

The background of the page is a faded fresco. It depicts several figures, possibly in a religious or historical setting. The figures are rendered in earthy tones of ochre, brown, and grey. Some figures appear to be seated or standing in a group. The text 'Fogli Campostrini' is overlaid on the top part of the fresco.

Fogli Campostrini

Vol. 2 - Anno 2012 – Numero 2

ISSN: 2240-7863

Verona, 30/03/2012

Interrogazione sulla fenomenologia di Jan Patočka

A cura di:

Giuseppe Di Salvatore

Contributi di:

Giuseppe Di Salvatore Introduzione	Pag. 3
Renaud Barbaras L'individuation de l'homme	Pag. 6
Giuseppe Di Salvatore Apparire come tale e primo-personalità. La questione antropologica nella fenomenologia di Jan Patočka	Pag. 13
Dragos Duicu Le vocabulaire du possible et le mouvement chez Patočka	Pag. 29
Roberto Terzi Dalla genesi dell'esistenza al movimento dei fenomeni: prospettive e problemi in Patočka	Pag. 45
Ovidiu Stanciu Le deux sens de l'apparaître et la légitimité d'une métaphysique phénoménologique dans la pensée de Jan Patočka	Pag. 66
Camilla Rocca La costituzione intersoggettiva del soggetto attraverso il primo movimento dell'esistenza e l'interpellazione	Pag. 84
Emre Şan L'âme comme intentionnalité	Pag. 95
Riccardo Papparuso Ritorno a Talete. Note sulla nozione di physis in Jan Patočka	Pag.102
Caterina Croce Patočka e la cura dell'anima: dall'ascesa verticale al movimento orizzontale	Pag.108

INTRODUZIONE

Giuseppe Di Salvatore

La figura di Jan Patočka è nota al grande pubblico per il suo coraggioso ruolo di portavoce del movimento *Charta 77*, un manifesto di critica ed opposizione al regime sovietico nella Cecoslovacchia del 1977, anche perché questo ruolo ha portato Patočka alla morte, seguita agli estenuanti interrogatori della polizia ceca. Il pubblico filosofico, che ne conosce la formazione negli anni 30 presso Edmund Husserl e Martin Heidegger a Friburgo in Bresgovia, si è molto soffermato sui suoi studi di filosofia della storia, mentre – almeno in Italia – meno conosciuto resta il suo contributo dato alla fenomenologia. È senza forzature che invece è possibile salutare il lavoro fenomenologico di Patočka, nel solco di Husserl, Heidegger e Eugen Fink, ma anche e soprattutto nella sua originalità, come uno dei più significativi del XX secolo.

Almeno quattro importanti pubblicazioni italiane recenti segnano un rinnovato interesse per la fenomenologia di Patočka: l'antologia patočkiana curata da Alessandra Pantano *Il mondo naturale e la fenomenologia* (Mimesis, Milano 2003), il saggio di Roberto Terzi *Il tempo del mondo. Husserl, Heidegger, Patočka* (Rubbettino, Soveria Mannelli 2009), l'antologia patočkiana da me curata *Che cos'è la fenomenologia? Movimento, mondo, corpo* (Edizioni Fondazione Centro Studi Campostrini, Verona 2009) e il saggio di Alessandra Pantano *Dislocazioni. Introduzione alla fenomenologia asoggettiva di Jan Patočka* (Mimesis, Milano 2011). Con il volume *Interrogazione sulla fenomenologia di Jan Patočka*, allora, si vuole aggiungere un tassello importante allo studio della sua fenomenologia attraverso un'interrogazione filosofica tutta incentrata sui *problemi* che essa pone. Il taglio esplicitamente problematico credo costituisca un momento imprescindibile di studio e una testimonianza di vitalità della fenomenologia del filosofo ceco.

Questo tipo di approccio e buona parte dei testi qui raccolti sono la prosecuzione dei lavori seminariali svoltisi nel giugno del 2010 a Verona presso la Fondazione Centro Studi Campostrini, lavori organizzati in occasione della pubblicazione della succitata antologia *Che cos'è la fenomenologia?* presso le Edizioni della stessa Fondazione. La giornata di studi ha visto coinvolti Renaud Barbaras, Carmine Di Martino, Giuseppe Di Salvatore, Alessandra Pantano, Riccardo Papparuso, Camilla Rocca e Roberto Terzi. La sinergia di

intenti con il professore Barbaras, vero traghettatore della fenomenologia patočkiana in Francia, ha reso possibile anche il coinvolgimento di una serie di giovani studiosi francesi.

Il presente saggio è tratto dal vol. 2 - dell'anno 2012 - numero 2 della Rivista Online – Fogli Campostrini, edita dalla Fondazione Centro Studi Campostrini, Via S. Maria in Organo, 4 – 37129 Verona, P. IVA 03497960231

Presidente della Fondazione Centro Studi Campostrini - Rosa Meri Palvarini

Direttore responsabile e scientifico - Massimo Schiavi

Fondazione Centro Studi Campostrini. Tutti i diritti riservati. 2012.

ISSN: 2240-7863

Reg. Tribunale di Verona n. 925 del 12 maggio 2011.

La proprietà letteraria dei saggi pubblicati è degli autori. Tutti i saggi sono liberamente riproducibili con qualsiasi mezzo con la sola condizione che non siano utilizzati a fini di lucro. L'autore e la fonte debbono sempre essere indicati.

All articles are property of their authors. They are freely reproducible in any form as long as not used for profit. In all cases both authors and source must be indicated.

L'INDIVIDUATION DE L'HOMME

Renaud Barbaras

Je voudrais aborder une question qui me paraît particulièrement difficile, peut-être la plus difficile dans la phénoménologie de Jan Patočka.

Je considère comme acquise la distinction entre la manifestation primaire, comme individuation des étants par le monde, et la manifestation secondaire, qui est manifestation proprement dite, c'est-à-dire apparition des étants comme tels. Dans la mesure où cette seconde manifestation possède un destinataire qui en est aussi, pour ainsi dire, l'artisan, à savoir notre existence, la différence entre ces deux manifestations renvoie finalement à la différence entre les mouvements par lesquels le monde se mondifie en s'individuant dans des étants et le mouvement de l'existence en tant qu'il fait paraître l'étant comme tel, comme détaché de son substrat. Cette différence renvoie enfin à deux manières pour l'Être de déterminer l'étant: en le produisant, d'une part, en l'éclairant, d'autre part, ce qui suppose alors un sujet effectuant cet éclairage, saisissant l'étant à la lumière de l'Être, qui est synonyme ici du Monde. Dans la mesure où la phénoménalité renvoie à la singularité du mouvement de notre existence, toute la difficulté se concentre dans la question de savoir en quoi nous nous distinguons des autres étants, alors même que, comme eux, nous relevons d'abord de la manifestation primaire, c'est-à-dire du procès d'individuation du monde lui-même. En quoi consiste l'individuation de l'homme en tant qu'elle est corrélative de la totalisation du monde, sur laquelle repose le destin de la manifestation? L'homme est au fond ce par quoi la totalité advient et ce qui advient tout autant par la constitution de cette totalité. Il est donc légitime de demander: en quoi consiste l'individuation humaine en tant qu'elle est corrélative de l'avènement de la totalité? Nous atteignons ici la question du *soubassement anthropocosmique* de la phénoménalisation. On sait que l'homme comme sujet destinataire de l'apparaître renvoie au dévoilement (à l'être dévoilé) de l'étant, qui procède lui-même de la totalisation d'un monde. Avec cette totalisation, nous accédons au fond cosmologique de la phénoménalité. Mais il est alors nécessaire de ressaisir l'homme en son être originaire, à savoir comme celui dont l'individuation est corrélative de celle de la totalité. Sous l'homme percevant, destinataire des apparitions, il y a l'homme

correspondant à la totalité qui rend possible ces apparitions, qui est forme des apparitions. La relation entre l'homme comme sujet phénoménalisant et les étants apparaissants ou dévoilés est sous-tendue par la relation plus profonde, relation d'une nature nécessairement inédite, entre l'homme (comme étant du monde) et le monde. Si on précise encore la question, on voit que le sens d'être de l'homme (du sujet) doit évidemment être corrélatif de cette totalisation du monde. A ce niveau, il ne faut pas encore parler de corrélation mais plutôt de co-originarité pour autant que la corrélation décrit la couche dérivée du phénoménal et que nous nous situons ici au niveau du soubassement cosmologique de la phénoménalité.

Cette relation originaire implique une *séparation* fondamentale: elle est relation *dans* la séparation. En effet, la réponse est comprise d'une certaine façon dans la question: il n'y a de totalisation du monde que pour et par une existence qui se met *à part* du monde, qui *s'expulse* du monde. On pourrait dire qu'en s'expulsant du monde, le sujet expulse le monde et qu'en expulsant le monde il le totalise. La totalisation du monde est, d'une certaine façon, une *auto-totalisation* par *exil* du sujet: c'est en habitant un "hors monde" que le sujet peut faire advenir un monde *comme tel*. Cela signifie que l'individuation du sujet humain est radicalement différente de toute autre forme d'individuation: elle est une individuation par séparation. Elle n'est pas constitution d'une individualité mais sortie de la totalité, sortie par laquelle la totalité se constitue comme telle. Au fond, il y a un premier événement de séparation ou d'expulsion qui est aussi l'événement d'une totalisation, événement qui est alors surgissement conjoint du pré-homme, ou du pré-sujet, et du monde. Tel est exactement l'événement originaire de l'apparaître. Cet événement donne ensuite lieu à l'être dévoilé des étants et à leur destinataire qu'est le sujet, bref à la corrélation phénoménologique. Nous sommes bien ici au niveau du soubassement ontologique ou cosmologique de la corrélation.

Or, nous disposons de quelques notations de Patočka qui vont dans ce sens. Dans les *Papiers phénoménologiques*, il écrit: «nous ne nous mettons pas à part simplement au sein de la totalité, à l'instar des autres choses, par rapport à celles-ci, mais en nous rapportant à l'univers en totalité [...]. Notre propre manière de nous mettre à part implique en revanche à tout instant un *rapport au tout*»¹. On voit ici que l'individuation humaine n'est pas seulement mise à part *au sein de* la totalité mais *par rapport à* la totalité. D'autre part, cette individuation par séparation implique évidemment un rapport à la totalité qui est d'un tout autre ordre. D'une certaine façon, le rapport à la totalité naît de cette mise à part – ou plutôt, dans et par cette mise à part, la totalité se totalise, change de statut, ce qui revient bien à dire que surgit un nouveau rapport entre l'homme et la totalité. Cette mise à part n'est pas une simple scission mais bien le surgissement d'une nouvelle relation, qui n'est plus de l'ordre de celle des étants entre eux: relation

¹ Trad. de E. Abrams, Millon, Grenoble 1995, p. 115.

dans et par laquelle l'homme et la totalité adviennent ensemble, qui est donc comme le fond cosmologique de l'apparaître. C'est d'un seul et même mouvement que l'homme se met à part, que la totalité se totalise et que leur relation surgit comme relation autre que la relation de simple extériorité au sein du monde. Cette relation, qui est l'envers de la mise à part, décrit exactement le mouvement propre de l'existence humaine. C'est cette relation originaire, relation dans la séparation, ou plutôt relation correspondant à la séparation (adjoindre dans le disjointre), que je nomme pour ma part *désir*. Le désir serait donc le germe ontologique de l'intentionnalité, le mode de relation procédant de l'événement originaire de l'individuation de l'homme comme séparation. Il est alors équivalent de dire que l'homme s'individue en se mettant à part, que le monde se totalise et que l'existence humaine est désir. Pour le dire autrement, il n'y a de totalité comme telle que pour et par le désir. Bref, le même événement fondamental, germe de l'apparaître, peut être décrit comme *expulsion* s'il est compris du point de vue du Tout ou comme *désir* s'il est compris du point de vue de l'étant constitué par cette expulsion. La relation de désir est l'envers d'un exil, l'aspiration l'envers de la séparation. Le désir est comme la trace de la Totalité au sein de l'homme séparé. En d'autres termes et enfin, le monde comme totalité (et donc forme) et l'homme comme désir naissent ensemble de cette individuation originaire, qui est aussi bien une scission originaire.

Ceci est confirmé par un texte de *Le monde naturel et le mouvement de l'existence humaine*². Dans ce texte, Patočka distingue l'homme de l'animal et le définit, à la suite de Hegel, comme un "animal malade". L'animal n'est pas une monade mais la nature qui se manifeste, agit en guise animale, ce qui signifie qu'il est intégré à la totalité: elle est pour lui non pas un objet mais une présence indivise. Bref, l'animal n'a pas de *rapport* à la totalité. Notons que cette formulation n'est possible que rétrospectivement, c'est-à-dire de notre point de vue car, justement, au niveau de l'animal, il n'y a pas encore de totalité, la totalité n'est pas totalisée, faute d'une séparation. Cette séparation advient précisément avec l'homme, ou plutôt l'homme procède de cette séparation: «l'homme, au contraire, s'est mis à part. Le *rapport* humain à la totalité signifie qu'il y a chez l'homme une incomplétude essentielle, une révolte contre la totalité, une dissension avec elle. L'homme vit dans un rapport à la totalité parce qu'il ne vit pas dans la totalité et à partir d'elle». Ce premier mouvement, qui adopte le point de vue de l'homme, est reformulé du point de vue cosmologique proprement dit: «l'homme est, parce qu'il y a une dissolution au sein même de la totalité de l'être absolu, dissolution qui peut être formulée comme l'expulsion de la partie hors du tout et l'aspiration de la partie à s'approprier ce même tout, aspiration vaine et perverse puisqu'elle ne peut aboutir à une subordination nouvelle, à une réconciliation, à une intégration nouvelle». Nous avons vu plus haut que l'origine de la phénoménalité est la constitution de la totalité comme telle, l'appréhension des étants à

² Trad. de E. Abrams, Kluwer, Dordrecht 1988, pp. 175-176.

la lumière de l'être, c'est-à-dire de la totalité et il faudrait affirmer, en toute rigueur, que la totalité ne précède pas l'appréhension mais la fonde. L'appréhension ne devient telle et, par conséquent, l'étant ne devient étant dévoilé que dans la mesure où le Fond de monde se totalise: l'être pour le sujet de la totalité procéderait de son auto-totalisation. C'est en ce sens profond qu'il y a une articulation entre phénoménologie et cosmologie – articulation qui doit être lue à deux niveaux. Au niveau *originnaire*, il faut dire que le monde consiste en un procès d'individuation mais, à ce niveau, nous avons affaire à un Fond indifférencié s'individuant plutôt qu'à un monde proprement dit, si tant est que monde signifie totalité. Mais il y a un *second* niveau, celui du dévoilement, qui ne peut avoir lieu qu'à la lumière du monde, étant entendu que le monde est la lumière, la "clarté" même ou, mieux encore, que l'être peut conditionner l'étant en tant que clarté rendant possible la rencontre dès l'instant où il est constitué comme monde, où il devient monde. Le sujet comme sujet proprement dit, c'est-à-dire sujet de l'apparaître, de la manifestation secondaire, procède de cette relation de l'étant et du monde, de cette articulation de l'étant et du monde. Au fond, cela signifie que la naissance du sujet, qui correspond au surgissement de l'être dévoilé de l'étant, renvoie ultimement au surgissement d'un monde comme tel. Il y a apparition phénoménale lorsque le fond qui s'individuaient dans un procès de Manifestation se retotalise en monde. Nous sommes ici au niveau de la suture entre le cosmologique et le phénoménologique, au niveau de l'origine "mondaine" du monde comme totalité, c'est-à-dire du faire apparaître, de la Forme. C'est pourquoi il y a *trois* et non pas deux sens du monde. Il y a le monde comme Fond indifférencié, c'est-à-dire comme procès individuant; il y a le monde comme totalité ou forme pour l'apparition de l'étant, totalité qui est en vérité une auto-totalisation procédant de l'expulsion d'un certain étant en son sein; il y a, enfin, le monde comme totalité additive des étants, c'est-à-dire contenu correspondant à cette forme.

La question la plus difficile est donc celle du surgissement du monde comme tel (totalité), et elle se confond avec celle du surgissement de l'homme comme tel. Cette corrélation phénoménologique renvoie à une corrélation plus fondamentale, qui est en vérité l'événement d'une scission. Ainsi, en toute rigueur, il faut dire que le plan cosmique proprement dit (totalité) et le plan anthropologique (perception) surgissent ensemble d'une même scission originnaire, scission qui advient certes à un monde, mais à un monde qui n'est pas encore constitué comme tel, qui n'est encore qu'un fond indifférencié. Il faut donc comprendre les choses ainsi: un même Fond pré-mondain se trouve toujours déjà engagé dans un procès d'individuation (ce que Patočka nomme «conditionnement de l'étant par l'être dans son émergence et sa disparition») et ce procès donne lieu à un individu, à savoir l'homme, dont le mode d'individuation conduit à une retotalisation du monde, à une unification des étants – c'est-à-dire au surgissement du monde comme forme. Ainsi, le procès de l'individuation conduit, en un certain étant, à savoir l'homme, à une transformation du fond, du monde, transformation qui est une totalisation. La

totalisation comme événement est l'origine cosmologique du "en tant que": il n'y a de totalisation de l'étant *par* le sujet que sur fond d'une autototalisation du monde. La forme-monde comme forme *pour nous* renvoie donc à la forme-monde comme *procès de totalisation* du monde. Avec cette totalité, nous sommes à la frontière exacte de l'ontologique et du transcendantal: c'est le point où le fond du monde bascule du côté de la forme et donne ainsi lieu au dévoilement des étants en son sein. Lorsque le fond du monde passe dans la forme, l'individuation des étants se mue en dévoilement et, pourrait-on ajouter, l'homme devient sujet. Ce qui est donc en jeu, ce sont les conditions cosmologiques du surgissement de la forme-monde comme condition de la phénoménalité.

Cette analyse, seulement esquissée par Patočka, pose deux types de problèmes. D'une part, il faut évidemment interroger le statut exact de ce que je nomme l'archi-événement de l'expulsion. Il est comme le germe cosmologique de la dualité sujet-objet. On pourrait le comparer à ce que Jean-Paul Sartre nomme «événement ontologique» à la fin de *L'Être et le Néant*, événement par lequel l'"en soi" tente de se fonder, de se faire cause de soi. Ce sacrifice de l'"en soi" ne donne évidemment rien d'autre que l'"en soi", en raison de l'essence même de l'"en soi", mais ce rien d'autre que l'"en soi" est en même temps un *rien autre* que l'"en soi", à savoir le néant, qui est l'essence même du pour soi. Nous touchons ici, de part et d'autre, à une tentative de penser le sujet et le monde (le "pour soi" et l'"en soi") à partir de leur séparation, qui a alors nécessairement un statut infra- ou pré-phénoménologique. Quel est le statut de cet événement premier en tant que, par essence, il ne peut y en avoir de phénomène? Est-ce une hypothèse, une condition qui doit être supposée? Qu'est-ce qui la légitime? Notons que cette difficulté se redouble, ou plutôt peut être autrement formulée. En effet, parler d'expulsion pour décrire l'individuation humaine, c'est dire qu'il y a deux modes d'individuation: par unification, par séparation. Comme penser cette dualité au sein de l'individuation? N'est-elle pas contradictoire avec l'essence de l'individuation, qui présuppose que l'individualité soit univoque et donc l'individuation une? De sorte que la vraie scission n'est pas tant la scission cosmologique, à quoi correspond notre expulsion, que la scission *au sein* du procès d'individuation, le dédoublement de l'individuation.

Il y a une seconde difficulté, dont l'enjeu me semble capital et qui constitue à mes yeux comme le point de fragilité de la position de Patočka. Elle concerne le statut de l'*animal*, dont Patočka nous dit que «la totalité n'est pas pour lui un objet, mais une présence, à tout instant là de manière indivise»³. La difficulté concerne évidemment le mode d'être et donc d'individuation de l'animal, qui ne semble pas avoir de place dans cette cosmologie phénoménologique. D'un côté, même si l'animal ne se rapporte pas à l'étant comme tel, ne perçoit pas, il ne procède néanmoins pas du mouvement d'individuation du monde de

³ *Ibid.*, p. 175.

la même manière que les autres étants, en ceci qu'il est capable de mouvements *par rapport* à l'étant et que le monde lui apparaît en quelque façon, même si c'est sur le mode d'une présence massive et saturante. Bref, même si «l'animal est la nature qui se manifeste et agit en guise animale», il n'en reste pas moins que cette nature ne se manifeste pas et n'agit pas de la même façon en guise animale et en guise non-animale. L'étant quelconque n'est pas individué de la même façon que l'individu animal. Cependant, d'un autre côté, Patočka maintient et même creuse la différence avec l'homme en caractérisant celui-ci, et seulement celui-ci, par l'expulsion. L'animal se trouve donc dans une situation singulière puisqu'il n'appartient pas au monde comme les autres étants sans en être pour autant séparé. Faut-il alors rabattre l'animal sur l'individuation pour ainsi dire générale, ce qui revient à penser la vie de l'organisme à partir des lois de la matière et donc à reconduire de manière sophistiquée l'horizon du dualisme cartésien? Faut-il envisager un troisième mode d'individuation, qui conviendrait seul à l'animal? Ce serait creuser exagérément la différence entre l'homme et l'animal, décider de négliger leur communauté comme vivants au nom du fait que ce sont deux règnes, deux modes de phénoménalisation radicalement différents. Dès lors, si l'on veut reconnaître leur communauté comme vivants, il n'y a pas d'autre solution que celle consistant à situer l'individuation animale du même côté que celle de l'homme et, par conséquent, à penser l'animalité à partir d'une séparation. Mais on voit alors la conséquence, que Patočka n'assume évidemment pas dans ce texte: il faut en quelque sorte modaliser la séparation ou l'expulsion pour y intégrer le mode d'être animal en tant précisément que le monde lui est *présent*, même s'il ne le perçoit pas, ce qui veut en tout cas dire qu'il n'en fait pas partie au même titre que les choses. Ce texte de Patočka manifeste donc une tension entre la reconnaissance de la singularité de l'animal, qui appellerait un approfondissement de la cosmologie et, d'autre part, le maintien d'un dualisme métaphysique qui rabat la différence entre homme et animal sur celle, trop radicale, entre une séparation et une appartenance simple. La vraie question est donc la suivante: comment penser le fondement cosmologique de la phénoménalité, c'est-à-dire l'archi-événement de la séparation, en tant qu'il intègre la communauté et la différence de l'existence humaine et de l'existence animale?

Il presente saggio è tratto dal vol. 2 - dell'anno 2012 - numero 2 della Rivista Online – Fogli Campostrini, edita dalla Fondazione Centro Studi Campostrini, Via S. Maria in Organo, 4 – 37129 Verona, P. IVA 03497960231

Presidente della Fondazione Centro Studi Campostrini - Rosa Meri Palvarini

Direttore responsabile e scientifico - Massimo Schiavi

Fondazione Centro Studi Campostrini. Tutti i diritti riservati. 2012.

ISSN: 2240-7863

Reg. Tribunale di Verona n. 925 del 12 maggio 2011.

La proprietà letteraria dei saggi pubblicati è degli autori. Tutti i saggi sono liberamente riproducibili con qualsiasi mezzo con la sola condizione che non siano utilizzati a fini di lucro. L'autore e la fonte debbono sempre essere indicati.

All articles are property of their authors. They are freely reproducible in any form as long as not used for profit. In all cases both authors and source must be indicated.

APPARIRE COME TALE E PRIMO-PERSONALITÀ

LA QUESTIONE ANTROPOLOGICA NELLA FENOMENOLOGIA DI JAN PATOČKA

Giuseppe Di Salvatore

0. L'obiettivo del volume *Interrogazione sulla fenomenologia di Jan Patočka* è quello di prendere sul serio, approfondire e problematizzare la proposta fenomenologica di Jan Patočka. Seguendo questa traccia il mio studio non farà altro che proporre una serie di interrogativi filosofici sulla fenomenologia di Patočka, con l'intento di riprendere alcuni spunti di riflessione già sottoposti ai partecipanti della giornata seminariale del giugno 2010. Tenendo ormai conto dell'arricchimento che quelle riflessioni hanno ricevuto dall'importante dibattito al cuore del lavoro seminariale, trovo utile aprire l'interrogazione di questo volume concentrandomi su un solo punto di ampia portata filosofica, che durante quello stesso dibattito si è dimostrato essere uno dei problemi più importanti della fenomenologia di Patočka: il problema di coordinare la specificità della sua proposta fenomenologica con quella che chiamerei la "questione antropologica", ovvero con la specificità dell'uomo nel mondo. Più precisamente, si tratta cioè del problema di conciliare quello che definirò come il "rigore dell'apparire come tale" con l'ipotesi di un'"irriducibilità della prima persona".

Delineare qui una tensione interna ai testi di Patočka tra specificità fenomenologica e specificità antropologica è possibile solo a patto di sottolineare con forza alcuni tratti che distinguono l'una e l'altra specificità. Questo va visto meno come una forzatura, quanto piuttosto come l'intento di prendere sul serio e radicalizzare alcuni aspetti che a mio avviso costituiscono la cifra di originalità della fenomenologia di Patočka, per poi considerare le loro conseguenze filosofiche sull'ipotesi di un'"irriducibilità antropologica", che pure appare ben presente e rivendicata dal filosofo ceco. È forse meno la fedeltà alla lettera dei testi patočkiani che qui conta, quanto appunto la radicalizzazione delle sue proposte più originali, nell'intento metodologico di sollevare e vagliare problemi che una lettura più caritatevole potrebbe facilmente celare. Sta proprio qui il beneficio di un'interrogazione filosofica sulla fenomenologia di Jan Patočka.

Il rigore dell'apparire come tale

1. Patočka si è impegnato in uno studio attento della fenomenologia husserliana e heideggeriana, in larga parte attraverso la mediazione di Eugen Fink, durante tutta la sua vita. Diverse nozioni tipicamente fenomenologiche hanno catturato il suo interesse filosofico: "mondo naturale", "riduzione", "epoché", "corpo proprio" (*Leib*). Ma nella sua rielaborazione fenomenologica che si vuole allo stesso tempo fedele (soprattutto a Husserl) e originale, Patočka si concentra particolarmente sulla "logica" della manifestazione dei fenomeni esplicitandola nei termini di quella che chiamerei una "drammatica" fenomenologica tutta impennata sulla nozione di "movimento".

Prima ancora di rivolgersi alla cruciale nozione di "movimento", penso sia utile comprendere precisamente il senso che Patočka attribuisce alla nozione di "fenomeno". È infatti già nella sola definizione di quest'ultima nozione che mi sembra di poter scorgere un elemento di grande originalità nella sua fenomenologia. Per far emergere questo elemento, trovo molto utile appoggiarmi a una lezione di magistrale chiarezza che Patočka ha tenuto a Praga nel 1973, incentrata appunto sulla nozione di "fenomeno"⁴. Basterà rimanere nei limiti della lettura di questo scritto decisivo – peraltro coerente e illuminante rispetto al resto della produzione fenomenologica di Patočka – per delineare quella nozione di "apparire come tale", la quale fungerà nel mio testo da polo principale della tensione problematica che mi sembra di scorgere con il polo antropologico. Va inoltre ricordato che in quella lezione Patočka riassume la sua posizione fenomenologica proprio per poi muovere verso la questione antropologica che con la nozione di "cura dell'anima" sta al cuore di tutto il ciclo delle lezioni praguesi del 1973, che hanno dato corpo al volume *Platone e l'Europa*.

È possibile riassumere la tesi di fondo di questo scritto dicendo che il fenomeno non coincide con ciò che appare o ciò che è manifesto, bensì con l'apparire di ciò che appare e il manifestarsi di ciò che è manifesto. Pertanto, ciò che appare, ciò che è manifesto, sembra non costituire per Patočka un dato primitivo e ininterrogabile, ma il portato oggettivo del movimento dell'apparire, il risultato di una manifestazione. Questa interpretazione dalla nozione fenomenologica di "fenomeno" è certamente originale rispetto alla versione classica husserliana, per quanto di quest'ultima mantiene la fedeltà alla dimensione primitiva e *a priori* della "correlazione intenzionale", dimensione che quindi si trova in Patočka sottolineata e radicalizzata. La correlazione intenzionale in Husserl, infatti, non è una relazione che consegue dalla messa in relazione dei *relata*, la coscienza intenzionale (intenzionante) e il contenuto intenzionale (intenzionato), e quindi questi *relata* non sono pensabili indipendentemente dal fatto di trovarsi all'interno della correlazione intenzionale. È quest'ultima a costituire il senso della coscienza intenzionale e del contenuto intenzionale i quali, se considerati separatamente, si troverebbero ad essere collocati in una posizione secondaria rispetto alla primitività della correlazione

⁴ "Che cos'è il fenomeno? Fenomenologia e filosofia fenomenologica. Fenomeno e verità" (1973), trad. di M. Cajthaml & G. Girgenti, in *Platone e l'Europa*, a cura di G. Reale, Vita e pensiero, Milano 1997, pp. 45-66.

intenzionale. Questa importante riflessione husserliana mi sembra stare al cuore dell'interpretazione patočkiana del fenomeno come l'apparire di ciò che appare.

Ora la "filosofia fenomenologica" di Patočka si configura come una considerazione degli elementi fondamentali della fenomenologia, una filosofia della fenomenologia e allo stesso informata dalla fenomenologia: «la filosofia fenomenologica si distingue dalla fenomenologia nella misura in cui non vuole solo analizzare i fenomeni in quanto tali, ma inoltre trarne alcune *conseguenze "metafisiche"*»⁵. In questo modo, allora, è possibile e doveroso pensare l'"apparire *come tale*" in tutta la sua portata e le sue conseguenze filosofiche. Procedere in questo pensiero, però, non implica un'ipostatizzazione o autonomizzazione dell'apparire rispetto a ciò che appare, bensì una considerazione "filosofica" – ovvero propria della filosofia fenomenologica – della dimensione primitiva di tale apparire "fenomenologico" – ovvero proprio della fenomenologia. In questa considerazione "filosofica", cioè, si tratta di pensare, in un certo senso, l'equidistanza fenomenologica della nozione di "correlazione intenzionale" rispetto ai suoi due *relata* intenzionali. In quest'ottica di filosofia fenomenologica, così, si può chiarire la nozione husserliana di "fondazione" (*Fundierung*) come antecedenza (non causale, ovviamente) della fondazione rispetto al fondamento e nello stesso tempo (e in maniera equidistante) rispetto al fondato, e come antecedenza del riempimento (*Erfüllung*) rispetto all'intuizione che riempie, e nello stesso tempo (e in maniera equidistante) rispetto all'intenzione che è riempita.

Questo snodo della logica dell'apparire in Patočka è quanto ho sempre trovato di più decisivo ed originale nella sua rielaborazione della fenomenologia. Ed è inoltre qualcosa di assolutamente coerente con una comprensione adeguata del suo famoso e discusso "asoggettivismo" fenomenologico: se infatti l'accento è posto sulla correlazione e quindi sull'apparire come tale non stupirà che il soggetto intenzionale (intenzionante), ovvero chi fa apparire, si ritrovi in una posizione *laterale* rispetto alla centralità dell'apparire stesso. È questa lateralità del soggetto, e non certo una sua improbabile soppressione, a connotare l'asoggettivismo fenomenologico di Patočka – sottraendolo così alla paradossalità che potrebbe essergli superficialmente attribuita.

Mi sembra di trovare una conferma di questa centralità dell'apparire come tale nell'approccio alla fenomenologia che Renaud Barbaras rinnova nella gran parte dei suoi ultimi lavori, appunto largamente ispirati dalla riformulazione patočkiana della fenomenologia di Husserl. Fondamentalmente, ho l'impressione che Barbaras riproponga la stessa logica dell'apparire nei termini dell'esperienza – termini di immediata intuizione per chiunque: l'esperienza al cuore della fenomenologia non va intesa nel senso dell'esperienza che si ha o si è fatta, bensì nel senso dell'esperire stesso. Tra l'esperire e ciò che è esperito, così, come anche tra l'esperire e colui che esperisce, mi pare

⁵ Ibid., p. 62.

instaurarsi lo stesso bilanciamento correlazionale che ho cercato di mettere in rilievo tra l'apparire e ciò che appare.

A questo punto, quello che qui mi sembra utile fare, per restare nella traccia metodologica della filosofia fenomenologica di Patočka, è pensare fino in fondo questa idea semplice e ardita di un "apparire come tale", ovvero radicalizzarne la portata e considerarne le conseguenze filosofiche. Di qui la formulazione di un "rigore dell'apparire come tale", un rigore forse necessariamente metafisico che permette di illuminare adeguatamente il nucleo più originale della proposta fenomenologica di Patočka. È quindi solo muovendo da qui che si prenderà poi in considerazione la questione antropologica nel segno di una valutazione della rivendicazione per l'uomo di un'irriducibilità della prima persona.

2. La prima conseguenza filosofica del "rigore dell'apparire come tale", conseguenza che ne caratterizza e determina la specificità, sta a mio avviso nell'irriducibilità di tale apparire ad ogni sua formulazione propriamente teorica, ovvero ad ogni sua formulazione che implichi un'oggettivazione, o anche semplicemente una tematizzazione dell'apparire stesso. Qui sta forse il senso esatto dell'apposizione "come tale" ad "apparire", e di qui sorge allora la cautela grammaticale di non prendere mai sul serio l'eventuale articolo determinativo anteposto ad "apparire" (che nel mio testo è usato solo per comodità di argomentazione).

Sarebbe opportuno dire, ad essere appunto rigorosi, che di tale "apparire come tale" non se ne debba parlare, almeno direttamente. E infatti nello scritto succitato sulla nozione di "fenomeno" in *Platone e l'Europa* – che nella mia analisi seguirò da vicino – Patočka esclude che il parlare porti sul fenomeno, l'apparire come tale, in quanto, alla stessa stregua di quanto è oggetto di interesse e di quanto è suscettibile di conoscenza, ciò di cui si parla afferisce piuttosto alla sfera di ciò che appare, e non dell'apparire come tale⁶. Ma la dichiarazione di improprietà nel parlare de "l'apparire come tale" non porta a un semplice divieto di parola e di analisi filosofica, quanto a un più preciso monito a non far coincidere la *domanda* filosofica sull'apparire come tale con il fatto di renderlo un oggetto, di reificarlo, di tematizzarlo. «La fenomenologia come scienza del fenomeno è una ricerca paziente all'interno dell'atteggiamento non oggettivo [non oggettivante]»⁷. La radicale "non tematicità" dell'apparire come tale – nel doppio senso del non tematizzabile e del non tematizzante – costituisce certo un motivo arduo per l'analisi filosofica, la quale continua ad avere dinanzi a sé la via facile di risolvere la sua domanda nella semplice esplicitazione di cosa tale apparire come tale non sia.

Pertanto, l'apparire come tale innanzitutto non si dovrà pensare nei termini tetici e singolari dell'emergenza, se l'emergenza dipende dalla logica sfondo/rilievo, negativo/positivo, bianco/nero, etc., cioè se l'emergenza implica o anche solo indica un

⁶ Cfr. *Ibid.*, pp. 54-55.

⁷ *Ibid.*, p. 61.

movimento tetico di una determinata posizione. Ciò implica, più precisamente, la messa in discussione radicale dell'utilizzo di qualsiasi dispositivo dicotomico, specularmente polarizzato, di quella dialettica "negativa" per cui "non-A condiziona, implica, delinea A", per cui "la negazione è attestazione e conferma di ciò che è negato", etc. La *determinatio negatio* è definitivamente sospesa. La portata e l'interesse di un'analisi che si limita a dire cosa l'apparire come tale *non sia*, perciò, potrà essere testata non tanto direttamente nell'eventuale configurazione di un opposto speculare di quanto è negato, bensì indirettamente nelle conseguenze filosofiche implicate dall'ammissione di una nozione così difficile al cuore della fenomenologia.

Va subito detto che questa prima conseguenza filosofica dell'apparire come tale è già portatrice di una tensione interna ai testi di Patočka, dal momento che, forse a causa dell'importante mediazione di Alexandre Kojève nella formazione del filosofo ceco, nei suoi scritti si possono riscontrare amplissime concessioni a quella dialettica negativa della *determinatio negatio*, almeno sulla falsariga di quanto tipicamente fatto in una certa ricezione di autori come Hegel e come Heidegger.

3. A questo punto è importante ricordare che Patočka si permette di non abbandonare il linguaggio della teticità, e ciò senza cadere al contempo in quella dialettica negativa. Come? Attraverso l'accostamento dell'apparire come tale con una paradossale «tesi generale», o «posizione della totalità»: l'apparire come tale è irriducibile alla posizione di un oggetto nella misura in cui è posizione della totalità⁸. Nel linguaggio della teticità, allora, l'apparire come tale funge semplicemente da base, da sfondo inafferrabile e non isolabile in maniera distinta, da cui è possibile muovere ad una posizione oggettiva, singolare, sensibile, ontica.

Ora, sta proprio in questo passaggio dalla totalità alla singolarità la possibilità di ricavare un abbozzo di risposta alla domanda filosofica sull'apparire come tale. In che modo? A proposito dell'apparire come tale, sul fenomeno, Patočka si esprime finalmente così: «ciò di cui parlo [il fenomeno, l'apparire come tale] non è più una tesi, ma un *problema*»⁹. Quale problema? Il problema «dell'identico secondi i diversi modi di datità»¹⁰, ovvero il problema dell'identità nella diversità dei modi di presentazione. Nella dislocazione dei punti di vista¹¹ e quindi nell'iterazione temporale del singolare, dell'ente sensibile – vale a dire nel movimento – si guadagna attraverso i suoi "modi di presentazione" un'unità che non è solo l'unità dell'ente considerato nella sua iterazione temporale, bensì l'unità dello stesso fenomeno. È allora attraverso questo problema generale dell'identità nella

⁸ Cfr. Ibid., pp. 47 sgg., e soprattutto pp. 50-51.

⁹ Ibid., p. 58.

¹⁰ Ibid., p. 54.

¹¹ In questo senso interpreto l'espressione più metaforica «spostamento del centro di gravità», in Ibid., p. 50.

diversità dei modi" («*l'identico in diveri modi*»¹²) che comprendiamo come Patočka introduca e ribadisca l'idea di "struttura" come adeguata per chiarire il senso del fenomeno¹³: se l'apparire come tale non si dà in quanto oggetto posto e singolare, nemmeno all'analisi filosofica, è corretto parlarne in termini di «struttura fenomenica»¹⁴, che è detta giustamente «*pre-empirica*»¹⁵. La possibilità di parlare dell'apparire come tale nei termini di una struttura fenomenica resta dipendente dal fatto di assumere il gioco temporale della dislocazione dei punti di vista, ovvero del continuo decentramento del soggetto rispetto all'oggetto. Che la necessaria variazione dei modi di presentazione dell'oggetto non impedisca l'unità del fenomeno significa sottolineare il fatto che la sfera dell'apparire è più ampia di quella della presenza: nell'unità del fenomeno necessariamente appare ciò che non è presente, «*anche il non-presente si mostra*»¹⁶ (non-presente che poi è detto anche «*presente del non-presente*»¹⁷). Allora comprendiamo come la specificità dell'apparire come tale non solo risiede nella sua radicale non tematicità – e nella paradossale teticità di una tesi generale – ma anche nella sua irriducibilità al paradigma ontico della presenza.

Potremmo quindi anticipare che, se è il movimento ontico a permetterci di cogliere (ma non di conoscere, o di parlare tematicamente de) la specificità strutturale e l'unità fenomenologica dell'apparire come tale, la riflessione rigorosa della filosofia fenomenologica ci obbliga a riconoscere l'antecedenza metafisica dell'apparire come tale e del suo movimento intrinseco rispetto ad ogni movimento ontico. Insomma, se ha un senso parlare di "movimento *dell'apparire*", è nel solo senso di un genitivo rigorosamente soggettivo.

4. Ho insistito molto su questa prima conseguenza filosofica del rigore dell'apparire come tale, soffermandomi particolarmente sul testo della lezione praghese del 1973 in *Platone e l'Europa*, dal momento che qui sta il punto decisivo per chiarire la specificità e l'originalità della prospettiva fenomenologica di Patočka, e da qui possiamo dedurre altre conseguenze di cruciale importanza.

La radicalità di questa connotazione dell'apparire come tale rende impossibile applicare un movimento *riflessivo* all'apparire come tale. L'apparire come tale non appare, almeno nel senso che non si presenta come si presentano onticamente e singolarmente gli oggetti. Non si può "far apparire l'apparire". Quindi nemmeno il movimento ontico in cui constatiamo l'apparire del non presente e guadagniamo l'unità strutturale del fenomeno

¹² Ibid., p. 51.

¹³ Cfr. Ibid., soprattutto pp. 51 sgg.

¹⁴ Ibid., p. 60.

¹⁵ Ibid., p. 53.

¹⁶ Ibid., p. 48.

¹⁷ Ibid., p. 59.

può essere inteso come ciò che fa apparire l'apparire: questo movimento, a rigore, non può descrivere la genesi dell'apparire come tale, pena la perdita della primitività dell'apparire come tale stesso. Parlare non tematicamente dell'apparire come tale non può essere confuso con una spiegazione genetica dello stesso. Per cui se diciamo che la filosofia fenomenologica fa una riflessione filosofica sull'apparire come tale, questo non significa che si può con ciò attribuire a tale apparire la capacità di riflettersi e dunque ammettere che l'apparire appaia.

Questa è una conseguenza filosofica davvero importante per il discorso di Patočka, dal momento che egli usa largamente e variamente l'idea di riflessione. E sarebbe molto interessante andare a verificare nei testi se il suo uso di questa idea è sempre congruente con la conseguenza filosofica appena messa in luce.

5. Un'altra conseguenza filosofica importante, per quanto di non facile esplicitazione, riguarda la relazione tra l'apparire come tale e l'idea, pure largamente impiegata da Patočka, di "totalità". Abbiamo già visto l'accostamento tra l'apparire come tale, ovvero il fenomeno, e la cosiddetta "tesi generale", ovvero la "posizione della totalità". A questo proposito ho detto che «l'apparire come tale funge semplicemente da base, da sfondo inafferrabile e non isolabile in maniera distinta, da cui è possibile muovere ad una posizione oggettiva, singolare, sensibile, ontica». In realtà, ad essere ancora una volta rigorosi, è la totalità ad essere propriamente quello sfondo da cui si passa alla singolarità, e forse su questo punto va ben distinto l'apparire come tale dalla totalità, dicendo che il primo è la posizione della totalità, che ovviamente non coincide con la totalità.

Si tratta di avanzare cioè una distinzione categoriale che può essere di un certo impatto. Infatti, in questo modo si eviterebbe di esplicitare l'apparire come tale nei termini della somma degli oggetti o dei diversi modi di presentazione degli oggetti. L'unità del fenomeno non dovrebbe coincidere con la totalità delle presentazioni e dei modi, bensì con la *struttura* di quella totalità. Si potrebbe allora precisare meglio la distinzione tra apparire come tale e totalità dicendo che l'apparire come tale è la struttura della totalità.

La distinzione categoriale qui proposta finisce per sottolineare lo scarto che grammaticalmente può essere reso nei termini della differenza tra il verbo e il sostantivo, caratterizzando perciò l'apparire come tale come – appunto – "apparire", irriducibile non solo a ciò che appare ma anche ad ogni "apparizione". Questo specificità "verbale" dell'apparire come tale ha ulteriori conseguenze filosofiche sulla comprensione della nozione di "movimento" in fenomenologia e in filosofia fenomenologica, come anche sulla comprensione della esatta portata ontologica del fenomeno e dell'apparire come tale.

Il problema antropologico e la questione della primo-personalità

6. Quanto emerso dalla nozione fenomenologica di “apparire come tale” e dal suo rigore metafisico descrive un posizionamento filosofico audace e radicale, che porta con sé tutti i vantaggi e gli svantaggi tipici del monismo. In questo contesto filosofico, quindi, è naturale presentare come ulteriormente problematica (ricordo che già la “posizione” paradossale dell’apparire come tale va intesa in termini “problematici”) la posizione filosofica che ritrae la specificità dell’uomo nell’irriducibilità dei suoi caratteri specifici. Se l’apparire come tale ha una dimensione di primitività, come è possibile conciliarlo con un’istanza antropologica irriducibile? Sembra immediatamente percorribile solo la via di una connotazione nettamente discontinuista dell’uomo. E questo in un senso molto preciso: la discontinuità concerne non solo l’uomo rispetto al mondo e agli altri esseri viventi, perché questa potrebbe essere una discontinuità apparentemente interna al dominio degli enti, di ciò che è, è presente; ma concerne più precisamente o questa stessa discontinuità o più in generale *una* discontinuità in quanto connotata sempre solo come discontinuità dell’uomo rispetto all’apparire come tale stesso. Se gli enti semplicemente presenti si distinguono da, ma non sono irriducibili a, l’apparire come tale, che strutturalmente ne costituisce la loro fenomenicità, la specificità dell’uomo allora, se è irriducibile, non sarebbe strutturata dall’apparire come tale. L’uomo, a rigore, nella misura in cui è irriducibile è anche, in un certo senso, inapparente.

Questa situazione paradossale mi sembra porci dinanzi ad un *aut-aut*: *aut* 1) la specificità dell’uomo non è nella sua eventuale irriducibilità, ma allora la sua specificità sarebbe meno radicale, e si aprirebbe la possibilità di una visione *almeno fenomenologicamente* continuista dell’uomo con gli altri esseri viventi e il mondo materiale stesso, anch’esso fenomenologicamente non irriducibile; *aut* 2) la specificità dell’uomo è ben nella sua irriducibilità radicale, ma allora delle due l’una: o 2a) l’uomo nella sua specificità si deve sottrarre al regime omni-strutturante del fenomeno, rompendo il monismo fenomenologico dell’apparire come tale e divenendo, in un certo senso, inapparente (il che non renderebbe inapparente l’uomo in tutta la sua complessità, ma solo la sua specificità di uomo), o 2b) la specificità dell’uomo coincide con l’apparire come tale stesso. Quanto descritto in questo *aut-aut* tra 1) e 2) è il “problema antropologico”, che mi sembra necessariamente porsi nella fenomenologia di Patočka se partiamo dalla riflessione filosofica sull’apparire come tale. Per decidere se con Patočka dobbiamo propendere per 1) o per 2), e quindi se per 2a) o per 2b), tocca innanzitutto chiarire quale è la specificità dell’uomo, se essa è irriducibile o meno. A questo scopo c’è un percorso meno arduo di quello di affrontare in generale e in tutta la sua ampiezza la questione della specificità dell’uomo: se assumiamo che la primo-personalità è un carattere di cui è tipicamente dotato l’uomo e che essa *può* essere una postura assolutamente irriducibile, si tratterà allora di vedere se in Patočka è proprio una primo-personalità assolutamente irriducibile a costituire la specificità dell’uomo.

7. Ora, prima di indicare qualche luogo in cui Patočka si esprime sulla questione della primo-personalità, voglio ricordare che, almeno nel testo che ho precedentemente assunto per enucleare l'aspetto più originale della sua fenomenologia, Patočka sembra naturalmente andare nella direzione di una continuità filosofica tra la questione dell'apparire come tale e la questione dell'uomo. «Il nostro essere proprio [dell'uomo] si potrà manifestare solo quando avremo compreso che il suo fondamento è il fenomeno in quanto tale [l'apparire come tale], la manifestazione in quanto tale, la verità in quanto tale, e quando ci saremo presi l'onere di questa verità. L'uomo, per il fatto che sta tra il 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, essere del fenomeno*»¹⁸. Da questa importante citazione deduciamo che l'uomo non si trova in una posizione né di sola discontinuità rispetto agli altri enti né di coincidenza con gli altri enti: nella misura in cui è capace di realizzarsi o non realizzarsi «come essere del fenomeno», l'uomo sembra avere la posizione flessibile di coincidere con gli altri enti come anche di coincidere con l'apparire come tale.

Questa duplicità essenziale dell'uomo mi pare ricalcare, radicalizzandola, la duplicità tipicamente fenomenologica del corpo in quanto corpo fisico (*Körper*) tra gli altri corpi fisici (animati e non animati) e allo stesso tempo in quanto "corpo proprio" (*Leib*). L'alternativa espressa dall'*aut-aut*, pertanto, sembra meno radicale se pensiamo che lo *stesso* corpo può essere inteso in due sensi che, radicalizzati, configurano rispettivamente 1) e 2b). Nell'uomo l'alternativa tra 1) e 2b) non andrebbe più compresa nel senso di un'assoluta esclusione, ma di una polarità di possibilità che coesistono nello stesso uomo. Questo, ovviamente significa che la specificità dell'uomo non coinciderebbe più veramente con la sua irriducibilità, perché l'alternativa in cui l'uomo oscillerebbe – tra la coincidenza con gli altri enti e quella con l'apparire come tale – resterebbe un'alternativa tutta interna alla sfera fenomenologica, nella quale è l'apparire come tale ad essere l'unico elemento davvero irriducibile. Insomma, in questa prospettiva l'uomo sarebbe irriducibile solo nella misura in cui coinciderebbe con l'apparire come tale, ed essendo questa per l'uomo solo una *possibilità* (come conseguente dalla specificità della sua duplicità), l'uomo sarebbe solo *potenzialmente* irriducibile.

A dare grande rilievo all'indicazione presente nella citazione appena riportata, dovremmo concludere che un vero e proprio *problema* antropologico in Patočka si configurerebbe eminentemente solo con 2a), ovvero con l'ipotesi che la specificità dell'uomo risieda nell'irriducibilità di una dimensione primo-personale che si distingue radicalmente dalla concorrente irriducibilità dell'apparire come tale. Quello antropologico, cioè, sarebbe davvero un problema solo con l'ipotesi che l'uomo alla prima persona fuoriesca dai limiti della fenomenologia: sia dai limiti del ruolo di soggetto fenomenologico, di polo soggettivo

¹⁸ Ibid., p. 65.

della correlazione, sia dai limiti di un'eventuale coincidenza con l'apparire come tale stesso. Si noti, a questo proposito, come la mossa di una fenomenologia asoggettiva che mette in secondo piano il soggetto fenomenologico rispetto alla correlazione primitiva e irriducibile in cui si trova sia una mossa che non favorisce né, però, confligge, da sola, con l'ipotesi di un uomo alla prima persona irriducibile ed extra-fenomenologico.

Così impostata, la questione antropologica si configura ora come ricerca di quale statuto abbia l'eventuale primo-personalità dell'uomo: irriducibile o non irriducibile? E, se irriducibile, irriducibile nel senso dell'irriducibilità dell'apparire come tale o in un senso extra-fenomenologico?

8. Chiaramente non è questa la sede per elaborare una risposta soddisfacente e compiuta a un'interrogazione così vasta, che certamente richiederebbe lo scandaglio di numerosissimi testi patočkiani. Contento di aver raggiunto almeno quella che mi sembra una buona formulazione dell'interrogazione, voglio dare in questa occasione solo qualche indicazione di massima sulla direzione in cui poter abbozzare una risposta.

La questione della libertà e della "separazione" ad essa legata è tradizionalmente un luogo teorico favorevole dove constatare una radicale irriducibilità della prima persona, potenzialmente anche in un senso extra-fenomenologico. In realtà, sin da uno dei primi e decisivi saggi scritti da Patočka, "Osservazioni sulla posizione della filosofia all'interno e al di fuori del mondo" (1934), è interessante notare come libertà e separazione giocano ruoli in un certo senso contrapposti e complementari: «La comprensione dell'essere che la filosofia compie trascendendo intellettualmente il mondo si rapporta all'autentica esistenza umana che rappresenta l'atto libero», l'«atto umanamente libero»¹⁹. Da una parte, dunque, la libertà veicola piuttosto la dimensione esistenziale dell'agire concreto e non teorico (quindi non separato dal mondo), dall'altra il trascendimento intellettuale del mondo, potenzialmente qualcosa che configura una separazione, in effetti non si separa mai propriamente dal mondo, ma resta con esso in contatto, proprio attraverso il rapporto riflessivo con l'esistenza libera: il «principio dell'uomo» è sempre «posto in una situazione storica»²⁰.

Ora, se c'è un tratto caratteristico della filosofia di Patočka, questo sta nella radicale interpenetrazione tra dimensione esistenziale e dimensione fenomenologica. La nozione di "movimento", come risaputo, funge da collante effettivo tra queste due dimensioni.

9. Un altro luogo per individuare la primo-personalità dell'uomo, luogo che diviene ancora più importante alla luce di quanto appena detto, è quello della "capacità di muoversi". Quest'ultima, infatti, non solo è proprietà dell'io, ma costituisce secondo Patočka l'io nella sua più propria essenza. L'io è colui che è capace di movimento: questo il senso del

¹⁹ In *Che cos'è la fenomenologia?* cit., p. 43.

²⁰ Id.

famoso "io-posso" come elemento di definizione della primo-personalità: l'io-posso è sempre un "io posso agire, muovermi, etc." e spesso compare come vero e proprio sinonimo di "io faccio" nei testi patočkiani.

A questo proposito, però, per evitare un'eventuale deduzione di primato genetico dell'io sul movimento, come anche e soprattutto un'ipostatizzazione e possibile separazione dell'io stesso dal movimento, due precisazioni sono decisive. 1) La capacità di movimento è attribuita innanzitutto alla corporeità, nella sua doppia dimensione di *Körper* e *Leib*, corpo fisico e "corpo proprio". Per cui l'io-posso, che peraltro è elemento di definizione del "corpo proprio" stesso, e la primo-personalità sono pienamente, e duplicemente, incarnate. Tale necessaria incarnazione dell'io significa semplicemente che l'io come capacità di movimento non ha tale capacità indipendentemente dal fatto (mondano) di muoversi effettivamente. 2) Anche a partire da questo "fatto", comprendiamo come la possibilità che costituisce l'io come tale non preceda il movimento determinandolo secondo il primato di un'autorialità pura e intangibile. Anche se caratterizzassimo tale possibilità in rapporto al movimento come una *condizione* di possibilità del movimento, ciò non escluderebbe una determinazione e un condizionamento reciproco, per cui quella possibilità sarebbe tale solo nella misura in cui il movimento è effettuato in un determinato contesto mondano ed esistenzialmente attuale. In ciò Patočka mi sembra esplicitamente fedele ad una logica ontologica e modale tipicamente aristotelica in cui l'atto e la sua *energeia* certo non sono seconde né subordinate alla loro possibilità – e il movimento è ripetutamente espresso nei termini aristotelici dell'*ateles energeia*. Il dispositivo di questa logica non è genetico ed assolutamente autoriale, ma descrittivo ed essenzialistico, ovvero fenomenologico.

Per una conferma di queste due precisazioni si può fare utile riferimento al testo "Fenomenologia e metafisica del movimento" (1968)²¹. Qui la dimensione "vissuta" del "movimento soggettivo", che implica l'io-posso, non esclude il fondamentale radicamento di ogni movimento nell'oggettività della sua effettiva realizzazione: «Il potersi muovere è inseparabile dalla sua effettuazione oggettivante»²²; «Questo compiersi [del movimento nella sfera dell'esperire] ha anche presupposti oggettivi nelle strutture del corpo e un sedimento oggettivo che ognuno può osservare e constatare»; «Il corpo soggettivo e il movimento soggettivo sono donazioni di senso che si appoggiano a occasioni pre-date»²³; «Il movimento *lo fa* l'oggettivo come tale. Il percorrere soggettivo di un tratto è il suo percorrere *effettivo*»; «Il movimento dev'essere un vero e proprio atto, non un suo semplice vissuto. Non può essere rivendicato come qualcosa di "mentale" o di "psichico"»²⁴. Tutto ciò serve a rafforzare l'idea di un'inseparabilità – tutta fenomenologica

²¹ In *Che cos'è la fenomenologia? cit.*, specialmente pp. 116-118.

²² Ibid., p. 116.

²³ Ibid., p. 117.

²⁴ Ibid., p. 118.

– di soggettivo ed oggettivo nel movimento, per cui Patočka arriva a dire: «Il movimento presuppone anche che vi sia una coincidenza *diretta* di soggettivo ed oggettivo»²⁵. Insomma, la primo-personalità dell'io-posso sembra non essere affatto irriducibile, ma essenzialmente immischiata nel muoversi effettivo che la costituisce.

A questo punto, possiamo trovare proprio nel muoversi, nell'auto-movimento – nella *Selbstbewegung* – il luogo in cui resisterebbe una primo-personalità irriducibile? In un manoscritto frammentario del 1968-1969²⁶, Patočka annota una lunga citazione da "Idealismus-Realismus" di Max Scheler²⁷, in cui la *Selbstbewegung* è connessa a una primo-personalità spontanea e autoriale – secondo una connessione alquanto tradizionale. Ma forse si tratta qui di sollevare il dubbio che Patočka possa davvero accettare la posizione scheleriana, se vuole pensare l'auto-movimento con la sua abituale radicalità di pensiero. La dimensione inaugurale dell'auto-movimento, infatti, se rimanda ad un'autorialità puramente spontanea finisce chiaramente per alienare l'originarietà non causata del movimento stesso. L'auto-movimento ha per autore paradossale il movimento stesso, in un *inseità* inalienabile, e dunque non può rimandare ad alcuna autorialità che avochi *a sé* la responsabilità del movimento, che così sarebbe presupposto come altro dall'autore che lo muove. L'unico auto-movimento pensabile, allora, è quello (a-responsabile) in cui si mette in discussione l'idea stessa di autorialità; e con essa si mette in discussione ogni eventuale rimando ad un io-posso isolabile dal movimento stesso.

10. Se per la primo-personalità il movimento oggettivo resta un'effettività ineliminabile, l'oggettività del movimento è in Patočka intimamente connessa con la spazialità, a cui il filosofo ceco dedica delle pagine molto belle²⁸, che risentono molto dei lavori di Fink e che rimettono in primo piano la questione della primo-personalità. Infatti, un punto decisivo – peraltro tipico della cinestesia husserliana – è che la spazialità non si configura come un contenitore primitivo in cui collocare e individuare cose e persone, bensì è il risultato di una spazializzazione. In questo senso essa è costituita a partire dalla "prossimità" definita attraverso la coppia di fenomeni che sono l'avvicinamento e l'allontanamento (coerentemente con la priorità sempre data ai fenomeni di movimento prima ancora che di percezione)²⁹.

²⁵ Ibid., p. 117, mia sottolineatura.

²⁶ "Sulla fenomenologia e l'ontologia del movimento", in *Che cos'è la fenomenologia? cit.*, pp. 90-91.

²⁷ *Philosophischer Anzeiger*, II, 1927, 3, pp. 296 sgg.

²⁸ Cfr. soprattutto "L'espace et sa problématique" et "L'espace et sa problématique (annexe)", trad. di E. Abrams, in *Qu'est-ce que la phénoménologie?*, a cura di E. Abrams, Millon, Grenoble 1988; ma anche "Leçons sur la corporéité", trad. di E. Abrams, in *Papiers phénoménologiques*, a cura di E. Abrams, Millon, Grenoble 1995, e "[Corpo e mondo] Cap. VIII dell'Introduzione alla fenomenologia di Husserl", in *Che cos'è la fenomenologia? cit.*, particolarmente pp. 202-206.

²⁹ A questo proposito può essere interessante segnalare il riferimento che troviamo nelle "Leçons sur la corporéité cit." alla nozione di "sfera di prossimità" di Jakob Johann von Uexküll (p. 79, n. 8). È l'occasione di

Se questo sembra rimettere al centro la dimensione prospettica e il polo orientativo egocentrico, in realtà può anche essere letto nel senso di un rimando ad una più primitiva rete oggettiva e solo secondariamente egocentrica di rapporti cinestetici. In questo senso cinestetico, beninteso, non si riduce la prossimità all'ambito sensibile della sola percezione, ma se ne definiscono i contorni oggettivi a partire da quel movimento che sta *anche* alla base della più limitata prossimità solo percettiva (che Patočka distingue da una «prossimità più originaria»³⁰). A questa lettura possiamo arrivare se partiamo dalla considerazione dell'intersoggettività implicata dalla prossimità, vero agente della spazializzazione, come particolarmente chiaro nell'argomentazione dell'importantissima lezione praghese del ciclo del 1965-1966. Qui l'intersoggettività è connotata nei termini della "comunicazione"³¹ tra le tre persone, "io-tu-quello"; ma «la comunicazione intersoggettiva si svolge *esclusivamente per mezzo del corpo-oggetto*»³². Pertanto, «l'io" è legato indissolubilmente al "qui", il "tu" al "là"»³³. Ora, mentre l'io" non è per questo riducibile al "qui", il "tu" sembra essenzialmente riducibile alla sua esclusiva connotazione oggettiva ed esteriore: «Dal momento in cui il "tu" smette di occupare questo luogo [quello della prossimità oggettiva] e non si trova più nella "quasi-prossimità" di una modificazione presentificante, diventa un "egli (/ella)" o un "questo"»³⁴. Sembra che qui sia decisamente perso l'appuntamento con un "tu" provvisto di "corpo proprio"; ma siccome «il luogo del "tu" è l'*optimum* della prossimità spaziale»³⁵, possiamo dire che allo stesso tempo è perso anche l'appuntamento con una vera intersoggettività che non si costituisca semplicemente attraverso un'interoggettività. Né possiamo a questo punto mantenere all'interno della prossimità una priorità non interoggettiva della prima persona,

ricordare l'influenza decisiva della sua elaborazione della fortunata nozione di "Umwelt" e di tutte le *Umweltforschungen* (proseguite nell'antropologia filosofica e nella filosofia della biologia, ma anche nella filosofia di Heidegger e Fink) sulla fenomenologia di Patočka .

³⁰ Cfr. "L'espace et sa problématique cit.", pp. 63-64.

³¹ In Ibid. Patočka parla dello spazio della prossimità come spazio dell'«interpellation», cfr. pp. 58 sgg.

³² "[Corpo e mondo] cit.", p. 203.

³³ Id.

³⁴ Ibid., pp. 203-204. Una trattazione ancora più dettagliata della dinamica interpersonale "io-tu-quello", in cui emerge ugualmente l'importanza della nozione di "ambiente" (*Umwelt*, vedi sopra, n. 26) e di intersoggettività, si trova in "L'espace et sa problématique cit.", particolarmente pp. 58-67. Qui, forse, possiamo constatare una sfumatura meno oggettivante, come constatato dalla frase: «La relation du *je* et du *tu* n'est pas initialement une relation purement objective, une relation *dans* l'objet» (Ibid., p. 64). Ma l'"interiorità" (*le "dedans"*) che in questo testo costituisce la dimensione originaria – "ambientale", potremmo dire – di dispiegamento delle relazioni interpersonali, in cui brilla quella "io-tu", non va certo intesa in un senso esclusivamente soggettivo. Né essa dà alla prima persona alcun primato nell'equilibrio complesso delle relazioni, che piuttosto rimanda sempre ai *fenomeni* e *movimenti* primitivi dell'avvicinamento e dell'allontanamento. Va inoltre detto che la redazione di questo saggio è databile al 1960, mentre la lezione praghese su "[Corpo e mondo] cit." a cui ho dato priorità è del 1965-1966.

³⁵ "[Corpo e mondo] cit.", p. 204.

dal momento che «l'opposizione prossimità-allontanamento è una struttura locale essenzialmente trasponibile»³⁶, dunque non *essenzialmente* egocentrica.

L'unico modo di mantenere una primo-personalità irriducibile e non lasciarla travolgere dal primato di una cinestesia primitiva, che è tanto soggettiva e personale³⁷ quanto *oggettiva* ed esteriore, starebbe nella possibilità di disancorare la primo-personalità dal movimento oggettivo insito nella prossimità. Ma a questo punto la primo-personalità si ritroverebbe privata della spazialità, e si creerebbe una frattura tra il suo corpo proprio e il corpo fisico, frattura che è fenomenologicamente contraddittoria.

* * *

11. Dai pochi cenni alle questioni della libertà, che si è rivelata sempre incarnata, della capacità di muoversi, che si trova comunque subordinata al muoversi stesso, dell'auto-movimento, che mette in crisi ogni autorialità della prima persona, e infine della prossimità, che antepone i fenomeni del movimento di avvicinamento e allontanamento a ogni eventuale primato della prima persona, da tutto ciò credo che emerga costantemente lo stesso risultato: la primo-personalità, in quanto fenomenologica, non è veramente irriducibile ma piuttosto partecipa di un più primitivo e, sì, irriducibile movimento. È solo sulla base di quest'ultimo, ovvero sulla base dell'apparire come tale, che la prima persona ha modo di essere quello che è. La prima persona è perciò necessariamente incarnata, il suo corpo proprio resta in continuità spaziale con il mondo e in contiguità interlocutiva con le altre persone.

A questo punto, per quanto si dovrebbero certamente prendere in considerazione tanti altri testi pertinenti per la nostra questione, avanzo per il momento l'ipotesi che il "problema antropologico" che è stato sollevato trova, almeno nell'ambito della discussione patočkiana di fenomenologia, una soluzione che va nella direzione di un ridimensionamento importante dell'irriducibilità esclusiva come carattere specifico dell'uomo. L'ipotesi dunque di un'irriducibilità extra-fenomenologica e concorrente l'irriducibilità dell'apparire come tale (2a) dovrebbe essere lasciata da parte; mentre sembrerebbe plausibile individuare la specificità dell'uomo nella flessibilità tra la partecipazione piena alla dimensione più primitiva e irriducibile del movimento e dell'apparire come tale da una parte (2b), e dall'altra la solidarietà oggettiva ed effettiva con il mondo, con ciò che appare e anche con i corpi fisici (1). Un emergentismo antropologico, allora, sarebbe solo potenziale e comunque ancorato alla fenomenologia del movimento imperniata sulla nozione di "apparire come tale". Ciò motiva una visione

³⁶ Id.

³⁷ Su questo insiste particolarmente il testo delle "Leçons sur la corporalité cit."

piuttosto continuista e non discontinuista tra l'uomo, gli altri esseri viventi, e financo i non viventi.

Non sarà inutile ricordare infine come il ridimensionamento dell'irriducibilità della primo-personalità non significa una negazione o anche solo un'esplicita riducibilità della prima persona: coerentemente con quanto già detto a proposito dell'asoggettivismo, all'interno del monismo fenomenologico dell'apparire come tale la dimensione egologica non è vanificata, ma solo descritta come essenzialmente inseparabile e necessariamente articolata al vero elemento primitivo che è il movimento dell'apparire (genitivo soggettivo).

Resta il compito importante di allargare questa interrogazione, qui limitata all'ambito della fenomenologia e della filosofia fenomenologica, agli alti ambiti di interesse della filosofia di Jan Patočka, in cui paiono più evidenti le tracce di una visione discontinuista ed emergentista dell'uomo.

Il presente saggio è tratto dal vol. 2 - dell'anno 2012 - numero 2 della Rivista Online – Fogli Campostrini, edita dalla Fondazione Centro Studi Campostrini, Via S. Maria in Organo, 4 – 37129 Verona, P. IVA 03497960231

Presidente della Fondazione Centro Studi Campostrini - Rosa Meri Palvarini

Direttore responsabile e scientifico - Massimo Schiavi

Fondazione Centro Studi Campostrini. Tutti i diritti riservati. 2012.

ISSN: 2240-7863

Reg. Tribunale di Verona n. 925 del 12 maggio 2011.

La proprietà letteraria dei saggi pubblicati è degli autori. Tutti i saggi sono liberamente riproducibili con qualsiasi mezzo con la sola condizione che non siano utilizzati a fini di lucro. L'autore e la fonte debbono sempre essere indicati.

All articles are property of their authors. They are freely reproducible in any form as long as not used for profit. In all cases both authors and source must be indicated.

LE VOCABULAIRE DU POSSIBLE ET LE MOUVEMENT CHEZ PATOČKA

Dragos Duicu

La description de l'existence par Jan Patočka semble parfois osciller entre le vocabulaire du mouvement, qui lui est propre, et celui, mis à l'honneur par Martin Heidegger, de la possibilité. S'agit-il, lorsque Patočka parle, comme il le fait souvent, de possibilités, d'une rémanence heideggérienne, d'un tribut que sa phénoménologie des trois mouvements de l'existence continuerait à payer à l'analytique existentielle du *Dasein*? Nous essayerons de voir, dans ce qui suit, dans quelle mesure une telle hypothèse interprétative se laisse réfuter, et cela au moyen d'un examen attentif de quelques passages fort significatifs où Patočka se penche sur les différents sens de la possibilité.

La question s'avère pourtant aussitôt plus complexe. Car pour Patočka, à travers la caractérisation heideggérienne de l'existence comme réalisation de possibilités, c'est la définition aristotélicienne du mouvement comme acte de la puissance en tant que telle qui se manifeste. À travers Aristote, possibilité et mouvement s'attestent donc comme originairement reliés: le mouvement, ce n'est rien d'autre que la réalisation des possibilités, qui deviennent effectives au lieu de rester à l'état de possibles. L'existence comme réalisation de possibilités et l'existence comme mouvement reviennent donc au même.

Mais de quelles possibilités s'agit-il? Et de quelle manière se rapporte-t-on à elles? Patočka souligne toujours que ce sont nos possibilités propres ou non indifférentes qui sont en jeu. Leur statut et leur rapport au monde ainsi qu'au corps feront apparaître un premier versant de la critique que Patočka adresse à Heidegger. Le deuxième versant consiste en une radicale mise en question de l'idée, centrale chez Heidegger, d'une projection des possibilités, pour faire apparaître que celles-ci, au lieu d'être projetées, sont données à même le monde. Sur cet arrière-fond, ce sont les possibilités qui correspondent en propre aux trois mouvements de l'existence thématiques par Patočka qui se profilent. Et pour finir, nous interrogerons la pertinence du maintien du vocabulaire de la possibilité dans le cadre d'une phénoménologie du mouvement, qui abandonne le primat et le statut transcendantal de la subjectivité.

1. Vivre, c'est réaliser des possibilités: présentation du cadre conceptuel. Les deux motivations de l'équivalence entre la réalisation des possibilités et le mouvement.

Tentons tout d'abord d'approfondir l'équivalence, encore seulement formelle, entre mouvement et réalisation des possibilités. Dans les textes où il évalue ses propres positions par rapport aux deux fondateurs de la phénoménologie³⁸, Edmund Husserl et Martin Heidegger, Patočka fait expressément référence au problème de la réalisation des possibilités comme point nodal de sa propre démarche. Ainsi, non seulement il adhère à la radicalisation de la phénoménologie de l'intentionnalité en phénoménologie de la vie comme existence – dans le sillage de Heidegger –, mais c'est uniquement avec l'interprétation de la réalisation des possibilités comme mouvement qu'il considère qu'une bonne formulation du problème du monde peut avoir lieu. Car c'est seulement de cette manière que la phénoménologie de la vie (ou de l'existence) peut se convertir en analyse du monde.

«I dwell in Possibility», écrit Emily Dickinson, et Patočka serait parfaitement d'accord avec un tel avatar poétique de la thèse heideggérienne selon laquelle exister, c'est vivre dans des possibilités. Notre perpétuel déplacement entre présent et quasi-présent, notre engagement dans des projets, des tâches, voire des mondes imaginaires se laisse bien attester phénoménologiquement. Pour nous, les choses n'ont pas de perspectives, elles sont telles que les voyaient et dessinaient les primitifs³⁹, "en soi" en quelque sorte, ce qui

³⁸ «Nous essayons, de plus, de tirer parti tant de la radicalisation heideggérienne, qui transforme la phénoménologie de l'intentionnalité en phénoménologie de la vie en tant qu'existence, que de l'idée de Fink selon laquelle l'analyse ontologique de la vie doit être, dans chacun de ses moments, *analyse du monde* avec ses moments fondamentaux du temps, de l'espace, du mouvement. L'ontologie de la vie peut être élargie en ontologie du monde si nous comprenons la vie comme mouvement au sens originel du terme – ce mouvement dont Aristote était sur la piste, avec son concept de *dynamis* réalisée. Si la *dynamis* vue comme substrat, arrachée à la spatio-temporalité et réintégrée de force dans le cadre présent-subsistant de la substance, est privée d'une partie de sa portée ontologique, la vie humaine en tant que *dynamis*, en tant que possibilité qui se réalise, est en revanche à même de restituer aux concepts d'espace, de temps, de mouvement, leur signification ontologique originelle», J. Patočka, *Le monde naturel et le mouvement de l'existence humaine*, trad. de E. Abrams, Kluwer, Dordrecht 1988, p. 102, abrégé désormais "MNMEH". Et aussi: «On the basis of this criticism we demonstrated the possibility of interpreting existence as a triple movement. That we did using both an ancient and a modern idea. The modern idea was Heidegger's, that life is a life in possibilities characterized by a relation to our own being; we project that for the sake of which we are, that for the sake of is the possibility of our life; in the world a totality of possibilities is always open to us. The ancient idea – Aristotle's definition of movement as a possibility in the process of realization, not motion in Galileo's sense», J. Patočka, *Body, Community, Language, World*, trad. de E. Kohak, Open Court, Chicago-La Salle 1998, p. 177.

³⁹ «We are wholly unconscious of the perspectivity of things; in our awareness they are as primitives paint them, without perspective, in themselves, so to speak, though still given in perspectives, in aspects from which we cull a self-identical core, transforming a horizon into a massive existent », *Body, Community cit.*, p. 35.

veut dire que nous opérons avec des possibilités – la possibilité, par exemple, de faire le tour d’une chose – comme si elles étaient des réalités. Qui plus est, toute forme de compréhension peut être réduite à un “Je peux”: comprendre une chose, c’est pouvoir assumer son “en vue de” qui se décline en fonction de mes pouvoirs. C’est ce qui fait aussi que les possibilités s’incarnent, en dernière instance, dans des objets: la chaise incarne ainsi la possibilité (notre possibilité) de s’asseoir.

Mais les possibilités dans lesquelles nous vivons de cette manière ne nous sont pas indifférentes, bien qu’elles connaissent une telle objectivation. Car tout ce que je fais à travers elles, je le fais “en vue de mon être”; le passage de l’actuel au non actuel est toujours motivé, ce qui veut dire que, de fait, nous vivons dans des possibilités seulement dans la mesure où nous les réalisons⁴⁰. Nous choisissons, du règne des possibles, l’un d’entre eux, et c’est seulement ce choix motivé qui conduit à sa réalisation. Seule cette réalisation nous fait entrevoir, en définitive, le règne du possible qui se tient à l’arrière-fond de notre choix.

En même temps, envisager les possibilités à travers le prisme de leur réalisation, c’est déjà se placer au point de vue de leur passage à l’acte, et les considérer uniquement depuis cette perspective. Mais les raisons qui mènent Patočka à mobiliser la définition aristotélicienne du mouvement, qui nomme précisément l’acte de la puissance en tant que telle, vont au-delà de cette similarité formelle avec ce qui advient lors de la réalisation des possibilités: c’est la présence de la motivation ou encore, la non-indifférence à l’égard des possibles réalisés qui rend la référence à Aristote si fertile⁴¹.

L’existence n’est pas *l’existentia* au sens de la simple “réal-isation” de *l’essentia*, au sens de la donation, de la présence-donnée. Elle est bien plus proche de *l’energeia* ou de *l’entelecheia* d’Aristote. C’est un mode d’être qui est *l’acte d’accomplissement de soi* – qui est son propre but, qui, à travers son action, fait retour à soi, qui est son propre acte dans et auprès de soi-même. L’existence est ainsi quelque chose comme un mouvement et, de même que le mouvement chez Aristote est passage de la possibilité à la réalité

⁴⁰ «L’existence ne projette pas ses possibilités de manière à les avoir objectivement devant soi dans une représentation, mais bien en les *réalisant*, en les actualisant (ou, au contraire, en refusant de les réaliser, en y renonçant, en les esquivant). Pour cette raison, l’existence peut être déterminée comme *mouvement*. Aristote a défini le mouvement comme l’être-en-acte de la possibilité, pour autant qu’il est dans la possibilité», “Qu’est-ce que l’existence”, in MNMEH, p. 263, souligné par l’auteur.

⁴¹ «We have a far more profound conception of movement in a Aristotle’s conception of movement as transformation, as possibility being realized. Heidegger says that our life is a realization of possibilities – of possibility which we do not visualize, in which we transcend what we are at the moment. Ours is a life in possibilities which are not indifferent, lifeless possibilities, rather, the possibilities in which we are involved, in which we transcend the present are more than what is currently given. That is very much like Aristotle. For Aristotle, movement is the act of a being which realizes certain possibilities, if it has these possibilities», *Body, Community cit.*, p. 145.

effective, passage qui est lui-même effectif, de même l'existence elle aussi est *vie dans la possibilité*.⁴²

En quelle direction va pourtant cette extension de l'ontologie de la vie à travers la prise en compte du mouvement? Le mouvement aristotélicien n'est pas seulement "réalisation des fins", mais possède lui-même une fin: celle de synthétiser des déterminations autrement inactuelles, c'est-à-dire de peupler le champ de la présence⁴³. C'est de cette manière que nous arrivons au problème du monde. Si le monde heideggérien apparaît comme totalité de la *Beudeutsamkeit*, totalité de mes possibilités de compréhension qui demeure en définitive formelle, l'interprétation de la réalisation des possibilités comme mouvement donne en revanche un monde de déterminations, un monde actuel ou concret.

Nous voyons ainsi la double motivation du réinvestissement de la définition aristotélicienne du mouvement: non seulement sa fécondité pour rendre compte de ce qu'est une "vie dans la possibilité", mais, surtout, le fait de permettre d'approcher la question du monde. Une fois projeté sur la toile de fond du monde, le problème de la réalisation des possibilités se complexifie pourtant: il n'y a pas un seul type de possibilités qui s'offrent à nous, et il faut par conséquent élaborer, mieux que Heidegger ne l'a fait, une typologie des possibilités au milieu desquelles nous nous mouvons en existant.

2. Le mouvement corporel et les deux sens du possible: assumé et libre. Problème de l'enfant et de l'animal: l'état pré-linguistique, impressionnel du rapport au monde est l'actualisation des possibilités assumées.

Si nous acceptons, avec Heidegger, que vivre dans des possibilités, c'est les réaliser et si nous assumons, avec Aristote, que la réalisation des possibilités se fait à travers le mouvement, nous devons aussi reconnaître que, en dernière analyse, toute réalisation de

⁴² "Qu'est-ce que l'existence cit.", p. 250, souligné par l'auteur.

⁴³ «Or l'être en tant que fin, la fin en tant que l'être même ne sont possibles si ce n'est en vertu du mouvement. Le mouvement n'est pas dans son fond une progression de ceci vers cela, mais plutôt une manière de piétinement sur place. Précisément en tant qu'actualisation de ce qui potentiellement – *dynamei* – est déjà là, le mouvement est simultanément présence du but et cheminement vers lui. L'être en tant que fin est indissolublement lié au mouvement en tant qu'acte imparfait – *ateles energeia*. Si nous voulons approfondir notre savoir sur l'être en tant que fin, nous pouvons donc et nous devons interroger le mouvement comme tel. Le mouvement n'est pas seulement le réalisateur des fins; il a lui-même une fin ou, pour employer le terme moderne, un idéal. Quelle est la fin qui dirige la réalisation même, l'actualisation des formes et des contenus essentiels? Nous avons déjà vu que le mouvement est la réunion, la synthèse de différentes déterminations d'un même déterminable. Ces déterminations, initialement absentes mais possibles, deviennent présentes grâce au mouvement. Le mouvement les synthétise, c'est-à-dire les rend simultanément présentes», "La conception aristotélicienne du mouvement", in MNMEH, p. 131.

possibilités comme mouvement est corporelle⁴⁴. C'est là d'ailleurs une des critiques récurrentes que Patočka adresse à l'analytique existentielle du *Dasein*: son excessive formalité. Si nous admettons que la *praxis* est la forme originelle de toute compréhension, pourquoi oublier que toute *praxis* est fondamentalement et originairement corporelle⁴⁵? C'est une donnée phénoménologique, en effet, que le mouvement présent au cœur de toute action se définit en fonction du corps: le partage de l'actuel et de l'inactuel, en faisant par exemple le tour d'un objet de perception, se fait seulement avec les mouvements de notre corps. "Je fais le tour de l'objet", ce n'est là rien d'autre qu'un mouvement corporel, avant même d'être une possibilité de ma perception de l'objet. Mes possibilités sont des possibilités d'existence dans le monde: d'habiter, d'utiliser des ustensiles, de rencontrer des choses – des possibilités ontiques, variables et ayant une forme historiquement donnée. Mais il existe une possibilité ontologique fondamentale et qui conditionne toutes les autres: «Ce qui est premier, primordial, n'est donc rien de contingent, rien d'ontique, mais a, en tant que possibilité première, le statut ontologique de base de toute existence. C'est dire qu'il ne s'agit pas d'une possibilité parmi d'autres, mais bien d'une possibilité privilégiée qui codéterminera dans son sens l'existence en son entier. Cette base ontologique, c'est la corporéité *comme possibilité de se mouvoir*»⁴⁶. Ainsi, ce que je peux faire librement m'est donné par ce qui rend possible toute action: la corporéité, que je dois assumer. Mes possibilités d'action ontiques ou mondaines m'ouvrent ensuite les choses, qui sont ce qui peut être compris à partir des possibilités d'action, et de cette manière mon existence prend la forme d'une préoccupation dans un cadre historique facticiel déterminé, à l'intérieur duquel je peux seulement par la suite découvrir (ou pas) la possibilité de ma propre tâche ou de mon existence. Nous avons donc un double sens du possible. D'une part, les possibilités facticielles, libres, et d'autre part les possibilités assumées; ce que je peux faire est conditionné par ce que je dois faire pour pouvoir faire toute autre chose: assumer ma corporéité. Je peux faire le tour d'un objet ou viser quelque chose dans la compréhension seulement si j'assume mon corps – en me mouvant par exemple, au lieu de rester figé. Comme Patočka l'affirme explicitement: «La notion obscure de "possibilité", c'est-à-dire d'une

⁴⁴ «Or, toute réalisation des possibilités passe en dernière analyse par le mouvement. Il s'ensuit que la réalisation de la vie propre elle-même, c'est-à-dire son déroulement, son accomplissement progressif, est quelque chose de corporel», J. Patočka, *Papiers phénoménologiques*, trad. de E. Abrams, Millon, Grenoble 1995, p. 92, abrégé désormais comme "PP".

⁴⁵ «D'un autre côté, il semblerait que l'analytique rende l'ontologie heideggérienne de l'existence trop formelle. La *praxis* est en effet la forme originelle de clarté, mais Heidegger ne prend jamais en considération le fait que la *praxis* originelle doit être par principe l'activité d'un sujet *corporel*, que la corporéité doit donc avoir un statut ontologique qui ne peut être identique à l'occurrence du corps comme présent ici et maintenant. L'éclaircissement qui caractérise l'existence est éclaircissement d'un étant corporel», "Méditation sur 'Le monde naturel comme problème philosophique'", in MNMEH, p. 93, souligné par l'auteur.

⁴⁶ Ibid., p. 96, souligné par l'auteur.

tâche déterminée qu'en tant qu'existence je peux et dois assumer, dédouble à la fois l'"en vue de soi" originel et aussi le *monde*. Je suis à l'origine déclo pour moi-même non seulement comme existence, mais d'ores et déjà comme *existence au monde*, existence *corporelle*, la corporité n'ayant pas ici une signification ontique mais ontologique. [...] Or, comme les possibilités se présentent sous un double aspect: d'une part comme assumées et, de l'autre, comme choisies, le monde lui aussi est nécessairement présent deux fois dans notre "être-au-monde" au sens ontologique, comme l'indiquent les paroles de Heidegger sur le "projet jeté" du monde»⁴⁷. Face à l'ambiguïté constitutive et à l'obscurité qu'il reconnaît ici, de façon presque exclusive dans son œuvre, à la notion de possibilité, Patočka entreprend un effort de clarification à travers la distinction de deux sortes de possibilités. Ce dédoublement reflète, de fait, notre statut dans le monde et, par là, notre double "en vue de": originellement, l'"en vue de" se décline comme assumption de la corporité, c'est-à-dire comme conservation de ma possibilité fondamentale de mouvement. C'est seulement par la suite que l'"en vue de" exprime la finalité qui régit le choix libre parmi différentes possibilités d'agir. C'est ce que Patočka fait voir à travers la distinction entre possibilités assumées et choisies.

De même et en rigoureuse correspondance avec la dualité de mes possibles, le monde connaît un double mode de donnée: comme somme de possibilités ouvertes parmi lesquelles je fais mon choix, mais aussi, et premièrement, comme ce qui me limite, sous la forme des possibilités que je dois assumer. Le monde est donc, certes, l'ouvert, mais aussi ce qui a, pour moi, une périphérie, et cette périphérie est précisément l'actualisation des possibilités que je n'ai pas choisies et qui peuvent, d'une certaine manière, m'enfermer. Par exemple, la limite de mon champ visuel, certes mobile, m'est néanmoins donnée, et cela en fonction de ma situation corporelle; et toute compréhension connaît, à son tour, une limitation par les défaillances – corporels – de la conscience, tels le sommeil ou l'évanouissement.

Pour départager ces deux sens du possible – assumé ou choisi – c'est, comme nous avons pu l'entrevoir, le critère de la liberté qui peut agir comme déterminant. Ainsi, les possibilités libres sont celles avec lesquelles je peux avoir commerce comme si c'étaient des actualités, elles sont celles qui ouvrent mon présent et le font varier, qui me permettent d'objectiver, de prendre mes distances par rapport aux choses. Les possibilités non libres, en revanche, posent une limite à l'objectivation: le corps propre est en effet inobjectivable⁴⁸, la prise de distance n'est pas possible à son égard. Elles m'ancrent dans le présent au lieu de l'ouvrir; elles définissent donc ma situation.

⁴⁷ Ibid., pp. 96-97, souligné par l'auteur.

⁴⁸ «Le corps est existentiellement l'ensemble des possibilités que nous ne choisissons pas, mais dans lesquelles nous nous insérons, des possibilités pour lesquelles nous ne sommes pas libres, mais que nous *devons être*. Cela ne signifie pas qu'elles n'aient pas le caractère de l'existence, c'est-à-dire de ce qui m'est imposé dans

Ce deuxième type de possibilités, non libres ou assumées au lieu de libres ou choisies nous rapproche en même temps d'une objection significative que Patočka adresse à Heidegger: l'oubli du rapport pré-linguistique au monde dont témoignent, comme cas paradigmatiques, l'animal et l'enfant. Car le rapport que les deux entretiennent avec le monde n'est rien d'autre qu'un mouvement d'empathie, c'est-à-dire l'actualisation de possibilités non libres. Regardons de plus près à présent cette objection.

Comme on le sait, selon Heidegger, la compréhension se définit par rapport à des possibilités, ce que Patočka est prêt à lui accorder. Nous comprenons, en effet, ce en vue de quoi l'étant peut nous interpeller. La compréhension est donc toujours pratique, voire pragmatique, elle implique le "je peux" et fait signe aussi vers le "monde du travail". Mais de même qu'avant de développer des possibilités libres, il faut assumer les possibilités non choisies, de même il faut envisager un autre rapport au monde, antérieur à celui qu'exprime l'idée d'un monde du travail. Patočka formule le problème de la façon suivante: «Or, le monde du travail ne présuppose-t-il pas autre chose, antérieurement à lui-même? Le monde du travail me donne les corrélats de mon travail, les *pragmata*, les outils, mais c'est là un caractère de signification, et non pas un caractère de donnée. Les choses ne sont données qu'en une guise sensible. Le monde de Heidegger ne présuppose-t-il pas, en tout état de cause et en tout ce qu'il est, la donation sensible? Et la donation sensible n'est-elle pas quelque chose de neutre, de purement objectif, sans rapport à nos possibilités de travail et d'utilisation en général?»⁴⁹. Nous voyons ici que ce qui est antérieur à la *Bedeutsamkeit* qui ouvre et régit le monde heideggérien, monde d'ustensiles fait de renvois significatifs, est la donation sensible qui est en même temps une *autre* ouverture du monde. L'homme du monde du travail vit constamment à distance des réalités, dans la mesure où il travaille avec leur "en vue de quoi", donc en définitive avec des possibilités. En revanche, la donation sensible, même si elle est constamment investie existentiellement et jamais compréhensible comme donné pur et simple, est présupposée au moins comme impression, comme ce qui nous ancre dans l'affectivité⁵⁰.

son unicité et que je dois assumer et réaliser. Mais c'est seulement sur leur fondement que sont ouvertes les possibilités "libres"», Ibid., p. 94, souligné par l'auteur.

⁴⁹ "Leçons sur la corporéité", in PP, p. 98.

⁵⁰ «Dans quelle possibilité? N'est-ce pas tout à fait clair ici que quelque chose doit être déjà là, avant les possibilités libres que projette l'homme pragmatique, celui qui travaille? L'homme pragmatique vit toujours déjà à distance des réalités. C'est ce qu'atteste le phénomène originaire du monde, car le monde est ce qui nous place constamment dans l'alternance du présent et de l'absent, ce qui fait que nous ne nous en tenons jamais au pur présent. *Pour nous*, l'affectivité n'est qu'un moment du monde; elle est – pour autant du moins que nous ne soyons pas tout à fait "emportés" par l'affect – un se-trouver, une disposition, un simple tremplin du projet libre. Mais les mots mêmes de Heidegger que nous venons de citer ne présupposent-ils pas un stade de la vie où il n'y a pas encore de prédominance active, où ne vit aucune distance à l'égard des choses, où ce qui, pour nous, représente un simple moment, est un caractère global propre à la temporalité, ainsi qu'un rapport spécifique au monde?

Selon le bel exemple que donne Patočka dans un autre contexte, si le monde peut être oppressant, il l'est par exemple à travers son ciel gris, et non pas en posant un poids effectif sur nos épaules. Notre ancrage affectif dans le monde est donc indissociable du flux impressionnel dans lequel nous baignons par l'ouverture sensible du monde.

Pour nous, l'affectivité est seulement un moment du monde⁵¹: comme le dit Patočka ailleurs, un "se trouver", le "tremplin" d'un projet libre. Mais nous pouvons attester phénoménologiquement, du moins chez l'animal et l'enfant, un moment où nous n'avons pas de distance par rapport au réel, où nous en sommes accaparés et où l'affectivité, ou plutôt l'impressionnalité, est plus qu'un moment, elle est le tout, bien qu'elle ne soit sans doute pas encore le monde. Ainsi, l'animal est mê par le contexte, il est enlacé par lui et, au lieu de se préoccuper de son propre être, il s'occupe de l'étant étranger. Le présent de l'animal, quoi qu'il puisse le submerger, a pourtant ses vecteurs et contient des anticipations. Cela signifie que l'animal a un regard global, et pas seulement des visées ponctuelles, et donc aussi un corrélat global, bien que celui-ci ne soit pas nécessairement déjà un monde. Son regard, à même le sentir pur qui définit le vivre animal, par contraste avec le regard symbolique de la compréhension, suppose néanmoins des attentes, des attractions et des répulsions qui font que l'animal est en mouvement. L'animal se meut toujours et la fin de ses mouvements est la vie même. Cette entéléchie qu'est le mouvement de la vie, nous croyons pouvoir l'affirmer, se caractérise précisément par la réalisation des possibilités du deuxième type, assumées et non libres. Mais il est incontestable que ce mouvement vital, avec l'ouverture sensible du monde qui en est le corrélat et les possibilités qui lui sont afférentes, ne caractérise pas seulement le mode d'être animal, mais se retrouve au sein de notre existence, ne serait-ce que, cette fois-ci, sous la forme d'un moment: «Cela dit, il est à noter que ce mode de vie, cette *consonance avec le monde* est, d'une certaine manière, intégralement conservée *dans notre sensibilité*. Notre sensibilité aussi est essentiellement rapportée à la possibilité fondamentale de l'homme qui consiste en ce qu'il est, selon le mot de Heidegger, "toujours en chemin vers quelque part" (*immer unterwegs*). L'homme lui aussi est constamment en mouvement [...]. Ce contact affectif-impressionnel avec le monde demeure en deçà du seuil de *nos* possibilités propres et, partant, en deçà aussi du seuil propre de l'être – il n'y a ici aucune activité ni thétique (qu'elle soit thématique ou athématique) ni, à plus forte raison, judicative, cognitive, etc. C'est un domaine dans lequel, plutôt que de nous mouvoir nous-mêmes en tant qu'êtres libres, nous sommes

Cela nous amène à la question du mode d'être de l'animal et de l'enfant. Le rapport pré-linguistique au monde, propre à l'animal et à l'enfant, est un rapport de sentir pur», "Leçons sur la corporéité cit.", pp. 100-101, souligné par l'auteur.

⁵¹ Voir Ibid., p. 102, mais aussi *Body, Community cit.*, pp. 137-139.

mus. Pour cette raison, c'est aussi la sphère propre de l'émotivité, de l'*e-motio* dont l'étymon déjà contient l'idée de mouvement, d'émeute, d'émoi»⁵².

Le contact affectif et perceptif avec le monde est en réalité présupposé par la réalisation de nos possibilités libres ou de compréhension: il est empathie avec le monde et fonde la situation et la disposition affective, car c'est à ce niveau que l'*aisthesis* et la *kinesis* se relient. C'est le règne des impressions qui nous met en mouvement, en nous faisant répondre aux attractions et aux répulsions qui nous sont livrées de manière sensible. Même si les perceptions humaines sont sans doute plus riches, car plus chargées imaginativement et symboliquement, que celles de l'animal, l'harmonie initiale avec le monde est fondamentalement la même, aux yeux de Patočka, chez l'adulte comme chez l'enfant. Cela veut dire que, au sein de notre existence, tout ne relève pas de la compréhension, comme le voudrait Heidegger⁵³.

Essayons de résumer ce que nous avons pu établir jusqu'à présent. Tout d'abord, la prédilection de Patočka pour une interprétation de la réalisation des possibilités existentielles en termes de mouvement nous est apparue comme étant non seulement le fruit d'une équivalence formelle, mais aussi un accès privilégié vers la question du monde. Le problème du mouvement le conduit en même temps – pour autant que toute réalisation de possibilités a lieu, en dernière analyse, à travers un mouvement corporel – à mettre en évidence des possibilités primaires, fondamentales, corporelles et différentes des possibilités libres de la compréhension. Le cadre ainsi posé par Patočka nous a permis d'envisager le mouvement vital de l'animal comme étant l'actualisation exclusive de ces seules possibilités non libres et le corrélat d'une ouverture purement sensible du monde, capable de se passer de la médiation de la significativité ustensilaire. Mais si les possibilités non libres se retrouvent aussi au niveau de l'existence, leur présence ne modifie-t-elle pas le sens et le statut des possibilités libres avec lesquelles elles coexistent?

⁵² "Leçons sur la corporéité cit.", p. 102.

⁵³ «Something fundamental, though, remains the same; the world may have different sense vibrations where we give ourselves up and where we come up to ourselves, but the elementary protofact of harmony with the world is the same for humans, children, animals. That can only mean that in human living not everything is given solely by understanding, as Heidegger would have it. In Heidegger, the entire human life with its relation is primordially given in self-understanding and in understanding that which is in inevitable partnership with life as its necessary context. Heidegger underlays the world of knowledge with a world of understanding. Life is a life of understanding. What, though, if there is a more elementary ground still – the world as an empathy of a kind, as a sympathy?», *Body, Community cit.*, p. 133.

3. Dans quel sens sont libres les possibilités libres? La critique de la projection des possibilités. La seconde destitution du possible. Le seul sens fort du "je peux": les possibilités globales, fondamentales, corrélats des trois mouvements de l'existence.

La présence de possibilités non libres au sein de l'existence conduit en effet à se demander, plus précisément, en quel sens mes possibilités *libres* peuvent encore être appelées telles. Heidegger semble vouloir dire que ma liberté crée le monde, qui n'est là qu'aussi longtemps que le *Dasein* est là: le monde est la somme des possibilités de compréhension, et je vis dans des possibilités seulement parce que je suis un projet et que je me préoccupe ainsi de moi-même. Existant sous la forme du projet, j'ouvre donc le possible et avec lui le monde. Cela peut mener à conclure que c'est en dernière instance mon être possible (*Möglichsein*) qui crée mes possibilités. Effectivement, c'est seulement parce que je suis intéressé par mon être que je puis faire apparaître l'"en vue de quoi" de l'ustensile, qui répond à mon intérêt. Mais est-ce que je crée par là la potentialité de l'ustensile, par exemple la possibilité qu'a le marteau de frapper des clous? Je ne crée pas le marteau comme ustensile ayant les propriétés physiques qui lui permettent de remplir sa tâche. À l'"en vue de quoi" que je fais apparaître doit ainsi correspondre quelque chose, une certaine potentialité qui se trouve du côté de l'objet lui-même. Il en est peut-être de même pour les possibilités qui sont dites librement projetées: on peut du moins se poser la question de savoir si elles relèvent intégralement d'une telle projection, s'il n'y a pas quelque chose qui les précède et les fonde à l'extérieur de moi.

Le fait que je sois un projet, une possibilité à réaliser, ne signifie en effet pas que je me projette moi-même. Réaliser une possibilité, ce n'est pas la créer, et ce n'est qu'abusivement qu'on peut interpréter, ici, la réalisation comme création. Patočka résume cette situation brillamment: «Il est bien évident que c'est uniquement parce que *je peux* que les choses se découvrent à moi dans le contexte de ce "pouvoir", comme ce qui en rend le jeu, la réalisation, possible ou impossible; mais, de même, si le *moi* qui peut se montre dans son "pouvoir", c'est uniquement parce que les *choses* comportent des appels à la réalisation. Les données de chose et les appels à la réalisation sont co-originaux. Je n'aurais aucune possibilité s'il n'y avait pas de moyens en vue de mes possibilités, en vue de mes fins; c'est dire que, sans mon action, je ne pourrais moi-même me découvrir, "m'ouvrir", me comprendre, pas plus que les choses ne pourraient se montrer.

Ce n'est donc pas moi qui crée les possibilités, mais les possibilités qui me créent. Les possibilités viennent à moi du dehors, du monde qui est pour elles un cadre dans lequel les choses se montrent comme moyens et moi-même comme réalisateur des fins auxquelles servent ces moyens, comme celui qui *a eu toujours déjà* des possibilités se manifestant dans la réalisation»⁵⁴.

⁵⁴ "Corps, possibilités, monde, champ d'apparition", in PP, p. 120, souligné par l'auteur.

Les possibilités de mon "je peux" ne sont donc pas quelque chose dont je suis exclusivement responsable ou que j'institue intégralement. En tant que tendues vers leur réalisation, elles font signe vers les conditions et les circonstances de celle-ci, qui ne m'appartiennent plus, qui sont dans le monde, dans les choses. C'est parce qu'il y a comme une "affinité transcendantale" – s'il nous est permis d'employer cette formule kantienne dans un contexte tellement différent de celui de l'idéalisme critique – entre ce que je peux et les choses du monde, que mes possibilités sont susceptibles de se réaliser: il leur correspond donc nécessairement, du côté des choses, ce que Patočka nomme des «appels à la réalisation»⁵⁵. Sans de tels appels, sans des conditions de réalisation du côté des choses, mes possibilités resteraient irréalisables et seraient ainsi minées dans leur statut même de possibilités. C'est ainsi le monde qui rend possibles mes possibilités en me donnant les moyens de les réaliser.

De cette manière, le monde rend en définitive possible mon projet, le projet que je suis. En m'offrant des possibilités à réaliser et les conditions pour les réaliser, il me crée en tant qu'être possible. Loin d'être celui qui ouvre le monde par son projet, je suis le résultat d'un appel venu du monde qui m'incite à la réalisation de possibilités. Faute d'avoir reconnu ce fait, Heidegger est demeuré, aux yeux de Patočka, prisonnier d'un certain idéalisme subjectif, il n'aurait donc pas franchi complètement le seuil du "réalisme" qu'implique la dénonciation de la tentative de prouver l'existence du monde extérieur comme "scandale de la philosophie"⁵⁶. D'ailleurs, l'explicitation de la compréhension en termes de projet ou projection (*Entwurf*) ne risque-t-elle pas d'annuler le propre et la spécificité de la compréhension? Celle-ci ne porte-t-elle pas, précisément, sur quelque chose qui vient à ma rencontre et dont je ne contrôle pas l'apparition?⁵⁷

Toutes ces considérations se trouvent au cœur de la critique que Patočka formule à l'égard de la projection heideggérienne des possibilités. L'*Entwurf* se doit de recevoir, dans cette perspective, une acception beaucoup plus faible que celle qu'il acquiert dans *Sein und Zeit*: il est tout sauf une ouverture du monde. «Le projet des possibilités propres n'est pas une création originaire de possibilités, il n'est pas un projet *de monde*, mais simplement le projet de *mon existence* sur fond du monde. [...] Je ne projette pas les possibilités; tout au plus un cela en moi – "ma" nature – est-il co-participant à

⁵⁵ «Que signifie l'être-possible, sinon: avoir différentes possibilités, vivre en elles? Mais puis-je me *donner* ces différentes possibilités, les créer? L'être-possible présuppose différentes possibilités, de même que les différentes possibilités présupposent l'être-possible. L'être-possible ne pourrait pas se déployer en tant que tel s'il n'y avait pas les possibilités – ainsi, il doit y avoir un *animal* pour qu'il y ait un champ perceptif et un champ d'action, mais, sans occasions, il n'y aurait pas non plus l'animal en tant que tel», Ibid., p. 122, souligné par l'auteur.

⁵⁶ À propos de cette dénonciation, Patočka écrit: «ce n'est là qu'un *tour de force*, une pirouette qui voudrait masquer par une profession verbale de réalisme le fait qu'il verse au fond – attendu que les possibilités sont *projetées subjectivement* – dans un idéalisme indéterminé», Ibid., p. 125, souligné par l'auteur.

⁵⁷ Cfr. Ibid., p. 118.

l'émergence du champ de possibilités de l'apparition. Le monde est un tout parce qu'il fournit une *hiérarchie de l'en-vue-de-quoi* à partir de laquelle les choses peuvent être comprises: parce qu'il dégage en même temps les choses comme moyens et moi-même comme hiérarchie privée de possibilités. Les possibilités sont dans le monde: *je suis leur réalisation et l'ordre sélectif qui s'y manifeste, le cercle de mes propres possibilités*⁵⁸.

Tout d'abord, il est manifeste à partir de cette notation ce que je puis appeler *mes possibilités propres* n'est qu'une sélection, qu'un découpage à partir des possibilités ouvertes par le monde. Cet acte électif se fait par la réalisation que j'en fais et que j'incarne en tant que mouvement. Mais en quel sens ce mouvement que je suis et qui réalise certaines possibilités et non pas d'autres est-il encore subjectif? Manifestement, en un sens très restreint, et aucunement au sens d'un sujet transcendantal. Patočka se place à un point de vue où le sujet n'est jamais posé dans son autarcie, où le partage entre ce qui est subjectif et ce qui ne l'est pas est encore perméable, car, comme il le dit, je suis «co-participant à l'émergence du champ de possibilités de l'apparition». Par cette limitation des prétentions et des droits de la subjectivité, il nous offre ici le pendant rigoureux de sa critique du subjectivisme de la phénoménologie husserlienne, cette fois-ci eu égard à Heidegger. Nous nous trouvons ainsi sans doute au seuil de la phénoménologie asubjective, même si ce n'est pas la porte d'entrée habituelle que Patočka utilise pour ouvrir vers ce nouveau territoire. Et il est tout aussi clair à partir de là que le revers de la destitution du sujet transcendantal ou constituant est la promotion du *monde*⁵⁹ comme ouverture préalable à toute projection, et donc aussi à toute réalisation de possibilités.

Le temps est venu pour refaire le bilan des résultats de notre analyse. Si vivre veut dire réaliser des possibilités, donc se mouvoir, et si le mouvement est d'abord corporel, cela signifie que vivre, c'est en premier lieu assumer des possibilités, et seulement par la suite, les réaliser librement. Mais cette liberté, on l'a vu, se résume à un choix entre des possibilités données, c'est-à-dire, finies. Et même, le choix libre des possibilités est constamment miné, de fait, par notre naturalité: des impressions qui nous attirent ou nous repoussent malgré nous influencent d'emblée notre choix. C'est par cette limitation de la liberté que s'explique d'ailleurs la déchéance dont parle Heidegger⁶⁰. Nous remarquons ainsi qu'au terme de la démarche de Patočka, le possible se trouve toujours

⁵⁸ Ibid., p. 125, souligné par l'auteur.

⁵⁹ «Le monde, c'est-à-dire les possibilités de notre propre être comme être essentiellement "ekstatique", ne nous est pas ouvert par notre liberté propre. Cette liberté même est ouverte par la compréhension de l'être, avec tout le reste de la teneur phénoménale du monde», J. Patočka, "Le subjectivisme de la phénoménologie husserlienne et l'exigence d'une phénoménologie asubjective", in *Qu'est-ce que la phénoménologie?*, trad. de E. Abrams, Millon, Grenoble 2002², 1988, pp. 215-216.

⁶⁰ «Tout en soulignant le caractère indispensable du mouvement de dessaisissement, Heidegger n'examine pas le fondement dernier de cette nécessité: la corporéité, la "naturalité" de l'être humain», "Le monde naturel et la phénoménologie", MNMEH, p. 48.

plus réduit ou rétréci dans son acception forte: il doit d'abord être assumé comme donné, dans le corps par exemple, et il s'actualise et est déterminé comme une somme finie de variantes, guidé par les lignes de force de l'attraction et de la répulsion. Ainsi, "je peux" voir quelque chose, mais je dois d'abord assumer les limitations de ma vision, c'est-à-dire le corps, de même que les limitations ou déterminations de la texture du visible: les couleurs du spectre, par exemple. Qu'est-ce que peut alors encore signifier ce "je peux"? Ou que puis-je encore? Je peux voir seulement d'une certaine façon, selon les prédonnées de ma vision, et seulement certaines choses, elles-mêmes données.

La réalisation des possibilités comme mouvement nous conduit de cette manière toujours et inévitablement à une double limitation, l'une venant de ma propre nature corporelle, l'autre du caractère déterminé de ce qui me fait face. Cet affaiblissement du possible par la mise au jour des limitations laisse pourtant intact ce qui demeure comme le noyau dur du "je peux": la seule véritable liberté qui me reste, celle d'entrer en rapport avec la totalité. Ainsi, même si ma vision est doublement déterminée, par mes organes sensoriels comme par les choses, tout de même, *je vois*, c'est-à-dire, j'entre en rapport avec le monde. Ce rapport déterminé n'en est pas moins un. C'est pour cette raison que Patočka maintient malgré tout un certain sens fort du possible: si nos possibilités assumées sont en définitive des nécessités, si les possibilités soi-disant libres sont co-déterminées et donc, d'une certaine façon, passives, il nous reste toutefois une possibilité véritablement libre, celle d'entrer en rapport avec la totalité. Autrement dit, si la corporéité et la naturalité correspondent à un "je peux" qui s'avère être un "je dois", si le commerce avec les choses relève plutôt d'un "je subis", le seul et vrai "je peux", qui sous-tend les deux autres, est celui qui exprime le pouvoir de se rapporter au monde, et qui se trouve thématiquement par Patočka sous la forme des *possibilités globales*⁶¹. Celles-ci, appelées telles en vertu de leur corrélat global, donc de leur statut de possibilités d'entrer en rapport avec la totalité, connaissent une triple occurrence et correspondent précisément aux *trois mouvements de l'existence*. Les trois mouvements de l'existence ne sont, en effet, rien d'autre que les mouvements à travers lesquels se réalisent les *possibilités globales* de l'existence. Patočka note à leur sujet: «En tant que mouvements de la vie, réalisations des possibilités globales de la vie, ils se distinguent d'autres sortes de mouvement: en eux, nous nous rapportons, non seulement aux autres étants, mais à l'être. Nous ne pouvons être, exister, qu'à condition de nous rapporter expressément à l'être»⁶². Nous ne pourrons

⁶¹ «De cette triple orientation temporelle découlent *trois mouvements* qui ne se situent pourtant pas sur le même plan. Ce sont des mouvements parce qu'en eux se réalisent les trois possibilités fondamentales de l'homme, et la possibilité qui se réalise est la définition même du mouvement», "Méditation cit.", p. 106, souligné par l'auteur. Et aussi: «Il y a, croyons-nous, trois mouvements fondamentaux qui correspondent aux trois nécessités et, partant, aux trois possibilités fondamentales de la vie humaine», "Qu'est-ce que l'existence cit.", p. 264. Cfr. également Ibid., pp. 262-263, et "Notes de travail 1972-1973", in PP, pp. 157-158.

⁶² "Leçons sur la corporéité cit.", p. 113.

pas entrer ici dans toutes les questions difficiles que soulève cette tripartition des mouvements de l'existence: la spécificité du rapport au tout qu'implique chacun d'entre eux – surtout le deuxième mouvement qui semblerait exprimer précisément la perte d'un tel rapport – et donc la légitimité même de la tripartition, tout comme le privilège problématique du troisième mouvement, censé offrir un accès d'ordre supérieur à la totalité. Il n'en reste pas moins que dans les mouvements fondamentaux de l'existence se réalisent des possibilités globales, et non pas particulières, à travers lesquelles c'est la totalité – le monde ou, comme Patočka le dit aussi parfois, l'être – qui est visé, et qui justifient le maintien d'un certain usage du concept de possibilité.

4. Conclusion. Evaluation critique du maintien par Patočka de la terminologie du possible.

Tâchons à présent de conclure. Le rapprochement entre le motif heideggérien de la possibilité comme existentiel et la définition aristotélicienne du mouvement est faite par Patočka au moins dès le début des années 60. La mobilisation du concept de mouvement dans le contexte d'une thématization de la possibilité, dans le cours de 1968-1969 sur la corporité et dans les notes qui le préparent, conduit Patočka à distinguer deux sens du possible – assumé et choisi, ou non libre et libre – et à destituer donc, dans une certaine mesure, la force plénière qui revient initialement à la possibilité exprimée par le "je peux". Plus loin encore, dans des textes du début des années 70, donc à l'époque de l'élaboration explicite du projet d'une phénoménologie asubjective, advient une seconde destitution à travers la critique de la projection et de l'autarcie du "Je".

Mais tout au long de ce chemin, un certain sens fort du possible résiste à toutes ces attaques: il s'agit du corrélat des mouvements de l'existence que sont les possibilités globales. Car même si le "je peux" est d'abord un "je dois" et devient après un "je subis" (car mon choix est toujours fini et porte sur des possibilités finies – ou données), à travers ces occurrences qui semblent le remettre en question il reste néanmoins toujours un "je suis en rapport avec la totalité".

Le possible en son sens fort ressurgit donc lorsqu'il s'agit de décrire les possibilités globales qui correspondent aux trois mouvements de l'existence. Mais n'est-il pas précisément ici que le maintien du concept de possibilité s'avère aussi le plus problématique? Au niveau de ces mouvements fondamentaux, pourquoi parler encore de possibilités, donc de rapports *possibles* à la totalité? Pourquoi poser le rapport comme possible antérieurement à sa réalisation? Avoir un rapport à l'être, ce n'est pas l'avoir en tant que possible, mais c'est l'avoir déjà – mouvement. *Stricto sensu*, le rapport n'existe que comme actuel ou réalisé.

Le mouvement est à chaque fois antérieur à la nécessité analytique de le décomposer en une possibilité et sa réalisation. Il met en cause donc la primauté du possible: tout

d'abord, parce que le "se mouvoir" corporel est primaire, le règne du possible est réduit, brisé entre le nécessaire et le virtuel, le dernier étant conditionné par le premier. Ensuite, le mouvement comme réalisation du possible montre que réaliser ne veut pas dire créer; en conséquence, le règne du possible apparaît comme fini et donné dans le champ de l'apparaître, comme l'inactuel d'une actualisation elle-même finie. Le possible reste ainsi seulement le réservoir – à son tour fini et donné – d'un mouvement, ce qui nous montre à nouveau que le "se mouvoir", comme un rencontrer fini, est primordial. Même lorsque Patočka parle encore de possibilités globales et recourt donc au sens fort du "je peux" – comme "je me rapporte à l'être" –, ce "je peux" est secondaire: je peux parce que je fais, je rencontre, je me meus.

Pourquoi garder donc encore le vocabulaire de la possibilité? Si initialement Patočka introduit le thème du mouvement comme équivalent à celui du possible, au fur et à mesure que se déploie l'analyse de la corporéité et que la phénoménologie asubjective prend contour, le possible apparaît de plus en plus secondaire. Si en un premier temps les résultats heideggériens sont assumés, et seulement précisés et clarifiés par l'emploi explicatif du mouvement, chaque confrontation avec Heidegger apporte une rectification à la primauté du possible et pose au premier plan le concept de mouvement en tant que fondamental. Le mouvement est phénoménologiquement premier (comme "se mouvoir" corporel) et aussi ontologiquement premier (le possible n'est pas projeté subjectivement, mais seulement rencontré dans le mouvement).

Seul le statut d'ébauche de la phénoménologie asubjective, et peut-être le fait que Patočka fait appel à la réceptivité et à la familiarité de son public avec les thèmes heideggériens, justifient encore l'emploi explicatif du vocabulaire du possible. Mais il est certain qu'un développement conséquent du projet asubjectif conduirait à effacer peu à peu cette rémanence. Qui plus est, la persistance de ce vocabulaire ne fait qu'accuser les problèmes spécifiques à la tripartition des mouvements de l'existence: la possibilité d'insertion dans le monde – le premier mouvement – est en fait une nécessité; la possibilité d'avoir un commerce avec les étants et les autres – le deuxième mouvement – n'est finalement pas globale, elle n'est pas rapport à la totalité à proprement parler; et pour autant que le troisième mouvement est un rapport à l'être, il n'est qu'une reprise du premier mouvement, et ainsi, bien qu'il soit libre et explicite, il ne recèle pas moins l'aporie d'être la reprise libre d'une nécessité.

Il presente saggio è tratto dal vol. 2 - dell'anno 2012 - numero 2 della Rivista Online – Fogli Campostrini, edita dalla Fondazione Centro Studi Campostrini, Via S. Maria in Organo, 4 – 37129 Verona, P. IVA 03497960231

Presidente della Fondazione Centro Studi Campostrini - Rosa Meri Palvarini

Direttore responsabile e scientifico - Massimo Schiavi

Fondazione Centro Studi Campostrini. Tutti i diritti riservati. 2012.

ISSN: 2240-7863

Reg. Tribunale di Verona n. 925 del 12 maggio 2011.

La proprietà letteraria dei saggi pubblicati è degli autori. Tutti i saggi sono liberamente riproducibili con qualsiasi mezzo con la sola condizione che non siano utilizzati a fini di lucro. L'autore e la fonte debbono sempre essere indicati.

All articles are property of their authors. They are freely reproducible in any form as long as not used for profit. In all cases both authors and source must be indicated.

DALLA GENESI DELL'ESISTENZA AL MOVIMENTO DEI FENOMENI

PROSPETTIVE E PROBLEMI IN PATOČKA

Roberto Terzi

1. Movimento dell'esistenza e movimento dell'apparire

Il problema del movimento svolge, come è noto, un ruolo assolutamente centrale nella fenomenologia di Jan Patočka. Questo suo ruolo deriva anche dal rapporto complesso tra la molteplicità di livelli in cui il concetto di movimento interviene e il suo significato fondamentalmente unitario, da cui dipende anche, in misura decisiva, l'unità del quadro fenomenologico-cosmologico che Patočka cerca di delineare. Evidentemente, la questione del rapporto tra molteplicità e unità nei significati o nelle funzioni del movimento porta con sé anche il problema interpretativo della possibile unità della fenomenologia di Patočka, rispetto alla pluralità di piani su cui si svolge la sua analisi e rispetto allo stato frammentario in cui è rimasta la sua produzione matura. Per richiamare rapidamente il doppio livello fondamentale in cui il concetto di movimento interviene, si tratta da un lato del movimento dell'esistenza (il movimento de-sostanzializzato e temporale come modo di essere originario che caratterizza la nostra esistenza nel suo rapporto disvelante al mondo), dall'altro lato di quello che Patočka chiama il "proto-movimento" come "movimento dell'apparire"⁶³ stesso: un movimento cosmologico pre-soggettivo, che indica l'ingresso degli enti nell'individuazione a partire da un fondo oscuro e non-individuato, ovvero il loro venire alla manifestazione come "ingresso nella singolarità"⁶⁴ nel quadro

⁶³ J. Patočka, "En marge du 'Tout du monde et le monde de l'homme'", in *Papiers phénoménologiques*, trad. di E. Abrams, Millon, Grenoble 1995, p. 157. Conviene riportare per esteso il passo in questione: «L'apparire come uscita fuori dal fondamento oscuro; che ci sia qui un movimento dell'apparire, un proto-movimento, è ciò che attesta *per analogiam* lo studio dell'apparizione secondaria, dell'apparizione dell'apparente che presuppone una creazione di centri, la costituzione di una centralità: il movimento di trascendenza crea qui un "mondo proprio", mondo ambiente [...]. Allo stesso modo, ci deve essere qualcosa come un movimento attraverso il quale il cuore del mondo costituisce il suo contenuto contingente e di cui lo spazio-tempo-qualità in totalità è un sedimento».

⁶⁴ Cfr. J. Patočka, "Méditation sur *Le monde naturel comme problème philosophique*", in *Le monde naturel et le mouvement de l'existence humaine*, trad. di E. Abrams, Kluwer, Dordrecht 1988, p. 100: lo spazio-tempo del mondo è per le singole cose «quadro preliminare, totale, non individuato, di ogni individuazione [...] la

dello spazio-tempo del mondo. Nella sua ambizione più profonda, la fenomenologia di Patočka non si limita a giustapporre questi due livelli o a trasporre metaforicamente il concetto di movimento da un ambito più ristretto a uno più ampio, ma cerca di delineare un quadro unitario che saldi tra loro questi diversi piani in una cosmologia fenomenologica asoggettiva che ha proprio nel concetto radicalizzato di movimento il suo perno.

In questo senso è sicuramente significativa, e rivelativa della via che lo stesso Patočka intende seguire, l'interpretazione che egli fornisce della *kinesis* aristotelica e del modo di procedere che avrebbe guidato Aristotele nell'elaborazione di questo concetto. Senza poter ricostruire qui nella sua interezza questa interpretazione, ci limitiamo a richiamarne due elementi: 1) Patočka non si limita a ricordare che la *kinesis* aristotelica non si riduce al movimento fisico-oggettivo, ma la interpreta in una direzione radicalmente fenomenologica, come un movimento ontologico-manifestativo che svolge un ruolo universale ed essenziale: «il movimento è il fondamento di ogni manifestazione» ed è così «ciò che fonda l'identità dell'essere e del manifestarsi»⁶⁵; 2) Patočka nega con forza che il procedimento di Aristotele sia un caso di "antropomorfismo", che si limiterebbe a proiettare ingenuamente sul cosmo caratteri e modelli propri dell'esperienza umana (la *techne*, la produzione, il movimento, la relazione al *telos*): «è certo che egli trae delle strutture filosofiche dall'ambiente umano», ma «se l'antropomorfismo significa un *soggettivismo*, l'intenzione di Aristotele va esattamente nella direzione opposta. Egli non vuole soggettivizzare il mondo, "animarlo" e "spiritualizzarlo". Al contrario, tenta di scoprire delle strutture *asoggettive* in grado di inglobare e anche di spiegare a partire dai principi più universali i fenomeni umani». L'intento di Aristotele è pertanto quello di «trovare una *misura comune* tra il mondo e l'uomo» e «tra le strutture che dovrebbero gettare così un ponte tra l'umano e l'extra-umano v'è sicuramente anche il concetto aristotelico di movimento». Dopo aver ricordato alcuni problemi che possono essere sollevati rispetto alle analisi di Aristotele, Patočka nota tuttavia che questi punti critici non bastano a metterne in discussione il progetto filosofico complessivo e conclude significativamente: «oggi, mentre la filosofia cerca di nuovo un fondamento ontologico asoggettivo, Aristotele *dedogmatizzato* è per questo motivo attuale»⁶⁶.

manifestazione delle cose resa possibile da questo quadro non è manifestazione per il soggetto, ma manifestazione come ingresso nella singolarità, divenire».

⁶⁵ J. Patočka, "Significato filosofico della concezione aristotelica del movimento e ricerche storiche dedicate al suo sviluppo", in *Che cos'è la fenomenologia? Movimento, mondo, corpo*, a cura di G. Di Salvatore, trad. di G. Di Salvatore con la collaborazione di E. Novakova e M. Fučíkova, postfazione di R. Barbaras, Edizioni Fondazione Centro Studi Campostrini, Verona 2010, pp. 53-54.

⁶⁶ J. Patočka, "Sulla fenomenologia e l'ontologia del movimento", in *Che cos'è la fenomenologia? cit.*, pp. 78-79, n. 3: i passi citati sono tratti da un frammento del libro dedicato da Patočka ad Aristotele nel 1964, riportato dalla traduttrice francese Erika Abrams in nota alla versione francese dello stesso saggio e ripreso dal curatore dell'edizione italiana. Un'argomentazione del tutto analoga, a proposito dell'estensione del concetto di teleologia, si trova anche in "Significato filosofico della concezione aristotelica del movimento cit.", p. 51.

Questa interpretazione di Aristotele lascia emergere in trasparenza la via che lo stesso Patočka intende perseguire: distaccarsi dalla concezione oggettivata e reificata del movimento delle cose, interpretare la nostra esistenza come movimento attraverso una radicalizzazione della *kinesis* aristotelica (in quanto realizzazione di possibilità) congiunta a una ripresa dell'analisi heideggeriana della temporalità, per aprirsi così la strada a una visione più originaria del movimento che giunga a valere per i fenomeni nella loro totalità, per l'apparire del mondo stesso come proto-movimento nel quale anche l'esistenza risulta infine inglobata. È quel che Patočka stesso indica chiaramente in un passo significativo: «l'ontologia della vita può essere ampliata in ontologia del mondo se noi comprendiamo la vita come movimento nel senso originario del termine [...] *la vita umana in quanto dynamis*, in quanto possibilità che si realizza, è invece in grado di restituire ai concetti di spazio, di tempo, di movimento, il loro significato ontologico originario»⁶⁷.

2. Il movimento come genesi dell'esistenza

Abbiamo richiamato inizialmente la distinzione tra i due sensi fondamentali del movimento nell'analisi di Patočka, il primo e il più frequente dei quali è rappresentato dal movimento dell'esistenza. Anche la concezione dell'esistenza come movimento, tuttavia, può essere ulteriormente articolata ed esplicitata nei suoi differenti piani. L'espressione "movimento dell'esistenza" non si esaurisce infatti nel senso, pur fondamentale, del genitivo soggettivo (vale a dire i movimenti compiuti dall'esistenza), sia pure inteso nel suo senso più radicale (per cui il movimento è l'essere stesso dell'esistenza, la quale dunque non è altro dai movimenti in cui si realizza)⁶⁸. "Movimento dell'esistenza" può e deve essere inteso anche nel senso del genitivo oggettivo, come il movimento che "costituisce" l'esistenza stessa in quanto tale nel senso più forte del termine: vale a dire il movimento che produce e realizza l'esistenza o perlomeno il suo nucleo "egologico", l'io come rapporto a sé. Questo approfondimento sembra imporsi per un duplice motivo. 1) Se il movimento dell'esistenza è "preceduto" da un movimento dell'apparire che coinvolge tutti gli enti individuati, si dà allora una "situazione" pre-soggettiva a partire da cui pensare il soggetto, un piano pre-soggettivo a partire dal quale emerge l'esistenza col suo movimento peculiare: quel che si tratta allora di pensare è proprio questa emergenza nella sua specificità. 2) Pur muovendo da un confronto con il concetto aristotelico di *kinesis*, Patočka ne critica un aspetto fondamentale, vale a dire il mantenimento di un sostrato sostanziale sottratto al movimento: il movimento avviene in un sostrato, a partire da esso e in vista di nuova

⁶⁷ "Méditation sur *Le monde naturel* cit.", p. 102.

⁶⁸ Cfr. per esempio J. Patočka, "Leçons sur la corporéité", in *Papiers phénoménologiques* cit., p. 107: «la nostra esistenza è tale per cui non solo il movimento le appartiene per essenza, ma essa è, in tutta la sua natura, movimento».

determinazione di esso; con il concetto di sostrato Aristotele mantiene un presupposto sostanziale e presente che sfugge al movimento, essendo ciò in cui e rispetto a cui il movimento si svolge. Inoltre, se il movimento è ciò che accade a qualcosa di presente e stabile, esso si svolge allora all'interno del tempo lineare, ossia di quello che Martin Heidegger avrebbe chiamato il concetto volgare di tempo⁶⁹. Per Patočka bisogna invece «trovare un cammino che conduce all'essenza del movimento a partire precisamente dal "movimento della sostanza"», cioè dal suo caso più problematico e radicale, per procedere così a una «radicalizzazione della concezione aristotelica»: si tratterà allora di pensare un movimento senza sostrato, «il movimento come vita originaria che non riceve la sua unità dal sostrato conservato, ma crea essa stessa la propria unità e quella della cosa in movimento»⁷⁰; un movimento che non sia un processo che avviene in o rispetto a un sostrato pre-esistente, ma un accadimento nel quale si costituisce il sostrato stesso, un movimento che produce il proprio sostrato nel corso del suo accadere e dispiegarsi. Se si fa ora agire questa critica ad Aristotele sul nesso esistenza-movimento, concepire un movimento de-sostanzializzato che produce il suo sostrato significa aprire la strada a una concezione onto-genetica del movimento, anche nel senso della genesi fenomenologica⁷¹: si tratterebbe cioè di pensare una genesi dell'esistenza stessa, un divenire-io dell'io nel corso di questo movimento che produce il suo "sostrato" – cioè l'io stesso, che tuttavia, giunti a questo punto, non si potrà più evidentemente ricomprendere nella categoria tradizionale di sostrato o *subjectum*. Si apre così il campo di un'analisi genetica che mostri come l'io stesso è divenuto tale, che ricostruisca il "come" di questo esser-divenuto, i diversi passaggi esperienziali che devono essere individuati per rendere conto di questa costituzione. Se si assumono questa prospettiva e questo "compito" di analisi, si tratterà allora di non limitarsi ad un'affermazione di principio (l'esistenza è movimento e si è costituita in un movimento), per cercare piuttosto di "riempire" effettivamente questa tesi, mostrando non solo che l'io è un "risultato"⁷², ma come e attraverso quali passaggi questo risultato si costituisce e diviene.

Pur non designandola come tale, diversi testi di Patočka prospettano effettivamente, in una serie di passi sparsi ma coerenti, una genealogia dell'io che mostri la sua etero-

⁶⁹ Cfr. "Méditation sur *Le monde naturel* cit.", pp. 102-103.

⁷⁰ Ibid., p. 103.

⁷¹ Ci sembra infatti che le analisi di Patočka che richiameremo tra poco nel testo possano essere lette anche come una prosecuzione e una radicalizzazione del programma delineato da Edmund Husserl nella Quarta *Meditazione cartesiana* a proposito di una genesi trascendentale dell'ego, la quale dovrà mostrare che e come «l'ego si costituisce per se stesso, per così dire, nell'unità di una storia», *Meditazioni cartesiane*, trad. di F. Costa, Bompiani, Milano 2002, p. 100; l'analisi del rapporto io-altro rappresenta a sua volta una ripresa delle descrizioni husserliane sulla costituzione dell'ego e dell'alter-ego a partire dalla loro corporeità.

⁷² Come afferma Patočka, «nella fenomenologia asoggettiva, il soggetto nel suo apparire è un «risultato» nella stessa misura che tutto il resto», "Corpo, possibilità, mondo, campo di apparizione", in *Che cos'è la fenomenologia?* cit., p. 233.

costituzione, *il suo divenire-io per rimbalzo e rispecchiamento a partire dal mondo, dalle cose e dagli altri*⁷³. L'io non è un sostrato del movimento, ma si costituisce con la sua unità nella temporalizzazione del movimento stesso: questo significa che l'io non è mai dato immediatamente, come qualcosa di "già fatto" e costituito, perché è un risultato che si costituisce e perviene a sé solo a partire dal suo rapporto al mondo. Il fatto che l'io *sia* movimento può allora essere compreso nel suo senso più radicale come una produzione genetica dell'io. A partire da diverse analisi convergenti di Patočka, questo movimento di genesi dell'io può essere caratterizzato nella sua struttura generale e formale come *un movimento di uscita fuori-di-sé nel mondo e di ritorno su di sé a partire dal mondo*: movimento fuori-di-sé che, a partire dal mondo in cui si radica, ritorna su di sé e così produce l'io. Non si tratta né di una caratterizzazione meramente metaforica, né di una descrizione occasionale, ma di una dinamica che Patočka aveva di mira e che viene infatti ribadita a più riprese. Diversi passi delle "Leçons sur la corporéité" lo confermano: «[il] movimento originario che noi siamo – movimento verso il mondo, poi, attraverso il mondo, di ritorno a noi stessi»⁷⁴. Questo movimento è ciò che regge l'intera esperienza come rapporto tra io e mondo: «il vivere d'esperienza è come una trama tesa tra due orizzonti: uno è il mio io, l'altro il mondo. Il vivere è un modo di esplicitazione di questi orizzonti, che ha la particolarità per cui, per spiegarmi a me stesso, devo innanzitutto prendere piede sul suolo del mondo e delle cose, prima di fare ritorno a me in un secondo tempo»⁷⁵. L'io non è una sostanza separata dai suoi movimenti corporei, perché non è nient'altro che l'orizzonte e il polo di una dinamica soggettiva, la quale è orientata «secondo una curva che si dirige verso il mondo, poi, attraverso il mondo, ritorna a sé»⁷⁶. L'"io" – che non è propriamente ancora tale – è innanzitutto fuori di sé e deve radicarsi nel mondo; solo a partire da questo radicamento, nel confronto con il mondo e le cose, esso può tornare a sé e diventare a quel punto un "io". C'è dunque una sorta di effetto di rimbalzo, per cui l'io si costituisce solo riflettendosi nel ritorno a sé a partire dal mondo⁷⁷ – ed è anche per questo che il punto di partenza della fenomenologia non può essere la presunta datità immediata ed evidente di una coscienza assoluta.

⁷³ Abbiamo cercato di svolgere un'interpretazione in chiave genetica delle analisi di Patočka nei loro diversi livelli in un testo precedente, a cui ci permettiamo di rinviare anche per una presentazione complessiva della fenomenologia patockiana e della questione del movimento dell'esistenza: R. Terzi, *Il tempo del mondo. Husserl, Heidegger, Patočka*, Rubbettino, Soveria Mannelli 2009, cap. 3.

⁷⁴ "Leçons sur la corporéité cit.", p. 69.

⁷⁵ Ibid., p. 63.

⁷⁶ Ibid., p. 72.

⁷⁷ Per la costituzione dell'autocoscienza e della soggettività in una dinamica di rimbalzo e di rispecchiamento ci ispiriamo qui, dal punto di vista teorico, anche alla analisi di Carlo Sini: tra i numerosi testi cfr. "Col dovuto rimbalzo", in *Il silenzio e la parola*, Marietti, Genova 1989, pp. 25-61, e *La mente e il corpo. Filosofia e psicologia*, Jaca Book, Milano 2004.

Che questo tipo di movimento genetico (fuori di sé/ritorno su di sé) sia una dinamica che regola precisamente una serie di analisi di Patočka è dimostrato anche dalle esemplificazioni concrete che ne vengono date e che permettono di concretizzare la genealogia dell'io. Patočka richiama spesso il rapporto di condizionamento reciproco tra il dentro e il fuori, tra l'io e le sue produzioni, con particolare riferimento agli oggetti culturali e al linguaggio. Il movimento esistenziale è coincidenza dell'oggettivo e del soggettivo, perché non è semplicemente un vissuto, ma un atto effettivo, uno slancio verso l'esterno che produce un risultato oggettivo⁷⁸, il quale si sedimenta e a sua volta retro-agisce sul soggetto che l'ha prodotto e lo modifica: «Lo slancio che ci porta verso il mondo, la nostra apertura al mondo, conduce così a delle nuove formazioni materiali, a delle nuove oggettualità che a loro volta rendono possibile una forma nuova della nostra vita [...]. Gettandoci nelle cose, ancorandoci in esse, apprendendo e creando nuove sintesi oggettive, noi apprendiamo, apriamo e modifichiamo noi stessi. Tale è la curva del movimento della nostra esistenza»⁷⁹. Ogni nostra azione produce una sedimentazione oggettiva che si riflette a sua volta sull'io modificando le sue possibilità, facoltà e abitudini, determinando dunque il divenire dell'io nelle sue diverse figure. Ad esempio, la produzione del linguaggio e della scrittura si riflettono sull'io determinando sue nuove figure⁸⁰: l'io dotato di facoltà intellettuali e giudicative superiori, l'io comunitario che non si darebbe senza la possibilità della comunicazione linguistica, la collettività capace di una memoria storica e di una conservazione e trasmissione della tradizione⁸¹. La soggettività

⁷⁸ Cfr. J. Patočka, "Fenomenologia e metafisica del movimento", in *Che cos'è la fenomenologia? cit.*, p. 118: «Il movimento dev'essere un vero e proprio atto, non un suo semplice 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 sedimento nel mondo esterno. Così il movimento sembra essere quell'elemento di cui la vita finita soggettiva ha bisogno per dispiegare a partire da lì tutte le effettuazioni più soggettive e la sua distanza dal mondo, senza con ciò perdersi in questo distanziarsi».

⁷⁹ "Leçons sur la corporéité cit.", p. 71. Diventa qui particolarmente evidente la vicinanza con le indicazioni husserliane, a cui abbiamo fatto riferimento in precedenza, a proposito della genesi dell'ego: Husserl parla infatti di un «io come sostrato di abitualità», che non è un vuoto polo di identità, perché «in virtù della conformità a regole della *genesi trascendentale*, per ogni atto che emana da sé, ottiene un nuovo senso oggettivo, una nuova *proprietà stabile*», *Meditazioni cartesiane cit.*, p. 92.

⁸⁰ Cfr. "Fenomenologia e metafisica del movimento cit.", pp. 114-115: «Questi atti di parola in cui il linguaggio prende corpo e che sono come gesti corporei rendono possibile un'interiorità, vale a dire un pensiero, un giudicare in tutta la sua articolazione. [...] In molti oggetti culturali [...] alcuni gesti umani sono come coagulati, trasformati in oggetti solidi; solo appoggiandosi a queste concrezioni la vita assume una forma che la rende umana. Così, oggettualità come il linguaggio derivano dalla donazione soggettiva di senso e condizionano una vita soggettiva superiore».

⁸¹ Cfr. "Leçons sur la corporéité cit.", p. 70: «Una volta padroneggiato, un saper-fare come la scrittura, che opera una sedimentazione e una fissazione dell'interiorità nell'oggettività, permette a sua volta di far ritorno a sé come a una soggettività capace di una memoria inglobante, affidabile, in grado se necessario di estendersi su numerose generazioni».

nel suo divenire, nelle proprie diverse figure e potenzialità, non sarebbe possibile senza questo passaggio e appoggio nell'esteriorità: «l'interiorità soggettiva si appoggia a qualcosa di esterno senza il quale essa non sarebbe possibile, non si svilupperebbe»⁸². Il "fuori" del mondo penetra nel "dentro" e lo costituisce.

Ma questo non significa che ci sia inizialmente una soggettività già fatta che si trasforma poi nelle sue diverse figure. Infatti, afferma Patočka, le osservazioni fatte finora possono essere estese attraverso un'analogia a un piano più generale. Come i singoli oggetti prodotti dal movimento si riflettono stimolando e sviluppando i diversi aspetti della soggettività, così si può pensare che *la soggettività in quanto tale sia preparata e resa possibile da un'esteriorità originaria e radicale*: «ciò che è soggettivo è sempre preparato in una particolare corporeità, la corporeità propria (*Leiblichkeit*), in quanto motivo che precede la donazione di senso»; il corpo può allora essere visto come «una preistoria che precede la nostra storia attiva»⁸³.

Esposto in questi termini, tuttavia, il movimento di costituzione dell'io è ancora astratto e incompleto, perché è stata fin qui omessa una dimensione essenziale, senza la quale peraltro resterebbe difficilmente spiegabile perché e come l'io fa ritorno a sé a partire dal suo impulso di penetrazione nel mondo. Se l'io diviene tale facendo ritorno a sé a partire dal mondo, ciò avviene «grazie al termine medio che è il tu»⁸⁴. Il mio slancio fuori di me, infatti, non è solo verso le cose, ma fin dall'inizio anche verso gli altri io: «questo cammino verso gli altri differisce dal cammino verso le cose nella misura in cui riconduce a me stesso [...]. *È unicamente in virtù di questo movimento il quale, attraverso gli altri, fa ritorno a me, che io sono un io esplicito e mi distingo da tutti gli altri*»⁸⁵. Una delle funzioni dell'altro io è, infatti, l'oggettivazione della soggettività propria: nel rapporto non-riflesso e non ancora cosciente a me stesso io posso in una certa misura auto-oggettivarmi, rapportandomi al mio corpo, toccandolo, sentendolo, etc.; ma in questo ambito "solipsistico" io non posso mai giungere a una piena auto-oggettivazione, questa accade solo quando nella mia esperienza sorge un tu, un altro corpo che è anch'esso corpo di una soggettività. Il mio corpo si dà per l'altro innanzitutto come una cosa percettiva, che egli può percepire come le altre cose sensibili (dai suoi diversi lati, ruotandogli attorno, etc.), a differenza di quanto io stesso possa fare con il mio corpo: «in quanto oggetto il mio corpo è per l'altro un oggetto totale, che partecipa dei modi di donazione di ogni oggetto»⁸⁶. In questo modo l'altro che emerge nella mia esperienza mi restituisce un'immagine di me stesso come oggetto e solo ricevendo questa immagine di me dall'altro io posso auto-oggettivarmi e diventare un io: l'esperienza che ho dell'altro

⁸² "Fenomenologia e metafisica del movimento cit.", p. 114.

⁸³ Ibid., p. 115.

⁸⁴ "Leçons sur la corporité cit.", p. 77.

⁸⁵ Ibid., p. 81, corsivo mio.

⁸⁶ Ibid., p. 76.

«mi fa necessariamente acquisire anche un nuovo strato d'esperienza di me stesso in quanto oggetto, oggetto non parziale ma totale. Nel momento in cui comprendo l'altro io, questa esperienza si ripercuote su di me come esperienza del mio io in quanto oggetto totale, il mio corpo diviene così, anche per me, un oggetto totale»⁸⁷. Di fronte all'io sorge un tu che porta con sé un'immagine dell'io, facendo esperienza del tu l'io fa così anche esperienza di se stesso ovvero dell'immagine di sé che questo tu gli restituisce. L'originaria energia centrifuga che era fuori di sé incontrando l'altro si riflette su stessa e così diviene un io: «facendo esperienza dell'altro, io faccio allo stesso tempo esperienza di me stesso, così come mi rifletto nell'altro che si riflette in me e così via. Ma questa riflessione nell'altro è importante proprio perché l'io [...] vi diviene oggettivo – il mio *io per me* diviene *in e per sé*»⁸⁸. Al tempo stesso, in quanto corporeo e in relazione con un tu corporeo che lo oggettiva restituendogli l'immagine del suo corpo, l'io si scopre anche come cosa tra le cose, cioè come una cosa intramondana, inglobata, in virtù della sua corporeità, nel mondo di cui fanno parte anche gli altri: «se io sono per me l'energia che si slancia verso l'oggetto ed esercita attraverso il suo movimento un'azione operante nel mondo, io sono dunque ugualmente, anche per me stesso, cosa tra altre cose»⁸⁹.

Patočka descrive così un movimento genetico dell'io ritmato a diversi livelli da questa dinamica dello slancio fuori di sé che ritorna a sé riflettendosi a partire da ciò che incontra nel mondo. Questa genesi articola tra loro i diversi passaggi che strutturano il rapporto corpo-mondo, io-cose, io-altri, e rende così conto anche del duplice statuto dell'esistenza, perché da un lato conduce alla formazione dell'esistenza come ente il cui modo di essere è distinto da quello degli altri enti, dall'altro lato determina la "localizzazione" dell'esistenza stessa ovvero la sua intramondanità, cioè il fatto che l'esistenza, scoprendosi nella sua individualità, si situa all'interno del mondo a cui appartiene. Uno dei passi più significativi delle "Leçons sur la corporéité" sintetizza incisivamente questo movimento nella sua complessità e articolazione, raccogliendo i diversi elementi che abbiamo richiamato finora: «noi viviamo secondo un orientamento che ci porta verso l'esterno, superandoci, o piuttosto essendoci già sempre superati e allontanandoci da noi stessi verso il mondo [...]. Noi ci ancoriamo in seguito nel mondo e, a partire da esso, facciamo ritorno a noi stessi per determinare la nostra posizione al suo interno». L'interiorità quindi non è qualcosa di dato come tale all'inizio, perché noi siamo innanzitutto una corrente centrifuga che è fuori di sé nel mondo: solo in questo essere-fuori noi ci radichiamo e ancoriamo nel mondo; a partire da questo radicamento torniamo a noi stessi, ci localizziamo, ci scopriamo come un ente delimitato e determiniamo la nostra posizione all'interno del mondo. «Da un lato, noi *siamo* dunque questa corrente di

⁸⁷ Ibid., pp. 76-77.

⁸⁸ J. Patočka, "L'espace et sa problématique (annexes)", in *Qu'est-ce que la phénoménologie?*, trad. di E. Abrams, Millon, Grenoble 2002, p. 270.

⁸⁹ "Leçons sur la corporéité cit.", p. 77.

energia centrifuga; dall'altro lato noi siamo ciò che questa corrente trova di se stessa al momento del suo ritorno a sé, per così dire, dal punto di vista del mondo, ciò che si trova ad essere nella sua integrazione nel mondo»⁹⁰: l'io non è una sostanza già data, ma *ciò che il movimento fuori di sé nel mondo trova di se stesso nel momento in cui rimbalza e ritorna su di sé; questo movimento si riflette in se stesso e su stesso*, si ripiega, e solo così diviene e si scopre come un io, integrandosi al tempo stesso nella totalità del mondo.

3. La "deformalizzazione" della genesi: il movimento di radicamento

La ricostruzione tentata fin qui del movimento dell'esistenza come sua genesi è, tuttavia, ancora incompleta e ferma a un livello per certi versi formale. Sebbene Patočka non legghi sistematicamente queste analisi di carattere generale dedicate al movimento, al corpo e al rapporto all'altro con altri livelli della sua fenomenologia e in particolare con la teoria dei tre movimenti fondamentali dell'esistenza, è proprio verso quest'ultima che bisogna volgersi per completare la descrizione e più precisamente verso il primo dei tre movimenti, designato per lo più da Patočka come movimento di radicamento⁹¹. Il legame tra questi piani diversi è rappresentato da uno statuto particolare del movimento di radicamento che si tratta di mettere in luce: il primo movimento non è semplicemente un movimento compiuto dall'esistenza, sia pure uno dei suoi movimenti fondamentali; non è soltanto – secondo la griglia temporale che guida l'analisi di Patočka nella distinzione dei tre movimenti – il movimento con cui l'esistenza si rapporta al suo passato essenziale, a ciò che è "già là", ma è *il movimento stesso con cui l'esistenza accade e si forma insieme al proprio mondo*, il movimento con cui l'esistenza letteralmente nasce, si radica nel mondo e acquisisce il proprio rapporto ad esso⁹².

⁹⁰ Ibid., p. 65.

⁹¹ Il movimento di radicamento è caratterizzato, dal punto di vista temporale, dal primato della dimensione del passato ed esprime dunque il rapporto passivo a ciò che è "già là", alla dimensione passiva del senso e del mondo che ci ha già sempre preceduto; esso indica la nascita e l'ancorarsi dell'esistenza nel mondo, nella fase in cui è dominata dalla necessità di soddisfare i propri bisogni vitali; questo movimento ha pertanto una delle sue componenti fondamentali nell'accettazione dell'esistenza da parte degli altri che formano il suo ambiente familiare. Patočka espone la teoria dei tre movimenti fondamentali dell'esistenza (chiamati, in una delle differenti versioni, movimenti di radicamento, di difesa, di apertura) in diversi testi degli anni Sessanta e Settanta; per una sintesi complessiva, che non possiamo richiamare qui, cfr. R. Terzi, *Il tempo del mondo cit.*, pp. 221 sgg.

⁹² È quanto sostiene in modo convincente anche Renaud Barbaras nel suo eccellente saggio "Appartenance et enracinement: le premier mouvement de l'existence", in *Le mouvement de l'existence. Etudes sur la phénoménologie de Jan Patočka*, Les Editions de la Transparence, Chatou 2007, pp. 85-112: «è difficile situare il primo movimento sullo stesso piano degli altri», i quali «presuppongono un soggetto già costituito, che di conseguenza possiede già il suo mondo»; se il primo movimento è un movimento dell'esistenza, «non è nel senso in cui l'esistenza ne sarebbe il soggetto, ma piuttosto in quanto è il movimento *che conduce*

Il collegamento tra le precedenti analisi "genetiche" e il movimento di radicamento presenta un doppio vantaggio: un vantaggio interpretativo, perché permette di legare in un quadro unitario e coerente diversi testi e differenti piani di analisi di Patočka; un vantaggio teorico, perché permette di approfondire la descrizione del movimento genetico dell'io arricchendola e concretizzandola progressivamente con altre componenti che rimarrebbero altrimenti escluse. Questo equivale a dire che il movimento di radicamento e le differenti descrizioni che Patočka ne fornisce rientrano a pieno titolo nell'ambito di questa genealogia dell'io o, viceversa, che molte delle analisi che Patočka compie a proposito della costituzione della corporeità, dell'alterità, della spazialità altro non sono che scavi sempre più approfonditi del movimento di radicamento e delle sue implicazioni. Che questa lettura del primo movimento sia possibile e anzi necessaria, è confermato, oltre che da tutta la logica interna delle descrizioni, da alcuni significativi passaggi di Patočka, che indicano con chiarezza il ruolo radicalmente istituente, formatore, genetico del movimento di radicamento. 1) In "Per una preistoria della scienza del movimento" Patočka, proprio nel corso dell'analisi del primo movimento, afferma che il rapporto al mondo è «un rapporto che si istituisce, che ha inizio, un rapporto di *conquista del mondo*»: l'uomo non nasce come una combinazione di reazioni istintive già fatte, ma «deve *egli stesso conquistarsi* realmente il proprio mondo»⁹³. Il rapporto al mondo ha dunque una sua istituzione, deve essere acquisito e conquistato: è quanto accade nel movimento di radicamento, che coincide pertanto con la formazione stessa dell'esistenza come apertura al mondo. 2) Nel saggio "Intero del mondo e mondo dell'uomo", nel contesto significativo di un'analisi del rapporto tra il tutto del mondo "pre-umano" (che sarebbe in sé senza centro) e il mondo ambiente umano ("centrato" attorno all'io), Patočka richiama brevemente i tre movimenti dell'esistenza e a proposito del primo afferma: «in questo movimento *si diventa* dapprima un centro»⁹⁴. Il primo movimento è dunque il movimento stesso con cui, radicandomi, divento un centro del mondo: divento, cioè, un io come centro prospettico (corporeo e agente) attorno a cui si orienta e si struttura un mondo ambiente. Nell'atto stesso in cui accade l'io come centro, accade per differenza anche la periferia del mondo nella sua progressiva lontananza: più precisamente, accadono le differenze stesse tra centro e periferia, tra prossimità e lontananza, tra il mondo centrato prospetticamente sull'io e lo sfondo di un mondo onni- inglobante che precede e travalica il mondo umano. 3) In "Méditation sur *Le monde*

all'esistenza stessa, che la fa nascere [...]. L'esistenza non si esprime in esso, ma vi avviene. Il primo movimento è il movimento del sorgere dell'esistenza umana in quanto è ciò che rende possibile l'apparizione congiunta di un mondo e di un soggetto» (p. 96).

⁹³ J. Patočka, "Per una preistoria della scienza del movimento: il mondo, la terra, il cielo e il movimento della vita umana", in *Che cos'è la fenomenologia? cit.*, p. 70.

⁹⁴ J. Patočka, "Intero del mondo e mondo dell'uomo", in *Il mondo naturale e la fenomenologia*, a cura di A. Pantano, trad. di G. Pacini & A. Pantano, Mimesis, Milano 2003, p. 156.

naturel comme problème philosophique' Patočka afferma innanzitutto che ciò che acquisiamo nel primo movimento, conquistando la padronanza sul nostro proprio corpo, non è altro che la nostra stessa capacità fenomenalizzante, «la possibilità che le cose essenti si mostrino a noi in ciò che esse sono»⁹⁵. Inoltre Patočka sottolinea come proprio nel movimento di radicamento si formino dinamicamente alcune strutture fondamentali che caratterizzano ogni mondo naturale: «è dunque nel movimento di radicamento che prende forma la struttura primordiale che appartiene come quadro universale al mondo umano: tu - io - la cerchia comune», vale a dire il rapporto duale con l'altro che mi accetta e accoglie (secondo le polarità tu-io, madre-bambino, interpellazione-risposta) sullo sfondo di un mondo ambiente comune. Di conseguenza è qui che si trova anche «la fonte della struttura "familiare"-«estraneeo» che può essere considerata come una delle dimensioni fondamentali del mondo naturale»⁹⁶. Si tratta precisamente delle questioni che Patočka analizza anche nell'importante saggio "L'espace et sa problématique"⁹⁷ e questo significa che tutte le analisi lì svolte (dedicate alla costituzione parallela tra spazialità e intersoggettività, alla dinamica dell'interpellazione in cui si con-costituiscono reciprocamente l'io e il tu, alla struttura io-tu-esso) rientrano in qualche modo nel movimento di radicamento e ne sono una concretizzazione: radicamento e interpellazione sono due facce di uno stesso fenomeno, due aspetti di una medesima dinamica che conduce all'emergenza dell'esistenza umana⁹⁸.

Il movimento genetico dell'esistenza non è dunque espresso solamente da quella indicazione formale e generale emersa in precedenza (fuori di sé/ritorno a sé dal mondo), perché quest'ultima si approfondisce via via grazie al legame con le altre componenti dell'esperienza che le descrizioni del movimento di radicamento permettono di introdurre e che possiamo richiamare qui solo schematicamente e programmaticamente. L'io e il tu si con-costituiscono reciprocamente in una dinamica di "interpellazione", di appello e risposta, in cui l'io è innanzitutto etero-costituito a partire dal tu che lo interPELLA (così come il qui è situato a partire dal là), in una relazione complessa che può determinarsi progressivamente nei diversi modi dello scambio io-tu sullo sfondo dell'«esso» e nelle articolazioni del "noi" e del "voi". Il rapporto originario in cui l'io e il tu si con-costituiscono avviene sempre anche in relazione con il terzo termine dell'«esso», che rimanda in ultima

⁹⁵ "Méditation sur *Le monde naturel* cit.", p. 110.

⁹⁶ Ibid., p. 111.

⁹⁷ J. Patočka, "L'espace et sa problématique", in *Qu'est-ce que la phénoménologie? cit.*, pp. 13-81, in particolare, per i temi che richiameremo, pp. 45 sgg. Dal punto di vista storico questo testo, che risale al 1960, può dunque essere considerato come una prima descrizione compiuta da parte di Patočka del movimento di "radicamento".

⁹⁸ Per un'analisi più approfondita della coappartenenza di radicamento e interpellazione e delle possibili differenze tra le due analisi rimandiamo al contributo di Camilla Rocca in questo stesso numero della rivista.

analisi alla periferia oscura e non-individuata del mondo, il quale rimane lo sfondo di quel rapporto ed è insieme il vuoto che lo mantiene in movimento.

Ma la genesi dell'io rimanda concretamente anche al problema di una fenomenologia della nascita e delle sue implicazioni. Con la nascita, fatto fondamentale e non semplicemente empirico dell'esistenza, noi facciamo ingresso in un mondo e in una situazione che sono già qui. Proprio per questo il movimento di radicamento è anche e soprattutto movimento di accettazione: il nostro radicarci nel mondo ha la sua condizione preliminare ed essenziale nel venir accettati dagli altri. La condizione di dipendenza fisica e vitale del neonato nei confronti degli adulti per Patočka non è un mero fatto naturale, ma ha un senso, per così dire, "trascendentale". Sono gli altri che ci accolgono nel mondo e ci proteggono, provvedono ai nostri bisogni, costruiscono l'ambiente nel quale acquisiamo la nostra individuazione e la nostra autonomia. Il radicamento nel mondo è quindi in primo luogo radicamento negli altri e grazie agli altri, che non sono qui degli altri generici e interscambiabili, ma gli altri determinati del mio ambiente familiare, che mi accettano al momento della mia nascita, mi accolgono e mi proteggono. Proprio per questo legame tra accettazione, altri e dipendenza fisica, il radicamento nel mondo si accompagna alla formazione della distinzione tra un ambiente familiare, caldo, proteggente, e una dimensione via via più estranea, lontana, potenzialmente minacciosa.

L'altro elemento decisivo che si impone in queste descrizioni è il legame essenziale che Patočka pone tra la corporeità e la dimensione vitale: il corpo non è semplicemente corpo percettivo, ma anche corpo istintuale e "bisognoso", che mi impone i miei primi e fondamentali compiti vitali. La passività di questa dimensione è particolarmente manifesta nel primo movimento ed è anche questo il senso dell'affermazione di Patočka secondo cui «la terra regna sul movimento di radicamento»⁹⁹: la terra, definita anche "potenza" e "nutrice", domina su di noi in quanto ci incatena al ritmo ciclico dei nostri bisogni vitali e dei nostri desideri istintivi che richiedono il loro soddisfacimento. Proprio questa situazione fa sì che in questo movimento l'io sia in un rapporto prevalentemente passivo nei confronti del tutto del mondo che lo domina così come nei confronti degli altri. La prospettiva di una genesi dell'io solleva dunque anche la duplice esigenza di attribuire un ruolo costitutivo a questa dimensione istintuale e, al tempo stesso, di rendere conto dell'integrazione (che sarà anche una trasformazione) di questa sfera vitale in un ambito esistenziale, cioè nell'essere di un ente che, a differenza degli altri viventi, è in rapporto con la totalità del mondo¹⁰⁰.

Alla luce di quanto richiamato, proprio il movimento di radicamento si rivela allora come *il punto di congiunzione e di passaggio tra i due livelli fondamentali del concetto di*

⁹⁹ "Méditation sur *Le monde naturel* cit.", p. 111.

¹⁰⁰ Questa sfera vitale svolge un ruolo cruciale e multiforme, dal momento che, come è noto, essa sarà all'origine della centralità del lavoro nel secondo movimento e svolgerà una funzione decisiva anche nella concezione patočkiana della storia.

movimento, cioè tra il proto-movimento dell'apparire e il movimento dell'esistenza. Innanzitutto, è in questo movimento che, col formarsi dell'esistenza, si forma anche il suo rapporto non-tematico e passivo con lo sfondo non-individuato del mondo, come totalità inglobante da cui essa stessa proviene e da cui emerge ogni cosa che essa incontra. È qui che essa si trova nel suo rapporto più "vivo" con la totalità del mondo come potenza non-individuata, come terra che la domina nel ciclo dei suoi bisogni, come sfondo su cui si svolge ogni suo rapporto con gli altri e con le cose. La terra domina l'esistenza, la quale è esposta a questa potenza che sente nella sua stessa carne.

Ma il ruolo di congiunzione del movimento di radicamento è dato soprattutto dal fatto che anche l'esistenza è coinvolta, nel suo modo peculiare, nel movimento originario dell'apparire come ingresso nella manifestazione e nell'individuazione. È quello che Patočka sottolinea in una pagina fondamentale: «La nostra propria individuazione apparterrebbe anch'essa a questo universo dell'individuazione primordiale che ingloba tutto ciò che si disvela inizialmente nel suo semplice avvenire [...]. Noi stessi, con il modo specifico con cui ci mettiamo a parte dal mondo attraverso un *rapporto interno* ad esso, parteciperemmo di questa individuazione primaria. Come tutte le altre cose, anche il nostro ente sarebbe un movimento che si dirige dall'emergenza verso la scomparsa, da un cominciamento verso una fine. La caratteristica del movimento che *ci* è specifico sarebbe tuttavia la non-indifferenza all'essere, l'interesse per l'essere proprio e, congiuntamente, per l'essere dell'ente in generale, sul fondamento di un *modo nuovo* in cui l'essere condiziona l'ente – non più semplicemente nella sua emergenza e nella sua scomparsa, ma piuttosto in quanto chiarezza che rende possibile l'incontro *dentro, all'interno* dell'universo, chiarezza che disvela l'universo nella sua connessione con la vita»¹⁰¹.

Il movimento di radicamento è precisamente il movimento peculiare di emergenza e individuazione dell'esistenza, la quale giunge ad apparire al tempo stesso localizzandosi all'interno del mondo e costituendosi come esistenza, nel suo modo di essere specifico che la distingue dagli altri enti. L'esistenza infatti è un ente individuato tra gli altri, ma è anche quell'ente che fa accadere il disvelamento ovvero l'apparire come apparire soggettivo a un io: «l'apparire soggettivo – il processo di comprensione e di rappresentazione è tuttavia anche la *nostra individuazione*» e questo implica che noi non siamo semplicemente collocati all'interno della totalità per differenza dagli altri enti, perché «il modo in cui *noi* ci mettiamo a parte dalla totalità è un rapportarsi alla totalità e alle singolarità in essa»¹⁰². Detto altrimenti, il dispiegarsi del movimento di radicamento coincide, come si è visto, con quello che si può chiamare l'evento cosmologico fondamentale, cioè l'accadere di un centro del mondo e, per differenza da questo, della periferia del mondo come totalità. Il movimento dell'esistenza e il proto-movimento

¹⁰¹ "Méditation sur *Le monde naturel* cit.", pp. 100-101.

¹⁰² "Leçons sur la corporéité cit.", p. 115.

dell'apparire esibiscono così la loro coappartenenza: il movimento, secondo l'affermazione di Patočka, si mostra come «il *termine medio* tra le due maniere fondamentali in cui l'essere scopre l'ente»¹⁰³, ossia come emergenza nell'individuazione e come chiarezza che consente il disvelamento. La genesi dell'io nel suo svolgersi è dunque sempre co-implicata con il proto-movimento dell'apparire e inserita in un quadro cosmologico asoggettivo. Pensare l'esistenza come movimento è, infatti, anche un primo passo per chiedersi che cosa fa sì che si possa parlare di movimento sia in riferimento a noi sia in riferimento alle cose e, quindi, più in profondità, per aprirsi a vedere nel movimento il termine medio che correla l'apertura dell'io e la manifestazione degli enti; il movimento dell'esistenza rimanda dunque a un movimento più originario che non è altro che il venire alla manifestazione e il processo di realizzazione dei fenomeni. Se c'è un movimento dei fenomeni e con essi del mondo stesso, l'analisi dell'esistenza si radica allora in una cosmologia ed entrambe hanno il loro perno nel concetto onto-genetico di movimento come realizzazione.

4. *Monismo del movimento? Problemi e prospettive*

La lettura complessiva che abbiamo tentato di operare ci sembra rendere conto della fecondità di molte delle analisi di Patočka e insieme del suo sforzo di articolare unitariamente i diversi piani della questione del movimento in un'analisi fenomenologica. È evidente, tuttavia, che questo tentativo ambizioso di fornire un'interpretazione unitaria dell'intera realtà attraverso il ruolo del movimento rimane un punto molto delicato e complesso, che può permettere di sollevare alcuni interrogativi, rispetto ai differenti modi in cui questa operazione può essere interpretata e rispetto alla possibile oscillazione dei testi di Patočka tra linee diverse. Ma, prima di essere delle possibili critiche a Patočka, questi interrogativi sono le questioni che il tentativo stesso di Patočka, nella sua coerenza e nella sua audacia, permette di sollevare e di rivolgere alla fenomenologia come tale, rispetto alla quale il testo di Patočka assume qui una funzione – in tutti i sensi dell'espressione – esemplare. Concluderemo pertanto con l'indicazione di alcuni di questi problemi aperti e, infine, di una possibile direzione interpretativa da esplorare.

1) Abbiamo preso le mosse dal problema del rapporto tra il movimento dell'esistenza e il movimento dell'apparire e le analisi richiamate hanno mostrato come sia possibile mettere in luce una loro articolazione unitaria. Tuttavia si tratta ora di fare, per così dire, un passo a lato, per sottolineare come la problematica di partenza spinga quasi inevitabilmente a una formulazione *determinata* della domanda teorica che deve guidare l'indagine – e in

¹⁰³ «Méditation sur *Le monde naturel* cit.», p. 101, corsivo mio. Cfr. anche «Leçons sur la corporéité cit.», p. 116, dove Patočka distingue in modo analogo i due modi dell'apparire e i due modi in cui l'essere condiziona l'ente: come tutto preliminare dello spazio-tempo che consente l'individuazione e come tutto della comprensione che rende possibile il disvelamento.

filosofia la forma stessa della domanda non è indifferente, perché per lo più prescrive anticipatamente il campo delle sue possibili risposte. La formulazione della domanda sarebbe la seguente: che cosa consente di parlare di "movimento" sia a proposito dell'esistenza sia a proposito delle cose? Di conseguenza, che cosa c'è *in comune* tra movimento dell'esistenza e movimento delle cose¹⁰⁴? Si potrebbe esprimere la domanda anche nel linguaggio della metafisica aristotelica, in una formulazione ulteriormente radicalizzata e che tuttavia, una volta giunti a questo punto, è forse inaggrabile: si dà *un senso unitario del movimento rispetto ai suoi molteplici significati*? Un senso unitario e comune che sarebbe anche il fondamento ontologico dell'unità del concetto di movimento nei suoi diversi usi? Si tratta allora di chiedersi quali conseguenze implicino queste domande nella loro stessa forma determinata. Ponendo la questione in quei termini, non si rischia innanzitutto di "irrigidire" in qualche modo la situazione fenomenologica che bisogna porre in luce e interpretare? Se si pone la questione nei termini richiamati e se si cerca una risposta conforme a quella formulazione della domanda, il tema del movimento unitario potrebbe slittare verso un'interpretazione di tipo "speculativo" o "metafisico", nella direzione di un *monismo del movimento* come essere unitario e principio di "vita"¹⁰⁵ che anima e ingloba la realtà ai suoi diversi livelli; un'interpretazione che potrebbe essere definita anche "ontologizzante" in un senso forte del termine, perché risponde alla domanda di partenza ontologizzando il movimento e facendone l'essere unitario della realtà¹⁰⁶. È sostenibile fenomenologicamente questa impostazione e quali sono le sue conseguenze? Non si rischia con essa di operare un'omogeneizzazione delle differenze dei diversi campi dell'esperienza? Ad esempio, pur riconoscendo che anche l'esistenza accade in un processo di individuazione, è effettivamente possibile cercare un senso unitario dell'individuazione tra l'esistenza e le cose a partire dal primo significato del movimento? L'interpretazione evocata non rappresenterebbe un passaggio a un piano speculativo problematico dal punto di vista fenomenologico? Non si tratta di criticare semplicemente

¹⁰⁴ In almeno un passo Patočka sembra porre la questione esattamente in questa forma: «il filo conduttore per la definizione dei nostri incontri nel mondo consiste nel fatto che il veicolo e il mediatore di questi incontri è il *movimento* – il nostro proprio movimento nel quadro del mondo e di tutto ciò che nel mondo stesso può presentarsi e apparire [...] pensiamo che tra il movimento oggettivo e il movimento della nostra vita esista una certa comunanza che ci permette appunto d'impiegare la stessa espressione riferendoci a entrambi: in entrambi i casi il movimento si svolge effettivamente tra cose ed è un movimento *corporeo*», "Per una preistoria della scienza del movimento cit.", pp. 66-67. Ma più in generale ci sembra che quella forma della domanda sia latente in modo implicito in tutta la problematica del rapporto tra i diversi sensi del movimento.

¹⁰⁵ Aristotele definisce il movimento come «una specie di vita (*zoé*) per tutte le cose che esistono per natura», in *Fisica*, VIII, 1, 250b 14; il passo è probabilmente evocato in modo implicito da Patočka in "Significato filosofico della concezione aristotelica del movimento cit.", p. 50.

¹⁰⁶ Resta ovviamente aperta la questione dei diversi possibili modi in cui si può intendere il concetto di monismo e quindi anche la possibilità di parlare, a proposito di Patočka, di "monismo" in un senso diverso dall'ipotesi più ontologica e "unificante" che stiamo esaminando qui: cfr. ad esempio le osservazioni di Giuseppe Di Salvatore nella sua introduzione a J. Patočka, *Che cos'è la fenomenologia? cit.*, pp. 19-20.

qualsiasi passaggio a un livello metafisico, ma di interrogarsi sulle implicazioni delle soluzioni che vengono prospettate e, più in generale, su quali siano i rapporti tra un piano più strettamente fenomenologico-descrittivo e un piano metafisico-speculativo che, pur andando "al di là", si presenta innanzitutto e legittimamente come una radicalizzazione coerente del primo livello.

Il problema può essere esemplificato e sviluppato da un altro punto di vista: in che senso possiamo veramente raffigurarci, come scrive Patočka nel saggio su Eugen Fink, un mondo senza centri, cioè senza centri umani? Come devono essere interpretate e che statuto hanno le affermazioni per cui «l'intero del mondo può essere rappresentato senza l'apparire-mi», «un mondo senza centri [...] è possibile, concepibile», «il mondo non ha bisogno di tali centri per la sua realtà effettiva»¹⁰⁷? Come si conciliano queste affermazioni con un'impostazione fenomenologica secondo la quale l'io, come colui al quale l'apparire appare, è una componente strutturale e necessaria della manifestazione? Chiarire il senso di quei passaggi sarebbe senz'altro importante anche per altre due ragioni. a) Da un punto di vista storico, la problematica della relazione tra "fenomenologico" e "speculativo", tra analisi fenomenologica e cosmologia, rimanda anche alla questione del rapporto di Patočka con Fink: malgrado una grande vicinanza sull'idea di una prospettiva cosmologica che vada al di là di ogni residuo soggettivistico, la posizione di Patočka sembrerebbe distinguersi proprio per la volontà di mantenere comunque un radicamento in un'impostazione fenomenologica, in un primato della manifestazione come punto di partenza inaggrabile¹⁰⁸. Non a caso, allora, in un altro testo Patočka afferma che "il tutto non è distinto dall'apparizione, esso è l'apparizione stessa"¹⁰⁹. b) Il problema che emerge

¹⁰⁷ "Intero del mondo e mondo dell'uomo cit.", p. 155.

¹⁰⁸ È significativo in questo senso il passo di una lettera di Patočka a Fink del 9 novembre 1971: «ma come si apre in generale il significato di "essere" se non *mostrandos*? E il mostrarsi, al quale rimanda il "principio di tutti i principi", presuppone la dimensione della manifestazione; forse questa dimensione in generale è aperta soltanto dall'"essere", ma *pros hemas* questa dimensione è in ogni caso ciò da cui si deve partire», in E. Fink, J. Patočka, *Briefe und Dokumente. 1933-1977*, a cura di M. Heitz & B. Nessler, Alber, Freiburg-München 1999, p. 97. Che Patočka voglia distinguersi da Fink in virtù di un costante radicamento fenomenologico dell'analisi è quanto sottolinea anche K. Novotný, "Struktur des Erscheinens und endliche Freiheit", introduzione a J. Patočka, *Vom Erscheinen als solchem. Texte aus dem Nachlass*, Alber, Freiburg-München 2000, p. 23: «la differenza tra l'intramondano che appare e il tutto del mondo che lascia apparire, che è la questione cruciale per Fink, viene mantenuta da Patočka, tuttavia per Patočka si tratta di dimostrare una possibilità di accesso a questa realtà onni-inglobante attraverso "dei mezzi fenomenologici", dunque di dimostrare una possibilità di esperienza fenomenologica del mondo». Nella stessa direzione cfr. anche le interessanti osservazioni di L. Tengelyi, "La phénoménologie asubjective et la théorie des trois mouvements de l'existence chez Patočka", in *Jan Patočka. Phénoménologie asubjective et existence*, a cura di R. Barbaras, Mimesis, Paris-Milano 2007, pp. 137-150, in particolare pp. 145-147.

¹⁰⁹ J. Patočka, "Forma-del-mondo dell'esperienza e esperienza del mondo", in *Che cos'è la fenomenologia? cit.*, p. 150. In altri termini, quel che ci sembra emergere da questi diversi passi è una tensione nei testi di Patočka tra un radicamento ultimo in un'impostazione fenomenologica (che è la tendenza prevalente e più

dai passi citati da *Intero del mondo e mondo dell'uomo* non è isolato, dal momento che ritorna in una formulazione diversa, e che tuttavia ci sembra rimanere anch'essa ambigua e non chiarita, in *Platone e l'Europa*: tematizzando la questione del rapporto tra fenomenologia e filosofia fenomenologica, tra strutture della manifestazione e strutture della realtà, Patočka afferma qui che è pensabile un universo senza l'uomo e quindi senza fenomeno e che tuttavia c'è un co-ordinamento essenziale tra l'universo e la dimensione del fenomeno¹¹⁰.

2) Come è già emerso, la prospettiva di una genesi dell'io e quindi di un'articolazione dei diversi piani delle sue esperienze solleva anche il problema del rapporto tra vita ed esistenza, cioè tra il piano dei bisogni istintuali e vitali (che per Patočka appartengono costitutivamente al corpo e al suo rapporto con il mondo e che pertanto rientrano di diritto nell'analisi fenomenologica) e il piano propriamente esistenziale dell'apertura al mondo. Malgrado alcune interessanti indicazioni di Patočka, ci sembra che il problema rimanga aperto e richieda un'analisi più approfondita: come si deve comprendere più precisamente il rapporto tra questi due piani, nel momento in cui la "vita" co-definisce l'esistenza, ma insieme è la vita di un ente radicalmente diverso dagli altri viventi? Come interpretare concretamente l'affermazione di Patočka secondo la quale «il cerchio dell'esistenza [...] contiene sempre in un certo modo il cerchio della vita»¹¹¹? Evidentemente questi problemi rimandano alle questioni più generali del senso del concetto di vita e della "differenza antropologica". La difficoltà della questione dipende anche da una tensione latente nell'impostazione di Patočka: da una parte, le sue affermazioni esplicite a proposito della differenza uomo-animale vanno in una direzione

coerente con l'insieme del suo pensiero) e l'affiorare di un altro progetto, tanto ambizioso quanto problematico, che potremmo esprimere con una suggestiva affermazione di Henri Bergson: «bisogna tentare un'ultima impresa. Andare cioè a cercare l'esperienza alla sua fonte, o piuttosto al di sopra di quella svolta decisiva in cui, flettendosi nel senso della nostra utilità, diviene propriamente l'esperienza umana», *Matière et mémoire, Essai sur la relation du corps à l'esprit*, in *Oeuvres*, a cura di A. Robinet, PUF, Paris 1970, p. 321. Per un rilancio teorico di questo programma bergsoniano e per un'analisi della problematica dell'immagine (che sarebbe senz'altro interessante confrontare con l'impostazione di Patočka) rimandiamo a R. Ronchi, *Bergson. Una sintesi*, Marinotti, Milano 2011, cap. 5, e Id., "Due note su 'il luogo pubblico della filosofia'", *Noema*, 1, 2010, <http://riviste.unimi.it/index.php/noema>.

¹¹⁰ Cfr. J. Patočka, *Platone e l'Europa*, a cura di G. Reale, trad. di M. Cajthaml & G. Girgenti, Vita e Pensiero, Milano 1998, pp. 62-63.

¹¹¹ Riportiamo per esteso il passo in questione, "Méditation sur *Le monde naturel* cit.", p. 105: «su questo fondamento, la nostra esistenza è sempre caricata, quanto alla sua attività, del peso del bisogno, della ripetizione, della restituzione e del prolungamento della corporeità propria. Il cerchio dell'esistenza (esistere in vista di se stessi, in vista del modo del proprio essere) contiene sempre in un certo modo il cerchio della vita che compie le funzioni vitali al fine di far ritorno in se stessa e di rivenire a sé – in modo tale che la vita sia lo scopo di tutte queste funzioni singolari (L'esistenza è una modificazione della vita che passa dall'univocità istintiva alla plurivocità pratica, e per la quale non ne va più semplicemente di sé in quanto ente, ma piuttosto del modo, della maniera in cui è e in cui *effettua* la propria esistenza)».

che si potrebbe definire heideggeriana, mirano cioè a sancire una differenza qualitativa, uno stacco essenziale e non-graduale che si esprime nell'apertura dell'uomo al tempo e al mondo come totalità¹¹²; dall'altra parte, l'aristotelismo radicalizzato di Patočka e quindi il possibile "monismo del movimento" che abbiamo richiamato in precedenza sembrerebbero invece spingere in una direzione differente, verso un'attenuazione delle differenze tra uomo e animale o, nella forma più radicale, verso un concetto sostanzialmente unitario di vita all'interno del quale si darebbero delle differenze di grado. Naturalmente questa tensione potrà essere sciolta in modi diversi, di conseguenza l'integrazione tra vita ed esistenza potrà essere realizzata con scopi differenti a seconda della direzione che si vorrà seguire a proposito del concetto di vita e del dibattito sul rapporto tra uomo e animale¹¹³. Per quanto ci riguarda, un concetto unitario-gradualistico di vita comporterebbe non poche difficoltà teoriche e sarebbe una delle conseguenze problematiche del monismo che evocavamo; si tratterebbe piuttosto di pensare uno scarto ontologico tra l'esperienza umana e quella animale, ma in una prospettiva non umanistica e che renda conto, a differenza di quanto avviene in Heidegger, della componente vitale dell'uomo.

3) Tutte le questioni teoriche emerse sembrano chiamare in causa quello che è tendenzialmente un grande assente delle analisi di Patočka, vale a dire il linguaggio. Nella fase matura del suo pensiero, Patočka, a nostra conoscenza, non dedica analisi tematiche e specifiche alla questione del linguaggio, la quale è tuttavia chiamata in causa in vario modo da tutti i temi sollevati finora, dal momento che difficilmente si potrebbe rendere conto fino in fondo del formarsi e del divenire dell'io come apertura al mondo senza passare attraverso il suo rapporto al linguaggio, senza cioè rendere conto del ruolo del linguaggio nella costituzione del sé. E da questo punto di vista ci si dovrebbe anche interrogare su quale sarebbe lo statuto della soglia linguistica e della sua differenza nell'ambito di un quadro "monistico". Inoltre, tutta l'analisi che lo stesso Patočka conduce

¹¹² Cfr. ad esempio J. Patočka, "Le 'point de départ subjectif' et la biologie objective de l'homme, in *Le monde naturel et le mouvement cit.*, pp. 175-176; "Leçons sur la corporéité cit.", pp. 100-101. Per quanto riguarda Heidegger il riferimento principale è ovviamente al corso del 1929-1930 *I concetti fondamentali della metafisica. Mondo, finitezza, isolamento*, a cura di C. Angelino, trad. di P.L. Coriando, Il melangolo, Genova 1992.

¹¹³ La tensione presente a questo proposito nei testi di Patočka è lucidamente sottolineata, ad esempio, da Renaud Barbaras, in *Introduction à une phénoménologie de la vie*, Vrin, Paris 2008, pp. 118 sgg., seppur in una direzione teorica differente dalla nostra. Come nota Vincenzo Costa, la tendenza verso una comprensione unitaria della realtà, che inglobi in sé anche il livello del vivente, affiora già nella tesi del 1936, dove Patočka, progettando un'ontologia fenomenologica universale, scrive: «la totalità qui presa di mira non comprende soltanto la storia dell'uomo, essa abbraccia quella di tutte le creature; si tratterebbe di *interpretare* il divenire del mondo intero prendendo come base le strutture fondamentali della soggettività possibile che l'analisi della costituzione avrebbe rivelato», J. Patočka, *Le monde naturel comme problème philosophique*, trad. di J. Danek & H. Declève, Nijhoff, Den Haag 1976, p. 166; citato in V. Costa, "Mondo, azione e storia in Jan Patočka", in *Forme di mondo*, a cura di V. Melchiorre Vita e pensiero, Milano 2004, p. 285.

in “L’espace et sa problématique” sembra implicare, sotto vari aspetti, un ruolo del linguaggio, nel momento in cui lega tra loro costituzione della spazialità, rapporto al mondo e articolazione dei pronomi personali (io-tu-esso), affermando che i pronomi personali sono più originari della spazialità già costituita delle cose e descrivendo il rapporto tra io e tu come una dinamica di appello e risposta¹¹⁴. Infine, il linguaggio è da sempre uno degli elementi cruciali per la determinazione della differenza uomo-animale e quindi del rapporto tra l’esistenza e la vita.

4) Attraverso il riferimento al “monismo del movimento”, intendevamo indicare un’interpretazione possibile della problematica del movimento, le difficoltà teoriche che essa implica, alcune tensioni presenti nei testi di Patočka che essa permette di mettere in luce. Non si tratta tuttavia, com’è ovvio, dell’unica direzione possibile e vorremmo concludere indicando perlomeno il principio di un’altra interpretazione e di un’altra impostazione teorica della questione del movimento, anche al di là della lettera dei testi di Patočka. Si tratta di una interpretazione che potrebbe essere definita “evenemenziale”: il movimento asoggettivo non andrebbe inteso ontologicamente come essere unitario della realtà, ma come *evento*, accadere in atto della manifestazione nella correlazione irriducibile tra l’io e il mondo. Il movimento indicherebbe allora il *carattere evenemenziale della manifestazione*. Il movimento è l’evento che fa accadere la totalità dell’ente e in essa anche l’esistenza e che quindi è, correlativamente e simultaneamente, l’accadere del disvelamento dell’ente per l’esistenza. Il movimento sarebbe dunque l’evento asoggettivo, l’accadere che porta ad apparire l’io e il mondo ponendoli nella loro inesauribile correlazione – accadere che si gioca nella differenza tra l’evento stesso e quelle che sono di volta in volta le sue realizzazioni. Ma questa lettura in chiave evenemenziale del movimento potrebbe essere spinta ancora oltre. Il movimento è l’evento correlativo della totalità degli enti e tra questi dell’esistenza che li comprende: il proto-movimento dei fenomeni è primario, “*a priori*”, dal punto di vista metafisico, in quanto movimento che conduce all’individuazione e all’essere tutti gli enti, compreso quell’ente individuato che è l’esistenza; ma il movimento dell’esistenza è primario, “*a priori*”, dal punto di vista fenomenologico, in quanto solo con esso si dà apparire in senso proprio, esperienza, e quindi *solo a partire da esso si dà per noi anche il movimento nel primo senso*, solo a partire da esso possiamo averne esperienza e parlarne. Siamo così di fronte a un’inversione reciproca di *a priori* e *a posteriori*, per cui è solo a partire dalla nostra esistenza che possiamo parlare del movimento dell’apparire in quanto tale che pure ci “precederebbe”; detto altrimenti, è solo a partire dal nostro mondo centrato che si pone per differenza un mondo senza centri “umani”. Se si vuole rendere conto dell’affermazione di Patočka sul movimento come “termine medio” tra individuazione e disvelamento, non resta che concepire il movimento più originario come evento nel senso indicato: *evento*

¹¹⁴ Cfr. J. Patočka, “L’espace et sa problématique cit.”, in particolare p. 51.

della loro differenza. Questo significa allora che è a partire dal movimento-evento dell'esistenza individuata che accade, per differenza e per retroflessione, un fondo oscuro e non-individuato: il *primum* non sarebbe allora né il movimento "emergente" dell'apparire né il movimento dell'esistenza, ma l'evento che verticalmente fa accadere ogni volta la differenza stessa tra l'esistenza individuata e il fondo oscuro non-individuato. Quest'ultimo non sussiste dunque "ontologicamente" o "in sé", ma è qualcosa che accade ed è qui nell'accadere dell'esistenza e di ogni individuazione, per differenza da queste. Nel suo aver luogo di volta in volta l'esistenza pone così la propria provenienza da quel fondo e la propria destinazione verso la comprensione del mondo, verso la manifestazione e la chiarezza, in quella che Patočka chiama "vita nella verità".

Il presente saggio è tratto dal vol. 2 - dell'anno 2012 - numero 2 della Rivista Online – Fogli Campostrini, edita dalla Fondazione Centro Studi Campostrini, Via S. Maria in Organo, 4 – 37129 Verona, P. IVA 03497960231

Presidente della Fondazione Centro Studi Campostrini - Rosa Meri Palvarini

Direttore responsabile e scientifico - Massimo Schiavi

Fondazione Centro Studi Campostrini. Tutti i diritti riservati. 2012.

ISSN: 2240-7863

Reg. Tribunale di Verona n. 925 del 12 maggio 2011.

La proprietà letteraria dei saggi pubblicati è degli autori. Tutti i saggi sono liberamente riproducibili con qualsiasi mezzo con la sola condizione che non siano utilizzati a fini di lucro. L'autore e la fonte debbono sempre essere indicati.

All articles are property of their authors. They are freely reproducible in any form as long as not used for profit. In all cases both authors and source must be indicated.

LE DEUX SENS DE L'APPARAÎTRE ET LA LÉGITIMITÉ D'UNE MÉTAPHYSIQUE PHÉNOMÉNOLOGIQUE DANS LA PENSÉE DE JAN PATOČKA

Ovidiu Stanciu

Es ist ebenso sehr die Aufgabe der Philosophie, den *stehenden* Bereich der Phänomene sachgetreu zu durchforschen, als auch darüber hinauszuforschen, in eine Selbstbewegung zurückzudenken, welche überhaupt erst die Phänomene zum "Stand" bringt. Die Philosophie muss phänomengebundene Sachlichkeit vereinen mit spekulativer Kraft¹¹⁵.

L'intention directrice de notre étude est de circonscrire la place stratégique qu'occupe dans la pensée phénoménologique de Jan Patočka la question de la métaphysique. Le défi majeur que nous avons à affronter consiste à rendre apparente la cohérence sous-jacente qui rattache la problématisation patočkienne de la métaphysique à son projet propre, celui d'une phénoménologie asubjective. Le concept qui orientera nos réflexions est celui d'apparaître: en effet, si la mise en évidence de l'apparaître comme tel (*Erscheinen als solchem*) est la tâche centrale de la phénoménologie asubjective, c'est également à travers ce concept que Patočka établit la nécessité d'un passage vers des considérations d'ordre métaphysique.

Mais avant d'attaquer de front le problème de la métaphysique tel qu'il est formulé par Patočka, une mise en garde nous semble nécessaire. Il nous appert en effet qu'on puisse trouver dans l'œuvre phénoménologique de Patočka deux grands types d'occurrences du concept qui nous préoccupe. Il y a d'abord un emploi historique et descriptif, voire critique, du terme de "métaphysique" parfois proche de celui qu'en fait Martin Heidegger dans sa dernière philosophie. Dans ce contexte, la métaphysique devient un nom qui permet de cerner l'ensemble de la philosophie traditionnelle. Dans un autre type de contexte, celui qui nous occupera davantage, le concept de métaphysique a une portée

¹¹⁵ E. Fink, *Sein, Wahrheit, Welt. Vorfragen zum Problem des Phänomen-Begriffs*, Nijhoff, Den Haag 1958, désormais "SWW", p. 51.

proprement conceptuelle et non plus seulement une fonction de repérage historique d'un mouvement de pensée. Il ne qualifie pas une séquence historique, mais un type d'entreprise philosophique, qui consiste à dépasser – que ce soit de façon légitime ou illégitime – l'apparaître en direction de l'étant, la manifestation en direction du réel. C'est seulement à travers cet usage systématique qu'on est à même de légitimer l'emploi historique du terme de "métaphysique", et c'est également par ce biais que le concept historique et "descriptif" devient également un concept historique et "critique": ce qui rattache ces philosophies – un *certain* type de dépassement de l'apparaître – s'avère être également la raison de leur insuffisance.

L'un des textes les plus explicites de Patočka qui prend pour thème le statut de la métaphysique se trouve au terme de l'introduction "phénoménologique" qui ouvre l'enquête platonicienne accomplie lors d'un séminaire privé publié sous le titre *Platon et l'Europe*. Après avoir rappelé et longuement justifié la thèse centrale de la phénoménologie asubjective (et, aux yeux de Patočka, de la phénoménologie tout court) selon laquelle «la structure de l'apparaître est entièrement indépendante de la structure des choses étantes», de sorte qu'il devient impossible de «déduire la manifestation en tant que telle ni des structures objectives ni des structures psychiques»¹¹⁶, Patočka cherche à indiquer un nouveau rapport qui pourra s'instaurer entre les structures précédemment séparées: en effet, «si les structures purement réales sont incapables de rien nous dire de l'apparaître en tant que tel, cela n'implique pas pour autant la validité de la thèse inverse: il n'est pas vrai que les structures du monde objectif ne soient pas d'une certaine manière *co-déterminées* par les structures de la manifestation. Dans le cas des êtres tels que l'homme, c'est tout à fait clair»¹¹⁷. Ce nouveau rapport, qui consiste dans un dépassement *légitime* du plan phénoménal en direction de l'étant, est précisément déterminé comme "métaphysique". Comme l'affirme Patočka dans la suite du texte, «la philosophie phénoménologique se distingue de la phénoménologie dans la mesure où elle ne veut pas seulement analyser les phénomènes en tant que tels, mais encore en tirer des *conséquences "métaphysiques"* et pose la question du rapport entre le phénomène et l'étant»¹¹⁸.

L'analyse de ces textes de même que l'explicitation des rapports qu'on est à même de poser entre l'apparaître et l'étant, ou, pour le dire autrement, entre la légalité de la manifestation et la légalité du réel, nous permet d'établir non pas un, mais deux concepts de métaphysique et nous offre également la possibilité de délimiter un espace non-métaphysique pour le déploiement de la phénoménologie. Ainsi, la métaphysique traditionnelle, ou vulgaire, ignore le plan de l'apparaître comme domaine autonome et

¹¹⁶ J. Patočka, *Platon et l'Europe*, trad. de E. Abrams, Verdier, Paris 1981, désormais "PE", p. 39, italiques des éditeurs du texte de Patočka.

¹¹⁷ PE, p. 41.

¹¹⁸ PE, p. 41.

pose une détermination stricte et unilatérale entre l'étant et le phénomène: l'apparaître doit être reconduit à l'être qui le sous-tend et le soutient dans l'être. En revanche, la décision inaugurale de la phénoménologie est de rompre cette chaîne déterministe et d'affirmer l'autonomie de l'apparaître; elle s'installe toute entière dans ce domaine et rejette comme non-pertinente (pour sa propre recherche) toute considération qui abandonne ce terrain. Enfin, la philosophie (ou la métaphysique) phénoménologique assume à la fois l'indépendance du champ phénoménal et la possibilité de l'outrepasser en direction de l'étant. Elle apparaît comme une suite donnée à l'entreprise phénoménologique au-delà de son domaine propre, mais une suite paradoxale, car son geste propre représente la transgression des impératifs qui garantissent l'authenticité phénoménologique d'une recherche.

Si ces quelques considérations nous ont permis de gagner une détermination formelle de la place qu'une recherche métaphysique doit occuper, il n'en reste pas moins qu'un certain nombre de points demeurent encore non éclaircis. Si la possibilité formelle d'une métaphysique phénoménologique est ainsi acquise, c'est-à-dire si on est à même d'indiquer un registre dans lequel une telle investigation peut se dérouler et qui sera distinct aussi bien du terrain propre de la phénoménologie que de celui de la métaphysique classique, il reste à prouver que ce passage ne relève pas d'une possibilité seulement logique ou spéculative, mais bien d'une possibilité réelle, qui, comme telle, peut être attestée – qu'il s'agit non pas d'une simple possibilité, mais d'une possibilité donnée et éprouvée. Ensuite, à supposer même que ce passage puisse être effectué, il reste encore à établir ce qui le motive, ou pour le dire autrement, il faut encore indiquer où se trouve l'insuffisance de la phénoménologie qui l'amène à exiger son propre dépassement. Il nous faut donc faire apparaître la métaphysique phénoménologique dans son effectivité, et la phénoménologie dans son insuffisance. Un dernier point nous semble encore problématique. A la fin du passage cité, Patočka évoque la clarté supplémentaire que possède la co-détermination de l'étant par l'apparaître dans le cas de l'homme. Mais qu'est-ce qui justifie ce privilège et comment se décline-t-il? Si cette question doit demeurer pour l'instant sans réponse, elle nous permet néanmoins de fixer l'une des axes qui orienteront notre démarche. L'explicitation de la teneur de sens propre à la phénoménologie asubjective et à la métaphysique phénoménologique ne pourront pas faire l'économie d'une recherche portant sur le statut du subjectif.

Loin donc d'être un programme de recherche pour une métaphysique phénoménologique, ce texte de Patočka apparaît plutôt comme une ébauche en vue d'une exploration future. En dépit de son caractère schématique, il nous semble être à même d'orienter nos réflexions, et cela, par les questions mêmes qu'il suscite. Ainsi, dans un premier temps, nous allons exposer la thèse sur l'apparaître de la phénoménologie asubjective, en la confrontant avec les thèses de la phénoménologie subjective, notamment dans sa version husserlienne. Ensuite, nous tenterons de ménager un accès vers ce qui nous semble être

la voie d'accès privilégiée à la version patočkienne de la métaphysique phénoménologique: la distinction de l'apparaître primaire et de l'apparaître secondaire. Cette distinction nous amènera à envisager le problème du monde, en tant qu'il détient, à nos yeux, la clef pour la compréhension du projet d'une métaphysique phénoménologique. Dans ces derniers développements, nous serons contraints, à la fois par le caractère lacunaire des textes de Patočka que par la grande proximité qu'ils manifestent avec la pensée de Eugen Fink, de faire une place importante aux thèses et aux textes de l'ancien assistant de Edmund Husserl.

Avant d'essayer de faire apparaître la teneur propre, à la fois critique et positive, de la phénoménologie asubjective, il nous faut d'abord la confronter à une objection qui pour commune qu'elle soit, n'est pas dépourvue d'une certaine force éristique (= de persuasion). N'y a-t-il pas en effet quelque chose qui, au moins au premier abord, peut sembler paradoxal dans le projet d'une "phénoménologie asubjective", et cela, dans sa littéralité même? En effet, si la phénoménologie a pour thème les "choses mêmes", si elle cherche constamment à défaire les obstacles qui nous bloquent l'accès, à libérer le regard des préjugés traditionnels ou des penchants spéculatifs non interrogés, il n'en demeure pas moins que les "choses de la phénoménologie" se tiennent toujours dans la trame tendue par une conscience. Comment une phénoménologie pourrait-elle se faire alors asubjective sans contredire, par ce geste même, sa propre vocation, sans renoncer pour autant à être une recherche portant sur l'être-*donné* des choses?

Or, non seulement un tel passage n'a rien d'illégitime, mais, aux yeux de Patočka, il semble indispensable. Seule une "phénoménologie asubjective" semble à même de retrouver l'inspiration fondamentale des *Recherches logiques*, de renouer avec leur percée (*Durchbruch*) inaugurale, et de corriger, par là même, "la méprise fatale"¹¹⁹ qui grève la phénoménologie husserlienne dans sa version transcendantale. Par ce geste, Patočka tente d'éviter l'écueil que représente à son sens la soumission de Husserl, dans sa période dite "transcendantale", aux supposés fondamentaux de "la philosophie moderne de la conscience" qui seront rassemblés sous une étiquette commune, celle du cartésianisme. Il s'agira donc de purifier la phénoménologie husserlienne de l'interprétation subjectiviste donnée par Husserl lui-même.

Le projet d'une phénoménologie asubjective comporte donc une charge polémique: il est dirigé contre le cartésianisme qui domine encore l'entreprise de Husserl, et qui se traduit notamment – selon une formule que Patočka emprunte à Ernst Tugendhat – «dans le préjugé dogmatique de la donation absolue des *cogitationes*»¹²⁰ dont le corollaire est une

¹¹⁹ J. Patočka, "Le subjectivisme de la phénoménologie husserlienne et la possibilité d'une phénoménologie 'asubjective'", in *Qu'est-ce que la phénoménologie?*, trad. de E. Abrams, Millon, Grenoble 1988, désormais "QP", p. 204.

¹²⁰ QP, p. 192.

détermination de la conscience comme un "être absolu", accessible à un regard intérieur. Le tort d'une telle détermination est avant tout de ne pas être véritablement "phénoménologique", et cela pour une double raison. D'abord, c'est une détermination qui n'est pas puisée dans les choses mêmes, qui n'a pas été obtenue dans une «attitude d'absence radicale de préjugés» mais s'avère être un résidu de la tradition, faisant ainsi apparaître «l'hypothèque qui pèse sur la phénoménologie husserlienne et la fait nécessairement retomber dans un subjectivisme est le cartésianisme transmis à Husserl par Brentano»¹²¹. Dans cette perspective, le geste premier d'une phénoménologie asubjective serait de se libérer de cette emprise: elle serait donc d'abord et avant tout une phénoménologie non cartésienne.

Mais le caractère traditionnel d'une telle détermination doit être mis en cause surtout parce qu'elle n'est pas conforme aux choses-mêmes. Patočka sera donc amené d'une part à contester la pertinence du concept de vécu et, partant, de resituer les moments médiateurs dans la sphère phénoménale, et d'autre part de montrer que le sujet implique toujours une distance entre soi et soi, qu'il a besoin de l'autre et du monde pour être ce qu'il est véritablement: «Nous ne sommes jamais, initialement et immédiatement, proches de nous-mêmes. Nous nous acheminons vers nous-même à travers l'autre. C'est à travers l'autre que nous nous connaissons nous-même, sous le regard et l'influence formatrice de l'autre que nous *devenons* ce que nous sommes, en acceptant le modèle de l'autre comme image de nos propres désirs»¹²². La mise au jour du caractère critique de la phénoménologie asubjective semble pourtant contester la radicalité de cette entreprise. En effet, si ce qui motive un tel projet est la critique d'une doctrine de la subjectivité constituante, transparente à elle-même et déterminée tout entière par un regard théorique, on pourra légitimement se demander si une telle conception ne pourra pas être surmontée par une détermination plus appropriée de la subjectivité, qui reconnaîtra ses attaches mondaines et son inscription historique, mais qui se maintiendra à l'intérieur de l'espace ouvert par la subjectivité. Le dépassement du cartésianisme doit-il nécessairement s'effectuer en direction d'une phénoménologie asubjective ou nécessite-t-il seulement une description plus exigeante de la subjectivité?

On pourra répondre à ces objections en tentant de dissoudre l'alternative qu'elles proposent. En effet, une mise en lumière plus adéquate de la subjectivité doit conduire non seulement à contester un certain nombre d'attributs (transparence à soi, caractère substantiel) qu'on lui traditionnellement attachés et de raffiner donc la manière de la déterminer, mais également de produire un renversement eu égard à sa fonction dans le dispositif de l'apparaître. Une description appropriée du subjectif doit d'abord indiquer la place qu'il occupe dans le champ de l'apparaître. Dans cette perspective, si le subjectif

¹²¹ QP, p. 191.

¹²² QP, p. 59.

apparaît comme indispensable pour l'organisation de ce champ, il ne pourra plus exercer une fonction constitutive (voire créative) à son égard. Si tout apparaît est relatif à un sujet, cette relativité ne pourra plus être interprétée comme la marque d'une préséance du subjectif. A ce propos Patočka écrit: «Le plan de l'explication de la phénoménologie subjective se situe dans le sujet. L'apparaître (de l'étant) est reconduit au subjectif (le moi, le vécu, la représentation, la pensée) comme ultime base l'éclaircissement. Dans la phénoménologie asubjective, le sujet dans son apparaître est un "résultat" au même titre que tout le reste. Il doit y avoir des règles *a priori* tant de ma propre entrée dans l'apparition que de l'apparaître de ce que je ne suis pas»¹²³. Le préalable d'une juste description du subjectif semble donc bien être l'accomplissement d'un décentrement dans son rapport à l'apparaître. Le renversement que subit le subjectif quant à sa fonction n'est en revanche pas synonyme de son rejet pur et simple: la phénoménologie asubjective n'est pas une phénoménologie non-subjective. L'effort de Patočka consiste précisément à indiquer que si la phénoménologie ne peut pas faire l'économie du subjectif, c'est uniquement parce que l'apparaître intègre en lui-même une dimension subjective. Par cet unique geste, Patočka réussit à la fois de déplacer le centre de l'élucidation phénoménologique du sujet vers l'apparaître comme tel, et de "sauver" la légitimité du subjectif en faisant de lui un moment structurel de l'apparaître.

Pour que la portée de cette thèse devienne manifeste, il nous faut à présent introduire la distinction entre le subjectif et l'égologique (ou le subjectal, comme il arrive à Patočka une fois de dire). A ce propos, Patočka écrit dans un texte de 1965: «Il faudrait pourtant préciser à ce propos que "subjectif" ne signifie pas nécessairement "subjectal", appartenant comme tel à un sujet. Ce qui appartient à un sujet, ce sont les vécus dont se compose effectivement la vie des sujets. Le mot "subjectif" peut désigner non seulement un vécu, mais aussi ce qui est expérimenté sans pour autant entrer dans la composition des vécus, sans leur appartenir réellement: une perspective est quelque chose de subjectif, mais qui n'appartient pas en propre au sujet. L'aspect d'une chose est quelque chose de subjectif, mais il n'est pas un vécu, il n'appartient pas au sujet comme lui appartient le regard qu'il porte sur la chose»¹²⁴. Le but de cette distinction est d'établir que le subjectif au sens cartésien et husserlien, entendu comme appartenance de la *cogitatio* ou du vécu à un sujet, et pour lequel Patočka crée le terme "subjectal", n'épuise pas le sens du subjectif. Un autre sens du subjectif semble s'imposer qui permet à la fois de maintenir la distinct d'avec l'objectif et qui n'est pourtant pas réductible à une forme d'appartenance à un sujet. Patočka évoque ce sens à travers la figure de la perspective et

¹²³ J. Patočka, *Papiers phénoménologiques*, trad. de E. Abrams, Millon, Grenoble 1995, désormais "PP", p. 127.

¹²⁴ J. Patočka, "Notes sur la préhistoire de la science du mouvement: le monde, la terre, le ciel et le mouvement de la vie humaine", in *Le monde naturel et le mouvement de l'existence humaine*, trad. de E. Abrams, Kluwer, Dordrecht 1988, désormais "MNMEH", pp. 3-4.

celle de l'aspect. Si on s'en tient uniquement au premier terme, on peut remarquer qu'une perspective est constitutivement une perspective parmi d'autres; elle est subjective, dans la mesure où elle admet le fait que principiellement elle ne peut pas épuiser ce qu'elle vise, qu'elle ne délivre son objet qu'en une guise partielle. La perspective n'est pour autant pas le fait d'un individu, d'un sujet; elle peut être assumée par quiconque. Sa subjectivité (au sens de sa partialité) n'exclut donc pas une forme d'objectivité (au sens d'une possible universalisation). Si une perspective est un point de vue et fait ainsi référence à un sujet, cette relativité à... ne doit pas être interprétée au sens d'une production subjective. L'intention qui nous semble être à l'œuvre dans ce texte de Patočka est de faire apparaître que les perspectives doivent être resituées dans ce qui se manifeste: si toute perspective est perspective sur... et elle s'atteste ainsi non seulement comme voie d'accès, mais également comme mode de manifestation de ce qui se manifeste. Le "subjectal" ou l'"égologique" est possible uniquement parce que l'étant entre dans l'apparaître, et, par ce fait même, assume lui-même une différenciation. C'est uniquement parce que l'étant n'existe pas à la façon d'un monolithe, mais apparaît, ouvrant ainsi une pluralité perspective que le subjectif, au sens du subjectal, peut émerger. Le propre du subjectivisme est donc précisément d'avoir une compréhension trop étroite du subjectif, en ce qu'il n'admet que le second sens, dérivé de ce terme. Les difficultés entraînées par une telle perspective sont soulignées par Patočka dans un texte à maints égards décisif: «Alors qu'on voyait d'abord qu'il y a dans la sphère phénoménale des relations telles que celle de l'objet médiateur et de l'objet médiatisé, des relations de l'objet dans ses différents modes de donation, etc. on parle désormais de l'objectif comme apparaissant dans le vécu et comme transcendant au flux réel du vécu. Alors que "subjectif" était d'abord pris au sens du langage courant, désignant le phénoménal (et en ce sens "objectif") qui prend en considération les perspectives, les modes de donation, les caractères positionnels de modalisation, notre approche des choses, à la différence des choses en elles-mêmes (qui sont sans perspective), le subjectif comme vécu est maintenant distingué du phénoménal qui apparaît dans le vécu. La question n'est plus: comment décrire et analyser l'apparaître comme tel, la relation des perspectives et des modes de donation à ce qui en eux est donné? Mais bien: comment l'objectivité apparaissante "se constitue"-t-elle dans le vécu donné réflexivement dans son originalité, sans esquisse et, partant, de manière absolue, dans l'enchaînement continu du vécu, dans le "flux de la conscience"?»¹²⁵. Si dans le texte précédemment cité, Patočka se contentait d'opposer les deux sens du subjectif, en les plaçant, pour ainsi dire, l'un à côté de l'autre, dans ce passage il fait davantage apparaître le caractère secondaire et dérivé du subjectif au sens du "subjectal". Ce sens semble relever davantage d'une construction que d'une

¹²⁵ QP, p. 207.

description phénoménologique, en ce qu'il apparaît comme dépendant d'une décision spéculative, celle de garantir la certitude de soi de la conscience.

L'inscription du subjectif dans le champ phénoménal conduit alors à une séparation décisive. La subjectivité est dissociée de l'intériorité: le critère du subjectif n'est plus une forme particulière d'accès, on n'y parvient plus en détournant le regard du spectacle du monde pour l'orienter vers le tissu d'actes qui lui confère du sens. «La "subjectivité" des caractères thétiques et des caractères de donation est "extérieure" (là-devant nous) au même titre que les choses qui apparaissent»¹²⁶. Mais si le subjectif est ainsi placé dans l'extériorité, sommes-nous encore en mesure de le distinguer de l'objectif? Quel est le critère nous permettant de tracer cette séparation? En effet, les textes que nous venons de citer ne nous laissent pas démunis face à de telles interrogations. Le subjectif apparaît tour à tour comme relevant des «perspectives, des modes de donation, des caractères positionnels de modalisation, de notre approche des choses». L'explication que nous avons proposée à propos de la perspective se trouve ainsi renforcée, car Patočka ne laisse ici plus de doute quant à l'appartenance du subjectif au plan phénoménal. Si on tentait de ressaisir la visée de nos analyses et de les porter à un degré de généralité supérieur on pourrait dire que tout ce qui peut apparaître comme moment médiateur pour la saisie d'une unité relève du subjectif¹²⁷.

Telle que nous l'avons exposé jusqu'à présent, la mise en œuvre de la phénoménologie asubjective comporte deux moments. Il s'agit d'abord, de contester la figure moderne de la subjectivité, comme centre de l'apparaître, et de rendre manifeste son caractère dérivé. Ensuite, il importe de mettre en lumière l'inscription des caractères subjectifs, qui étaient pour la tradition cartésienne des moments de la conscience, dans le champ phénoménal. Mais l'établissement de la phénoménologie asubjective nécessite un troisième moment, en ce qu'elle ne peut pas faire l'économie d'un questionnement sur ce que nous sommes, une fois le "malentendu" subjectiviste écarté. En effet, le subjectif dont il était question jusqu'ici correspond davantage aux moments subjectifs médiateurs, donc aux vécus, dans la mesure où, selon Husserl, ils sont requis pour la constitution de l'objet, qu'au pôle égologique. Or cette instance n'est nullement abandonnée dans la phénoménologie asubjective; elle y apparaît sous le titre de "destinataire de l'apparaître". Ce maintien ne relève pas de l'arbitraire; en effet, l'apparaître inclut dans sa constitution un rapport à un sujet¹²⁸, il est toujours un apparaître à... La reconnaissance de cette référence nécessaire de l'apparaître à un sujet doit être explicitée: il ne s'agit nullement de transformer cette nécessité structurale en privilège ontologique ou épistémique. En effet, «dans le champ

¹²⁶ QP, p. 208

¹²⁷ Patočka propose une analyse détaillée et une exemplification de la relation moment médiateur – objet médiatisé dans "Le subjectivisme de la phénoménologie husserlienne et la possibilité d'une phénoménologie 'asubjective'", in QP, p. 204

¹²⁸ PP, p. 261.

phénoménal, les choses laissent l'égologique se faire jour, de même que l'égologique, de son côté, fait apparaître des choses, mais l'égoïté ne peut être saisie en elle-même de façon absolue»¹²⁹.

Si l'égo apparaît donc comme indispensable pour la phénoménalité, il demeure néanmoins dépendant de celle-ci. Cette dépendance n'est pas uniquement extérieure, elle ne signifie pas seulement que l'égo est suspendu, quant à son existence, à une facticité aveugle, mais cette dépendance transit l'être même de l'égo. En effet, la détermination première et indispensable de l'égo est que c'est un étant qui a un rapport à soi¹³⁰: c'est là la condition minimale pour qu'un étant puisse fonctionner comme pôle de l'apparaître. Or le rapport à soi implique toujours une apparition à soi, ce qui conduit à penser que la loi de l'apparaître régit même le rapport que l'égo a à lui-même. Or si l'égo est strictement impensable sans cette inscription, s'il n'est ce qu'il est que soumis à la légalité de la manifestation, la phrase en apparence obscure énoncée par Patočka dans son cours *Platon et l'Europe*¹³¹ quant à la détermination-en-retour de l'étant par l'apparaître, devient, dans le cas de l'homme, cas exemplaire, et peut-être unique de cette structure que l'égoïté, "tout à fait claire". L'homme n'est ce qu'il est, c'est-à-dire non pas une configuration bio-chimique particulière, mais un étant qui peut prendre en charge le monde et lui-même, que parce qu'il existe dans cette forme de distance à soi qui l'inscrit dans le champ phénoménal.

Malgré, ou plus précisément, en vertu de son caractère "asubjectif", la phénoménologie patočkienne réussit à sauver le subjectif, et cela, dans sa double figure, de moment médiateur subjectif et de pôle égologique. Ce double résultat de la tentative patočkienne d'élucider l'apparaître comme tel, ressort avec une clarté supérieure des dernières lignes d'un texte de 1970: «Le phénomène n'est pas un *ego*; il est objectif, mais plein à ras bord de caractères qui rendent l'*ego* visible en le mettant en présence des possibilités de son être»¹³². C'est uniquement parce que l'apparaître intègre une dimension subjective, en assumant les moments médiateurs comme *ses* propres moments, qu'il est donc à même de rendre possible le subjectif au sens de l'égologique.

Pour résumer le chemin que nous parcouru jusqu'à maintenant, on pourrait dire que dans son versant critique, la phénoménologie asubjective contient une critique originale du cartésianisme propre à la phénoménologie husserlienne. La dimension positive de ce projet consiste dans l'exploration de l'«apparaître en tant que tel», à savoir du «champ du se-montrer», qui constitue pour Patočka «la découverte propre des *Recherches*

¹²⁹ QP, p. 238.

¹³⁰ Il se peut que cette détermination soit trop large pour particulariser l'égo. Ainsi formulée, elle englobe tout vivant et non seulement l'humain.

¹³¹ Cfr. *supra*, note 2.

¹³² QP, p. 213.

*logiques*¹³³. Il s'agit plus précisément de restituer l'apparaître dans son *unité* – de dépasser ainsi le clivage de la sphère phénoménale en un plan subjectif et un plan objectif, et dans son *autonomie* – et de refuser, par là même, de succomber à cette tentation bien enracinée de le rabattre sur un apparaissant. Nous retrouvons ainsi ce qui motivait subrepticement la critique du cartésianisme: il s'agit d'une exigence proprement phénoménologique qui consiste à essayer de comprendre les phénomènes et leur champ d'apparition à partir d'eux-mêmes, et non à partir de l'étant positif (qu'il soit subjectif ou objectif). Dans la mesure où il procède en posant un étant positif comme fondement de l'apparaître, le subjectivisme (même phénoménologique) doit être reconnu comme un avatar de la métaphysique traditionnelle.

Comme nous avons essayé de le souligner, la phénoménologie asubjective se développe comme une enquête portant sur l'apparaître comme tel, dont elle essaie de mettre en lumière la structure et la légalité. L'apparaître dont la phénoménologie tente de restituer les structures est toujours un apparaître à... Bien que le sujet ait perdu tout privilège constitutif, il demeure néanmoins requis dans la structure de la manifestation sous la figure nouvelle d'un "destinataire de l'apparaître". Qui plus est, toute interrogation portant sur les rapports entre l'apparaître et l'apparaissant semble exclue de la démarche phénoménologique, qui établit son domaine propre précisément par la mise en avant de l'autonomie de l'apparaître à l'égard de tout apparaissant, c'est-à-dire par l'affirmation de son caractère «non-réel»¹³⁴. Arrivé à ce point, on pourra légitimement se demander si la question de l'apparaître ne se laisse pas approfondir davantage en allant au-delà des limites que lui prescrit la phénoménologie, même dans sa version radicalisée, à savoir asubjective. Patočka semble lui-même admettre la légitimité une telle entreprise, lorsqu'il affirme l'insuffisance de la démarche phénoménologie pour expliciter jusqu'au bout la question de la manifestation: «Nous savons donc que la manifestation possède une structure et des lois, mais savons-nous pour autant ce qu'est la manifestation?»¹³⁵. La direction dans laquelle une exploration plus audacieuse de la question de l'apparaître devrait s'engager est indiquée à la même page, lorsque Patočka la rattache au problème du monde: «Il semblerait donc que la manifestation du monde soit une sorte de fait dernier dont il ne nous reste qu'à prendre acte; nous nous mouvons continuellement dans son cadre, c'est dans son cadre que nous connaissons, dans son cadre que nous agissons»¹³⁶.

Il ne faut pourtant pas se tromper sur la nature du geste qui est ici sollicité: le dépassement du champ phénoménal ne trouve pas sa source dans une quête spéculative

¹³³ QP, p. 200.

¹³⁴ PE, p. 41.

¹³⁵ PE, p. 32.

¹³⁶ PE, p. 32.

que la phénoménologie laisserait inassouvie, mais elle relève d'une attitude de questionnement radical. Ce qui est ainsi visé, ce sont les présupposés ou les conditions auxquelles renvoient les structures de la phénoménalité. Il nous semble qu'une première saisie de ces présupposés s'effectue à travers la mise en évidence d'un double sens de l'apparaître. Dans une note de travail publiée dans les *Papiers phénoménologiques* Patočka écrit de façon schématique:

«Fink: deux types d'apparaître.

- 1) Objectif, chosique – Antiquité: émergence des choses hors du "chaos", hors de la totalité préalable, individuation
- 2) subjectif, conscient – temps modernes: les choses sont "représentées", elles sont éclairées par notre pensée»¹³⁷.

Cette distinction semble relever, au premier abord, d'une élucidation historique. Il s'agirait ainsi de distinguer la manière dont deux époques ont entendu rendre compte de l'apparaître, en faisant de lui, d'abord une structure de l'être et ensuite une structure de la pensée. Cette interprétation quelque peu hâtive pourrait ensuite être mise en rapport avec le reproche que Patočka adresse ailleurs aux démarches qui, niant l'autonomie de l'apparaître, tentent de le rabattre sur un étant positif, qu'il soit subjectif ou objectif¹³⁸. Mais pour qu'une telle interprétation soit recevable, il faudrait que le même type d'apparaître soit visé dans les deux cas, à savoir l'apparaître subjectif, l'apparaître pour une conscience. Or tel n'est manifestement pas le cas. Si cette distinction, que Patočka emprunte à Fink, est gagnée dans le champ de l'histoire, elle n'est pas privée pour autant d'une pertinence systématique, car elle nous permet de saisir deux dimensions d'un problème, celui de l'apparaître. Qui plus est, cette différenciation ne concerne pas deux manières d'esquiver le problème de l'apparaître, mais tout au contraire deux dimensions positives de celui-ci.

Si nous avons tenté, dans la première partie de ce texte, d'esquisser les difficultés liées à la problématique de l'apparaître secondaire (ou subjectif), il reste maintenant à expliciter le sens que revêt le concept d'apparaître primaire (ou objectif). La thèse que nous tenterons de défendre – qui relève déjà d'une métaphysique phénoménologique – est que l'apparaître secondaire (l'apparaître comme tel, l'apparaître de la phénoménologie), malgré son autonomie à l'égard du réel, doit nécessairement renvoyer à une certaine

¹³⁷ PP, p. 115. Il nous semble que Patočka fait référence au texte suivant de Fink, tiré de *Sein Wahrheit, Welt cit.* (SWW): «Die *antike* Metaphysik war vor allem bestimmt von dem Ansatz, dass "Erscheinen", das Von-ihm-selbst-her-Aufgehen des Seienden ist, das Einrücken in die Lichtung eines weltweisendes Anwesens, inmitten dessen der Mensch seinen Stand hat und allem begegnet, was ist: dem Land von Meer umflutet, den Göttern und Heroen, den Freunden und Feinden, den Gewächsen und Tieren. Die *neuzeitliche* Metaphysik dagegen gewan ihren eigentümlichen Boden im Erscheinen des Seienden, das als menschliche Vorstellen geschieht».

¹³⁸ QP, p. 239: «[le] champ phénoménal [...] ne peut être réduit à aucun étant qui apparaît en son sein, et il est donc impossible de l'expliquer à partir de l'étant, que celui-ci soit de l'espèce naturellement objective ou élogiquement subjective».

structuration de l'apparaissant, et que cette configuration peut être ressaisie à travers le concept d'apparaître primaire.

Pour asseoir cette thèse, l'évocation du texte finkéen auquel Patočka fait vraisemblablement référence peut s'avérer utile. En effet, dans l'ouvrage qu'il publie en 1958, intitulé *Sein, Wahrheit, Welt. Vor-fragen zum Problem des Phänomen-begriffs*, Eugen Fink propose de distinguer l'apparaître (*Erscheinen*) en tant qu'apparition (*Anschein*) et en tant qu'émergence (*Vorschein*). A cet égard, Fink écrit: «Der Begriff des "Erscheinens" hat sich uns in zwei Bedeutungen auseinandergelegt, die wir terminologisch als "Anschein" und "Vorschein" fixiert haben. Das Seiende erscheint – im Sinne des Anscheins – wenn irgendwelche innerweltlichen Dinge zu Vorstellungsgegenständen eines mit Vorstellungskraft begabten Seienden werden, vornehmlich des Menschen. Das Gegenstandsein eines Seienden ist sein Erscheinen; es gerät sozusagen in den Lichtkegel eines vorstellenden Lebewesens»¹³⁹. Et quant au sens que l'apparaître en tant qu'émergence doit revêtir, Fink ajoute: «Das Zum-Vorschein-kommen haben wir abgesetzt gegen das Vorgestelltwerden. Hier soll es nicht um eine Bewegung gehen, welche bestimmte Dinge von einem vorstellungsbegabten Ding erleiden. Im Vorschein denkt man eine *Eigenbewegung* von Dingen, einen ihnen selbst angehörigen Seinsvollzug. Die Dinge "gehen auf" – aber sie sind nicht zuerst und gehen dann auf, sondern *sie sind einzig, indem sie aufgehen*. Erscheinen als Vorschein gedacht, ist nicht etwas, was mit den Dingen auch noch passiert; dieses Erscheinen ist gerade ihr Sein. [...] *Die Dinge sind erscheinend*. "Aufgang" ins Erscheinen ist nur eine andere Wendung für das Sein endlicher Dinge. [...] Das Erscheinen ist *Hervorkommen in die Lichtung*, welche alles vereinzelte Seiende versammelt und umfängt»¹⁴⁰.

Ces textes appellent, par leur concision extrême, quelques précisions. Ce qui semble d'abord unir les deux sens du concept d'apparaître – sens qui, comme le souligne Fink, se sont imposés comme tels, et n'ont pas été simplement postulés – c'est qu'ils mettent en scène tous les deux une forme de venue à la lumière, d'entrée dans la visibilité. Mais la

¹³⁹ SWW, p. 105. Le concept d'"apparaître" est à éclaircir selon les deux significations que nous avons terminologiquement fixées comme "apparition" (*Anschein*) et "émergence" (*Vorschein*). L'étant apparaît – dans le sens de l'apparence – quand une quelconque chose intramondaine devient l'objet de représentation d'un étant doué d'un pouvoir de représentation, notamment de l'homme. L'être-objet d'un étant est son apparaître: il entre, pour ainsi dire, dans le cône de lumière d'un vivant qui a le pouvoir de représenter.

¹⁴⁰ SWW, p. 115: «Nous avons séparé l'émerger de l'être-représenté. Ici, il ne doit pas s'agir d'un mouvement que certaines choses subissent de la part d'une [autre] chose douée d'un pouvoir de représentation. Ce qui est pensé dans l'émergence, c'est un *mouvement propre* des choses, un accomplissement d'être qui leur appartient. Les choses éclosent – mais elles ne sont pas d'abord, et après éclosent, mais *elles sont seulement pour autant qu'elles éclosent*. L'apparaître, pensé comme émergence, n'est pas quelque chose qui arrive également aux choses; cet apparaître est précisément leur être. [...] Les choses sont apparaissantes. L'éclosion dans l'apparaître est seulement une autre manière de décliner l'être des choses finies. [...] L'apparaître est *surgissement dans la lumière*, ce qui rassemble et circonscrit tout étant individué».

lumière revêt ici deux significations différentes: dans le premier cas, il s'agit de ce qui permet l'appréhension d'un étant par un "étant doué d'un pouvoir de représentation", alors que dans le deuxième cas la lumière est ce qui confère un contour, une détermination, une limite à une chose, la détachant de son milieu, et la faisant ainsi exister comme telle. L'apparaître "subjectif" est donc synonyme de "représentabilité"¹⁴¹, l'apparaître "objectif" renvoie à l'individuation. La différence entre les deux formes d'apparaître peut être également ressaisie par la mise en évidence du mouvement qui intervient dans leur détermination: le mouvement de la connaissance, qui concerne l'apparaître secondaire, est un mouvement que les choses subissent, au sens où l'entrée dans ce mouvement ne leur appartient pas et dans la mesure où il n'affecte nullement leur être; ce mouvement subi est distingué du mouvement propre des choses, qui constitue un accomplissement de leur être. Non seulement que les choses ne sont pas indifférentes à ce mouvement, mais elles ne sont même pas différentes de lui, car c'est précisément ce à travers quoi elles acquièrent leur être. En apparaissant au sens premier, c'est-à-dire en surgissant dans la lumière individuant, les choses se manifestent telles qu'elles sont, et manifestent avant tout qu'elles sont. C'est pour cette raison que Fink détermine l'apparaître primaire comme l'être même des choses.

Une telle doctrine n'est pas à mettre au compte d'un prétendu penchant spéculatif propre à Fink. Ou, mieux encore, si une telle thèse relève effectivement d'un dépassement du "domaine des phénomènes", ce geste ne relève pas d'un simple "penchant", mais d'une attitude de questionnement radical, dont l'objet est précisément la "phénoménalité". C'est précisément pour avoir osé poser le problème du rapport entre l'étant et le phénomène ("que signifie pour l'étant qu'il apparaît?"), que la pensée est contrainte de quitter le terrain sûr des phénomènes et de s'ouvrir vers une enquête d'ordre métaphysique¹⁴².

Par ailleurs, Fink n'est pas le seul à suivre cette voie. On peut trouver une description parallèle à celle faite par Fink de l'apparaître primaire dans un autre texte de Patočka: «Chaque chose acquiert sa figure – se délimite – devient en tant qu'individu en se

¹⁴¹ Fink fait dans ces passages un usage non strict du concept de "représentation" ou de "pouvoir de représentation". L'être représenté est à prendre ici au sens le plus large possible, comme l'être pour une conscience.

¹⁴² Fink affirme à la fois la priorité méthodologique d'un questionnement strictement phénoménologique, mais aussi l'impossibilité pour la pensée d'y demeurer sans renoncer à ses propres exigences dans le passage suivant (tiré du SWW, p. 77): «Der Weg des philosophischen Denken muss immer ausgehen vom Bereich der "Phänomene", vom Feld des "Gegebenen". Aber damit ist nicht vorentschieden, dass es auch immer innerhalb der Phänomene bleiben müsse. Vielmehr wird die Frage unausweichlich, was denn überhaupt die Phänomenalität sei. Was bedeutet es für das Seiende das es "erscheint"? Was geht mit dem Seienden vor sich, wenn es in die Zone menschliches Vernehmens und Verstehens vereinragt, wenn er aufglänzt im Umkreis des Menschen? Und weiter bleibt zu fragen, ob das Gegenstandwerden für ein vorstellendes Wesen den einzigen und ursprünglichen Sinn von "Erscheinen" besagt – oder ob auch eine grundsätzliche andere Weise von Erscheinen gedacht werden müsse».

mettant à part des autres. Ce devenir trace des frontières vis-à-vis d'autre chose, il est un processus de définition, de mise en forme. Cette définition se fait vis-à-vis de toutes les autres, toutes en sont co-définies. Ce définir – l'apparaître de la chose en tant que son être¹⁴³. Ce que le texte tente à circonscrire – «l'apparaître de la chose en tant que son être» – et qui est similaire, jusque dans sa littéralité, à la description que Fink en donne («cet apparaître est précisément leur être»), est indéniablement l'apparaître primaire. L'apparaître en ce sens premier se dévoile comme le terme – jamais définitif – d'un processus ontogénétique. Les termes par lesquels Patočka caractérise l'apparaître qui est également l'être de la chose (délimitation, individuation, mise à part) renvoient non seulement à cette dimension processuelle, mais font également signe vers le tout à l'intérieur duquel ce processus peut acquérir un sens. La délimitation, l'individuation présupposent en plus de cette dimension agissante, le fond sur lequel elles s'accomplissent et qui n'est rien d'autre que le monde: «En admettant que chaque apparition finie apparaît par une limitation de la totalité originaire, il n'y a, dans le cas du monde, rien hormis le monde lui-même en quoi il puisse apparaître. L'apparaître en soi-même est un proto-phénomène, quelque chose d'originaire»¹⁴⁴.

Il demeure cependant une équivoque au sujet du rapport entre le monde et l'apparaître primaire. S'il est acquis que la délimitation est un processus qui s'effectue sur fond de monde, il pourra encore sembler qu'une différence subsiste précisément entre le processus et le fond sur lequel il s'effectue, entre ce qui est délimité et ce par rapport à quoi la limitation s'effectue, entre la forme obtenue et le fond qu'elle présuppose. Or une telle dualité n'est que l'effet d'une conception statique de ce rapport. Le monde n'apparaît pas seulement comme le fond sur lequel se déroule l'individuation, mais également comme la force motrice qui le suscite. Le «proto-mouvement du monde», ou l'«ordre du monde» qui ne sont pas assimilables à aucun ordre ou mouvement mondain sont ce qui amène les choses à l'apparaître, un apparaître qui est précisément leur être: «L'ordre qui joint et enjoint n'est pas un étant, ni une chose ni un mouvement, un processus ou événement, mais bien ce qui règne effectivement dans le tout du monde, dans cette totalité qu'on ne peut embrasser du regard et qui domine l'ensemble du singulier. C'est lui qui fait que les phénomènes soient phénomènes, qui les amène à la détermination, à la limitation et à la délimitation, qui leur donne d'avoir une charpente interne et externe: demeurant lui-même obscur dans le fond de son injonction ajointante, il amène tout à la lumière de l'apparaître»¹⁴⁵. Comme ce passage le rend manifeste, la mise en avant des étants, le processus par lequel le monde les amène à l'apparaître, n'est pas sans effet pour le monde. Précisément parce que la pluralité qui est ainsi projetée dans la lumière est, dans un sens radical, "du" monde, parce qu'elle emprunte sa consistance au monde,

¹⁴³ SWW, p. 114.

¹⁴⁴ PP, p. 223.

¹⁴⁵ J. Patočka, "Le tout du monde et le monde de l'homme", in MNMEH, p. 267.

le monde lui-même se trouvant ainsi occulté. On pourra ressaisir ce processus, par lequel le monde est obscurci par cela même qu'il fait apparaître, en faisant subir un renversement à un *terminus technicus* finkéen, celui de "rétrécissement mondain". Ce concept est utilisé dans *Le jeu comme symbole du monde*, pour décrire l'obscurcissement du monde dans la perception, qui est déjà informée par les besoins de l'action: «Ce rétrécissement n'est pas différent de la puissance de "ce qui s'entend de soi". Superficiellement et approximativement, nous savons que toute chose se tient, est comprise dans un rapport de choses et que tous les rapports de choses se tiennent, sont compris dans un universel rapport global. Tout ce que nous appelons étants: le sol, la lumière du ciel, la campagne et la mer, les montagnes et les plaines, les villes, les champs [...]; tout étant est avec d'autres étants, aucun n'est seul, pour lui, n'est séparé des autres choses. Son individualité et son contour déterminé, enserré en des limites stables, il les tient seulement par le fait que ces limites qui l'enserrent le joignent aussi aux autres choses. Toute chose avoisine d'autres choses, toute chose se trouve dans une situation; et toutes les situations dans un présent commun qui embrasse tout. Cependant, ce qui nous intéresse d'abord c'est la situation environnante, les choses pour leurs multiples utilités»¹⁴⁶.

Or cette manière de comprendre le "rétrécissement mondain" comme oubli ou obnubilation subjective du monde qui trouve son fondement dans l'intérêt pour l'étant, a comme pendant objectif, ou plutôt comme condition mondaine, le mouvement par lequel le monde, en laissant apparaître les étants, en les conduisant vers leur apparaître (primaire), se retire derrière eux. Fink a d'ailleurs lui-même reconnu la priorité de ce second mouvement, lorsqu'il a refusé de voir dans l'"oubli du monde" (un autre nom, à une allure plus subjective, du "rétrécissement mondain") un phénomène uniquement humain: «Aber es ist die Frage, ob die Weltvergessenheit nur ein menschlicher Mangel ist – oder ob nicht selbst die Welt sich verdeckt durch das, was sie in ihrem Offenen ans Licht stellt. [...] Welt ist am Ende selber das, was das Seiende vordrängend hervorbringt und in sich aufscheinen lässt»¹⁴⁷. Mais peut-être qu'entre les deux sens du concept de "rétrécissement mondain" qu'on nous avons indiqué, il y a un rapport plus secret. En effet, si tout apparaît pour une conscience, c'est-à-dire tout apparaît secondaire a pour présumé un "oubli du monde", un "rétrécissement mondain", qui fait que le monde est relégué en arrière-fond à la faveur de l'étant et si, comme la dernière citation le montrait, cette obnubilation est à mettre au compte du monde lui-même, on pourra

¹⁴⁶ E. Fink, *Le jeu comme symbole du monde*, trad. de H. Hildenbrand & A. Lindenberg, Minuit, Paris 1966, désormais "JSM".

¹⁴⁷ E. Fink, *Welt und Endlichkeit*, Königshausen und Neumann, Würzburg 1990, p. 20: «La question est de savoir si l'oubli du monde est seulement le fait d'une défaillance humaine – ou si ce n'est pas plutôt le monde lui-même qui s'occulte à travers ce qu'il met en lumière dans son Ouvert. [...] Le monde est au but du compte, ce qui produit l'étant en le mettant en avant et qui le laisse briller en son sein».

conclure que ce mouvement du monde est la condition de l'apparaître secondaire. Il faudra bien sûr se garder de la tentation "téléologique" qui consiste à faire de l'effet de ce mouvement son "en vue de quoi": une tel geste aura pour conséquence d'annuler le caractère non-réel de la manifestation secondaire, en l'inscrivant dans une chaîne déterministe.

La prise en compte de ce mouvement nous conduit à reformuler le rapport dans lequel nous avons identifié la clef de la métaphysique phénoménologique. Si comme l'avons vu son geste fondamental est d'interroger le rapport de l'apparaître à l'étant, nos développements nous ont conduit à le retranscrire comme rapport entre l'apparaître secondaire et l'apparaître primaire, ou bien, pour parler comme Fink, entre la représentabilité (au sens large) et l'émergence. Inscrivant l'apparaître primaire dans le mouvement qui le produit, nous sommes à même de reformuler ce rapport comme celui entre l'apparaître secondaire (l'apparaître comme tel) et le monde.

Mais si le sens des passages de Patočka et de Fink que venons d'évoquer réside dans l'établissement de l'individuation comme condition de la phénoménalité proprement dite (ou de l'apparaître primaire comme condition de l'apparaître secondaire) et si l'individuation renvoie à son tour au monde et à son propre mouvement, ne tombe-t-on pas sous le coup du reproche que Patočka adresse, symétriquement, à la phénoménologie transcendantale et à l'ontologie traditionnelle substantialiste, d'avoir méconnu la spécificité de l'apparaître en le rabattant sur un apparaissant, en l'occurrence ce macro-apparaissant qu'est le monde? Dire en effet que le monde, par son propre mouvement, constitue la condition (certes, non pas la cause) de l'apparaître secondaire, ne conduit-il à une soumission, peut-être plus subtile, à un dogme objectiviste, pour lequel tout apparaître est à reconduire à un étant positif?

Nous pouvons écarter cette objection d'une double manière, d'abord en précisant le sens du rapport qui s'établit entre le monde et l'apparaître secondaire et, ensuite, en mettant en lumière les présupposés inaperçus sur lesquels l'objection s'édifie. En effet, Patočka établit à maintes reprises comme affirmation angulaire de la phénoménologie asubjective, l'autonomie de la légalité de l'apparaître à l'égard de la légalité du réel. Il ne s'agit pas, dans les réflexions relevant d'une philosophie phénoménologique d'abandonner cette thèse, ni d'établir un nouveau rapport entre les deux légalités, mais de poser le problème d'une genèse de l'apparaître. Bien qu'il soit, dans sa légalité, indépendant par rapport à l'apparaissant, qu'il y ait de l'apparaître dépend d'une certaine structuration de l'apparaissant.

L'objection que nous venons d'évoquer s'appuie en outre sur une caractérisation massive du monde qui le détermine comme un «tout obtenu par sommation», [comme] un "cadre" ou un "réceptacle", donc dans la forme fausse [...] d'une chose gigantesque ou

d'un système objectif des lieux»¹⁴⁸. Ce qui est ainsi effacé c'est la dimension dynamique du monde, la négativité qui la traverse et qui fait que cette totalité, la seule véritable, soit en même temps intotalisable. Patočka accomplit un pas supplémentaire dans la détermination de cette dimension non-étante, ou non-réelle, qui demeure pourtant indispensable pour le monde lorsqu'il affirme que «le se-montrer est une dimension du monde, qui, pour des raisons essentiels, ne peut être derechef un étant, ne peut être rien de singulier»¹⁴⁹. Or qu'est-ce que cela implique quant au statut du monde? Tout au moins le fait que le monde n'est pas (seulement) quelque chose d'étant, qu'il n'est pas (seulement) le tout de l'étant. Mais si on arrive à éviter, par ce biais, une version déterministe du rapport entre l'apparaître et le monde, il semble qu'une version raffinée de la téléologie devienne indispensable, car le monde nécessite l'apparaître (secondaire) pour être véritablement ce qu'il est, et doit donc nécessairement ouvrir un espace pour son déploiement. Même si on précise, comme le fait Patočka¹⁵⁰, qu'en réalité ce rapport est double, et que non seulement le monde n'est pleinement ce qu'il est sans l'apparaître (et le pôle qui lui est constitutif), mais qu'également un *ego* qui ne renverrait au monde serait dépourvu de sens, la difficulté demeure entière. On pourra résumer cet embarras avec les mots de Renaud Barbaras: «On a affaire ici à une modalité particulière de relation qui échappe aux catégories traditionnelles, ce qui n'est pas étonnant puisque le rapport de l'être à la phénoménalité ne peut que demeurer étranger à des modalités qui ne concernent que les relations au sein de l'être réel: la phénoménalité n'est pas *nécessaire* comme un *telos*, ni purement *contingente* comme un simple effet»¹⁵¹. Le sens propre d'une métaphysique phénoménologique réside tout entier dans l'exploration de ce rapport qui appelle une conceptualité irréductible à celle qui a pu être forgée par la métaphysique traditionnelle ou par la phénoménologie classique.

¹⁴⁸ JSM, p. 52.

¹⁴⁹ PP, p. 168.

¹⁵⁰ PP, p. 224: «Il faudrait donc montrer que l'apparition n'est pas extérieure à l'essence d'être du monde, et d'autre part, que le moi qui, sans être effectivement du monde, perdrait son être "du" monde, de rapport au monde, deviendrait du même coup non égoïque».

¹⁵¹ R. Barbaras, *L'ouverture du monde. Lecture de Jan Patočka*, La Transparence, Poitou 2011, p. 214.

Il presente saggio è tratto dal vol. 2 - dell'anno 2012 - numero 2 della Rivista Online – Fogli Campostrini, edita dalla Fondazione Centro Studi Campostrini, Via S. Maria in Organo, 4 – 37129 Verona, P. IVA 03497960231

Presidente della Fondazione Centro Studi Campostrini - Rosa Meri Palvarini

Direttore responsabile e scientifico - Massimo Schiavi

Fondazione Centro Studi Campostrini. Tutti i diritti riservati. 2012.

ISSN: 2240-7863

Reg. Tribunale di Verona n. 925 del 12 maggio 2011.

La proprietà letteraria dei saggi pubblicati è degli autori. Tutti i saggi sono liberamente riproducibili con qualsiasi mezzo con la sola condizione che non siano utilizzati a fini di lucro. L'autore e la fonte debbono sempre essere indicati.

All articles are property of their authors. They are freely reproducible in any form as long as not used for profit. In all cases both authors and source must be indicated.

LA COSTITUZIONE INTERSOGETTIVA DEL SOGGETTO ATTRAVERSO IL PRIMO MOVIMENTO DELL'ESISTENZA E L'INTERPELLAZIONE

Camilla Rocca

Uno dei moltissimi punti critici della filosofia di Patočka è rappresentato dal rapporto tra il primo movimento dell'esistenza e la costituzione dello spazio attraverso la dinamica dell'interpellazione, vale a dire attraverso la relazione proto-spaziale tra l'*io* e il *tu*, rispettivamente corrispondenti al *qui* e al *là*. La domanda da porsi è: per quanto Patočka esponga queste due questioni in testi diversi e senza mai esplicitare evidenti relazioni tra le due, non le si può considerare come due facce di una sola medaglia? Non sono forse due diversi punti di vista per spiegare una stessa condizione originaria dell'esistenza? Alcune citazioni stesse di Patočka¹⁵² mi sembra confermino, ovviamente con dei limiti, una tale tesi.

¹⁵² La tematica dei movimenti dell'esistenza è un filo conduttore nella fenomenologia asogettiva patočkiana, e sottolineo asogettiva per sottolineare proprio il periodo storico a cui mi riferisco, vale a dire, se così possiamo definirlo, al "secondo Patočka", il Patočka successivo al platonismo negativo, quindi dagli anni 50 in poi. Tuttavia, per quanto questo tema sia un filo conduttore della fenomenologia asogettiva, esso è esplicitamente affrontato principalmente in tre testi: *Le monde naturel et le mouvement de l'existence humaine*, trad. e cura di E. Abrams, "Phaenomenologica", n. 68, Declève, Kluwer, Dordrecht-Boston-London 1988; *Saggi eretici sulla filosofia della storia*, a cura di M. Carbone, Einaudi, Milano 2008; *Papiers phénoménologiques*, trad. e cura di Erika Abrams, "Krisis", Millon, Grenoble 1995. Per quanto riguarda il primo testo, più precisamente, il tema è abordato in "Note sulla preistoria della scienza del movimento: il mondo, la terra, il cielo e il movimento della vita umana" (1965), trad. di G. Pacini (rev. di A. Pantano e G. Di Salvatore) in *Che cos'è la fenomenologia? Movimento, mondo, corpo*, a cura di G. Di Salvatore, Edizioni Fondazione Centro Studi Campostrini, Verona 2009; "Il mondo naturale e la fenomenologia" (1967), "Qu'est-ce que l'existence?" (1969), e "L'intero del mondo e il mondo dell'uomo" (1972), trad. di G. Pacini & A. Pantano in *Il mondo naturale e la fenomenologia*, a cura di A. Pantano, Mimesis, Milano 2003. Per quanto riguarda i *Saggi eretici* (1975), il tema è affrontato nei primi due saggi: "Meditazioni sulla pre-istoria" e "L'inizio della storia". Infine, per quanto riguarda i *Papiers phénoménologiques*, il tema è affrontato nel testo "Leçons sur la corporéité" (1980). Troviamo un riferimento all'*eros*, alla soddisfazione del desiderio attraverso l'accettazione dell'altro anche in *Liberté et sacrifice*, trad. e cura di E. Abrams, "Krisis", Millon, Grenoble 1990, più precisamente nel testo "Reflexions sur l'Europe". La tematica dell'interpellazione invece è affrontata nel testo

Il primo movimento dell'esistenza

Il primo movimento è quello dell'accettazione, dell'individuazione propria e altrui e del radicamento nel mondo; è il movimento della vita istintiva. L'essere umano è anch'egli, come l'animale, un essere istintivamente senziente ed affettivo che si apre al mondo nella passività e la consonanza e risponde, in un movimento riflesso, alle stimolazioni che riceve. Già possiamo riconoscere una passività del soggetto che corrisponde alla passività dell'io interpellato dall'altro, dell'io che ad-viene, che esiste in quanto interpellato. L'entrata dell'uomo nel mondo tuttavia non può essere pari a quella degli altri enti, vale a dire che il suo essere non può essergli indifferente. Fin dall'inizio, l'uomo ne prova l'ingiustizia, per quanto questa venga compensata dagli altri che lo precedono e lo accettano, prima ancora ch'egli *sia* nel pieno senso del termine. L'ingiustizia viene dunque riparata dagli altri che, accettandolo, fanno sì che il mondo diventi per lui un focolare caldo ed accogliente. Reciprocamente, essa viene anche riparata dall'essere accettato, nei confronti di tutti coloro ch'egli ama e che accetta a sua volta.

Questo movimento consiste dunque in un radicamento che è garantito dall'accettazione preliminare degli altri che ci proteggono e che mette il nostro essere nelle loro mani: come realizzatore di questo proto-movimento istintivo, l'uomo è tributario dell'altro uomo nella sua funzione di protettore, creatore di sicurezza e di calore vitale, donatore di unità e di attaccamento, dell'avvicinamento reciproco istintivo e della fusione, che è un compenso necessario dell'individuazione e della dispersione in centri di vita singolare.

Avere il mondo, radicarsi in esso è allora possibile solamente tramite gli altri: l'acquisizione si realizza nel contesto della protezione, garantita dall'accettazione. Quest'ultima risulta quindi essere, fin da principio, la prima condizione necessaria per l'esistenza e la sopravvivenza, ma l'interpellazione stessa è condizione primaria e necessaria dell'esistenza, per lo meno dell'esistenza di un *io* esplicito.

La realizzazione di questo movimento traccia una linea che parte dall'accoglienza del neonato nella protezione fornita dal calore umano che compensa la prima individuazione fisica, la separazione dal corpo della madre; dopo di che attraversa il dramma istintivo dei legami che si sciolgono e giunge infine all'individuazione psichica che fa accedere all'autonomia ed al rinvio dell'individuo nel mondo degli adulti, dove lo stesso movimento si ripete ad un altro livello, in un modo attivo. Le differenti forme dell'accettazione vanno allora dalla passività all'attività, dalla perpetuazione dell'accettazione all'accoglienza attiva; questo stesso passaggio dalla passività all'attività potremo vederlo anche nella dinamica dell'interpellazione, perché i ruoli sono assolutamente intercambiabili e io stesso posso divenire colui che interpella.

"L'espace et sa problematique" (1985), e "L'espace et sa problematique (annexes)", in *Qu'est-ce que la phénoménologie?*, trad. e cura di E. Abrams, "Krisis", Millon, Grenoble 1988, ma pure anch'essa nelle "Leçons sur la corporéité cit."

Fin dall'inizio della sua vita, l'uomo è quindi radicato nell'altro uomo, in particolare nei suoi cari, e questo radicamento è il mediatore di tutti i rapporti futuri. L'altro è in primo luogo colui che risponde ai nostri bisogni, ancor prima che noi stessi possiamo farlo e cominciamo a farlo con lui. In questo primo movimento istintivo siamo infatti incatenati alla soddisfazione dei bisogni, continuamente provati e sempre di nuovo rinnovati. Si tratta quindi di quel versante della vita intimamente legato a tutta l'immensa sfera delle contingenze vitali e che aspira ad un ideale estetico, all'istante del godimento, alla felicità. Nella figura di colui che risponde ai nostri bisogni, l'altro rappresenta il nostro *domov*¹⁵³ originario e non una semplice necessità esterna: la casa è il luogo in cui, grazie agli altri, si realizza il radicamento nelle cose, vale a dire dove i nostri bisogni sono soddisfatti. Dunque il compimento di questo movimento consiste nel trovare un appoggio, già preparato nel mondo circostante, caloroso e simpatico, appoggio che si cercherà in seguito di assicurarsi in modo autonomo e che a propria volta si offrirà ad altri. Attraverso gli altri noi siamo quindi in rapporto con ciò che è già preparato per noi nel mondo, dunque a questo primo movimento corrisponde il carattere temporale del passato, la dimensione temporale di ciò che ci viene già globalmente aperto in una passività preliminare. Per questa ragione Patočka afferma che, in un terminologia heideggeriana, l'accento è messo qui sullo essere-gettato. Infatti, noi veniamo al mondo con tutte le contingenze della nostra origine, delle nostre capacità ed atteggiamenti innati, con le tradizioni e tutto ciò che riceviamo dal nostro ambiente, dal passato della comunità di cui facciamo parte. Patočka aggiunge anche che «nous sommes là avec toutes les contingences de [...] notre constitution et codétermination génétique»¹⁵⁴; così, egli conferisce a questo primo movimento un carattere corporeo: vorrei allora già anticipare un discorso inerente al rapporto costitutivo e oggettivante che esiste tra l'*io* e il secondo *io*, ovvero tra l'*io* e il *tu*, rapporto questo che ci determina il soggetto anche in quanto cosa. Ovvero lo determina come *io* spaziale, come *io* personale e come *io* corporeo. Quindi, da questa faccia della medaglia, se vogliamo sostenere che le due tematiche qui elaborate sono due facce di un'unica medaglia, Patočka dice che l'altro mi determina anche corporalmente, in quanto mi costituisce geneticamente, e dall'altra faccia della medaglia, vedremo, egli dice che il "tu" che il *tu* mi rivolge, ovvero il fatto che l'altro si rivolga a me in quanto *tu*, mi determina in quanto oggetto. Nelle "Leçons sur la corporéité" Patočka infatti dice è solo in virtù del nostro essere-verso-l'altro che siamo noi

¹⁵³ Erika Abrams traduce in francese il termine ceco "domov" con "domicile"; in italiano esso può essere tradotto quindi come "domicilio", ma anche come "dimora" o "casa": è dunque evidente il valore anche affettivo, legato all'idea di famiglia, che il termine ceco porta con sé. Voglio qui sottolineare questo valore affettivo che il termine porta con sé perché, in conclusione, mostrerò invece proprio come possibile differenza tra il primo movimento dell'esistenza e l'interpellazione il fatto che il primo implichi una carica affettiva e la seconda no.

¹⁵⁴ *Papiers phénoménologiques cit.*, p. 109; «siamo là con tutte le contingenze della [...] nostra costituzione e co-determinazione genetica».

stessi accessibili a noi stessi come cosa tra le cose; egli scrive: «Nous gardons ainsi dans notre moi un *tu* toujours possible comme ce du point de vue de quoi nous nous voyons et jugeons en permanence de quelque manière, ce du point de vue de quoi nous sommes localisés parmi les autres choses comme l'une d'elles»¹⁵⁵. Proprio per questo motivo, sempre nello stesso testo, Patočka afferma a proposito del primo movimento dell'esistenza, il quale istituisce il primo rapporto con gli altri, che questo «est en même temps mouvement de la disposition, du se-trouver, mouvement grâce auquel [...] nous sommes disposés naturellement, nous nous trouvons aussi comme chose parmi les choses, nous trouvons notre tradition et notre corporéité susceptible d'objectivation, notre corps contingent, non seulement source de douleur et de plaisir, mais organisé aussi à l'instar d'un objet»¹⁵⁶. Questo primo movimento dell'esistenza ci mostra allora, meglio degli altri, che l'esistenza dell'uomo è un co-movimento in reciprocità con gli altri. Per questa ragione, per la presenza fondamentale e necessaria degli altri, da questo movimento deriva quel trasporto che è il senso dell'*eros*. Questo è «da un lato, quella dedizione che implica sia l'accettazione sia la volontà di essere accettati [...]. Dall'altro lato *eros* è quel trasporto spinto all'estremo che ci permette, nell'estasi, di sfiorare la zona dell'indistinto e di partecipare ad essa come alla voluttà dell'essere»¹⁵⁷. Ancora, *eros* è il solo modo di sormontare il fardello del mondo, diventando l'altro il garante ed il centro della nostra felicità e del senso della nostra vita. È un comportamento che coinvolge l'intera esistenza, tutto l'essere-uomo, ivi compreso il suo aspetto corporeo più profondamente specifico, un comportamento che non tralascia niente e riguarda la totalità della vita.

Il principio della nostra esistenza, cioè il momento in cui siamo accettati da altri che provvedono ai nostri bisogni, è allora ciò che si avvicina di più alla soddisfazione totale, ad una soddisfazione che ingloba senza eccezione tutte le dimensioni dell'essere-uomo. Questa felicità dell'accettazione totale, di una soddisfazione che colma tutti i nostri desideri prima ancora che non possano nascere, è tuttavia il rovescio dell'essere-allo-scoperto fondamentale, dell'esposizione al pericolo che è la disposizione fondamentale dell'essere individuato. Disposizione dove si radica il desiderio profondo di liberarci, in un oblio inebriante di noi stessi, di questo fardello, del carico che la nostra esistenza ci impone di assumere, vedendo il nostro essere accettato senza riserva da un altro, cosa che egli può fare solamente se lui stesso trova il suo proprio desiderio soddisfatto dall'accettazione che gli riserviamo a nostra volta.

¹⁵⁵ *Ibid.*, p. 77.

¹⁵⁶ *Ibid.*, p. 109; «è allo stesso tempo movimento della disposizione, del trovar-si, movimento grazie al quale [...] siamo disposti naturalmente, ci troviamo anche come cosa tra le cose, troviamo la nostra tradizione ed la nostra corporeità suscettibile di oggettivazione, il nostro corpo contingente, non solo fonte di dolore e di piacere, ma organizzato anche come un oggetto».

¹⁵⁷ *Saggi eretici cit.*, p. 36.

Ciò che è decisivo, è quindi il fatto che la vita sia portata da un altro, sia protetta da un altro e che trovi un centro di gravità sia all'esterno che all'interno di sé: Patočka dice infatti in "Le tout du monde et le monde de l'homme" che «dans ce mouvement [...] l'homme devient d'abord un centre»¹⁵⁸. Ora, questa centralità del soggetto si riferisce chiaramente ad una struttura spaziale e quindi a quella costituzione dello spazio che è correlativa, secondo Patočka, ai pronomi personali *io - tu*, i quali a loro volta, ora vedremo, si definiscono in relazione ad un *qui* e ad un *là*: l'uomo diviene un centro perché si definisce in quanto *qui*. Tale struttura locale è la condizione dell'appercezione dell'altro ed ogni oggettività con la quale possiamo entrare percettivamente in contatto deve essere compresa all'interno di questa struttura locale.

L'interpellazione

L'*io* si riconosce come il centro delle sue prospettive sul mondo, sempre dunque legato al suo *qui*, nel momento in cui il soggetto viene "risvegliato" dalla chiamata dell'altro, di colui che lo interpella a partire da una prossimità che si definisce immediatamente come un *là*. L'*io*-centro è quindi un essere vivente, organismo interpellato da qualche cosa e che risponde a questa chiamata. Vediamo però allora che il centro comporta in realtà due persone: quella che è interpellata e quella che interpella, l'*io* ed il *tu*. Entrambi sono al centro, tutti e due sono abbracciati dalla periferia che è un orizzonte costante, ma l'*io* è più interno, è sempre là come centro attivo al quale l'altro si rivolge: ciò che vi è di più interno è l'*io* che risponde, che agisce e che si muove. Tuttavia tale centralità dell'*io* non significa che esso sia un punto geocentrico che assegna il suo luogo a tutto il resto; esso piuttosto si determina proprio a partire dall'interpellazione originaria di cui è l'oggetto. Questa esperienza originaria si manifesta attraverso diversi fenomeni concreti; nel testo "L'espace et sa problématique" Patočka dice precisamente che essa passa in primo luogo attraverso il fenomeno dell'"*enracinement*", che il filosofo ceco riconosce già nella filosofia di Maurice Merleau-Ponty¹⁵⁹. Ora, qui Patočka parla di un concetto di "*enracinement*" che sarebbe già stato tematizzato da Merleau-Ponty, ma mi sembra evidente il riferimento anche all'"*enracinement*" di cui lui stesso parla a proposito del primo movimento dell'esistenza. Per entrambi i filosofi «le se-rapporter est à la fois un s'enraciner. Celui qui se rapporte [...] n'est pas centré à l'intérieur de lui-même, il ne se définit que par son vis-à-vis. Le se-rapporter se définit par l'interpellation. [...] Je ne suis quelque chose que par le fait que je suis interpellé»¹⁶⁰. Prima di esplicitare ulteriormente in cosa consista questo essere interpellati, vorrei sottolineare che il fenomeno del "rapportarsi a sé stessi" implica

¹⁵⁸ *Le monde naturel cit.*, p. 270; «in questo movimento [...] l'uomo diventa prima di tutto un centro».

¹⁵⁹ *Qu'est ce que la phénoménologie? cit.*, p. 49.

¹⁶⁰ *Ibid.*, p. 265.

un altro fenomeno e cioè quello della corporeità: la prima funzione del “rapportarsi a se stessi” è indicare che siamo *da qualche parte* e *dove* siamo. Nel momento stesso in cui io sono, devo essere *da qualche parte*: in una nota dei *Papiers phénoménologiques* Patočka scrive che «le *sum* est nécessairement *quelque part*, dans un lieu et un temps – il présuppose le monde, mais *ne le crée pas*»¹⁶¹. Ora, chiaramente quello che propriamente parlando è nello spazio, non è l’io puramente spirituale, ma il corpo.

In virtù della sua localizzazione il soggetto è dunque un soggetto corporeo, ma si distingue dagli altri corpo intramondani, che sono localizzati nello spazio oggettivo, precisamente grazie alla sua particolare localizzazione o spazialità, che è chiaramente ben diversa da quella geometrica impersonale. Il corpo proprio (*Leib*) esiste *spazialmente*, *produce* la sua propria localizzazione, si rende lui stesso spaziale. Patočka dice che qui «l’accent est déplacé: l’espace n’est plus simplement une *géométrie réalisée*, mais une *géométrie réalisée*»¹⁶². Lo spazio soggettivo allora non è un ordine fisso e finito, ma un’ordinazione in costante divenire, il mio rapporto originario allo spazio è un «se-rapporter personnel à d’autres êtres» e per questo «est indissolublement lié à la structure du pronom personnel»¹⁶³. È interessante notare come ne *Le monde naturel et le mouvement de l’existence humaine*, laddove Patočka parla del primo movimento dell’esistenza, più precisamente nel testo “Le monde naturel et la phénoménologie”, egli dice che «notre espace est foncièrement et par toute sa structure un espace humain, car si la structure centrale et centrée qui est la sienne part du moi, elle abouti dans un toi»¹⁶⁴. In questo spazio soggettivo il *Leib* esiste allora ovviamente non come una cosa, ma come un rapporto, come un “rapportarsi a sé stesso” passando attraverso un ente esterno e straniero: noi ci radichiamo nel mondo, che è sempre un mondo intersoggettivo, quindi ci radichiamo, come abbiamo visto grazie all’analisi del primo movimento dell’esistenza, in una comunità di altri, e a partire da questa facciamo ritorno a noi stessi per determinare la nostra posizione e il nostro io. Bisogna dunque per prima cosa «prendre pied sur le sol du monde»¹⁶⁵, dice Patočka, per poter in un secondo tempo fare ritorno a me stesso. La spazialità soggettiva, personale, è dunque la spazialità della nostra propria corporeità, soggettiva e attiva, che ci apre l’accesso alle cose e ci rapporta ad esse: noi siamo nello spazio attraverso il movimento della nostra esistenza, in quanto esistenza corporea. Questo corpo situato nello spazio, cioè questo soggetto corporeo e che dunque è necessariamente, come già per Merleau-Ponty, un soggetto situato, necessita di un sistema di orientamento che gli serve, innanzitutto, non a determinare il luogo delle altre cose, ma a situarsi lui stesso: orientarsi è innanzitutto determinare il luogo in cui siamo,

¹⁶¹ *Papiers phénoménologiques cit.*, p. 261.

¹⁶² *Ibid.*, p. 46.

¹⁶³ *Qu’est ce que la phénoménologie? cit.*, p. 270.

¹⁶⁴ *Le monde naturel cit.*, p. 34.

¹⁶⁵ *Ibid.*, p. 263.

luogo che non fissiamo noi stessi, ma che ci viene assegnato dalle altre cose, dall'altro. Il "dove" è una determinazione che non ricerchiamo per le cose, ma prima di tutto per noi stessi. Una determinazione che non assegniamo, ma che occorre accettare; infatti, il primo termine di riferimento in base al quale ci orientiamo è la terra sulla quale poggiamo, quella che Patočka chiama «il corpo universale»¹⁶⁶. Ora l'opposizione alto-basso non è qualcosa che l'io impone alla realtà, ma è qualcosa che l'io utilizza per potersi orientare nella realtà.

Non siamo dunque noi stessi il punto di fissazione: questo è dato precisamente dall'incontro con chi ci interpella. «Le mouvement originaire ne serait pas alors *dans l'espace, mais vers l'espace*»¹⁶⁷, un movimento verso il mondo, nel quale l'io si localizza, ma questo movimento non è semplice allontanamento da sé, bensì anche ritorno a sé, però solamente grazie al passaggio attraverso il *tu*; solo così diventa un *io* esplicito. L'altro-io è allora il primo gradino che conduce alla riflessione, perché nella sua attività che si rivolge verso di me, io divento un oggetto per me stesso: «l'autre est pour moi une révélation essentielle de moi-même [...] je ne suis pas en moi-même, dans mon isolement, ce que je suis en soi, en puissance»¹⁶⁸.

Allora, solo il *tu* è sempre e già oggettivamente dato; l'*io* è semplicemente co-dato, come ciò a cui il *tu* è dato. L'*io* è dunque per essenza indeterminato per se stesso, mentre il *tu* gli appare secondo determinazioni, proprietà, relazioni e momenti assolutamente chiari ed oggettivi, perché esposto allo sguardo. Ciò che il soggetto riceve dunque in primo luogo dall'oggetto, dall'altro, è il minimo di determinazione propria senza la quale non avrebbe il sentimento di essere integrato nella complessità omogenea della realtà. Così non siamo mai, inizialmente ed immediatamente, vicini a noi stessi: ci incamminiamo verso noi stessi, ci conosciamo noi stessi attraverso l'altro; è sotto lo sguardo e l'influenza formatrice dell'altro che diventiamo ciò che siamo, accettando il modello dell'altro come immagine dei nostri propri desideri.

Di conseguenza il *là* è più primordiale del *qui*: come l'interpellato si determina a partire dall'interpellazione, così anche il *qui* si determina a partire dal *là*. O meglio il *là* co-determina il *qui*. Più precisamente, ancora, non c'è nessuna anteriorità né dell'*io* né del *tu*, né del *qui* né del *là*: l'essere-interpellato originario e la reazione alla chiamata di colui che interpella presuppongono la simultaneità del *tu* e dell'*io*, vale a dire lo spazio. In questo senso Patočka definisce lo spazio «*ordo coexistentiae*»¹⁶⁹. Perché ci sia simultaneità ci devono essere due *io*, ovvero il *tu* e l'*io*, ma tale differenza è possibile solamente in quanto distinzione spaziale. Allo stesso modo il rapporto del *là* e del *qui* è un rapporto di contemporaneità che presuppone la differenziazione di ciò che è simultaneamente

¹⁶⁶ Cfr. *Ibid.*, p. 7.

¹⁶⁷ *Papiers phénoménologiques cit.*, p. 72.

¹⁶⁸ *Ibid.*, p. 85.

¹⁶⁹ *Qu'est ce que la phénoménologie? cit.*, p. 271.

presente. Differenziazione assoluta e ineliminabile, perché anche il massimo avvicinamento non annulla e non riempie il vuoto che esiste tra *l'io* e il *tu*, necessario perché tra di essi vi sia tale rapporto originario e comunicazione. Quindi anche se io mi sposto nel luogo dell'altro, se sposto il *qui* nel *là*, la struttura locale qui-là rimane, l'oggettività comune del luogo, dello spazio è indipendente dalla situazione, dall'avvicinamento o dall'allontanamento.

A causa di questa contemporaneità dell'*io* e del *tu* si può dire che l'uno e l'altro sono i momenti strutturali di una situazione essenzialmente duale, i cui due partecipanti sono implicati all'infinito uno nell'altro, si riflettono l'un l'altro come il riflesso che si rinviano due specchi posti l'uno di fronte all'altro: facendo l'esperienza dell'altro io faccio l'esperienza di me stesso, mi rifletto nell'altro che si riflette in me, e così via. In questa riflessione, il mio *io* diventa in e per sè. Ma pure *l'io* ed il *tu* s'ingranano come ruote dentate: là dove uno è oggetto, l'altro è soggetto, là dove uno è emettente, l'altro è ricevente, così che si instaura un scambio costante. Ricevere l'altro è ricevere la sua attività, e in quanto io sono lo scopo di questa attività, essa è sempre una chiamata alla mia propria attività, chiamata ad un scambio.

La situazione, inizialmente unilaterale, diventa così simmetrica: smetto di essere nel ruolo di quello che è semplicemente interpellato, divento io stesso, allo stesso tempo, colui che interPELLA, esattamente come nel primo movimento dell'esistenza, abbiamo visto, l'essere accettato comporta un passaggio dalla passività all'attività e quindi all'accettare a mia volta. I ruoli delle persone sono allora semplicemente le differenti prospettive in cui i singoli si colgono reciprocamente; non corrispondono a differenze ontiche irriducibili: la coppia *tu-io* mostra che ogni prospettiva è perlomeno doppia, comportando uno sguardo che si dirige da *là* verso *qui*, un altro che si dirige da *qui* verso *là*. Queste due prospettive sono date come simultanee ed equivalenti, perché sono le stesse oggettività che, in esse, sono colte sotto aspetti differenti.

Conclusion

Per concludere vorrei riprendere una citazione di Patočka dal testo "L'espace et sa problématique (annexes)" in cui il filosofo scrive: «Seule cette interpellation est à même de me définir [...] comme être non seulement spatial, mais aussi personnel. Dans l'interpellation personnelle la caractéristique originaire de l'espace vécu en tant que enracinement s'approfondit – il apparaît que le là-bas et l'ici sont indissolublement liés au "tu" et au "je", le "il" et le "ça" fondamental [...] sont indissolublement liés à l'articulation originaire de l'espace»¹⁷⁰. Tale citazione mi sembra dimostrare il legame tra il primo

¹⁷⁰ *Ibid.*, p. 268.

movimento dell'esistenza e la dinamica proto-spaziale dell'interpellazione, perché qui è esplicito come lo spazio originario, che è lo spazio del qui e del là e che si definisce in questi termini grazie all'interpellazione, è uno spazio vissuto in quanto *enracinement*. Non si può nemmeno quindi parlare di due momenti successivi, come se ci fosse prima l'interpellazione e poi l'accettazione o viceversa, ma solamente di simultaneità. Ciò che è veramente originario è il noi, in quanto comunità di tu nella quale m'inserisco perché essi mi interpellano e mi accolgono, essendo queste le due facce di un'unica medaglia, ovvero di un unico movimento. Dunque Patočka stesso afferma che la domanda da porsi è «l'association est chaque fois la suite d'un rapprochement ou [...] au contraire, tout rapprochement présuppose une solidarité préalable [?] En d'autres termes: le nous est-il une relation aussi originaire que le je et le tu?» e a questa domanda egli risponde affermando che «le je est tout à fait impossible sans le nous: il ne peut apparaître que en vertu d'une association déjà existante à laquelle il est agrégé»¹⁷¹.

Tuttavia, mi chiedo se non si possa anche rilevare una differenza tra le due tematiche: l'accettazione e l'interpellazione implicano entrambe riconoscimento, ma il primo movimento dell'esistenza necessita di un'accettazione che è inglobamento all'interno di una comunità, sia questa anche la più piccola comunità immaginabile, cioè quella formata da due soggetti e quindi in primo luogo dalla coppia madre-figlio. L'interpellazione invece non implica, di per sé, alcun inglobamento: posso essere interpellato anche come *tu* straniero, come *tu* nemico, come *tu* che fa parte del *voi*, non del *noi*. Infatti il primo movimento comprende l'*eros*, mentre l'interpellazione non è erotica; non c'è nessuna valenza affettiva, infatti io posso essere interpellato da una cosa. L'altro che mi interPELLA può essere effettivamente una cosa: io comunque mi riconosco e mi definisco come colui che ha a che fare con questa cosa, in un certo modo e con un certo scopo. Infatti anche se Patočka scrive, sempre nel testo sullo spazio di *Qu'est-ce que la phénoménologie?*, che «il est rare que le *tu* et le *je* soient simplement objets l'un pour l'autre»¹⁷², il *tu* è generalmente un altro soggetto, egli dice anche che «les choses apparaissantes me disent ce que j'ai à faire»¹⁷³ e dunque esse stesse mi chiamano e mi interpellano. Lorenzo Altieri, nel suo intervento nel volume degli *Studia Phaenomenologica* dedicato a Jan Patočka, scrive: «Ce n'est que en restant en contact avec les choses mêmes que nous pouvons les comprendre comme appel, et nous comprendre nous-mêmes, à même les choses, comme réponse à cet appel. Cette "réhabilitation ontologique du sensible" [...] rapproche Patočka de Merleau-Ponty, autant qu'elle ne l'éloigne de Husserl [...]. Le monde et le sujet trouverons alors chez lui une articulation différente de celle husserlienne, autour du

¹⁷¹ *Ibid.*, pp. 54-55.

¹⁷² *Ibid.*, p. 268.

¹⁷³ *Ibid.*, p. 214.

couple ontologique du mouvement et de sentir [...]. Cette [...] jonction du sentir et du mouvement est en effet selon Patočka au cœur de l'existence humaine»¹⁷⁴.

La domanda con cui vorrei allora concludere è: l'interpellazione ha anch'essa una valenza affettiva? Effettivamente Patočka dice che «la relation du *je* et du *tu* n'est pas initialement une relation purement objective: c'est un rapport à quelque chose que je désire ou que je rejette. C'est à l'origine un rapport émotif et volitif». E anche la nostra orientazione nello spazio, che è originariamente uno spazio soggettivo, si definisce in base a riferimenti quali l'alto, il basso, o ancora meglio il vicino e il lontano che sono, dice Patočka, «des caractères tout ensemble *affectifs* et *spatiaux*»¹⁷⁵.

¹⁷⁴ L. Altieri, "A meme les 'choses meme'. La jonction de sentir et mouvement dans la phénoménologie de Jan Patočka", in "Studia Phaenomenologica", vol. VII, 2007, p. 286.

¹⁷⁵ J. Patočka, *Papiers phénoménologiques cit.*, p. 70.

Il presente saggio è tratto dal vol. 2 - dell'anno 2012 - numero 2 della Rivista Online – Fogli Campostrini, edita dalla Fondazione Centro Studi Campostrini, Via S. Maria in Organo, 4 – 37129 Verona, P. IVA 03497960231

Presidente della Fondazione Centro Studi Campostrini - Rosa Meri Palvarini

Direttore responsabile e scientifico - Massimo Schiavi

Fondazione Centro Studi Campostrini. Tutti i diritti riservati. 2012.

ISSN: 2240-7863

Reg. Tribunale di Verona n. 925 del 12 maggio 2011.

La proprietà letteraria dei saggi pubblicati è degli autori. Tutti i saggi sono liberamente riproducibili con qualsiasi mezzo con la sola condizione che non siano utilizzati a fini di lucro. L'autore e la fonte debbono sempre essere indicati.

All articles are property of their authors. They are freely reproducible in any form as long as not used for profit. In all cases both authors and source must be indicated.

L'ÂME COMME INTENTIONNALITÉ

Emre Şan

Si le monde est bien cela qui se manifeste, il s'ensuit que celui à qui il se manifeste, que l'on peut nommer conscience, ne peut exister comme une substance possédant des représentations mais consiste au contraire dans ce rapport même au monde, dans la manifestation ou le dévoilement du monde. De même que le monde s'épuise dans son apparaître, la conscience s'épuise dans un faire paraître, autrement dit, la conscience dépend du monde, de la phénoménalité, qu'elle en est indissociable. L'intentionnalité désigne cette propriété de la conscience. Plus précisément, le monde ne peut être pensé hors de son apparaître et le sujet ne peut être pensé et, pour ainsi dire, posé hors de sa relation au monde, qu'il doit exister de telle sorte que son être ne s'excepte pas de la relation. La condition à laquelle la conscience peut faire paraître le monde c'est qu'elle existe en aucune façon sur le mode des réalités mondaines et, en effet d'où l'importance du concept d'intentionnalité, qui conduit à un mode d'exister tout à fait original: une existence qui est ouverture active sur le monde, qui est "sortie de soi" ne peut en aucune cas être une existence chosale ou substantielle.

Il faudrait donc montrer que la seule manière d'éviter toute sorte de subjectivisme et même tout risque de réification du sujet, consiste à vider le sujet de tout contenu. Au fond, le sujet n'a pas d'autre contenu que celui qui paraît par le sujet. Sa réalité ne se distingue pas de ce qui par lui paraît. Pour penser l'apparaître en sa vérité, il faut cesser de le référer à une subjectivité positive, il faut priver la subjectivité de toute positivité et de tout contenu. Autrement dit, l'être pour n'est pas commandé par la présence d'une conscience mais il commande la présence d'une conscience qui le suppose. Donc, il faut penser le sujet de l'intentionnalité non pas comme un contenu positif, c'est-à-dire du point de vue de l'objet mais comme transcendance. L'étant ne peut apparaître comme tel que si la subjectivité n'est *rien*. Alors quelle est la modalité concrète de *rien*, du plus négatif? La réponse à cette question n'est rien d'autre que le mouvement. Le mouvement est à la fois intramondain et rien de mondain, rien de positif, il est la figure concrète du négatif, la figure de l'auto-négation concrète. Il faut penser une subjectivité déréalisée, désobjectivée, mais comme mouvement. Dans les *Papiers phénoménologiques*, Jan

Patočka soutient cette position: «Si l'on veut, on peut désigner le champ de manifestation comme "subjectivité", mais il faut alors se rendre compte que cette "subjectivité" est une *compréhension sous forme de compris*, compréhension plus précisément de l'émergence des caractères d'apparition de l'étant, dont rien ne peut être "constitué" et qui ne peut produire aucune "apparition", aucun "phénomène" au sens d'un étant autonome qui empêcherait d'accéder à l'étant authentique. Compte tenu de la formalité des caractères d'apparition tels que la totalité de l'espace, la durée, la donation perspective de l'étant, la donation en original et la déficience, la présence dans l'actualité et les inactualités, il ne peut en résulter aucune "image du monde"»¹⁷⁶.

Cela nous permet de penser un apparaître de l'étant qui n'implique aucun dédoublement. À ce titre, Patočka attribue la compréhension à ce qui n'existe que sous la forme de compris. La compréhension procède de l'être compris du compris. Autant dire donc que le contenu de compréhension est le contenu du compris, le dévoilement est l'être dévoilé du dévoilé. C'est ainsi que nous comprenons la formule suivante de Patočka: «nous croyons que le problème de l'apparition en tant que primaire découle tout naturellement d'une refonte de la doctrine husserlienne en un transcendantalisme formel de l'apparaître en tant que tel»¹⁷⁷.

Si le transcendantal est compréhension existant sous la forme de compris, le transcendantal est formel au sens où il exclut toute image, dans la mesure où tout passage du monde est un autre élément de l'apparition. Mais il ne s'agit pas d'un primat de la forme sur la matière ni d'une forme séparée de son contenu. Le sujet est désubstantialisé au point que sa compréhension, c'est l'être compris du compris. À l'encontre d'un transcendantalisme subjectif ou subjectiviste, le transcendantal n'est pas tant ici une activité du sujet (et encore moins une forme donnée avec le sujet et constitutive de celui-ci, comme chez Kant) qu'une *forme immanente aux apparitions*, c'est-à-dire l'unité (dont la première est la forme-monde: *Weltform*), qui fonde la possibilité de l'apparition.

À cet égard, la phénoménologie de Patočka lance le défi de caractériser à nouveau le sujet transcendantal en faisant appel à l'âme aristotélicienne. Dans un texte intitulé "La philosophie transcendantale de Husserl après la révision", Patočka cite le *De anima*, III, 413ba: «Âme est, d'une certaine manière (*pos*), tout ce qui est (*ta onta*) [...]». Comment comprendre cette phrase? Selon Patočka, la difficulté de cette formulation, qu'il est nécessaire de faire ressortir, est l'embryon des problèmes avec lesquels lutte toute la phénoménologie. L'âme est d'une certaine manière cet objet mais non pas de telle manière qu'il soit transporté dans l'âme. Comment est-ce possible? Patočka croit voir chez Aristote une théorie de l'intentionnalité comme âme. Aux yeux de Patočka, l'âme laisse les

¹⁷⁶ J. Patočka, *Papiers phénoménologiques*, éd. et trad. de E. Abrams, "Krisis", Millon, Grenoble 1995, désormais "PP", p. 193.

¹⁷⁷ PP, p. 208.

étants se manifester. Le philosophe tchèque considère l'âme comme ce qui est nécessaire pour que les choses apparaissent (quand celles-ci n'apparaissent pas, les formes restent dans les choses); l'âme seule permet à toutes les formes d'être telles et d'apparaître. Comme le souligne Patočka, «en se prenant en tant que formes purement pour soi, elles ont également besoin d'un lieu, ce lieu doit avoir lui-même une forme, une apparence d'une espèce particulière-il doit être apte à recevoir en soi d'autres formes, il doit être *eidos eidon* pour avoir la possibilité de devenir le lieu des *eide*»¹⁷⁸. Il ajoute: «Ou pour dire la même chose dans un langage plus moderne: il doit avoir un côté "noématique", l'âme doit pouvoir, à l'intérieur d'elle-même, poser devant soi quelque chose d'objectif. C'est le sens du parallèle, à première vue surprenant, qu'Aristote établit entre l'âme et la main qui est l'instrument des instruments, c'est-à-dire, qui donne son caractère instrumental à tout ce qui peut servir d'instrument. Sans la main, il n'y aurait pas d'instruments; l'instrument ne devient outil que dans la main, et c'est de même l'âme qui fait que toutes les formes soient formes, qu'elles soient quelque chose qui apparaît»¹⁷⁹. Autrement dit, l'âme est quelque chose d'analogue à la main, à la main comme outil des outils. L'outil est outil du fait qu'il accomplit sa fonction mais on ne peut dire que l'outil est tel qu'en regard de la main. La main quand elle travaille tient l'outil et dans un sens s'identifie à lui tout en demeurant de surcroît ce qu'elle est. L'outil est le prolongement de la main.

Donc on y retrouve l'âme comme forme de toute forme. Parce qu'elle est une forme mais au sens où elle ne peut pas se distinguer de ses contenus. C'est ainsi que Patočka retrouve le pont entre le vécu et la chose. Il montre que ce pont est brisé chez Descartes: l'âme n'est pas forme. Elle est certes *substantia, res* mais au sens d'une présence permanente et non d'une forme concrète caractérisant une chose dans son être et sa structure interne. Chez Descartes, les idées ont tendance à devenir des éléments réels du vécu qui sont thématiques comme série de *cogitationes*; elles sont présentes par elles-mêmes et je m'en assure de ce fait (critère de la certitude de soi de la conscience). En fait, en pensant la conscience comme substance, à savoir comme douée du même sens d'être que les autres étants mondains, Descartes s'interdit de préserver la spécificité du champ phénoménal, c'est-à-dire, finalement de l'intentionnalité, que recueillait la notion de *cogitatio*. Cette tension entre la compréhension de la conscience comme substance et sa fonction de faire apparaître oriente toute la philosophie post-cartésienne dans une direction qui consiste à creuser un écart entre la conscience et le monde sous la forme d'une distinction entre le transcendantal et l'empirique.

Le point à noter est celui-ci: l'apport de méthode aristotélicienne consiste, par le biais de la lecture que Patočka en propose, à nous rappeler que par l'âme, les choses se

¹⁷⁸ J. Patočka, *Qu'est-ce que la phénoménologie?*, éd. et trad. de E. Abrams, "Krisis", Millon, Grenoble 1988 désormais "QP", p. 222.

¹⁷⁹ *Ibid.*

manifestent comme elles sont. Cependant, il n'est pas satisfaisant de dire qu'elle est le lieu (non matériel) des choses. Bien sûr elle n'est pas un lieu matériel, *topos*, mais l'accent est mis sur le fait qu'elle ne peut être le lieu des choses qu'à la condition d'être au lieu des choses. En ce sens, ce sont les choses qui sont tout autant le lieu au sens de contenu de l'âme, donc ce sont les choses qui sont le lieu de l'âme, les choses qui sont le contenu de l'âme. L'âme en se faisant le lieu de la présence empêche de penser l'être de l'homme comme un sujet clos sur soi. En fait, ce qui apparaît doit être un autre lieu que celui qu'il occupe du point de vue matériel: l'étant requiert un "lieu" de l'apparition. Chez Patočka, ce "lieu" de l'apparition n'est rien d'autre que le "champ phénoménal". L'âme est la condition d'apparition des choses, elle est la modalité par laquelle les choses se manifestent comme telles, elle est le lieu des choses. En ce sens, l'identité de l'étant ne doit pas son existence à la synthèse effectuée par l'âme, au contraire, une synthèse n'est possible que parce qu'elle «met le doigt sur une identité préalable». À cet égard, «le changement, le processus, la transformation *sont* en eux-mêmes des identifications, *sont* des synthèses matérielles, et ma synthèse subjective d'identification est simplement la saisie et la reconnaissance de cette identité singulière, de cette liaison à l'intérieur des choses»¹⁸⁰.

Toutefois, la lecture de Patočka n'en reste pas là et introduit plutôt une autre dimension. Si les choses ont besoin de l'âme pour apparaître, l'âme ne «constitue» pas pour autant les étants mais elle est en quelque sorte «la force de cette manifestation des choses»¹⁸¹. Plus précisément, d'une part, l'âme est la force qui fait que les choses se manifestent et, indistinctement d'autre part, elle est la force que les choses ont de se manifester. Il faut penser l'unité de ce double génitif. Autrement dit, la force propre de cette force de l'âme est l'être capable de laisser place à la force des choses. L'âme est l'intentionnalité dans la mesure où elle est l'unité radicale d'une activité et d'une passivité. L'activité propre de l'âme consiste à faire place à une activité qui n'est pas la sienne, son agir est un s'effacer devant: son agir a pour teneur un renoncement à agir que par ce renoncement les choses ont accès au paraître. Tout se passe donc comme si l'œuvre de l'âme était de s'effacer à un tel degré qu'elle passe derrière les choses, c'est-à-dire qu'elle passe du côté de leur propre fond par effacement, qu'elle le fait paraître, son agir consiste à une absolue passivité. Au fond, l'âme, loin de se distinguer des choses, se confond avec elles en coïncidant avec leur être individué. En d'autres termes, si la force de l'âme est force de

¹⁸⁰ PP, p. 32.

¹⁸¹ Dans un texte inédit "Sur les problèmes des traductions philosophiques" qui date de 1968, Patočka donne l'exemple de cette phrase d'Aristote que nous avons citée. Il la traduit de la manière suivante: «l'âme, ces sont les choses même (à découvert)». En commentant la phrase d'Aristote, il écrit que «l'âme possède dans son être dans ce qui la rend c'est qu'elle est, la faculté que les choses se montrent, apparaissent, voire qu'elle est en quelque sorte la force de cette manifestation des choses». Nous remercions Renaud Barbaras de nous avoir permis de consulter cette note.

faire apparaître les choses c'est parce que sa force est de s'effacer devant les choses. L'âme parcourt en sens inverse le mouvement d'individuation au sens où l'âme va de l'étant individué vers le fond dont émergent les étants. Sa radicale différence avec les choses repose sur une proximité radicale, qui est plus profonde que la simple identité. Elle ne peut accomplir sa fonction subjective que par une passivité fondamentale. Comme c'est le cas chez Maurice Merleau-Ponty, c'est en étant situé d'une certaine façon du côté du fond dont émergent les étants, que le sujet les fait paraître. Dans la perspective de Merleau-Ponty, d'une part, mon corps est devant le monde et, d'autre part, il est du côté de la profondeur du monde en tant que ma chair comme coïncidence immédiate non vécue avec le corps du monde¹⁸². Entendons par là que pour la chair merleau-pontienne et l'âme patočkienne il n'y a de pouvoir transcendantal que comme envers d'une appartenance ontologique. Plus précisément, la voie transcendantale régressive vers la condition d'apparition du monde se confond avec la voie progressive ontologique de l'être du monde vers sa parution. En excédant l'étant vers le fond, l'âme met l'étant en rapport avec le fond, et c'est de cet ajointement (dont le sens inverse est de celui de l'individuation) que procède le dévoilement. Au fond, le dévoilement est encore d'une certaine façon surgissement de l'étant non pas comme simplement individué mais comme portant la forme dont il procède.

Nous pouvons maintenant mieux mesurer l'ampleur du déplacement opéré par Patočka à propos du sujet transcendantal. Restaurer le concept grec de l'âme et mettre en suspens le subjectivisme moderne par une théorie phénoménologique de l'asubjectivité, afin de retrouver l'âme comme l'essence de l'intentionnalité, conduit Patočka à thématiser une théorie désobjectivée de l'apparaître. Un tel cheminement nous permet d'éviter toute tentative de penser le sujet comme ce qui repose sur un contenu positif. Si elle se distingue des choses ce n'est pas en tant que contenu des choses comme c'était le cas dans le transcendantalisme subjectiviste dans lequel la différence entre la subjectivité et les choses repose sur le contenu – à savoir la positivité. Dans la perspective qui est la nôtre, cette différence ne repose pas sur la moindre réalité. Autrement dit, il n'y a pas d'alternative entre ipséité et effacement devant le monde. Donc notre individuation prend la forme d'une désindividuation au sens où elle s'accomplit comme dépossession au service du monde.

Si l'âme n'a pas d'autre contenu que celui des choses, c'est parce qu'elle est un faire. Donc la seule manière de penser l'âme c'est de la penser en tant que mouvement permettant un événement, celui de l'apparition. Dans cette optique, l'âme sera un certain type de mouvement qui est mouvement subjectif. Patočka caractérise ce mouvement

¹⁸² Dans une note de travail de 16 novembre 1960, Maurice Merleau-Ponty écrit: «c'est parce qu'il y a ces deux dédoublements qu'est possible: l'insertion du monde entre les deux feuillets de mon corps, l'insertion de mon corps entre les deux feuillets de chaque chose et du monde», *Le visible et l'invisible*, suivi de notes de travail, Gallimard, Paris 1964, p. 317.

essentiel de l'âme comme transcendance, dépassement continuuel de soi. Il s'agit de caractériser l'existence en termes de mouvement au lieu de référer le mouvement à un "rapport à soi", c'est-à-dire de référer l'existence à la conscience. Il ne faut pas rabattre le mouvement de l'existence sur le "rapport à soi". En suivant Martin Heidegger, Patočka formule cette perspective: «En nous inspirant d'un philosophe moderne, nous pourrions presque dire que, en tant que le mouvement de l'être humain vise à acquérir la clarté sur soi et ne peut l'acquérir qu'en acquérant la clarté concernant la totalité des choses qui l'entourent, le privilège de l'être humain réside en ceci que, dans son mouvement, il se rapporte intérieurement à lui-même, tandis que les choses sont indifférentes à leur propre égard. C'est cette spécificité de l'être humain qui nous permet de dire que l'être humain *est* plus que le reste de choses»¹⁸³.

La condition de la non-indifférence à soi est l'ouverture à l'Être. Notre individuation prend la forme d'une ouverture plutôt que clôture humaine. À cet égard, rester en soi même, enfermé dans une hypothétique intériorité substantielle n'explique rien sur la subjectivité. L'homme n'est pas la "réalité psycho-physique" close sur elle-même qu'on suppose traditionnellement, mais tout son fondement d'essence tient à ce qu'il ne peut trouver le chemin de lui-même qu'en passant par la compréhension des choses extérieures à lui, choses auxquelles seul le dévoilement de l'être lui permet d'accéder. Il s'agit de montrer que l'homme est foncièrement excentré, qu'il ne repose pas en lui-même à l'instar de la pierre ou de Dieu. Ainsi penser l'individu à partir du mouvement de l'existence, c'est le penser comme quelque chose qui s'acquiert sans cesse à partir de soi, et non pas comme une substance close qui aurait pour propriété – entre autres – de se mouvoir. La question tout à fait décisive est donc la suivante: quel type de mouvement peut-être l'existence en tant qu'elle enveloppe un "rapport à soi"?

¹⁸³ J. Patočka *Platón a Evropa*, trad. de E. Abrams, *Platon et l'Europe. Séminaire privé du semestre d'été 1973*, Verdier, Lagrasse 1983, 1997, p. 206.

Il presente saggio è tratto dal vol. 2 - dell'anno 2012 - numero 2 della Rivista Online – Fogli Campostrini, edita dalla Fondazione Centro Studi Campostrini, Via S. Maria in Organo, 4 – 37129 Verona, P. IVA 03497960231

Presidente della Fondazione Centro Studi Campostrini - Rosa Meri Palvarini

Direttore responsabile e scientifico - Massimo Schiavi

Fondazione Centro Studi Campostrini. Tutti i diritti riservati. 2012.

ISSN: 2240-7863

Reg. Tribunale di Verona n. 925 del 12 maggio 2011.

La proprietà letteraria dei saggi pubblicati è degli autori. Tutti i saggi sono liberamente riproducibili con qualsiasi mezzo con la sola condizione che non siano utilizzati a fini di lucro. L'autore e la fonte debbono sempre essere indicati.

All articles are property of their authors. They are freely reproducible in any form as long as not used for profit. In all cases both authors and source must be indicated.

RITORNO A TALETE

NOTE SULLA NOZIONE DI PHYSIS IN JAN PATOČKA

Riccardo Paparusso

Lo scritto che segue è animato dall'intenzione di ricostruire l'interpretazione patočkiana della nozione fenomenologica di *physis*.

Una simile indagine si impone come necessaria, inderogabile, perché a partire da essa si può tentare di portare sulla superficie della fenomenologia patočkiana una questione rispetto alla quale Patočka stesso sembra continuamente indietreggiare. Quella della vita (*život*).

Il campo di apparizione (*pole zijevoání*) afferma un carattere asoggettivo nella misura in cui, a partire da esso, giungono a manifestazione, in un rapporto di reciproca implicazione, tanto l'ente, quanto l'io, il quale riveste, certamente, un ruolo necessario nella dinamica manifestativa, ma solo ed esclusivamente come struttura ricettiva dell'apparizione, come istanza che risponde ad un appello fenomenale¹⁸⁴.

Ora, la sfera fenomenale indagata da Patočka rilascia l'ente nella manifestazione, nella misura in cui è movimento (*pohyb*), originaria motilità che continuamente sostiene, anima ogni movimento vissuto, così come tutti i movimenti oggettivi, locali, qualsiasi cambiamento di luogo, processo.

Una simile definizione della fenomenalità patočkiana è giustificata dalle considerazioni offerte nel testo del 1964 intitolato "Significato filosofico della concezione aristotelica del movimento e ricerche storiche dedicate al suo sviluppo".

In queste pagine, tutti gli sforzi di Patočka si concentrano nel tentativo di dimostrare che, nella sua essenza, il movimento aristotelico si eleva al di sopra del contatto con i sensi, si emancipa dai limiti tracciati delle singole specie di movimento, per rivelarsi come fonte di manifestazione¹⁸⁵.

¹⁸⁴ Cfr. J. Patočka, "Von der Epoché als Ausschaltung der These des Seienden zur Epoché des Seins" (1975), in *Vom Erscheinen als sochem. Texte aus dem Nachlaß*, a cura di H. Blaschek-Hahn & K. Novotný, Alber, Freiburg-München 1999, pp. 183-194, p. 23.

¹⁸⁵ Cfr. J. Patočka, "O filosofickém významu Aristotelova pojetí pohybu a historických vyzkumů věnovaných jeho vývoji", in *Acta Universitatis Carolinae, Philosophica et Historica*, Praha, 1964, 1, pp. 127-138; trad. di G. Di Salvatore, "Significato filosofico della concezione aristotelica di movimento e ricerche storiche dedicate al

Il movimento essenziale ha la sua legalità nella forma, nell'essenza dell'essere nell'ambito del quale il movimento stesso si svolge. In quanto tale, è cammino verso un fine (*cií*). Ma non nel senso che porti a definitivo compimento un *telos* ad esso estrinseco. Qui, piuttosto, abbiamo a che fare con un fine che da se stesso si mette in movimento, che da se stesso si sospinge.

Infatti, scrive Patočka, «il movimento non è, al fondo della sua essenza, una progressione verso un luogo, ma assomiglia piuttosto ad una passeggiata sul posto. Proprio in quanto realizzarsi o attualizzazione di ciò che potenzialmente è già là, il movimento è allo stesso tempo presenza del fine e cammino verso di lui. L'essere in quanto fine è indissolubilmente legato al movimento in quanto atto (*skutek*) imperfetto – *atelés enérgeia*»¹⁸⁶. È proprio a partire da tali considerazioni che Patočka, nelle pagine seguenti, sviluppa un processo di ontologizzazione del movimento aristotelico.

Ora, risulta evidente come alle spalle di quest'operazione patočkiana agisca l'interpretazione del concetto aristotelico di *physis* offerta da Martin Heidegger nel 1939 in "Sull'essenza e sul concetto della *physis*"¹⁸⁷.

Qui, la motilità (*Bewegtheit*) essenziale si afferma, appunto, come installarsi, venire alla presenza di un aspetto che si pone, si produce, da se stesso. In quanto tale essa, la motilità essenziale, non si svolge, non può svolgersi, come percorso destinato alla conclusiva realizzazione di una semplice misura, o modello «in conformità al quale viene prodotto qualcosa». Piuttosto, rimane atto incompiuto, *enérgeia atelés*. Ed è in questa misura che la *physis* si ripensa come manifestatività originaria, sfuggendo così a qualsiasi identificazione con l'ente naturale, con l'elemento.

Più in generale, dunque, si potrebbe affermare che lungo il percorso di asoggettivazione della fenomenologia, Patočka tiene in vista, come referente ineludibile, l'heideggeriana opera di ripensamento della nozione di *physis*. È proprio in riferimento a tale questione infatti che nelle conferenze di Praga del 1969, pubblicate con il titolo "Tělo, společenství, jazyk, svět" (Corpo, comunità, linguaggio, mondo), Patočka approfondisce la tematizzazione della sua fenomenalità.

Mi riferisco alla diciannovesima conferenza, in cui, continuando a focalizzare le nozioni di orizzonte (*horizont*), di mondo (*svět*), di campo (*pole*), egli si chiede: «In questo contesto

suo sviluppo", in J. Patočka, *Che cos'è la fenomenologia? Movimento, mondo, corpo*, Edizioni Fondazione Centro Studi Campostrini, Verona 2009, pp. 47-62, p.50.

¹⁸⁶ J. Patočka, "Significato filosofico della concezione aristotelica cit.", p. 52.

¹⁸⁷ M. Heidegger, *Wegmarken* (1919-1961), *Gesamtausgabe*, IX, Klostermann, Frankfurt am Main 1997; trad. di F. Volpi, *Segnavia*, Adelphi, Milano 1994.

ontologico non sarà possibile ricevere ciò che crea la luce per l'apparizione, l'universo, il mondo in senso forte? Non sarà restituito l'antico pensiero della *physis* come *arché?*»¹⁸⁸.

Tuttavia, a ben guardare, qui Patočka sollecita ad un movimento di recupero del senso autenticamente greco del concetto *physis* che abbia la forza di mettere in discussione l'heideggeriana espulsione della natura, dell'elemento naturale, dalla dimensione della manifestatività. Come se, più precisamente, inducesse a portare ad estreme conseguenze il peso che, ne *L'origine dell'opera d'arte*, ma soprattutto ne *La cosa*, Heidegger stesso riconosce alla terra.

Tale proposta, seppur non esplicitamente formulata, emerge con forza, a mio avviso, dalle scelte lessicali compiute da Patočka nel suo riferimento al detto di Anassimandro. *Génesis* è tradotto con *vznik*. Origine, che piuttosto che il senso della provenienza (*původ*) ha proprio quello della nascita. *E phtorá si trasferisce in zánik. Fine nel senso di cessazione – lungo il processo evolutivo – di una specie animale o vegetale. Estinzione*¹⁸⁹. «Le cose si manifestano, cioè *nascono* (*vzniknout*) e si *estingono* (*zaniknout*) nel tutto [...]»¹⁹⁰. Come se la *physis* ripensata in modo propriamente greco possa sfuggire all'identificazione con l'ente – ritirandosi come sfondo a partire da cui l'ente stesso viene alla presenza – continuando a *restare*, a *resistere* come elemento naturale (*přirodní prvek*), principio di generazione e corruzione. Come se Patočka sollecitasse ad escludere, a preservare, l'elemento naturale dall'heideggeriana opera di ontoteologizzazione della storia del pensiero.

Ora, le prime conferme a tale ipotesi sono offerte dalla tematizzazione della terra proposta da Patočka ne il *Mondo naturale e la fenomenologia*.

La terra, potere sulla vita e sulla morte, è definita «saldo punto d'appoggio per tutto», «saldato base della nostra comune situazione vitale»; «qualcosa di permanente», più semplicemente, essa è «sostrato permanente»¹⁹¹. Tuttavia, questo carattere di permanenza non implica che l'elemento stesso rimanga «stabilmente presente» (*Beständigkeit*).

Il terzo movimento dell'esistenza, quello di dedizione incondizionata, raddrizza l'uomo dalla sua condizione di schiacciamento sulla vita biologica perché lo espone ad una totalità

¹⁸⁸ J. Patočka, *Tělo, společenství, jazyk, svět* (Corpo, comunità, linguaggio, mondo, 1968), in *Přirozený svět a pohyb lidské existence* (Il mondo naturale e il movimento dell'esistenza umana), a cura di I. Chvatík, *Archivní Soubor* (Collezione d'Archivio), Praha 1983, pp. 1-127, p. 119.

¹⁸⁹ Cfr. *Id.*

¹⁹⁰ *Id.*

¹⁹¹ J. Patočka, "Přirozený svět a fenomenologie" (1967), in *Existencialismus a fenomenologie*, Bratislava; versione originale: "Přirozený svět a fenomenologie" (Il mondo naturale e la fenomenologia), in J. Patočka, *Přirozený svět cit.*, 1.3.; prima edizione ufficiale in J. Patočka, *Fenomenologické spisy. I, Přirozený svět: texty z let 1931-1949*, a cura di I. Chvatík & J. Frei, OIKOYMENH, Praha 2008; trad. di G. Pacini & A. Pantano, "Il mondo naturale e la fenomenologia", in J. Patočka, *Il mondo naturale e la fenomenologia*, Mimesis, Milano 2003, pp.73-126, p.97.

anteriore alle parti che Patočka vede aprirsi già nella dimensione della passività, dell'ancoramento (*zakotvení*). Dunque, è proprio la terra (*země*), nello stesso momento in cui oppone resistenza fissandosi come sostrato, a sfuggire al contenimento, alla delimitazione, per rivelarsi come originario orizzonte di manifestatività.

Ritirandosi, la terra di Patočka evoca la natura merleau-pontyana che imponendosi come suolo, e dunque accentuando, radicalizzando il suo carattere di permanenza, la sua condizione di sostrato, delude, paradossalmente, le attese di una sua semplice presenza. Mi riferisco ai corsi sul concetto di natura tenuti da Patočka al *Collège de France* tra il 1956 ed il 1967.

Ora, l'opera che più di ogni altra sollecita alla sovrapposizione della fenomenalità patočkiana con l'originario orizzonte naturale è quella dedicata da Patočka ai presocratici, intitolata *Nejstarší řecká filosofie (La più antica filosofia greca)*¹⁹².

Il volume, pubblicato nel 1968, raccoglie le lezioni sul pensiero presocratico che il pensatore boemo tenne presso la facoltà di filosofia dell'Università Karlova di Praga tra il 1945 ed il 1947.

Fondamentale, in relazione a quanto discusso finora, è l'analisi che, in questo corso, Patočka propone su Talete. Infatti, se si fa attenzione ai termini utilizzati nella definizione dell'*arché* di Talete, si può con più sicurezza avanzare l'ipotesi che nel pensiero patočkiano l'elemento naturale si rivendichi come autentico non pensato del pensiero occidentale.

Cito un passo dal terzo capitolo del libro, quello dedicato alla scuola di Mileto: «L'origine è nel modo dell'acqua. L'origine è viva ed è ciò che rende vivo; da essa hanno origine tutte le individualità e le delimitazioni [...] attraverso un processo vivo di un certo tipo di addensamento vegetativo. [...] con un'opposta decomposizione. È possibile che Talete non si sia posto questo problema del modo di alterazione dell'origine, perché questo si riferisce solo ad Anassimene, ma è difficile pensare che, in qualche modo, non abbia immaginato la cosa secondo un certo modello. Dato che è così l'unica origine, poiché è possibile trasferire tutto in qualcosa di originariamente unico e vivo, tutto è unificato con l'origine, in essa spariscono tutte le frontiere da fenomeno a fenomeno, da cosa a cosa»¹⁹³. Spariscono tutte le frontiere da da fenomeno a fenomeno. Qui il termine ceco tradotto con fenomeno è *zjev*, che deriva dal verbo *zjevit*, quello a cui, nella fenomenologia di Patočka, si fa riferimento quando si tematizza l'Apparire, in senso strettamente fenomenologico.

Come se l'acqua, procreando, facendo nascere, portasse tutte le cose a manifestazione, e corrompendole, alterandole, consumandone i margini, riassorbendole nell'indifferenziazione, sfuggisse a qualsiasi configurazione, a qualsiasi definizione.

¹⁹² J. Patočka, *Nejstarší řecká filosofie (La più antica filosofia greca, 1945-1947)*, a cura di I. Chvatík & P. Kouba, Nakladatelství Vyšehrad, Praha 1996.

¹⁹³ *Ibid.*, p. 41.

È proprio sull'alterazione che bisogna focalizzare l'attenzione. Perché ciò che nel pensiero patočkiano conduce a questa ni-entificazione dell'elemento naturale, a questa sua paradossale coincidenza con il di-svelamento, con la di-schiusura, è proprio una certa esasperazione, una certa esaltazione della forza corruttrice, devastatrice, della Natura, rispetto al suo potere nutritivo, generativo. A tal proposito, il punto di riferimento più alto è rappresentato dal testo del 1944, dedicato al poeta romantico Macha, e intitolato "Symbol země u Karla Hynka Máchy" (Il simbolo della terra in Karel Hynek Macha)¹⁹⁴.

Dall'analisi dei tratti fondamentali della poetica di Macha, emerge l'idea di una natura fondamentalmente irriducibile, estranea, perché la sua offerta nutritiva si impone come forza distruttrice, che è innanzitutto auto-distruttrice. E, dal punto di vista patočkiano, è proprio questa polarità, questo rovescio, ciò che innanzitutto delude l'*happy end metafisico*. Perché qui abbiamo a che fare con una dissipazione, con una traspropriaione dell'elemento naturale che è irrimediabile, senza ritorno.

È in questa misura che, nel pensiero patočkiano, la natura può assorbire la fenomenalità: se essa porta a manifestazione, se lascia apparire, lo fa come potere generativo che si dispiega autocorrodendosi (che si fa scandire, ritmare, dall'autoconsumazione), cancellando prontamente, e irrevocabilmente, le proprie tracce, sfuggendo immediatamente all'identificazione.

¹⁹⁴ J. Patočka, "Symbol země u K. H. Máchy" (Il simbolo della terra in K.H. Mácha, 1944), in *Umění a čas*, vol. I, a cura di I. Chvatík & P. Kouba, OYKOYMENH, Praha 2004.

Il presente saggio è tratto dal vol. 2 - dell'anno 2012 - numero 2 della Rivista Online – Fogli Campostrini, edita dalla Fondazione Centro Studi Campostrini, Via S. Maria in Organo, 4 – 37129 Verona, P. IVA 03497960231

Presidente della Fondazione Centro Studi Campostrini - Rosa Meri Palvarini

Direttore responsabile e scientifico - Massimo Schiavi

Fondazione Centro Studi Campostrini. Tutti i diritti riservati. 2012.

ISSN: 2240-7863

Reg. Tribunale di Verona n. 925 del 12 maggio 2011.

La proprietà letteraria dei saggi pubblicati è degli autori. Tutti i saggi sono liberamente riproducibili con qualsiasi mezzo con la sola condizione che non siano utilizzati a fini di lucro. L'autore e la fonte debbono sempre essere indicati.

All articles are property of their authors. They are freely reproducible in any form as long as not used for profit. In all cases both authors and source must be indicated.

PATOČKA E LA CURA DELL'ANIMA

DALL'ASCESA VERTICALE AL MOVIMENTO ORIZZONTALE

Caterina Croce

Com'è noto, Jan Patočka – personalità originale del movimento fenomenologico e interprete attento del secolo appena trascorso – ha trovato nei pensatori antichi una sponda irrinunciabile per il proprio itinerario di ricerca. Di certo, la sua opera non rientra *tout court* nell'ambito della storia della filosofia: la passione che egli nutre per gli autori antichi – Socrate, Platone e Aristotele in particolare – nasce dal potenziale innovativo e liberatorio che le loro riflessioni generano a contatto con il presente. Infatti, come spiega Edward Findlay, una delle particolarità più significative di Patočka consiste nel mantenere una posizione ambivalente tra la tendenza classicista che lo porta a studiare il pensiero greco e la consapevolezza postmoderna di aver vissuto un cambiamento di paradigma¹⁹⁵. Proprio in questa duplicità va rintracciato il portato più originale del pensiero di Patočka e cioè l'acuta coscienza del tramonto di ogni assoluto che pure non si lascia ridurre all'afasia nichilista: gli autori antichi diventano così occasione per rilanciare la questione del senso dell'esistenza umana oltre e malgrado la fine delle grandi narrazioni e la crisi dei sistemi metafisici.

Volendo accennare in modo schematico all'influenza che Socrate, Platone e Aristotele esercitano sul pensiero di Patočka, potremmo dire che Socrate, più che essere indagato nella sua realtà storica, è preso a modello di uno stile filosofico cui il fenomenologo ceco sente di voler aderire. Uno stile filosofico che, coniugando impegno intellettuale e prassi esistenziale, fa della filosofia una scelta di vita: «un'assunzione risoluta di rischio, consistente nel legare la propria vita a una speranza che può rivelarsi fuorviante e irrealizzabile»¹⁹⁶.

Platone costituisce il punto di riferimento fondamentale per ripensare l'originaria tensione alla trascendenza e con essa la cura dell'anima che Patočka pone a fondamento della storia europea.

¹⁹⁵ E. Findlay, *Caring for the Soul in a Postmodern Age. Politics and Phenomenology in the Thought of Jan Patočka*, State University of New York Press, Albany 2002.

¹⁹⁶ J. Patočka, *Kapitoly ze současné filosofie* [Capitoli dalla filosofia contemporanea], in *Sebrané spisy*, 1, *Péče o duši I*, a cura di I. Chvatík e P. Kouba, OIKOYMENH, Praha 1996, p. 87.

Aristotele è invece il filosofo grazie a cui Patočka giunge ad elaborare la propria concezione ontologica del movimento: in Aristotele, Patočka scorge un movimento non ancora antropomorfizzato che permette di superare il punto di vista dualistico di Platone e prefigura la possibilità di pensare un movimento senza *ousia* preliminare.

Per certi aspetti, Socrate, Platone e Aristotele sembrano costituire le matrici dei tre filoni della filosofia di Patočka: la figura di Socrate orienta la sua riflessione etica e politica; Platone gioca un ruolo cardinale nella sua ricerca genealogica; Aristotele si rivela un interlocutore prezioso per le sue ricerche fenomenologiche¹⁹⁷.

Ritengo, tuttavia, che non si presti sufficiente attenzione al fatto che *Platone e l'Europa* si chiuda con una scorribanda entusiasta nella filosofia aristotelica. Il saggio raccoglie le undici conferenze private che Patočka tenne a Praga nell'estate del 1973, nonostante le dure condizioni di emarginazione cui il regime comunista l'aveva costretto. La raccolta, che conserva lo stile orale del seminario, tenta di studiare la realtà dell'Europa contemporanea risalendo alle sue remote origini spirituali.

In estrema sintesi, Patočka esprime la seguente tesi: sebbene l'Europa non sia più la dominatrice indiscussa dei destini internazionali, è la *sua* storia che ha determinato la forma del mondo contemporaneo ed è la *sua* eredità, troppo spesso svilita e dimenticata, che può rappresentare una *chance* nel disorientamento della crisi attuale. Alla storia e all'eredità dell'Europa Patočka dà il nome di *cura dell'anima*: «Voilà donc le concept qui a donné naissance non seulement à la philosophie grecque de la période classique mais aussi à l'Europe, à notre histoire. L'histoire de l'Europe est [...] l'histoire des tentatives faites pour réaliser le souci de l'aime»¹⁹⁸.

La filosofia platonica rappresenta uno snodo fondamentale di questo cammino: con Platone si afferma l'ideale della filosofia come «vita nella verità» nel duplice senso che essa assumerà nel corso della tradizione occidentale: «vita nella verità» che nel suo versante oggettivo è acquisizione di conoscenze, ossia produzione di giudizi adeguati sul mondo; e «vita nella verità» che nel suo versante soggettivo è formazione di sé nell'interazione armonica tra *logos* ed *ethos*. Il momento platonico si rivela decisivo perché capace di compendiare in modo produttivo entrambi gli aspetti che invece, nei

¹⁹⁷ Come scrive Renaud Barbaras: «Les considérations de Patočka sur Aristote doivent donc toujours être comprises selon leur portée phénoménologique et non pas seulement historique, à savoir comme un moyen d'accéder à l'essence du sujet conformément à la légalité de l'apparaître. Aristote "dédogmatisé" et radicalisé indique la voie d'un fondement ontologique pour la phénoménologie asubjective», *Le mouvement de l'existence. Études sur la phénoménologie de Jan Patočka*, Les Éditions de la Transparence, Chatou 2007, pp. 73-74.

¹⁹⁸ J. Patočka, *Platone e l'Europa* (1973), trad. di M. Cajthaml & G. Girgenti, a cura di G. Reale, Vita e pensiero, Milano 1997, p. 66: «Ecco, quindi, il concetto che ha dato origine non solo alla filosofia greca del periodo classico, ma anche all'Europa, alla nostra storia. La storia dell'Europa è [...] la storia dei tentativi di realizzare la cura dell'anima».

secoli successivi, subiranno una dissociazione che porterà allo sviluppo ipertrofico del primo a discapito dell'aspetto soggettivo della formazione di sé.

Ma non solo. La centralità di Platone si deve anche al fatto che con la sua filosofia egli orienta la cura dell'anima lungo tre direttrici fondamentali. La prima riguarda il progetto cosmo-ontologico di conoscenza del mondo soprasensibile e dei suoi principi primi: l'anima si mostra come principio in grado di cogliere l'unità nella molteplicità, come termine medio tra ciò che è eterno e ciò che è prossimo al nulla. La seconda direzione prende in esame i rapporti tra il filosofo e la comunità e dunque le condizioni di possibilità della libera ricerca: la cura dell'anima è qui riflessione sulla giustizia, sull'equilibrio tra libertà e autorità, sui riflessi tra armonia interiore e organizzazione politica. La terza direzione è collegata al destino individuale, alla libertà di scelta, al problema della morte: qui la cura dell'anima si approssima a una forma di religiosità che trasforma la passività del mito in una forma attiva di fede.

Pertanto, se Platone gioca un ruolo tanto cruciale, occorre chiedersi come mai Patočka dedichi le lezioni conclusive del suo seminario a un pensatore, Aristotele, la cui ricerca appare non solo eccentrica rispetto alle tre traiettorie descritte dalla filosofia platonica, ma anche apparentemente estranea al principio dell'*epimeleia tes psyches*.

A mio avviso, il fatto che un'opera dedicata al tema della cura dell'anima si chiuda con il riferimento a un autore che non ha mai utilizzato questa espressione segnala innanzitutto come nell'ottica patočkiana l'espressione "cura dell'anima" non nomini un *corpus* specifico di dottrine, ma sia il titolo generale cui ricondurre tutti quei tentativi di aprirsi alla problematicità del senso, alla ricerca instancabile di una verità che appare ogni volta oscura e inafferrabile.

In secondo luogo, questa apparente incongruenza ci permette di illuminare altri aspetti essenziali della declinazione patočkiana della cura dell'anima: il suo carattere relazionale e comunitario; la peculiarità di una tensione alla trascendenza che, tuttavia, si fa largo solo nell'immanenza delle contingenze; la problematicità di una pratica sprovvista di un fondamento veritativo stabile; la particolarità di un principio la cui tensione normativa si rivela del tutto improduttiva se disgiunta da esperienze destabilizzanti che ci rinviino alla nostra finitudine.

Dalla caverna al mondo delle Idee e ritorno

Se si percorrono le lezioni su *Socrate* del 1947, le pagine di *Platone e l'Europa* e i saggi dedicati all'attualità politica dell'Europa, vediamo come la nozione patočkiana di cura dell'anima venga a delinearsi come una pratica socialmente rilevante che, seppur orientata alla formazione spirituale del soggetto, reca sempre in sé una possibile eco

politica. Si tratta, infatti, di un'attività che si realizza nella condivisione e i cui effetti hanno importanti conseguenze sull'organizzazione della vita comunitaria.

Già nel ciclo di lezioni su *Socrate* emerge chiaramente il valore relazionale che Patočka accorda alla pratica epimeletica. Soffermandosi sull'*Alcibiade maggiore*, Patočka spiega come la cura dell'anima si realizzi solo nella comunanza con l'altro da sé, nella condivisione della problematicità, nell'impegno reciproco a demistificare i falsi miti e a sostenersi l'un l'altro nella ricerca del senso. La scoperta di sé, sembra dirci Patočka, avviene esponendo se stessi alla via critica del dialogo e della compartecipazione. La cura dell'anima non è qui l'esercizio autoreferenziale della coscienza che indaga se stessa, ma una pratica "sopraindividuale" che mostra la sua valenza politica nella misura in cui, se ci si dedica ad essa, si tenta di «dare insieme un senso alla vita nella città»¹⁹⁹.

Ed è precisamente questa la sfida raccolta da Platone che, con il progetto della *Repubblica*, si impegnerà a immaginare «una comunità in cui il filosofo potrà vivere, o potrà vivere l'uomo che è in grado di praticare la cura dell'anima [...], una comunità in cui Socrate e i suoi simili non saranno costretti a morire»²⁰⁰.

Eppure, sembra dirci Patočka, Platone commette un passo falso: vincola il suo progetto politico all'ideale di uno Stato di giustizia che fa astrazione dall'imprevedibilità ingovernabile della vita politica. Platone, conformando *Kallipolis* alla perfezione intelligibile dell'Idea, dà vita a una concezione metafisica dello Stato che porta alla fine della *polis* in quanto realtà concreta.

A Platone Patočka rimprovera il fatto di aver tradotto la tensione alla trascendenza in un secondo dominio di oggetti che rifugge l'ambivalente compresenza di luci ed ombre del mondo apparente a favore della verità esangue del mondo vero.

Ecco perché nelle pagine finali di *Platone e l'Europa* Patočka scopre in Aristotele un erede innovativo e originale della tradizione aperta da Socrate e Platone: un precursore *ante litteram*, oserei dire, di quel "platonismo negativo" che Patočka tratteggerà nel breve saggio del 1953 dal titolo omonimo²⁰¹. In questo testo, Patočka spiega di voler accogliere solo il versante negativo della proposta platonica, ossia l'idea di *chorismos* come distanziamento dalla datità immediata del mondo. La teoria delle Idee, in quanto sistematizzazione positiva che risolve il movimento della trascendenza metafisica in un

¹⁹⁹ *Sókratés. Přednášky y antické filosofie*, trad. di M. Cajthaml, *Socrate. Lezioni di filosofia antica*, Bompiani, Milano 2003, p. 385. L'idea secondo cui esponendo se stessi alla via critica del dialogo si possa «dare insieme un senso alla vita nella città» non tramonta insieme alle *poleis*, ma attraverso singhiozzi e intermittenze sopravvive fino a noi. Si veda a questo proposito il testo in cui Patočka parla degli "uomini spirituali", ossia di coloro che, pur non essendo dei politici di professione, si assumono il compito politico di porre gli altri uomini di fronte alla non-evidenza della realtà: J. Patočka, *Duchovní člověk a intelektuál*, trad. di E. Abrams, "L'homme spirituel et l'intellectuel", in *Liberté et sacrifice*, Millon, Grenoble 1990, pp. 243-257.

²⁰⁰ *Platone e l'Europa cit.*, p. 117.

²⁰¹ J. Patočka, "Negativní platonismus", trad. di E. Abrams, "Le Platonisme négatif", in *Liberté et sacrifice cit.*, pp. 53-98.

oggetto ultimo e definito, perverte la tensione originaria che si esprime come semplice superamento negativo dell'oggettività. L'Idea come scienza non può esistere, essa sfugge a qualunque presa ipostatizzante: è questo il senso più profondo del platonismo negativo. Nell'ambito della filosofia platonica, com'è noto, l'Idea per eccellenza è l'idea del Bene: Patočka stigmatizza la pretesa platonica di volerne fare una verità intelligibile e, non solo valorizza il non-sapere socratico che precede la sistematizzazione platonica, ma riconosce ad Aristotele il merito di aver tratto le conseguenze di tale non-sapere, così da identificare proprio nell'inconoscibilità del Bene la vera sfida dell'impresa filosofica.

Aristotele non abbandona l'ideale di una vita rivolta al Bene: la ricerca etica di una vita buona resta per lui prioritaria, tanto che, come spiega Patočka, «nell'*Etica a Nicomaco*, egli dice che per la filosofia non è essenziale né conoscere ciò che è, né conoscere i valori morali o analizzarli teoreticamente, ma piuttosto filosofare allo scopo di diventare un uomo di bene»²⁰².

Aristotele, tuttavia, complica i termini in gioco, giacché il Bene, in quanto fine cui orientare l'azione, resta per lui indefinito e indecidibile. Nell'ambito delle ricerche aristoteliche, viene meno l'assolutezza e l'univocità del fondamento, giacché Aristotele fa sua una prospettiva temporale che destituisce l'Idea dalla sua posizione sovrana: egli, infatti, passando dalla prospettiva di ciò che è *già* – l'Idea come sostanza eterna ed immutabile – a quella del *non ancora*, libera un campo di indagine ancora inesplorato: «Aristotele è il primo filosofo che tematizza l'azione dell'uomo [...]. L'azione umana è caratterizzata dal fatto che, in quanto azione, è guidata da principi che *non* sono eterni, che sono *contingenti*, che variano secondo gli individui, anche in una medesima persona»²⁰³.

Secondo Patočka, il passaggio dal tempo eterno dell'Idea a quello in divenire dell'azione, consente ad Aristotele di portare a tema, per la prima volta, la *libertà umana*.

È evidente che, con la sua lettura di Aristotele, Patočka tenta di illuminare le stesse questioni che egli eredita dalla svolta ontologica heideggeriana e che gli sembrano centrali nell'orizzonte della sua filosofia fenomenologica. Ciò che gli sta a cuore è mostrare che l'azione, in quanto incarnazione della nostra libertà, è immediatamente responsabilità.

Qui occorre fare due precisazioni fondamentali. Per prima cosa la libertà, per Patočka, non è qualcosa che si possiede, ma qualcosa che si è: «La liberté originaire est quelque chose

²⁰² *Platone e l'Europa cit.*, p. 223, traduzione modificata. Può essere utile ricordare il fatto che Martin Heidegger avesse considerato l'*Etica a Nicomaco* come un'anticipazione dell'ontologia del *Dasein*, nonché un testo che consentiva di illuminare retrospettivamente la "conquista platonica" di un'"esistenza filosofica", M. Heidegger, *Gesamtausgabe. II Abteilung: Vorlesungen 1919-1944*, Klostermann, Frankfurt 1992, in particolare la prima parte, pp. 1-26.

²⁰³ *Platone e l'Europa*, pp. 225-226.

que je suis au sens le plus pur du terme, [mais] que n'ai jamais»²⁰⁴. Essere liberi non significa padroneggiare uno spettro infinito di possibilità, ma riconoscersi come quell'essere che agendo sceglie e *si* sceglie.

La libertà non nasce in me, sembra dirci Patočka, ma è espressione del mio rapporto col mondo: essa è messa in gioco dall'azione di richiamo e repulsione che il mondo ci rivolge quando si offre a noi come fluire di possibilità che ci spronano a riconoscerle come nostre o a rifiutarle.

E dunque – ecco la seconda precisazione – la responsabilità altro non è se non la risposta che noi offriamo all'appello del mondo. Va considerato che anche nella lingua ceca, la parola "responsabilità" (*odpovědnost*) rimanda al "rispondere" (*odpovědět*). Proseguendo il cammino già avviato da Martin Heidegger²⁰⁵, Patočka lavora a un'ontologizzazione della responsabilità per cui essa non appare come la riabilitazione morale di un senso di colpa originario, ma come l'apertura ontologica dell'esistenza: «La libertà non è nel progetto delle possibilità, ma nella responsabilità per l'azione [...], un'azione che porto accettando come mia o rifiutando la possibilità che mi interpella a partire dal mondo»²⁰⁶.

Aristotele, dunque, rinunciando alla stabilità rassicurante dell'Idea e scoprendo la contingenza, l'imprevedibilità e la pluralità che caratterizzano la libertà umana, rende infinitamente più problematica e insidiosa la sua ricerca. Essa non consiste più in un atto conoscitivo di ascesa al mondo immutabile delle Idee, ma si dispiega come una *scelta* che chiama in causa la *responsabilità* del soggetto e non la certezza del concetto. Aristotele, secondo Patočka, introduce l'elemento abissale della *decisione*: l'azione morale incontra sempre un margine oscuro che resiste alla conoscenza e impone la scelta. A questo proposito Jacques Derrida osserva che la responsabilità, per Patočka, non può essere subordinata al sapere, in quanto essa è l'orizzonte dell'indecidibile, è la decisione che eccede il sapere²⁰⁷.

²⁰⁴ J. Patočka, "L'homme et le monde", trad. di E. Abrams, in *Qu'est-ce que la phénoménologie?*, a cura di E. Abrams, Millon, Grenoble 1988, p. 113; «La libertà originaria è qualcosa che io sono nel senso puro del termine, [ma] che non ho mai».

²⁰⁵ «Heideggers Philosophie ontologisiert die Verantwortung und schafft *ipso facto* die neuzeitliche Unterscheidung zwischen Ethik und Ontologie ab, die soviel Übel bewirkt hat – diese Unterscheidung hat in erheblichem Masse den falschen neuzeitlichen Moralismus herbeigeführt und war eine der Ursachen für Nietzsches Angriff auf die Moral», J. Patočka, "Heidegger" (1974), in *Texte, Dokumente, Bibliographie*, Alber, Freiburg in Breisgau 1999, p. 400.

²⁰⁶ J. Patočka, "Corpo, possibilità, mondo, campo di apparizione", trad. di G. Di Salvatore, in *Che cos'è la fenomenologia? Movimento, mondo, corpo*, a cura di G. Di Salvatore, Edizioni Fondazione Centro Studi Campostrini, Verona 2009, p. 221. In questa idea dell'accettazione e del rifiuto emerge il senso della responsabilità come risposta all'appello del mondo.

²⁰⁷ Derrida vede in questa accezione della responsabilità il senso dell'eresia patočkiana: «L'eterogeneità che intravediamo qui tra l'esercizio della responsabilità e la sua tematizzazione teorica, ovvero dottrinale, non è anche ciò che vota la responsabilità all'eresia? All'*airesis* come scelta, elezione, preferenza, inclinazione,

La decisione eccede il sapere perché essa pone in essere qualcosa che non la precede: essa realizza una possibilità che non preesisteva alla sua attualizzazione. Qui Patočka radicalizza le tesi aristoteliche sul movimento alla luce delle suggestioni heideggeriane²⁰⁸: il passaggio dalla potenza all'atto descritto dal movimento aristotelico va compreso come l'attualizzazione di possibilità che non sono riconducibili alla prevedibilità del "già", ma al "non ancora" dell'esistenza in quanto essere avanti-a-sé²⁰⁹. Patočka usa l'espressione "in riserva"²¹⁰ per alludere a quella dimensione virtuale che precede l'effettiva attualizzazione: proprio nella temporalità sospesa del "non ancora" si compie quello scambio tra soggetto e mondo per cui io mi faccio realizzatore delle "mie" possibilità rispondendo all'appello del mondo.

E così la decisione è pro-getto di sé sullo sfondo di un indecidibile. Essa, tuttavia, implica una forma di comprensione: «una comprensione di noi stessi, di ciò che siamo e di ciò che vogliamo»²¹¹. Rispondendo all'appello del mondo e dunque agendo la nostra responsabilità, noi diamo conto del nostro modo di essere al mondo.

La decisione è comprensione nella misura in cui, operando una scelta, ci rendiamo visibili, manifestiamo noi stessi. Ecco perché Patočka può affermare che «la formazione di sé e la scoperta di sé sono una sola e identica cosa»²¹². Formazione e scoperta di sé coincidono, nella misura in cui il movimento soggettivo di realizzazione è contemporaneo a quello di comprensione: in questo senso, la conoscenza di sé non precede la cura di sé e l'atto del comprendere è di per sé un'azione di svelamento creativo.

partito preso, cioè decisione?», J. Derrida, *Donner la mort*, Galilée, Paris 1992, trad. di L. Berta *Donare la morte*, Jaca Book, Milano 2003, p. 63.

²⁰⁸ La lettura patočkiana di Aristotele è senz'altro influenzata da Heidegger il quale ha sottolineato il rilievo e l'originalità della ricerca aristotelica: «Caratteristico della metafisica è il fatto che in essa, in generale, dell'*existentia* non si parla affatto, o, se se ne parla, la si tratta solo brevemente, come qualcosa di ovvio [...]. L'unica eccezione è costituita da Aristotele che pensa a fondo l'*energeia*, senza che mai però questo pensiero sia riuscito ad acquistare un peso essenziale nella sua originarietà», M. Heidegger, *Saggi e discorsi*, Mursia, Milano 1991, p. 49.

²⁰⁹ A Patočka sta a cuore l'elemento protensivo del movimento, il suo sbilanciamento nella dimensione del non-ancora ed è in questo senso che si spinge oltre le tesi aristoteliche: «Le mouvement aristotélicien est changement qui s'opère dans l'intervalle de contraires donnés [...]. Le mouvement de l'existence est en revanche le projet des possibilités en tant que leur réalisation: ce ne sont pas de possibilités données à l'avance dans une zone déterminant un "substrat"», *Le monde naturel et le mouvement de l'existence humaine*, Kluwer, Dordrecht 1988, p. 263.

²¹⁰ "Corpo, possibilità cit.", p. 221.

²¹¹ «La decisione è essa stessa una comprensione. Qui noi siamo in presenza di qualcosa come un atto di conoscenza, una comprensione che, allo stesso tempo crea ciò che non è ancora o che crea [...] la *psyché* umana in quanto umana, in quanto propria al sé», *Platone e l'Europa cit.*, pp. 233-234, traduzione modificata.

²¹² *Ibid.*, p. 237.

Questo discorso – che ci permette di smarcare la cura dell'anima dall'imperativo dello *gnothi seauton*²¹³ e di capire come la pratica epimeletica non obbedisca alla priorità cronologica della conoscenza di sé – è strettamente connesso all'interpretazione del concetto greco di verità. La verità presso i greci ha un significato molto più ampio di quello che le attribuiamo noi che la limitiamo alla funzione logica dell'enunciato. Per i Greci la verità è *aletheuein*, è il gesto di mettere allo scoperto qualcosa che resta occulto o illuminare in modo particolare qualcosa all'interno di un certo contesto. In questo senso, l'azione umana è una forma di *aletheuein*, perché portiamo allo scoperto noi stessi: «Che cos'è che viene portato allo scoperto dall'intuizione morale? È una comprensione di sé, un venire allo scoperto di ciò che sono [...]. Questo venire allo scoperto non consiste nel portare lo sguardo su se stessi. Io lo compio agendo in modo da creare qualcosa che non è ancora presente. Ecco l'idea di Aristotele: l'azione umana è un modo della verità»²¹⁴.

L'azione umana è un modo della verità, laddove la verità non è adeguazione ma scoperta, svelamento, se non addirittura creazione. E questo è vero non solo per quel che riguarda il movimento soggettivo ma anche per quel che riguarda il versante "oggettivo" del valore: nell'ambito della riflessione aristotelica, spiega Patočka, l'uomo intrattiene un rapporto creativo col proprio universo morale. Egli appare come un "creatore finito" che agisce secondo principi che non sono eterni, ma che egli stesso deve costruire.

In questo senso, la decisione è una comprensione *sui generis* che pone in essere ciò che prima non c'era, ossia un fine che permette di *euprattein*, nel duplice senso che i Greci accordano a questo termine: "fare bene" ed "essere felici".

Aristotele compie così un passaggio decisivo dall'ascesa verticale al movimento orizzontale: «Il fondamento del passaggio all'orizzontalità si deve cercare nel fatto che l'uomo è un essere che crea liberamente qualcosa che non c'è ancora, che crea liberamente cose contingenti e, in questo modo, crea se stesso e conosce se stesso»²¹⁵. Il fatto che l'uomo sia un "creatore" non significa che Aristotele incoraggi una deriva relativista: il bene, seppur sconosciuto e indefinibile, è presente come *telos* immanente al movimento dell'esistenza. Se nel verbo *euprattein* si tiene tanto il "vivere bene" quanto l'"essere felici", ciò dipende dalla natura teleologica del movimento dell'esistenza: un

²¹³ È stato soprattutto Michel Foucault a mostrare come il precetto delfico della conoscenza di sé, nella cultura classica ed ellenistica, non potesse essere disgiunto da un ricco *corpus* di pratiche e dottrine tese a prendersi cura della propria vita. Foucault, in particolare, sottolinea come la massima "conosci te stesso" fosse un'espressione dal principio generale "curati di te stesso". «La *gnothi seauton* ("conosci te stesso") appare infatti [...] nel quadro più generale dell'*epimeleia heautou* (cura di se stessi), come una delle forme, come una delle conseguenze, e come una sorta di applicazione concreta, precisa e particolare della regola generale: è necessario occuparsi di se stessi, è necessario non dimenticarsi di se stessi, è necessario prendersi cura di se stessi», M. Foucault, *L'ermeneutica del soggetto*, Feltrinelli, Milano 2001, p. 7.

²¹⁴ *Platone e l'Europa cit.*, p. 246, traduzione modificata.

²¹⁵ *Ibid.*, p. 240.

movimento grazie a cui «un essere finito, che non può esistere *pianamente*, può nondimeno raggiungere un'esistenza *massimale*»²¹⁶.

In questo senso, se affianchiamo le tesi aristoteliche sulla polivocità del bene – «il fatto che il bene, il fine verso cui l'uomo tende, non è un'Idea necessaria ed eterna, che sarebbe già data, ma qualcosa che è disperso tra concezioni dissimili di ciò che è la felicità»²¹⁷ – alle riflessioni patočkiane sull'esistenza, come campo in cui «il mio *ou eneka* (in vista di) mi è rivelato dall'esterno, è compreso da me, è una delle possibilità che sono nel mondo, una delle possibilità che il mondo è, possibilità che mi interpella e a partire dalla quale comprendo me stesso»²¹⁸, capiamo allora come l'orientamento teleologico, per quanto irrinunciabile, è continuamente ricontratto nella relazione prasseologica che intratteniamo col mondo.

Dunque Patočka scorge già in Aristotele la tesi secondo cui il raggiungimento dell'*eudaimonia* non obbedisce al movimento verticale di ascesa verso l'altro, ma si dispiega sul piano orizzontale e contingente della dimensione mondana. La cura dell'anima dunque non è tensione verso un Bene trascendente, ma il movimento di *auto-kynesis* che presiede all'attualizzazione delle nostre possibilità nell'orizzonte aperto del mondo. Se in Platone il movimento dell'anima coincide con il moto del pensiero in grado di raccogliere tutta la gerarchia dell'essente nella forma della comprensione, in Aristotele esso coincide con quell'*atelés energeia* che fa della nostra esistenza un processo mai definitivamente compiuto²¹⁹.

L'anima di Aristotele non è visione d'essenze, ma movimento di disvelamento in virtù del quale le cose si manifestano davanti ai nostri occhi. Con Aristotele, l'anima si costituisce come il «luogo delle cose» capace di «comprendere i movimenti di tutti gli altri esseri»²²⁰. Ma questa comprensione, beninteso, non ha nulla a che fare col gesto di contenimento e di ratificazione del soggetto trascendentale: è comprensione nel senso etimologico di prendere insieme, riunire, raccogliere. O meglio ancora accogliere.

L'anima di Aristotele è dunque quel principio se-movente che incontra l'altro da sé e accoglie il disparato. È così che Aristotele non si separa dalla variabilità del mondo-ambiente, ma iscrive la propria ricerca nel processo di manifestazione del mondo:

²¹⁶ *Papiers Phénoménologiques cit.* p. 30, nota, mia traduzione.

²¹⁷ *Platone e l'Europa cit.*, p. 240, traduzione modificata.

²¹⁸ "Corpo, possibilità cit.", p. 223.

²¹⁹ «L'essere in quanto fine è indissolubilmente legato al movimento in quanto atto imperfetto – *atelés energeia*» ("Significato filosofico della concezione aristotelica del movimento", in *Che cos'è la fenomenologia? cit.*, p. 52), scrive Patočka alludendo al movimento teleologico di un ente che esiste solo nel processo sempre irrisolto della sua attualizzazione: l'ente è il suo proprio "movimento verso" e l'attualizzazione resta sempre incompleta. Nel tentativo di mettere in luce la potenza ontologica e fenomenologica del movimento, Patočka sembra affermare il primato del processo sul prodotto, della *kynesis* sull'*ousia*, dell'individuazione sull'individuato.

²²⁰ *Platone e l'Europa cit.*, p. 221.

«Secondo Platone, se il movimento ontologico è intelligibile, quello del mondo ambiente è invece l'oggetto della mitologia. Il mondo visibile non può essere oggetto di un sapere, non può che essere oggetto della semplice opinione. Aristotele vuole la scienza, il sapere, la comprensione precisamente delle cose del mondo ambiente. E dunque egli si vede costretto a elaborare tutto un altro concetto ontologico [...]. Lo sguardo di Aristotele è lo sguardo di un essere situato, per la quasi totalità di ciò che lui è, nel cosmo, nella caverna»²²¹.

Se Aristotele rinuncia all'ascesa nel mondo delle Idee, spiega Patočka, non lo fa per la stessa altruistica ragione che spinge il filosofo platonico a ritornare nella caverna per illuminare i suoi concittadini: più semplicemente, egli crede che la caverna sia il vero luogo di indagine del filosofo. Disertare la caverna significa dispensare se stessi dalla ricerca del bene, rinunciare alla propria libertà, sottrarsi al confronto critico con l'altro²²².

Individuare la caverna come il luogo autentico della cura dell'anima significa misurarsi con un pensiero etico interamente ancorato alla dimensione mondana dell'esistenza, dove il bene non può essere disgiunto dalle scelte di vita che ciascuno compie al fine di amministrare correttamente se stesso e raggiungere l'*eudaimonia*.

Riconoscere la polivocità del Bene significa ammettere che esso sia la posta in gioco di un confronto agonico tra concezioni dissimili ma egualmente degne: solo nello spazio condiviso dell'*agorà* gli uomini potranno impegnarsi nella ricerca di una "vita buona". Se Aristotele ridiscende nella caverna per prendersi cura della comunità non lo fa perché dotato di una verità intelligibile, ma perché disposto a mettersi in gioco nello spazio pubblico della *polis*²²³.

La cura dell'anima e l'abisso di Pólemos

²²¹ *Ibid.*, p. 219, traduzione modificata.

²²² Bisogna segnalare come nei *Saggi eretici (Kacířské eseje o filofii dějin*, trad. di D. Smintilli, *Saggi eretici sulla filosofia della storia*, a cura di M. Carbone, Einaudi, Torino 2008) Patočka affronti il tema della caverna platonica illuminandolo da un altro punto di vista. Il mito della caverna, nel raccontare l'uscita dell'uomo saggio dal ventre misterico della Madre terra e la sua ascesa alla luce senza ombre, è l'espressione più suggestiva del processo interiore teso alla scoperta del sé autentico. Si tratta di un movimento di emancipazione, il cui momento culminante, la visione del Bene, è il segno del trionfo della responsabilità dell'uomo sull'elemento orgiastico. Come scrive Derrida «La caverna sarebbe la madre terra dalla quale bisogna staccarsi per "subordinare" [...] "l'elemento orgiastico alla responsabilità», *Donare la morte cit.*, p. 47.

²²³ «Nessuno obbliga il filosofo a ridiscendere perché si prenda cura della comunità. Egli deve tornare nella caverna in quanto filosofo, non in quanto cittadino», *Platone e l'Europa cit.*, p. 233.

Leggendo le pagine finali di *Platone e l'Europa*, è inevitabile riconoscere il debito teorico che Patočka contrae nei confronti di Hannah Arendt²²⁴. È Arendt, infatti, che riconosce ad Aristotele il merito di aver valorizzato il pensiero della *praxis*, di aver accettato il tempo fragile dei mortali, di aver rivendicato la condivisione del *logos* attraverso la comunicazione. Come scrive Simona Forti, Arendt in Aristotele scorge «un'ontologia plurale» che riabiliterebbe tanto la contingenza e il divenire, quanto la singolarità e la differenza»²²⁵.

Nelle pagine di *Platone e l'Europa* dedicate ad Aristotele sembra allora di ritrovare lo stesso spirito libertario che spinge Arendt a ricollocare al centro dell'indagine la contingenza e l'imprevedibilità dell'azione umana. Ricordiamo come Arendt considerasse la pluralità la condizione fondamentale dell'agire: «l'agire [...] è impossibile, impensabile e irrepresentabile senza altri uomini che partecipino, assistano, rispondano, reagiscano o si oppongano all'atto»²²⁶, osserva Alessandro Dal Lago nella sua prefazione a *Vita activa*. È solo nella pluralità dei punti di vista che sorge un mondo in comune, poiché è l'incontro – anche critico e conflittuale – tra prospettive eterogenee a creare lo spazio della condivisione: «la fine del mondo comune, scrive Arendt, è destinata a prodursi quando esso viene visto sotto un unico punto, un unico aspetto e può mostrarsi in una sola prospettiva»²²⁷.

Nelle battute conclusive di *Platone e l'Europa*, prendendo in esame le tesi aristoteliche, Patočka sembra muoversi nella stessa direzione della filosofa: solo accettando e valorizzando la contingenza delle nostre prospettive sul bene, possiamo dare vita a un *ethos* comune.

Se ciò risulta chiaro già in *Platone e l'Europa*, possiamo coglierne ulteriori indizi in alcuni frammenti scritti in margine al testo "Lo schema della storia" nel 1976, dove Patočka, richiamandosi alle tesi arendtiane, descrive la vita politica greca come lo spazio dell'interappartenenza e della convivenza fondate sull'uguaglianza nella libertà. La *polis* greca è

²²⁴ Le convergenze tra il pensiero di Patočka e quello di Hannah Arendt emergono più chiaramente nei *Saggi eretici*: come ha segnalato Paul Ricoeur, i temi, il tono e il respiro dei saggi avvicinano l'analisi patočkiana alla riflessione che Arendt conduce in *Vita activa*. Nei due pensatori, scrive Ricoeur, troviamo un'enfasi comune: «ossia che la politica è sempre di un altro ordine rispetto alla gestione dell'economia e della proiezione dell'uomo del lavoro; che la politica non ha altro fine che la vita per la libertà, non la vita per la sopravvivenza e nemmeno per il benessere: che l'uomo della politica è *ipso facto* l'uomo della storia, nella misura in cui, in ultima analisi, la storia testimonia della realizzazione della libertà in uno spazio pubblico aperto dalla libertà e per la libertà; infine che la filosofia è il pensiero libero applicato alle condizioni di possibilità della politica e della storia», P. Ricoeur, "Préface" a J. Patočka, *Essais hérétiques sur la philosophie de l'histoire*, Verdier, Paris 2007, p. XXVIII.

²²⁵ S. Forti, *Vita della mente e tempo della polis. Hannah Arendt tra filosofia e politica*, Franco Angeli, Milano 1994, p. 130.

²²⁶ A. Del Lago, "Prefazione" a H. Arendt, *Vita activa*, Bompiani, Milano 2008, p. XIII.

²²⁷ H. Arendt, *Vita activa cit.*, p. 43.

una comunità di uomini liberi che si accordano riconoscimento l'un l'altro proprio nell'opposizione reciproca: potremmo dire che il riconoscimento si realizza nello spazio aperto dell'arena politica, proprio perché nel confronto con una comunità di pari gli uomini hanno modo non solo di mostrare ma anche di *divenire* quello che sono. Nel mondo greco della *polis* la formazione del sé – elemento decisivo, come abbiamo visto, dell'ideale platonico della "vita nella verità" – si compie secondo un movimento estroflesso per cui il singolo conosce se stesso proprio varcando i confini privati dell'*oikos* e mettendosi in gioco nella dimensione pubblica. Potremmo dire che l'orizzonte dello *gnothi seauton* non sia quello di un percorso introspettivo solitario, ma quello prasseologico dell'azione comunitaria.

Patočka insiste sul fatto che l'uguaglianza realizzata dalla *polis* non è un'omologazione livellante e al ribasso, ma al contrario una forma di uguaglianza che si realizza nella differenziazione reciproca e nella distinzione del singolo. L'uguaglianza greca, dunque, non appiana le differenze ma, al contrario, le mette a valore e su di esse costruisce un progetto di grandezza²²⁸. Patočka si rifà alla lezione hegeliana spiegando che il processo di riconoscimento e di differenziazione deve passare innanzitutto dal superamento della dimensione della nuda vita nel continuo confronto con la possibilità della morte.

Patočka, tuttavia, si spinge oltre la prospettiva hegeliana: la scoperta della propria finitezza non culmina nel ritorno a sé, ma conduce invece a un movimento di dedizione all'altro da sé: «la vita che ha aderito alla propria finitezza si è conquistata soltanto per *dedicarsi*. E questo vuol dire: per appellarsi, per consegnarsi agli altri»²²⁹.

Perché, è lecito chiedersi, la scoperta della propria finitezza dovrebbe condurre alla dedizione all'altro da sé? Credo che la questione tocchi uno dei passaggi più delicati della riflessione patočkiana. La scoperta della propria finitezza produce un movimento di reciproca apertura, perché essa si realizza nella condivisione: non si tratta dell'esperienza solipsistica in cui il soggetto scopre il proprio essere per la morte, ma del mutuo riconoscimento della comune vulnerabilità. La consapevolezza della mortalità annuncia un nuovo rapporto all'altro non solo in relazione alla propria morte ma anche a quella degli altri: nel testo "Fenomenologia della vita dopo la morte", parla della morte dell'altro «comme une annulation de notre existence propre; cette perte est la morte vécue; la non-existence de l'autre devient un vivre *comme si on ne vivait pas*»²³⁰.

²²⁸ Patočka sottolinea la differenza tra l'esperienza della *polis* e quella dell'attualità: «l'une pousse à se différencier et à se distinguer en partant de l'égalité de principe dans la liberté, tandis que l'autre commence par se mettre à l'affût des différences pour s'appliquer ensuite à les aplanir», "En marge du 'Schéma de l'Histoire'", in *L'Europe après l'Europe*, trad. di E. Abrams, Verdier, Lagrasse 2007, p. 197.

²²⁹ J. Patočka, "Per una preistoria della scienza del movimento: il mondo, la terra, il cielo e il movimento della vita umana", in *Che cos'è la fenomenologia? cit.*, p. 73.

²³⁰ *Papiers phénoménologiques cit.*, p. 155; «come un annullamento della nostra esistenza propria; questa perdita è la *morte vissuta*; la non-esistenza dell'altro diviene un *vivere come se non vivessimo*».

Ecco perché il momento della lotta assume un valore tanto importante nelle riflessioni di Patočka: essa è il momento in cui si realizza una sorta di reversibilità tra la mia morte e quella dell'altro. Una reversibilità che con Maurice Merleau-Ponty potremmo definire «imminente ma mai realizzata di fatto» e che pure ci permette di superare le nostre sclerotizzazioni ontiche per aprirci a un co-movimento dell'esistenza dove il nemico «cessa di essere colui che deve essere eliminato; diventa invece colui che partecipa alla nostra stessa situazione, colui che scopre insieme a noi la libertà assoluta, colui con cui è possibile un accordo sui punti di contrasto, colui che partecipa all'esperienza dello sconvolgimento del giorno, della pace e della vita senza questa vetta. Qui si apre l'ambito abissale della "preghiera per il nemico", il fenomeno dell'"amore per quelli che ci odiano", della *solidarietà degli scampati*»²³¹.

Com'è noto, l'appello alla solidarietà degli scampati rappresenta il punto culminante della riflessione che Patočka conduce nei suoi *Saggi eretici*. Esso è espressione del rovesciamento paradossale che può compiersi nel momento in cui, al culmine della contrapposizione, gli uomini sperimentano un senso di improvvisa vicinanza. È la capacità di scoprirsi simili e uniti al cospetto della morte che fonda la solidarietà tra coloro che, pur conservando le proprie differenze, riconoscono la pluralità delle nostre esistenze all'interno della stessa trama carnale di coappartenenza.

Ebbene, se questa è la suggestione che ci giunge dalle pagine finali dei *Saggi eretici*, credo che sia opportuno avviarci alla conclusione ripercorrendo le nostre riflessioni dalla prospettiva che essa dischiude.

Se è vero, infatti, che con *Platone e l'Europa* Patočka intende riscoprire il principio spirituale all'origine della nostra storia e capace di riscattare l'Europa da una crisi che è insieme politica, economica e morale, egli tuttavia non ripone alcuna fiducia consolatoria nell'ideale della cura dell'anima. O meglio, egli crede che la potenza produttiva di tale principio non possa liberarsi che in concomitanza con esperienze che, lungi dall'appellarsi al codice del dovere o al volontarismo dei buoni sentimenti, incitano alla cura – di sé, degli altri, del mondo – perché rivelano, in maniera traumatica e scioccante, la nostra comune fragilità.

Per questa ragione, le pagine finali di *Platone e l'Europa* dedicate ad Aristotele andrebbero lette in parallelo a quanto Patočka scrive nei *Saggi eretici*, dove la vita nella verità e il movimento della libertà divengono possibili laddove l'uomo, perdendo il solido ancoramento al mondo naturale, sperimenta la fragilità della propria esistenza e la precarietà di ogni senso. Dove la politica emerge come dimensione in cui gli uomini, sbalzati fuori dal ciclo vitale della mera sussistenza, si trovano insieme a ricucire i brandelli di un mondo sottosopra.

²³¹ *Saggi eretici cit.*, p. 146, corsivo mio.

Nei *Saggi eretici*, la cura dell'anima viene ricondotta a un'esperienza destabilizzante che scuote le immagini mitiche e le certezze immediate del mondo pre-istorico: essa nasce come risposta alla crisi. Anzi, essa è un'esperienza di crisi, laddove intendiamo la crisi nel senso letterale di frattura: tra l'uomo e il suo senso, tra la vita e la sua verità, tra le sabbie mobili della politica e la fissità impalpabile di *Kallipolis*.

La cura dell'anima, nel corso dei *Saggi eretici*, sembra dunque profilarsi come il *pendant* diurno, luminoso e apollineo di un'esperienza che affonda nell'oscurità della notte: la scoperta di *Polemos* come matrice del legame sociale.

«Bisogna sapere che l'elemento comune è *polemos* e che la giustizia è contesa (*dike = eris*) e che tutto si compie attraverso *eris* e la (sua) necessità. *Polemos* è ciò che è comune. *Polemos* riunisce gli avversari non solo perché si trova al di sopra di essi, ma perché in esso *sono tutt'uno*»²³².

Cura e contesa. Lotta e dedizione. Conflitto e solidarietà. Non si può rompere la duplicità del binomio: la pratica epimeletica – la comune ricerca di una vita buona – ha bisogno di trovare nel fondo agonico di *Polemos* il suo serbatoio energetico; così come l'opposizione tragica di *eris* ha bisogno della cura per dare espressione a una forma sempre parziale, precaria e contingente di *dike*.

²³² *Ibid.*, p. 48.

Il presente saggio è tratto dal vol. 2 - dell'anno 2012 - numero 2 della Rivista Online – Fogli Campostrini, edita dalla Fondazione Centro Studi Campostrini, Via S. Maria in Organo, 4 – 37129 Verona, P. IVA 03497960231

Presidente della Fondazione Centro Studi Campostrini - Rosa Meri Palvarini

Direttore responsabile e scientifico - Massimo Schiavi

Fondazione Centro Studi Campostrini. Tutti i diritti riservati. 2012.

ISSN: 2240-7863

Reg. Tribunale di Verona n. 925 del 12 maggio 2011.

La proprietà letteraria dei saggi pubblicati è degli autori. Tutti i saggi sono liberamente riproducibili con qualsiasi mezzo con la sola condizione che non siano utilizzati a fini di lucro. L'autore e la fonte debbono sempre essere indicati.

All articles are property of their authors. They are freely reproducible in any form as long as not used for profit. In all cases both authors and source must be indicated.