



JAN PATOČKA

**IL MONDO NATURALE
E IL MOVIMENTO
DELL'ESISTENZA UMANA**

A CURA DI MARCO BARCARO E FABIO GRIGENTI

 **MIMESIS / PERCORSI DI CONFINE**

Testi / N. 5

Collana diretta da Pio Colonnello (Università della Calabria)

COMITATO SCIENTIFICO

John Abbarno (University of Buffalo – New York)
Stefano Besoli (Università di Bologna)
Giuliano Campioni (Università di Pisa)
Pio Colonnello (Università della Calabria)
Ferruccio De Natale (Università di Bari “Aldo Moro”)
Maurizio Ferraris (Università di Torino)
Raül Fornet Betancourt (Bremen Universität)
Luca Illetterati (Università di Padova)
Eugenio Mazzarella (Università di Napoli “Federico II”)
David Roberts (University of Georgia – USA)
Sergio Sevilla Segura (Universidad de Valencia)
Renata Viti Cavaliere (Università di Napoli “Federico II”)





JAN PATOČKA

IL MONDO NATURALE
E IL MOVIMENTO
DELL'ESISTENZA
UMANA

a cura di
Marco Barcaro e Fabio Grigenti



 MIMESIS



Titolo originale: *Le monde naturel et le mouvement de l'existence humaine*

© Jan Patočka Archives Prague

MIMESIS EDIZIONI (Milano – Udine)
www.mimesisedizioni.it
mimesis@mimesisedizioni.it

Collana: *Percorsi di confine*, n. 5
Isbn: 9788857586663

© 2022 – MIM EDIZIONI SRL
Via Monfalcone, 17/19 – 20099
Sesto San Giovanni (MI)
Phone: +39 02 24861657 / 24416383

INDICE

PREFAZIONE	7
NOTA DELLA TRADUTTRICE	35

PRIMA PARTE

1. SULLA PREISTORIA DELLA SCIENZA DEL MOVIMENTO: IL MONDO, LA TERRA, IL CIELO E IL MOVIMENTO DELLA VITA UMANA	41
2. IL MONDO NATURALE E LA FENOMENOLOGIA	53
3. PRIMO CAPITOLO RIVISTO DELLO STUDIO <i>IL MONDO NATURALE E LA FENOMENOLOGIA</i>	39

SECONDA PARTE

4. SUL SIGNIFICATO FILOSOFICO DELLA CONCEZIONE ARISTOTELICA DI MOVIMENTO E SULLE RICERCHE STORICHE DEDICATE AL SUO SVILUPPO	109
5. LA FENOMENOLOGIA DEL CORPO PROPRIO	123
6. IL “PUNTO DI PARTENZA SOGGETTIVO” E LA BIOLOGIA OGGETTIVA DELL’UOMO	141
Aggiunta 1: L’idealizzazione nella scienza della natura	166
Aggiunta 2: Il campo percettivo come dispositivo di guida cibernetico (Metzger)	166
Aggiunta 3: La scelta e la struttura	168
Aggiunta 4: L’idea di Köhler di inutilità della proiezione	169
7. CARTESIANESIMO E FENOMENOLOGIA – TESTO DEFINITIVO	171

8. CARTESIANESIMO E FENOMENOLOGIA – TESTO PREPARATORIO	219
Aggiunta 1	231
Aggiunta 2	245
Aggiunta 3	249
Aggiunta 4: Cartesianesimo e fenomenologia	251
Aggiunta 5	253
Aggiunta 6: L’animalità umana	260
9. LA FILOSOFIA DELLA CRISI DELLE SCIENZE SECONDO EDMUND HUSSERL E LA SUA CONCEZIONE DI UNA FENOMENOLOGIA DEL “MONDO DELLA VITA”	265
10. CHE COS’È L’ESISTENZA?	281
11. INTERO DEL MONDO E MONDO DELL’UOMO. OSSERVAZIONI PER UN INIZIO DI COSMOLOGIA CONTEMPORANEA	317
RIFERIMENTI BIBLIOGRAFICI	325
INDICE DEI CONCETTI	337
INDICE DEI NOMI	345

PREFAZIONE

1. Fonti e piano della raccolta

A eccezione dei testi sul cartesianesimo apparsi in edizione *samizdat* nel 1976, tutti gli altri saggi qui tradotti in italiano apparvero per la prima volta a Praga nel 1980, sempre in *samizdat*¹. Si tratta in tutto di undici testi che comprendono sia veri e propri saggi piuttosto lunghi, sia aggiunte lunghe appena poche pagine. Nove di questi undici scritti sono in ceco, uno in francese e uno in tedesco. Patočka li redasse a partire dalla metà degli anni Cinquanta fino al 1976, l'anno precedente la sua morte. Questa raccolta apparve nel 1988 anche nella traduzione francese di Erika Abrams con il titolo *Le monde naturel et le mouvement de l'existence humaine*, come volume 110 della collana *Phaenomenologica* (Kluwer Academic Publishers). La sequenza dei testi qui tradotti mantiene in gran parte l'ordine proposto dalla traduzione francese. Rispetto all'edizione francese non è stato qui tradotto il saggio *Meditazione sul "Mondo naturale come problema filosofico"*; sono state aggiunte, invece, alcune nuove traduzioni: il *Primo capitolo rivisto dello studio "Il mondo naturale e la fenomenologia"*; le quattro aggiunte al saggio *Il "punto di partenza soggettivo" e la biologia oggettiva dell'uomo*; il *Testo preparatorio a Cartesianesimo e fenomenologia* e le sei relative *Aggiunte*.

1 *Samizdat* indica la pubblicazione clandestina di opere vietate dalla censura del regime filosovietico nella Repubblica ceca. La collezione delle opere dattiloscritte del lascito di Patočka divulgate in *samizdat* (indicate con la sigla *AS* = *Archivní soubor* – *Collezione d'archivio*) si compone di ventisette volumi, editi tra il 1977 e il 1989. I testi qui tradotti in italiano sono contenuti nei volumi I e II della Collezione d'archivio e sono indicati con le sigle: *AS/PS-1* (a cura di I. Chvatík), *Přirozený svět a pohyb lidské existence*, sv. 1, Praha 1980 e *AS/PS-2* (a cura di I. Chvatík), *Přirozený svět a pohyb lidskéexistence*, sv. 2, Praha 1980.

I tre testi che compongono la prima parte² presentano la concezione patočkiana del mondo naturale nel confronto critico con Husserl e Heidegger ed espongono la dottrina dei tre movimenti dell'esistenza umana. Il mondo naturale è la struttura temporale dell'emergere del senso e della libertà nella comunità degli uomini. Già in ciò si può riconoscere una presa di distanza dal trascendentalismo husserliano fondato sull'intuizione e sulla soggettività. Secondo Patočka il mondo non è tanto il correlato di intenzionalità soggettive, quanto piuttosto ciò che risponde alla vita-al-mondo, ossia – come scrive Henri Declève – a «un complesso di *comprensioni* che non hanno in se stesse il loro proprio fondamento»³. La via qui tracciata, quindi, non è più quella della riduzione fenomenologica all'immanenza, e la ricerca filosofica non mira a un principio (dato intuitivamente) di un senso autentico della vita teoretica che la scienza europea ha perso (in accordo con quanto Husserl scrive nella *Crisi delle scienze europee*). Patočka, dunque, si stacca dal concetto di mondo dell'ultima riflessione husserliana; per lui il mondo diventa il soggiorno ontologico degli uomini che imparano a conoscersi nella vita pratica. Rispetto a Heidegger, invece, il filosofo ceco critica soprattutto la mancata considerazione della corporeità. In *Essere e tempo*, infatti, la questione dell'Essere invade così tanto il campo della riflessione fenomenologica che non permette poi di ritornare all'esistenza come luogo della manifestazione.

Anche nei testi che compongono la seconda parte il confronto con il pensiero di Husserl e di Heidegger è presente un po' ovunque (basta sfogliare il saggio del 1976 *Cartesianesimo e fenomenologia*⁴). Questi sette saggi mostrano il tentativo di Patočka di pensare il mondo secondo i tre movimenti dell'esistenza umana. Come scrive ancora Henri Declève, l'unità dei testi che compongono la seconda parte è data dal tentativo di elaborare una fenomenologia che risponda all'esigenza di un'analisi della situazione attuale del pensiero per tre motivi principali⁵:

1. riconquistare il significato dei concetti di movimento e di corporeità propria che delimitano i campi del pensiero antico e moderno;

2 *Note sulla preistoria della scienza del movimento: il mondo, la terra, il cielo e il movimento della vita umana* (1965), *Il mondo naturale e la fenomenologia* (1967), *Meditazione su "Il mondo naturale come problema filosofico"* (1970).

3 Declève (1988), p. VIII. In chiave più storica questo complesso di comprensioni sarà costituito dallo scuotimento che fonda la comunità degli scossi. Cfr. Patočka (2008).

4 È uno studio dedicato al filosofo K. Kosík in occasione del suo cinquantenario.

5 Declève (1988), p. X.

2. chiarire ciò che distingue il metodo fenomenologico da altre filosofie (come l'empirismo e l'idealismo), da altre analisi critiche del fenomeno umano (biologia, medicina, psicologia, letteratura) e i ruoli della riduzione e dell'*epoché* nel campo filosofico;

3. analizzare il presente e comprendere l'essere umano come un cammino che apre la prestazione fenomenalizzante dell'ente stesso. Per questa ragione usare termini come "metafisica", "etica" o "antropologia" offrirebbe delle suggestioni ambigue che necessiterebbero di essere poi chiarite. Il mondo e la libertà vanno pensati sempre secondo i tre movimenti dell'esistenza umana (approfonditi in particolare negli ultimi tre testi).

Anche in questa seconda parte il soggettivismo trascendentale è criticato e le idee di costituzione ed evidenza trascendentale non sono più i parametri di riferimento obbligato per un'analisi metodica del mondo naturale. In questi saggi l'autore espone anche i tratti fondamentali delle dottrine che da Cartesio a Brentano hanno tentato di affrontare il problema del mondo naturale nella prospettiva di una filosofia della soggettività. Nello stesso tempo questi testi mostrano come Patočka non voglia mai comunque perdere di vista ciò che è in questione nel pensiero di Husserl e di Heidegger. Da un lato si mantiene fedele all'intenzione di comprendere come lo spirito scientifico è divenuto, nel pensiero europeo, il veicolo di un razionalismo che distrugge se stesso; dall'altro lato scopre che la realizzazione di questo programma deve passare attraverso i cammini percorsi in particolare da Heidegger. Sulla soglia degli anni Settanta, dunque, l'idea di scienza ricevuta da Husserl è stata in gran parte superata. Un altro elemento d'indubbio interesse è il ruolo, fondamentale per comprendere l'esistenza, attribuito al mito. Il mito è un'attività riflessiva e speculativa volta a elaborare un rapporto tra uomo ed ente che non sia manipolatorio. Anche alla soggettività il filosofo ceco non accorda la stessa importanza che le dava quarant'anni prima, agli esordi della sua riflessione. Una lettura attenta di queste pagine mostra anche quanto vari siano i riferimenti esterni, le influenze e gli autori con i quali Patočka si confronta di continuo. Un esempio è Medard Boss⁶. Grazie alla lettura di Boss, Patočka si convince sempre di più che il progetto della scienza non dipende dalla completezza del progetto ontologico della regione dell'ente che essa considera, ma dalla capacità dello scienziato di trasformare la problematica che sta considerando in maniera da aprire nuove prospetti-

6 St. Gallen 1903 - Zollikon 1990. Medico e psichiatra svizzero noto soprattutto per aver sviluppato una forma di psicoterapia conosciuta come *Daseinanalysis* che univa la pratica psicoterapeutica con la fenomenologia esistenzialistica di Heidegger.

ve reali. Il ruolo del terapeuta, quindi, è di aiutare i pazienti a integrarsi in un mondo quotidiano il più normale possibile. Per questo anche la concezione della fisiologia e della patologia che egli mette in opera contribuisce ad affinare la propria concezione della scienza, in vista di questa finalità terapeutica. Quindi, ci sono differenti componenti riunite in un unico movimento veritativo che rispetta tanto lo spirito scientifico quanto la finalità terapeutica.

2. Cronologia dei testi

*Il "punto di partenza soggettivo" e la biologia oggettiva dell'uomo*⁷. Dopo la fine del dualismo cartesiano vari sono stati i percorsi che tentarono di descrivere l'uomo e la sua esperienza. Nella più recente concezione dell'essere umano anche una visione dualista (che distingue un elemento fisico da uno psichico) sembrerebbe essere stata superata. Una posizione teorica diversa è il positivismo di Mach e Avenarius. Essi hanno tentato di conciliare il mondo soggettivo del vissuto personale coi metodi della scienza naturale matematica rinunciando ai concetti metafisici di sostanza e di causalità e sostituendoli con quelli di relazione e funzione. Il loro obiettivo era di eliminare la dicotomia di un mondo diviso in una causa fisica e in una conseguenza soggettiva. La sfera fisica e psichica della realtà era ricondotta al piano dei dati neutri. Questa visione aveva due presupposti: a) c'è un piano neutrale (in realtà non lo è, perché è il piano soggettivo del vissuto), b) su questo piano ci sono due tipi di ente: i dati e le leggi matematiche. A una considerazione più attenta, però, anche gli elementi neutri non sono dei meri dati dell'esperienza, ma sono costruibili matematicamente. Nonostante questi suoi limiti, però, la critica di Mach e di Avenarius esprimeva l'impossibilità di ridurre il vivente a una forma d'identità fissa e fuori del tempo. Secondo altre teorie di biologi moderni come Young⁸, che considerano l'uomo un meccanismo che riceve ed emette informazioni, sarebbe possibile descrivere l'esperienza umana in maniera più estesa. Anche questi schemi, però, hanno un valore puramente esplicativo. Il modello esplicativo presuppone che il punto di partenza descrittivo coincida con il punto di partenza esplicativo, ma questo non è affatto certo. Allo stesso modo degli esempi sopra riportati, anche una fenomenologia del vissuto

7 Titolo dell'originale ceco: J. Patočka, *"Subjektivní východisko" a objektivní biologie člověka*, in AS-PS/2, Praha 1980.

8 Patočka cita Young (1951).

umano (il punto di partenza soggettivo) è importante se non pretende di fondare l'io dell'esperienza su una metafisica sostanzialista che presume di conoscere già cos'è l'*ego* dell'esperienza.

Patočka osserva, dunque, come anche la visione dell'uomo come meccanismo informatico, benché utile, resta prigioniera dei presupposti comuni alle scienze della natura. Secondo queste ultime il mondo è un complesso oggettivo di relazioni causali che si manifestano come dati sensibili. Anche adottando lo schema dell'uomo trasmettitore di informazioni, quindi, ciò che conta è presupporre una finalità insita nell'organismo umano. La struttura finale dell'organismo è una proprietà specifica in quanto legata a fini diversi e a situazioni variabili. La questione che resta aperta, però, è capire come si danno i fini e i mezzi organici nell'organismo umano. Per Patočka c'è una finalità specificamente umana: da un lato non possiamo attenerci al solo linguaggio dei meccanismi, dall'altro non possiamo nemmeno evitare di descrivere l'informazione con il linguaggio dei fini. "Fine" indica un momento di una complessa struttura categoriale specifica. Tutti questi interrogativi (comuni a pensatori positivisti come Mach, ai filosofi idealisti della scuola di Marburgo e a biologi come Uexküll) confluirono nel bisogno di giungere a un'adeguata descrizione naturale del mondo connessa all'esperienza umana perché ci sono delle strutture esteriori, indipendenti da noi, senza le quali la vita non potrebbe funzionare.

L'informazione soggettiva può essere trattata sia da sistemi materialisti sia da sistemi idealisti. All'idealismo anche la fenomenologia si è appoggiata per tentare di chiarire il vissuto (l'informazione) soggettivo. Tuttavia, tanto i modelli materialisti quanto quelli idealisti restano «due diverse versioni del medesimo oggettivismo»⁹ nella misura in cui considerano l'uomo maestro e oggetto principale della verità. Bisognerebbe elaborare, invece, una fenomenologia che metta in luce i limiti dell'oggettività riferita alla vita umana e che mostri che la nostra informazione soggettiva (il vissuto) supera sempre ciò che un modello oggettivo può cogliere. Il lato soggettivo dell'informazione, dunque, contiene in sé un di più rispetto a quanto riusciamo a spiegare, e non è a nostra disposizione. Per comprendere ciò che riguarda la nostra vita, quindi, non basta neppure adottare dei modelli adeguati delle attività informatiche dell'organismo. Il linguaggio stesso segnala una cosa che *grosso modo* è là perché la comunicazione comprende anche aspetti che vanno al di là della nostra capacità di analizzarli e di comprenderli, e la descrizione immediata dell'informazione soggettiva precede spesso i modelli oggettivi. Tutto ciò rinforza ancor di più la convinzione

9 *Infra*, p. 146.

che il modello cosale, oggettivo, da solo è insufficiente. Inoltre, la nostra stessa natura di esseri liberi ci rende non totalmente integrabili nella "natura", né totalmente oggettivabili. In fondo – pensa Patočka – l'atteggiamento di Young (che critica la riflessologia di Pavlov) è analogo a quello degli idealisti tedeschi, di pensatori come Bergson e Husserl nella loro critica alla psicologia tradizionale: essi mostravano, ciascuno in maniera diversa, l'importanza nella nostra vita di ciò che è «indeterminato, incompiuto, marginale e plastico»¹⁰.

Quali sono, allora, le possibilità descrittive proprie della fenomenologia? Non c'è – come pensava invece Husserl – una descrizione imparziale del dato perché non abbiamo una conoscenza immediata del soggettivo che colga intuitivamente e con evidenza apodittica il suo oggetto. L'oggetto del pensiero non è mai puramente descritto, ma dev'essere sempre anche spiegato. Anche la descrizione, dunque, ricorre a modelli e schemi costruiti. Secondo Patočka, quindi, non esiste un fondamento ultimo non problematico dell'analisi fenomenologica, ma rimane una stratificazione infinita e sempre provvisoria. L'essere umano è un organismo che agisce sempre anche in base agli stimoli (o informazioni) dell'ambiente (del mondo come orizzonte) che lo circonda. Ciò che è considerato un dato immediato, in realtà, va inserito in una progressione che si dirige dall'incompletezza verso la totalità. In ogni caso, sia nella conoscenza dell'oggettivo che del soggettivo si tratta sempre di schematizzazioni: nell'oggettivo sono schemi del comportamento delle cose, nel soggettivo schemi di comportamento di esseri viventi che si orientano nel loro ambiente in vista di certi fini. Il punto di vista fenomenologico ha ragione, dunque, a considerare il vissuto come ciò che non potrà mai essere ricostruito grazie alla scienza oggettiva; ma è altrettanto vero che non riusciremo a coglierlo nella sua pienezza neppure mediante il *cogito*.

Il ragionamento sviluppato da Patočka si può ricondurre ad alcune domande: come formulare il rapporto tra oggettivo e soggettivo, tra esperienza esterna e interna, tra il soggettivo e il trascendentale? La soggettività non è mai isolata, ma conserva sempre un contatto con l'oggettività; l'informazione soggettiva, però, non si riduce a uno schema causale, ma contiene più dei semplici aspetti esteriori. Questo aspetto è estremamente importante per comprendere l'organismo. Il dato soggettivo, quindi, ha senso se inserito in schemi oggettivi che però hanno bisogno dell'elemento soggettivo per non rimanere astratti. Globalmente la concezione di Patočka si orienta contro la tendenza all'oggettivazione seguita nelle scienze moderne

10 *Infra*, p. 150.

dell'uomo. In riferimento al problema del trascendentale, essa si iscrive dentro al problema del rapporto dell'uomo con la totalità. La totalità, quindi, è l'angolo prospettico o il punto di vista radicale da cui guardare le cose.

Per quanto riguarda il soggettivo, esso non è il sostrato ultimo, né l'io ultimo dell'appercezione. Tali spiegazioni sono schemi dualistici messi in discussione dall'inserimento dell'uomo nella natura. Tuttavia, c'è una differenza importante: mentre l'animale fa parte della totalità, l'uomo ne è messo a parte; in lui c'è un'incompletezza essenziale per cui ha bisogno di un rapporto esplicito con la totalità. L'uomo, però, non vive già nella totalità e a partire da essa; piuttosto, la vita umana è una vita «*contro* la totalità»¹¹. Mentre l'animale soccombe alla totalità, ne è dominato, l'uomo invece è un essere libero. A differenza della percezione nell'animale, la percezione umana è una creazione di oggetti solidi che possono essere riprodotti e dominati. Questo rapporto, però, è vissuto essenzialmente come un conflitto.

Il percorso di pensiero sviluppato dal filosofo ceco in questo saggio si può condensare in questi punti: l'elemento soggettivo non può essere limitato in schemi dualisti (soggetto-oggetto, vivere-vissuto, etc.) perché, al di là di ogni dualismo, c'è una totalità inaccessibile e perché il dato soggettivo (il darsi del mondo originario pre-teorico) ci mette in presenza non di un soggetto puro, ma di una unità soggettivo-oggettiva che rinvia oltre. Il preteso dominio della datità dell'io, invece, è servito da punto di partenza di tutte le costruzioni che il pensiero usa per dominare il dato. La natura intesa in senso "oggettivo" è o un dato o un semplice oggetto. Partendo da questa costruzione, però, il mondo rimane a noi accessibile. Nel dato soggettivo, invece, non ci è data una semplice costruzione dell'ente, ma un di più, un'eccedenza. Nell'esperienza soggettiva, dunque, troviamo tratti che oltrepassano i limiti dell'oggettività e mostrano che questa è soltanto un momento di una struttura di senso più ricca. Per chiarire un po' di più la realtà che siamo, dopo aver confrontato gli esiti a cui giungono, Patočka integra gli approcci complementari della psicologia, della filosofia trascendentale e della fenomenologia.

A questo saggio seguono quattro *Aggiunte* (non presenti nell'edizione francese)¹². La prima è dedicata al tema della idealizzazione nella scienza

11 *Infra*, p. 162.

12 Come ha suggerito Jan Frei (responsabile di dipartimento - Archivio Patočka di Praga) le aggiunte sono forse delle note che Patočka ha scritto per se stesso. Spesso esse lasciano soltanto intuire ciò che il filosofo stava pensando in modo molto veloce e di cui ha scritto soltanto una parte; il lettore, quindi, deve spesso tentare di ricostruire ciò che il filosofo non è riuscito a scrivere in maniera più chiara e completa.

della natura. La domanda cruciale che Patočka si pone è: fino a che punto è possibile l'idealizzazione non nella scienza meccanica o fisica, ma nella biologia, cioè nel vivente? L'aspetto difficile da comprendere è che nel vivente sembra esserci un senso, ma questo senso non sembra deducibile meramente dalla legge causale o con un atteggiamento oggettivistico. Perciò la biologia appare come il mediatore tra l'oggetto puro e la soggettività, ossia quella componente spirituale che rimanda alla libertà e al senso.

La seconda *Aggiunta* mette a tema questa domanda: è il meccanismo che determina l'interpretazione nel vivente o l'interpretazione che determina il meccanismo? Cosa determina cosa? Secondo Patočka, nel vivente l'interpretazione umana marca una differenza essenziale. In che misura, allora, è possibile parlare di una struttura in qualche modo già data nel vivente?

Il termine struttura ritorna nella terza *Aggiunta*. Essa non è qualcosa di oggettivamente fondato, ma è guidata da una scelta, e quindi presuppone un soggetto che ne è il codice. Il soggetto determina che cosa è rilevante dell'oggettività.

Nella quarta *Aggiunta* si discute il significato dell'*In-der-Welt-Sein* specialmente in rapporto al campo semantico della coscienza.

*Sul significato filosofico della concezione aristotelica di movimento e sulle ricerche storiche dedicate al suo sviluppo*¹³. Questo saggio risale al 1964, anno in cui Patočka conseguì il titolo di dottore presso l'Accademia cecoslovacca delle Scienze, presso cui lavorava, con una tesi intitolata: *Aristotele, i suoi precursori ed eredi*¹⁴. Alla rilettura di Aristotele, quindi, il filosofo ceco aveva lavorato già a lungo. Il saggio si apre con il problema della determinazione ontologica del movimento. Diversamente dalla concezione moderna, per Aristotele il movimento non è qualcosa di quantitativo; esso «è in un certo senso la vita delle cose»¹⁵, il fondamento e l'unità interna indivisibile di ogni organismo, «un fondamentale fattore ontologico»¹⁶. In altre parole: il movimento è ciò che fa

13 Titolo dell'originale ceco: J. Patočka, *O filosofickém významu Aristotelova pojetí pohybu a historických výzkumů věnovaných jeho vývoji*, in "Acta Universitatis Carolinae", n. 1, 1964, pp. 87-96.

14 Probabilmente fu l'allora direttore dell'istituto di filosofia dell'Accademia a spingere Patočka a scrivere quest'opera per garantirgli il posto non essendo iscritto al partito comunista (cfr. Abrams 2011, p. 8). Questo saggio rinvia implicitamente in più passaggi a quel voluminoso lavoro.

15 *Infra*, p. 111

16 *Ibidem*.

sì che le cose siano, è ciò che fa sì che il loro essere viva. La vita come unità organica e lo stesso senso, quindi, sono iscritti nell'essenza del movimento come lo interpreta Aristotele. Si tratta sempre, comunque, di un movimento teleologico, dotato cioè di un fine. Posti a confronto con questa concezione, i modelli matematici del movimento, che non sono teleologici, risultano un'astrazione. Questo *telos*, però, non è semplicemente un *telos* umano, ma un *telos* del mondo intero che dev'essere sempre già dato. Il fine di un essere comprende tutto ciò che l'essere stesso compie: cioè il suo essere stesso diventa il fine. Ora, «nemmeno l'essere in quanto scopo e lo scopo in quanto essere stesso sono possibili senza il movimento come loro fondamento»¹⁷. Il movimento, però, è fondamentale anche per un'altra ragione: risiede nella manifestazione, è il fondamento di ogni manifestazione e fonda l'identità di essere e di manifestarsi.

Le interpretazioni successive ad Aristotele, però, hanno via via reso il pensiero del filosofo stagirita un impianto gerarchico, fisso, bloccato, sclerotizzato. Patočka riesamina sia le interpretazioni di Aristotele inaugurate nell'antichità dai grandi commentatori come Teofrasto e Filopono, sia interpretazioni moderne come quelle di Eduard Zeller¹⁸ e Werner Jaeger¹⁹ (che applica allo stesso contenuto della dottrina aristotelica il concetto di sviluppo e di movimento). La nascita della meccanica moderna, invece, ha segnato «un'incommensurabile sconfitta»²⁰ perché in Aristotele il problema del movimento è concepito in senso ontologico (costituisce l'essere degli enti e non è una relazione compiuta), mentre i successivi cambiamenti storici avvenuti nell'interpretazione di questo concetto hanno virato in un'altra direzione. Ripercorrerli, secondo Patočka, significa rivedere quali sono state le fasi della grande esperienza ontologica dell'umanità. È difficile, però, realizzare un simile programma perché sarebbe «in grado di esaurire le energie lavorative forse di tutte le generazioni future di intere generazioni di filologi e filosofi»²¹. In questo saggio, dunque, Patočka abbozza un problema la cui rilevanza va al di là dell'ambito filosofico. Lo dimostra questa frase che troviamo nella conclusione: «Oggi è di fatto impossibile ottenere una chiara visione della natura dell'evoluzione spirituale

17 *Infra*, p. 113.

18 Zeller (1856).

19 Jaeger (1923).

20 *Infra*, p. 118.

21 *Infra*, p. 120.

europea, dei suoi problemi e delle sue diverse tappe senza tenere conto dell'influsso di Aristotele, della sua profondità e del suo significato»²².

*Sulla preistoria della scienza del movimento: il mondo, la terra, il cielo e il movimento della vita umana*²³ prende come punto di partenza «l'affascinante problema dell'oggettivazione»²⁴. La prassi oggettivante della scienza permette di riferirsi alla realtà come a qualcosa di preciso, costante e identico. Questa prassi, però, non è sufficiente per poter affermare che la scienza abbia raggiunto il terreno dell'assoluta oggettività perché l'oggettività della natura rimane, comunque, sempre un'ipotesi. Pertanto, «non si potrà designare come realtà stessa nessuno dei suoi risultati»²⁵. A monte di questo processo di oggettivazione ci dev'essere qualcosa che non è oggettivo, ma è soggettivo nel senso di esperito, senza riferimento immediato ai vissuti. Questo esperito è la realtà percepita, data ai sensi. In essa non esistono dei dati sensibili, ma ogni presenza sensibile è inserita in una totalità determinata che è difficile da analizzare perché non è data sensibilmente e non la possiamo "comporre" partendo dalle impressioni sensoriali. Posso avere le singole cose davanti a me ma non la totalità, benché essa sia già sempre qui. La totalità è presente come un orizzonte preliminare, già anticipato, da cui le cose emergono. Pertanto, anche la vita umana va pensata dentro a questa totalità: essa, cioè, si caratterizza sempre come vita nel mondo. Ciò che permette i nostri incontri con il mondo è proprio il movimento. Il movimento della nostra esistenza è un movimento corporeo, tra le cose, ma non è né un movimento oggettivo, né meccanico. Nel mondo in cui viviamo i referenti del nostro movimento (e di tutti i movimenti) sono la terra e il cielo.

Riferendosi in particolare al terzo movimento dell'esistenza, il filosofo ceco si sofferma sulla capacità che la vita ha di rischiare per affrontare la propria finitudine e per superare la precedente caduta nelle cose. L'esistenza, quindi, non ha un punto d'appoggio definitivo, né uno scopo definitivo. La possibilità, mai garantita nell'esito, che la vita ha di superare la sua finitezza mette in luce, però, la libertà umana. Patočka pensa che noi raggiungiamo questa conquista di noi stessi per dedicarci agli altri e ritrovare

22 *Infra*, p. 120.

23 Titolo dell'originale ceco: J. Patočka, *K prehistorii vědy o pohybu: svět, země, nebe a pohyblivského života*, in "Tvář", n. 2, 1965, pp. 1-5.

24 *Infra*, p. 41.

25 *Ibidem*.

una comune compenetrazione reciproca²⁶. Il movimento della conquista di sé diventa, dunque, rapporto con il mondo in totalità (un mondo non oggettivato, ma che preserva sempre il suo aspetto di mistero). Il “terremoto”, però, attraverso il quale la vita deve passare per divenire capace di donarsi agli altri dice anche che la lotta è una dimensione essenziale radicata nella vita umana. La vita umana, quindi, è “qualcosa” che dev’essere sempre riconquistato. Nella conclusione il filosofo ritorna al tema dell’oggettivazione e afferma che la chiave per comprendere l’oggettivazione «è l’oggettivazione del movimento»²⁷. Lo studio della storia del concetto di movimento, dunque, è un complemento dell’analisi dell’esistenza come movimento e, allo stesso tempo, è il modo in cui possiamo comprendere il passaggio da un mondo meramente dato a un mondo dominato dal pensiero oggettivo.

*Il mondo naturale e la fenomenologia*²⁸. Si può ricondurre il ricco contenuto di questo saggio a questi quattro temi:

a) il passaggio da una concezione meccanicistica della natura a una concezione positivista della conoscenza e il rinnovamento portato da Husserl e da Heidegger.

La concezione positivista dell’ente e della conoscenza trae alimento dalla crisi della precedente visione meccanicistica della scienza moderna della natura. Il meccanicismo (strettamente connesso con la scienza matematica della natura), però, aveva una natura metafisica perché assumeva dei concetti la cui vera natura gli sfuggiva. L’ente è concepito come qualcosa di costruito dal pensiero e la matematica insegna a formulare delle correlazioni oggettive necessarie per conoscere gli enti. Questo procedimento aveva il vantaggio di condurre dentro al mondo delle cose in sé che, diversamente, non sarebbero esperibili; tuttavia, il mondo ora risulta scisso: da un lato c’è un mondo costruito dal pensiero, dall’altro lato resta il mondo della nostra vita dalla cui comprensione il soggetto vivente resta però escluso.

L’empirismo moderno ha posto un punto interrogativo sul passaggio al mondo delle “cose in sé” perché, anche quando ricorriamo al pensiero, viviamo sempre in un mondo di cui non possiamo mai oltrepassarne i limiti. In questo modo, allora, il mondo delle matematiche diventa problematico. Dal canto suo il positivismo ha tentato di conciliare il mondo soggettivo

26 Patočka dice che anche in Husserl la vera forma della soggettività assoluta è l’intersoggettività, ma Husserl non è poi riuscito a eliminare l’estraneità dei due io.

27 *Infra*, p. 50.

28 Titolo dell’originale ceco: J. Patočka, *Prirodzený svet a fenomenológia*, in *Existencialismus a fenomenológia*, Bratislava 1967, pp. 27-71.

(il vissuto personale) coi metodi della scienza naturale matematica rinunciando ai concetti di sostanza e di causalità e sostituendoli con quelli di relazione e funzione; ha adottato, inoltre, una concezione pratica della verità (intesa come conferma empirica). Esso voleva eliminare la dicotomia di un mondo diviso in una causa fisica e in una conseguenza soggettiva. Anche il positivismo, però, ha preso dal meccanicismo alcuni fondamentali presupposti: che la vera realtà consiste in rapporti matematici, che ciò che è deve manifestarsi nel suo essere sul piano delle certezze (i dati), che il piano delle certezze è il piano del soggetto. Critici verso questi presupposti, Husserl e Heidegger riabilitarono il mondo naturale in maniera più profonda dei positivisti. I metodi matematici, quindi non aprono la via a un "altro" mondo, ma rendono solamente possibile una previsione esatta. Abbiamo una purificazione dell'esperienza da tutto ciò che va al di là di essa. Queste questioni teoriche hanno fatto poi sorgere il problema della visione naturale del mondo.

b) Il problema del mondo naturale va risolto perché è rilevante per la vita (è un problema di ordine storico ed esistenziale, e ha ripercussioni sulla vita).

La filosofia problematizza l'ovvietà con cui s'impone la metafisica della scienza e della tecnica perché vuole liberare lo sguardo dell'osservatore. Il problema del mondo naturale è coinciso progressivamente con una nuova situazione storica: al meccanicismo è connesso uno slancio di potenza umana e grazie a questa metafisica è sorto poi il capitalismo. Porre il problema del mondo naturale è urgente per due ragioni: da un lato il capitalismo è divenuto un super-capitalismo monopolistico, dall'altro lato il socialismo ha prodotto fenomeni alienanti. Husserl ha mostrato la contraddizione di tutta la scienza moderna: cercando un fondamento ultimo di ciò che ha senso per noi, la scienza lo identifica con la fondazione matematica, ma il senso dei concetti e delle costruzioni matematiche rimane non chiarito. Anche Cartesio ha fallito in un punto. Non rimanendo fedele all'*ego cogito* (la certezza di sé), ma fondando l'evidenza oggettiva delle cose, della matematica e delle altre discipline, Cartesio ha lasciato sussistere il pregiudizio che noi sappiamo già quello che siamo. Invece, non è affatto una cosa ovvia che la coscienza sia certa di sé. Così il mondo naturale è stato eliminato e sostituito con il mondo della fisica. Secondo Patočka, invece, bisogna rinunciare alle verità metafisiche da cui Cartesio si è mosso (l'esistenza di Dio, l'oggettività di un mondo predisposto in senso matematico, l'anima) perché queste sono soltanto dei poli verso cui si indirizza la vita umana.

c) Alcuni elementi del mondo naturale (il cielo, la terra, gli altri, il movimento).

Il tema generale della fenomenologia è il mondo. Bisogna però chiarire se la coscienza è riconducibile alla presa che essa ha sugli oggetti del mondo e se il mondo è accessibile anche prima di essere “afferrato” dalla coscienza. Il mondo naturale, infatti, non dipende dalle circostanze storiche, né dalla coscienza perché esso è il fondo comune e la sorgente di tutte le possibilità. Per definire il mondo naturale bisogna considerare due aspetti: a) il mondo non è dato alla coscienza primariamente come un insieme di cose, ma secondo delle modalità più originarie, ossia è colto come una totalità onnicomprensiva. La presenza della totalità non può essere dedotta (neanche il pensiero può esserne l'origine), ma è una datità preliminare; b) l'intera datità del mondo è collegata con la vita corporea. Il contenuto del mondo è soggettivo e, quindi, è orientato e prospettico. L'orientamento e la situazionalità rinviano alla corporeità. L'orientamento del corpo ha il suo referente nella terra. Essa è il sostrato di ogni movimento e attività, il punto di appoggio per tutto, l'orizzonte nei cui confronti assumiamo una posizione in ogni istante. Il secondo referente è il cielo. Terra e cielo sono due referenti pratici. Il nostro mondo, inoltre, è occupato anche dal contatto con gli altri. Gli altri sono il centro del nostro mondo, ciò che conferisce a esso il contenuto più proprio e forse, addirittura, tutto il suo senso. La percezione, quindi, è orientata anche verso la sfera degli uomini e senza questo contatto umano la vita dell'uomo sarebbe impossibile. Perciò, soltanto quando la nostra esperienza è inserita in quella degli altri il mondo diventa per noi reale. Infine, il movimento, eseguito attraverso il corpo, è ciò che, scuotendo il radicamento oggettivo e l'alienazione nella cosificazione, permette di passare dalla vita data alla manifestazione della vita vera.

d) Il ritorno al mondo naturale e la valutazione del contributo di Husserl e di Heidegger.

Noi ci muoviamo sempre in un mondo della vita pre-teoretica, un mondo che non contempliamo. Mondo e uomo sono in un movimento reciproco che ha una direzione, un “da dove”, un “verso dove” e un “tra”. Il mondo naturale, quindi, è in movimento. Secondo Husserl con la matematizzazione si è estesa sempre di più una prassi oggettivante. L'uomo ha inventato metodi per dominare gli oggetti e analizzarli, ma è stato preso nella stessa rete che ha costruito. L'oggettivazione è connessa al movimento dell'esistenza umana, ma Husserl non ha posto il problema del movimento globale con il quale coincide la vita umana nel mondo. Di fatto si è verificata una perdita progressiva del mondo quale totalità primordiale e inattuabile. Per Heidegger, invece, c'è un destino metafisico di cui siamo divenuti vittime e a cui dobbiamo rimanere esposti: la necessaria perdita di noi stessi e la riconquista di noi stessi. Con le analisi del corpo proprio e del movimento

corporeo, però, Husserl è andato più vicino di Heidegger al disvelamento della naturalità del mondo.

Nella conclusione Patočka precisa che Husserl non contesta la legittimità dell'oggettivazione, ma la sua ipostatizzazione metafisica. A tale ipostatizzazione contrappone la soggettività assoluta che comprende l'oggettivazione. Le strutture e le leggi della matematica non esistono in se stesse, ma sono dei rapporti. Quindi, queste leggi non sono *il* mondo, ma una struttura oggettiva del mondo. Similmente a Husserl, anche Patočka accetta la tesi del mondo preliminarmente dato come totalità, ma non nega che l'oggettività abbia un senso per se stessa. A questo accenna la conclusione in cui si afferma che gli aspetti che convergono verso l'assoluta oggettività non esistono di per sé, ma sono correlativi e che si rende perciò necessario ricorrere a una metafisica dell'oggettivazione (una monadologia).

A questo saggio segue la traduzione della revisione del primo capitolo, composto sempre nel 1967, ma pubblicato per la prima volta in *samizdat* nel 1980²⁹. È lungo più del triplo rispetto alla versione definitiva. Il testo originale per metà è manoscritto, per metà è stato scritto a macchina. Le prime nove pagine non contengono testo di Patočka, ma sono estratti da libri che Patočka ha letto e trascritto. Per questo motivo, come hanno scelto gli editori cechi, anche noi cominciano la traduzione dalla pagina dieci.

L'argomento trattato nella parte nuova riguarda principalmente la questione dell'oggettualità: da un lato quella esperita immediatamente, dall'altro lato quella matematico-materiale. Tale dicotomia del mondo ha una sua analogia nel meccanicismo dell'antichità e nell'atomismo. All'antichità, però, mancava la nozione moderna di soggettività, elemento fondamentale perché questa dicotomia nasca in senso moderno. È con Cartesio che si dà il fondamento metafisico e la giustificazione della dicotomia del mondo in mondo oggettivo della meccanica e mondo soggettivo immediatamente dato, immagine del primo. La parte nuova più lunga si trova alla fine del paragrafo ed è dedicata alla visione naturale del mondo nel pensiero di Mach. Patočka prende in esame l'*Analisi delle sensazioni* di Mach. Per quanto la concezione machiana sia una visione diversa rispetto alla metafisica, il filosofo ceco osserva tuttavia che la trasposizione delle visioni fisiche in immagini psicologiche non è giustificata. Questo perché la psicofisiologia non è parte della fisica. Per tale ragione la datità psichica rimane qualcosa di completamente originale, da indagare, ed è in se stessa portatrice immediata di rapporti propri.

29 AS/PS-2, Praga 1980, pp. 2.2.1-2.2.12.

Nel 1967 viene pubblicato *La fenomenologia del corpo proprio*³⁰. Il corpo dell'uomo ha sempre suscitato l'interesse dei filosofi del passato, ma molti pensatori si sono interessati da un punto di vista teorico del corpo oggettivo, fisico, del corpo estraneo di una terza persona. Il metodo fenomenologico, invece, vuole risalire alle fonti vive dell'esperienza e per questo si interessa del corpo vissuto o vivente (*Leib*). Rispetto al nostro corpo personale, quindi, non ci troviamo nella stessa situazione che abbiamo verso il corpo degli altri. Secondo Patočka la tendenza metodologica più diffusa, anche al di là dello stesso Husserl, aspira all'esperienza pura, cioè a un'esperienza non commista con modelli costruttivi come quelli oggettivistici. Condizione dell'esperienza corporea è la spazialità: non quella geometrica, ma quella soggettiva-personale, ossia la spazialità che mi situa nello spazio. L'importanza del corpo vissuto o personale è dimostrata dal fatto che, senza l'esperienza di esso, *l'hic et nunc* sarebbe impossibile.

Queste pagine espongono anche una critica alla concezione empirica (cartesiana) del corpo considerato come un meccanismo che fa parte della *res extensa*. Pensato in questi termini, risulta difficile poi spiegare perché l'anima debba formare un'unità con il corpo. Questa difficoltà mette in luce l'influenza che ha avuto su Cartesio la metafisica tradizionale-sostanzialista: lo ha condotto a pensare l'*ego cogito* come una *substantia cogitans*. Il corpo è importante non solo perché è tra le cose, ma perché ci situa in mezzo a esse in ogni istante, ma decidere della verità delle cose – secondo Cartesio – pertiene esclusivamente allo spirito. Il corpo proprio ha una qualche conoscenza, ma non può formulare giudizi sull'essenza delle cose.

Patočka, quindi, esprime una valutazione globale piuttosto critica della metafisica cartesiana: come conoscenza razionale dell'essenza delle cose, essa è divenuta sempre più problematica. Dall'altro lato però, sebbene Cartesio sia stato vago nel dare la giusta importanza all'esperienza del corpo proprio, bisogna riconoscere che «fino ad allora nessun filosofo aveva preso in considerazione»³¹ il fenomeno della corporeità personale. Un salto effettivo nella riflessione sulla corporeità c'è stato dopo Husserl: con Marcel, Sartre, Merleau-Ponty «stiamo seguendo sistematicamente la giusta traccia»³². Pensare il corpo proprio, inoltre, significa anche far apparire la totalità originaria del mondo naturale. Il corpo proprio, quindi, implicitamente nega l'esistenza di un assoluto tanto oggettivo che soggettivo.

30 Titolo dell'originale ceco: J. Patočka, *Fenomenologie vlastního těla*, in *AS/PS-2*, Praga 1980.

31 *Infra*, p. 138.

32 *Ibidem*.

Al 1969 risale la composizione del saggio *Che cos'è l'esistenza?*³³ L'interrogativo con cui inizia è questo: come si può spiegare l'essenza dell'esistenza senza ricorrere a dei concetti la cui essenza risiede nell'oggettività? Per trovare delle risposte, prima della filosofia e delle scienze sistematiche, gli uomini sono ricorsi al mito, alle creazioni poetiche, alla letteratura e all'arte. La verità di queste ultime, però, non risiede nel dominio del giudizio e della teoria, ma in un modo di comprensione diverso in grado comunque di orientarci dentro alla vita. Quindi, il pensiero oggettivo esiste, non è l'unico pensiero dotato di senso. Come punto di partenza per l'analisi dell'esistenza Patočka prende tre opere letterarie che trasmettono una singolare impressione della vita³⁴. Le opere letterarie non *dimostrano* nulla, ma sono tuttavia in grado di *mostrare* una verità dell'esistenza umana. Perciò ogni fenomeno che può essere descritto e analizzato merita attenzione anche se è diverso da un fatto scientifico che, invece, dev'essere per sua natura oggettivamente constatabile. Patočka, però, precisa che «nemmeno la realtà oggettiva è di per sé data in quanto tale, bensì attraverso i fenomeni»³⁵. A maggior ragione, allora, l'origine del concetto di esistenza va ricercato nei molteplici fenomeni della vita che si dispiega sempre su una pluralità di livelli nei quali l'uomo sperimenta la perdita, la ricerca e la riconquista di sé. L'atteggiamento scientifico, invece, tende sempre a identificare l'uomo con delle costanti biologiche o delle determinazioni sociologiche o storiche. Questi fattori, invece, vanno considerati come delle mere componenti della situazione in cui la nostra vita si ritrova. L'esistenza non risiede quindi nella scoperta di qualcosa di constatabile, ma è un compimento del nostro io. L'uomo ha sempre bisogno di comprendersi e di manifestarsi a se stesso. Tale manifestazione, però, non può essere mai raggiunta mediante uno studio oggettivo perché l'io non è mai dato in anticipo come una datità. L'esistenza non è la realizzazione di un'essenza nel senso di una presenza data, ma è un modo d'essere, è simile a un movimento nel senso di un compimento. L'esistenza, quindi, è qualcosa che assumiamo, implica in ogni momento una decisione e, quindi, una coscienza morale. La schiusura dell'esistenza avviene nel momento della scelta di noi stessi, quando «mi accetto in tutta la concretezza della mia situazione, in tutta la

33 Titolo dell'originale ceco: *Co je existence?* Inizialmente preparato per una conferenza che avrebbe dovuto svolgersi, ma non poté poi tenersi a Brno nella primavera del 1969. Fu pubblicato alla fine nella rivista *Filosofický časopis*, n. 5-6, Praga 1969, pp. 682-702.

34 *Le palme selvagge* di Faulkner, *Doctor Faustus* di Mann e *L'idiota* di Dostoevskij.

35 *Infra*, p. 286.

mia contingenza, ma integrando tale contingenza in un compito che ho afferrato, compreso e fatto mio [...] Non è ragionando che l'esistenza diventa chiara a se stessa, ma in virtù del fatto che *nell'istante* in cui si percepisce ciò che esige la situazione, essa si aggrappa alla possibilità che essa è già, faccia a faccia con ciò che *inevitabilmente* sta per arrivare e a cui necessariamente si consegna»³⁶.

Nella seconda parte del saggio l'autore prende come proprie guide tre grandi progetti di una filosofia dell'esistenza: quelli di Jaspers, di Heidegger e di Sartre. Nella conclusione espone la propria personale posizione partendo dall'idea dell'esistenza come vita nella verità. Anche il rapporto con la verità non è un rapporto teorico e oggettivante, ma eminentemente pratico. Essere nella verità significa preoccuparsi per le possibilità fondamentali nelle quali l'uomo esiste, effettuare lo svelamento delle cose, comprendere se stessi e il proprio modo di essere al mondo. Le possibilità non sono rappresentabili come se fossero degli oggetti, ma vanno realizzate. Per questo motivo «l'esistenza può essere determinata come *movimento*»³⁷. Quello di movimento sembra essere il concetto più adatto per esprimere la contingenza e la finitudine dell'esistenza, ma anche la sua libertà.

*La filosofia della crisi delle scienze secondo Edmund Husserl e la sua concezione di una fenomenologia del "mondo della vita"*³⁸. Si tratta del testo della conferenza pronunciata da Patočka in francese nel 1971 a Varsavia. Sostanzialmente, è una valutazione critica del pensiero husserliano della *Crisi* rispetto a teorie filosofiche (come l'empiriocriticismo di Mach e Avenarius, il neo-kantismo, etc.) e scientifiche diverse da quelle husserliane. Specialmente alla fine della Seconda guerra mondiale la *Crisi* ha ricevuto molta attenzione perché denunciava in anticipo la crisi della ragione europea. Tuttavia, se le analisi di Husserl fossero state completamente corrette (cioè se fosse stato vero che l'Europa deteneva davvero una missione privilegiata nei confronti dell'umanità) come si può spiegare allora il fatto che proprio i contemporanei di Husserl persero in gran parte la fiducia nella ragione? Secondo Patočka, Husserl è ricorso all'idea in sé feconda di un mondo naturale come fondamento dimenticato della scienza, ma ha poi fondato, come Kant, una metafisica fenomenologica dell'esperienza. Da un lato, quindi, Patočka mette in luce i meriti della diagnosi husserliana

36 *Infra*, pp. 290-291.

37 *Infra*, p. 301.

38 Titolo dell'originale francese: J. Patočka, *La philosophie de la crise des sciences d'après Edmund Husserl et sa conception d'une phénoménologie du "monde de la vie"*, in "Archiwum historii filozofii i myśli społecznej", n. 18, 1972, pp. 3-18.

così penetrante e attuale (la sua attualità è aumentata nel corso del tempo invece di diminuire), dall'altro lato esprime anche la propria delusione per la terapia proposta da Husserl. Questo giudizio negativo, però, è attenuato in parte dal fatto che l'opera husserliana è rimasta incompiuta. L'aspetto deludente è dovuto al fatto che una metafisica dell'intersoggettività trascendentale, che costituisce il mondo, ha bisogno di soggetti assoluti e pienamente dati. Secondo Patočka, invece, tale intersoggettività «non è altro che un sogno che la fenomenologia del mondo naturale non giustifica»³⁹. Anche l'idea di un ritorno al mondo della vita sembra positiva perché fa intravedere la possibilità di aprire al pensiero una via nuova, ma poi rimane da compiere un'analisi descrittiva di questo mondo e resta da determinare anche il suo rapporto con l'essere umano concreto. Allo stesso tempo, però, bisogna riconoscere che Husserl ha reso possibili nuove aperture anche se non le vediamo sviluppate nei suoi scritti. Ad esempio, il mondo naturale, fondamento dimenticato della razionalità scientifica, è colto nella sua originalità come propone Husserl o, invece, è colto in modo unilaterale dal momento che il mondo della vita è innanzitutto il mondo della prassi quotidiana e della nostra esistenza fisica, corporea? Secondo Patočka la vita va considerata partendo dalla prospettiva della totalità, del mondo del bene o del male che «per questo motivo merita il titolo di mondo, di mondo naturale della vita»⁴⁰. Anche la soggettività, quindi, non può esistere come soggettività assoluta, ma va considerata in maniera concreta, essenzialmente finita e riferita alle cose. Il mondo naturale, pertanto, va pensato come il mondo in cui siamo accettati e accolti gli uni dagli altri, in cui si lotta e si lavora, ed è il mondo in cui si svolge il dramma della storia. Il concetto husserliano di mondo naturale, con la sua soggettività assoluta che mira in primo luogo a conoscere, non è in grado di indicare alla ragione la via per fondare la scienza e neanche per fondare una vera *praxis* umana. La riflessione husserliana, perciò, da un lato ha avuto certamente un ruolo critico di fondamentale importanza, dall'altro lato non è poi approdata alla riva positiva che avrebbe dovuto permettere di superare il problema. La concezione del mondo naturale inteso come mondo del bene e del male, invece, potrebbe contenere in sé «qualcosa come un *sensu* di pienezza e di validità non soggettivamente, ma, per così dire, in sé»⁴¹.

39 *Infra*, p. 276.

40 *Infra*, p. 277.

41 *Infra*, p. 280.

Il saggio del 1972 intitolato *Intero del mondo e mondo dell'uomo. Osservazioni per un inizio di cosmologia contemporanea*⁴² porta il sottotitolo significativo di *Osservazioni per un inizio di cosmologia contemporanea*. Associandosi alle riflessioni di Fink (le cui idee cosmologiche sono «cariche di una rara forza speculativa»⁴³), Patočka si interroga sulla portata di quelle dottrine filosofiche che accettano una pluralità di mondi, ma senza giustificare questa loro tesi. All'interno di questo dibattito Patočka riprende anche il pensiero di Kant sullo spazio e sul suo carattere anticipante. Dal momento che lo spazio anticipa il molteplice in esso presente, lo spazio basterebbe a giustificare l'esistenza di un intero, dato in anticipo rispetto a tutte le limitazioni accidentali e possibili. Nell'intero dello spazio si incontra non solo un elemento necessario rispetto alle limitazioni, ma anche una compagine (*Fuge*), un fondamento oscuro del mondo che determina tutte le cose. L'intero dello spazio, quindi, rappresenta un buon punto di partenza per una riflessione cosmologica. Il problema che rimane irrisolto, però, è che l'esperienza non basta per accedere a questo intero. Secondo Patočka è sufficiente essere a conoscenza di questa *impasse* per poter sostenere che una parte della manifestazione accidentale del mondo è indipendente dal soggetto. Una fenomenologia asoggettiva della percezione, quindi, vedrebbe il senso della manifestazione fondato, anche se in modi non immediatamente evidenti, nelle manifestazioni stesse del mondo e non nel soggetto. L'inaccessibilità, però, non riguarda soltanto il mondo in quanto tale perché esiste un'inaccessibilità anche nell'esperienza percettiva delle cose intramondane dal momento che ci sono date sempre in modo prospettico-unilaterale, e mai in totalità. Analogamente, allora, ci dev'essere una qualche accessibilità anche per l'intero del mondo. A tal riguardo le riflessioni di Fink sulla modalizzazione aprono la strada alla compagine unica del mondo che regna su ogni cosa («la stessa compagine del mondo è raggiungibile solo attraverso la modalizzazione»⁴⁴) e sembrano indicare che sia possibile una fenomenologia dell'intero del mondo. Un altro elemento interessante di questo saggio è che l'intero del mondo può essere rappresentato senza apparire a me: esso, cioè, non ha bisogno di un centro a cui apparire. In questo senso un mondo senza centri è possibile perché non ha bisogno di centri per la sua realtà effettiva. E tuttavia esiste

42 Titolo dell'originale tedesco: J. Patočka, *Weltganzes und Menschenwelt. Bemerkungen zu einem zeitgenössischen kosmologischen Ansatz*, in Beierwaltes W., Schrader W. (a cura di), *Weltaspekte der Philosophie: Rudolph Berlinger zum 26. Oktober 1972*, Rodopi, Amsterdam 1972, pp. 243-250.

43 *Infra*, p. 317.

44 *Infra*, p. 320.

una relazione articolata tra il mondo in quanto tale e l'apparire a me: l'apparire a me è una dimensione del mondo, ha una struttura interna che fa sì che mi appaiano le cose. In quest'ottica, allora, il soggetto umano nasce dal fondo del mondo e appartiene a esso. L'uomo, dunque, occupa una posizione tutta particolare: non appare semplicemente come tutti gli altri enti, ma nel suo apparire si dà anche un altro movimento che fa sì che anche le cose che appaiono si schiudano a suo favore. Apparendo all'uomo il mondo riceve un centro, ma in se stesso il mondo non presuppone nessun centro. A questo movimento fondamentale del mondo si raccordano poi i tre movimenti fondamentali della vita di cui si parla nella parte conclusiva. Per il filosofo ceco non si può parlare di un senso del mondo che si compirebbe nell'uomo perché il mondo non ha un senso inteso come un suo contenuto e, se "senso" indica qualcosa di ulteriore che dev'essere raggiunto, allora non c'è un senso perché non c'è niente comunque di ulteriore rispetto al mondo. Piuttosto, rimane vero che il grande mondo offre un terreno per il compimento del senso dell'essere umano.

*Cartesianesimo e fenomenologia*⁴⁵ è diviso in tre capitoli. L'argomento trattato non è uno studio comparativo tra Cartesio e la fenomenologia di Husserl e Heidegger, ma l'autore usa il termine "cartesianesimo" nel senso datogli da Medard Boss in *Grundriss der Medizin und Psychologie* (1975)⁴⁶. "Cartesianesimo" designa una costruzione ideale: il dualismo tra una *res extensa* (concepita matematicamente) e una *res cogitans* (il calco dipendente). Il cartesianesimo indica, quindi, un certo "spirito" del XVII secolo. La scienza moderna della natura è fondata su un progetto filosofico che si aliena sempre più dalla filosofia: inclina verso il formalismo, è un sapere che ha un carattere dominante (le formule matematiche sono applicate alla *res extensa*), specialistico (converte gli enti in schemi matematici o formali) e "costruisce" la realtà. Cartesio ha mostrato la possibilità di realizzare totalmente il matematicismo di Democrito e Platone. Obiettivo di questo sapere è rendere l'uomo padrone della natura. Questo dominio è stato attuato grazie alla causalità universale e alla previsione esatta. Nella medicina il cartesianesimo è diventato il fiscalismo integrale. L'essenza del fiscalismo è l'oggettivazione. L'idea del mondo come *res extensa* è un passo capitale nella via dell'oggettivazione. Le

45 Titolo dell'originale ceco: J. Patočka, *Karteziánství a fenomenologie*, pubblicato in samizdat, Praga 1976.

46 Secondo Patočka l'apporto principale di Boss è stato di aver ripreso la critica del cartesianesimo moderno nelle scienze umane, inaugurata da Husserl, estendendola al cartesianesimo contemporaneo che tende a invadere tutte le scienze.

due critiche moderne (di Husserl e Heidegger) alla scienza matematica della natura partono dall'atteggiamento fenomenologico, ma sviluppano poi due diverse concezioni. Per Husserl il punto di partenza è l'oblio del mondo della vita; Heidegger, invece, vede in Cartesio il pensatore del fondamento ontologico della scienza matematica della natura, esempio del modo in cui questa scienza fa perdere di vista il mondo naturale sul piano ontologico e ontico. Per Husserl si è persa la soggettività essenziale del mondo (una componente essenziale dell'ente), per Heidegger invece ciò che è occultato è il carattere essenziale dell'ente attraverso il quale avviene il nostro commercio con il mondo. La tendenza radicata in noi è di livellare la comprensione dell'essere al piano della sostanzialità. Patočka è molto sensibile all'interesse di Heidegger per la questione del significato dell'essere in generale.

La «marcia trionfale dell'oggettivismo fiscalista»⁴⁷ è stata incoraggiata dal bisogno di una comprensione delle cose in modo utile a organizzare la società, utile per la ricerca del rendimento, della forza e del successo. Quindi, anche se il mondo naturale è pratico e rimane accessibile unicamente all'intuizione, è stata poi sovrapposta alla natura sperimentata una natura ipotetica, idealizzata, sempre bisognosa di una continua verifica. Conseguenza di una tale comprensione è stato l'orientamento ai fatti senza riguardo al loro senso. A questo obbiettivismo delle scienze della natura (terreno dei fatti bruti privati del senso) si contrappone la problematica trascendentale come terreno della verità, del significato e del senso. La comprensione delle relazioni spaziali, poi, ha aperto un approccio alle cose che le ha rese prevedibili e calcolabili. Lo spazio è divenuto una forma della comprensione; esso implica la possibilità della matematizzazione e ha proprietà che rendono possibile l'idealizzazione. In questo modo la scienza matematica della natura è divenuta «delle possibilità originarie di idealizzazione»⁴⁸. Tale comprensione ha cominciato a imporsi quando si è deciso che l'ente è soltanto l'ente mondano e che il sapere geometrico dà la possibilità di penetrare dentro a esso. Cartesio sta quindi all'origine della concezione della verità come certezza e tale certezza costituisce poi l'evidenza. Secondo Patočka, invece, "certo" non significa anche "vero" o "originario". La verità certezza (fondamento ontologico dell'obbiettivismo della scienza della natura) non viene dall'esterno, ma dalla riflessione.

47 *Infra*, p. 178.

48 *Infra*, p. 179.

Il secondo capitolo inizia richiamandosi a Husserl il quale, per primo, ha mostrato come la crisi che colpisce la scienza possa servire a mettere meglio in luce «quanto sia seducente il cartesianismo e di come sia difficile sfuggirgli»⁴⁹. Husserl, inoltre, ha dato un nuovo significato al termine fenomeno: fenomeno non è più una pura apparenza, ma diventa il mostrarsi dell'ente; fenomeni diventano le cose stesse e c'è anche una disciplina sistematica che studia la manifestazione di questi enti. La difficoltà che tale disciplina, però, deve affrontare consiste nel fatto che noi crediamo di sapere ciò che si dà, mentre, in realtà, ciò che si dà a noi è qualcosa a cui possiamo soltanto mirare. Perciò, se il cartesianesimo conduce a non vedere più le cose quali appaiono e se la sorgente della nostra comprensione deve rimanere il mostrarsi stesso delle cose, allora, per accedere al mostrarsi delle cose è necessario compiere un atto di sospensione delle tesi relative agli enti del mondo. Secondo Patočka, Husserl «a torto o a ragione»⁵⁰ identifica la manifestazione delle cose con l'intuizione diretta. Husserl, inoltre, mira a una conoscenza assoluta per estirpare lo scetticismo relativista; per questo nelle questioni della conoscenza non si può procedere secondo il metodo della causalità delle scienze della natura, ma bisogna aspirare a un'autentica giustificazione. Questo, però, significa interrogarsi sulle condizioni da cui procede tutto il sapere possibile in generale.

Secondo Patočka, tuttavia, anche la filosofia di Husserl «non è meno minacciata dal pericolo del cartesianismo»⁵¹ «in questo accento posto sull'«immanenza»»⁵² garantito dallo sguardo della coscienza di sé. La riduzione husserliana, in realtà, non dispensa dal porre la domanda sul mondo e sul suo essere. Citando uno studio di Iso Kern⁵³, Patočka ricorda che ci sono tre cammini della riduzione in Husserl: quello cartesiano, quello psicologico e quello ontologico⁵⁴. Il concetto di mondo via via si trasforma e approfondisce, e diventa una componente essenziale del nostro essere e della nostra vita. Il mondo come orizzonte deve precedere la presenza dell'ente singolare. Per quanto riguarda l'essere umano, accediamo a ciò che siamo solo come libertà responsabile; anche lo sguardo riflessivo ha senso solo in questa comprensione di sé pre-riflessiva. Sulla scorta di Landgrebe, Patočka ritiene che «la filosofia husserliana, per quanto ab-

49 *Infra*, p. 180.

50 *Infra*, p. 181.

51 *Infra*, p. 186.

52 *Infra*, p. 188.

53 Kern (1964).

54 Quest'ultimo offre uno strato più profondo della costituzione, in presenza di qualcosa di non oggettivabile. Esso apre lo studio del mondo e del tutto *a priori*.

bia finito per soccombere in certe sue tesi alla metafisica cartesiana, riesce sempre a ricavare di nuovo dai mezzi di cui essa stessa dispone, dei rimedi a tale metafisica»⁵⁵. L'idea della fenomenologia di Husserl deve comunque essere allargata per comprendere la questione ontologica. Tuttavia, il filosofo ceco si chiede anche se l'ontologia fondamentale di Heidegger rappresenti un fondamento adeguato per una filosofia dell'uomo nella comunità, nel linguaggio e nella storicità tenendo conto del fatto che siamo sempre integrati in «fondamentali correlazioni di movimento in cui viviamo»⁵⁶. Affrancarsi dall'eredità trascendentale, che è una delle forme del cartesianesimo, ci pone perciò davanti a numerose domande più che davanti alla fenomenologia come un edificio coerente.

Il terzo capitolo auspica che l'ontologia fondamentale di Heidegger sia applicata anche alla scienza perché, se orientata a uno scopo scientifico, «può essere compresa come strumento adatto alla risoluzione della crisi in cui la scienza si è arenata»⁵⁷. In questo modo, per il filosofo ceco, sarebbe possibile raggiungere uno degli obiettivi fissati da Husserl nella *Crisi*. Pertanto, non si deve più partire da prospettive generali come quella husserliana della perdita di senso che affetta la vita quotidiana. Secondo Patočka, in realtà, anche le teorie di Medard Boss non portano prospettive nuove che non siano già state messe in opera dalla fenomenologia, ma resta ancora da chiarire per la fenomenologia il problema del rapporto tra la cosa e la sua comprensione e qual è la natura della realtà esistente nel mondo delle cose, in rapporto alle strutture matematiche. Le considerazioni conclusive del saggio riguardano la critica del cartesianesimo nella psicologia contemporanea. Il nodo ancora irrisolto riguarda la natura dello psichico: esso è la sorgente del senso, ma non è convertibile né in processi oggettivi, né in processi soggettivi in quanto conferisce il senso anche a questi ultimi. Patočka condivide la visione heideggeriana della vita al mondo come movimento di realizzazione di possibilità, con al suo centro la libertà di un essere che cerca se stesso, perché questa prospettiva non conduce a un ipotetico ente oggettivo da cercare dietro ai fenomeni, ma al cuore della stessa manifestazione come «come sostanza stessa della vita dell'essere umano»⁵⁸. Tuttavia, le esperienze fatte da Boss mostrano anche che la necessità di «una revisione della stessa

55 Landgrebe (1963), citato in *Infra*, p. 198.

56 *Infra*, p. 206.

57 *Infra*, p. 207.

58 *Infra*, p. 214.

‘ontologia fondamentale dell’esserci umano (*Dasein*)’»⁵⁹. Il riferimento a Boss è importante perché con lui appare il tentativo di una medicina fondata su una nuova concezione filosofica del modo d’essere dell’uomo. La ricerca medica di Boss è un esempio in cui la fenomenologia si rapporta espressamente alla scienza. In questo senso è una delle forme in cui il pensiero di una trasformazione della filosofia e della scienza moderna, che attraversa tutta l’opera di Husserl e di Heidegger, resta vivo fino ai nostri giorni.

Patočka aveva steso anche un *testo preparatorio* per questo saggio, piuttosto lungo: ben 58 pagine nell’edizione ceca. È datato sempre al 1976⁶⁰. Come chiariscono gli editori cechi, questo testo si compone in realtà di cinque strati originari riuniti alla fine insieme.

Il contenuto delle prime 15 pagine è rimasto lo stesso nella versione preparatoria e in quella definitiva del saggio⁶¹, mentre poi le due versioni si differenziano. Riferendoci alla parte contenuta soltanto nella versione preparatoria, vediamo che Patočka si interroga sul problema dell’oggettività com’è vista da Husserl e sulle componenti di cartesianesimo che persistono nel suo pensiero. Merita attenzione la posizione di Patočka rispetto all’*epoché*. Il filosofo ritiene che essa assumerà pieno significato soltanto se verrà attuata senza eccezioni, ossia ritiene che la sospensione debba interessare anche il soggetto che la compie.

Altri due argomenti ripresi da Husserl sono la discussione sul possibile rimedio alla crisi della scientificità della filosofia (ridotta a visione del mondo e non compresa come sapere sottoposto a norme assolute) e la crisi della scienza specialistica (intesa in termini puramente fattuali). C’è una responsabilità del sapere che va ripristinata, e che vale sia per il filosofo che per lo scienziato. Il punto di partenza della riforma della filosofia e della scienza è costituito dalla riflessione sul mondo naturale. Secondo il filosofo ceco, però, la riflessione sul mondo naturale non deve ripercorrere la via cartesiana dell’autocoscienza, ma piuttosto la via dell’ontologia.

59 *Infra*, p. 215. Ad esempio, la struttura di autenticità deve includere non solo la vita storica, ma anche tutta una vita normale vista come espressione di libertà.

60 Il testo preparatorio si trova nell’antologia stampata come *samizdat*: Patočka (1976), pp. 1.1-1.51; anche nella collezione delle opere complete di Patočka: J. Patočka, *Karteziánství a fenomenologie – přípravný text*, in *Fenomenologické spisy III/2*, a cura di I. Chvatík, P. Kouba, J. Frei, Praga 2016, pp. 408-466.

61 In questa edizione sono riportate soltanto all’inizio della versione definitiva.

L'ambito dov'è nata tutta questa crisi è un ramo della scienza, quello della psicologia (che è stata edificata come disciplina empirica). Il metodo fenomenologico, evitando l'influsso paralizzante per la nostra vita dell'oggettivismo, può restituire all'atteggiamento scientifico il suo senso interiore di vita nella realtà, e può anche applicare nella vita tale atteggiamento responsabile della scienza. Patočka, però, bolla la terapia di Husserl come «un nuovo illuminismo»⁶². Egli cerca piuttosto di chiarire quali sono le conseguenze pratiche del fatto che la scienza «è vita nella realtà»⁶³, collegata anche al fatto che la verità è in relazione con la libertà (intesa nel significato di orizzonte). Per riflettere su questo motivo bisogna considerare attentamente ancora una volta l'*epoché* trascendentale e il suo rapporto con la riduzione all'immanenza della coscienza. La coscienza trascendentale non può essere il terreno primario della libertà perché essa è chiusa in se stessa; l'essere soggettivo, invece, va inteso come vivo nelle cose, cioè esso stesso si può comprendere per mezzo di esse. L'essere umano è un essere al mondo, un essere essenzialmente relazionale, ed esiste solo in rapporto con le cose. Patočka vede nell'*epoché* proprio ciò che contraddice l'assolutizzazione dell'atteggiamento oggettivo. L'*epoché* non scopre un soggetto di tipo nuovo, ma dà accesso a un campo di apertura, a un'area di condizioni di possibilità dell'io libero, originariamente attivo, un campo che ci rende accessibili le cose che sono. Il campo dell'*epoché*, però, non è quello stesso dell'io, non corrisponde a un soggetto oggettivo, ma a un elemento mediatore tra l'io libero-attivo e l'oggettualità. L'oggettivazione, invece, avviene quando non lasciamo che le cose siano quello che sono e trasformiamo le possibilità in *cogitationes* soggettive. L'io capace dell'*epoché*, quindi, è un io libero dalla servitù dell'oggettività.

Accanto al testo preparatorio vengono qui tradotte anche le sei *Aggiunte* del 1976 riferentesi sempre al testo preparatorio. Esse costituiscono ulteriori approfondimenti teoretici su come intendere questi concetti filosofici.

La *prima* Aggiunta inizia precisando il rapporto tra *epoché*, orizzonte, libertà ed essenza umana. Il filosofo ceco si mostra particolarmente interessato a comprendere come l'ontologia heideggeriana possa avere effetti anche sulla scienza; egli è convinto che la fenomenologia di Heidegger contiene la possibilità di un utilizzo positivo-scientifico nell'ambito delle scienze umane. Va precisato che, quando è in discussione l'essere, allora la

62 *Infra*, p. 225.

63 *Infra*, p. 225.

ricerca modifica anche il ricercatore e la sua libertà. Avere a che fare con modi di relazionarsi al proprio essere significa trattare della guarigione o del recupero di un equilibrio perduto. La normalità e la salute riguardano sempre possibilità che permettono la nostra vita al mondo, cioè fanno parte di ogni nostro atto elementare. Questi temi conducono inevitabilmente, tra i vari nomi possibili, al confronto con il pensiero di M. Boss e al suo modo di concepire la medicina⁶⁴. I problemi fisici non riguardano solo il cattivo funzionamento di un oggetto, ma in primo luogo quell'apertura che l'essere umano è in quanto essere al mondo. La nostra vita nel mondo conserva perciò una incommensurabilità ontologica con la quale non si accordano le procedure della neurofisiologia e della neuropsicologia. Si tratta perciò della comprensione della vita umana e dell'insorgenza dei suoi significati che richiedono un altro approccio. Non può non sorprendere la conoscenza dello stato dell'arte che Patočka ha su questi argomenti: cita studi di questioni psicologiche e di teorie psicosomatiche, e discute vari autori a lui contemporanei, fino ai primi anni Settanta.

La *seconda* Aggiunta inizia ribadendo la necessità di separare l'*epoché* dalle riduzioni fenomenologiche. Delle diverse vie della riduzione si è occupato in modo dettagliato Iso Kern nel suo lavoro *Husserl und Kant*. Patočka riprende i contenuti dell'analisi di Kern per ridiscutere gli esiti dell'indagine iniziata da Husserl. Se la psicologia si è rivelata un approccio ancora cartesiano alla soggettività, Patočka afferma che la scienza fondamentale dell'uomo dev'essere l'antropologia in quanto in essa viene meno questa scissione cartesiana tra soggetto e oggetto. E la corporeità è uno dei tratti fondamentali dell'esserci al mondo, del carattere essenziale dell'uomo.

La *terza* Aggiunta, brevissima, mette a confronto la terminologia adottata da Boss e le sue determinazioni esistenziali con il lessico proprio della fenomenologia. A un'attenta considerazione le differenze non sono così grandi, e quindi, per Patočka, anche l'impostazione di Boss ci consente di comprendere meglio l'uomo. Il tentativo di Boss di riforma della scienza medica si appoggia all'analisi dell'esserci umano delineata da Heidegger. L'impostazione heideggeriana conferma per Patočka l'importanza di attuare l'*epoché* fino alla fine, cioè in modo che essa si risolva nelle strutture d'essere degli enti rivelati negli orizzonti, e non nella coscienza trascendentale.

64 Il riferimento principale è il testo di Boss (1975) oltre ai Seminari di Zollikon.

La *quarta* Aggiunta, anch'essa molto breve, è dedicata tutta a Cartesio, il «genio del XVII secolo»⁶⁵ che ha lasciato alle nazioni europee un capitale di idee determinante per la loro vita negli ultimi duecento anni.

La *quinta* Aggiunta riporta le note preparatorie servite all'autore come base per la lezione *La revisione della scienza secondo Boss*, tenutasi nel dicembre 1975 nell'ambito di un seminario presso il reparto di psichiatria infantile e giovanile del dipartimento regionale di Sanità nazionale⁶⁶. Patočka osserva che la scientizzazione continua ad avvenire ancora nella forma del naturalismo e del fisicalismo, che offrono una spiegazione naturalistica anche dei fenomeni psichici umani attraverso schemi naturalistici, dinamici e fisicalisti. Le ragioni della marcia trionfale del cartesianesimo sono legate all'epoca storica (orientamento alla prassi, all'efficienza e all'efficacia), alla concezione fattuale della scienza naturale, agli enormi successi pratici della medicina. La scienza soddisfa in modo eminente il nostro dirigerci verso le cose, come pure la tendenza alla cosificazione di sé. Rispetto a questa impostazione, la fenomenologia è la corrente filosofica che ha maggiormente criticato il naturalismo e, pur considerando il significato fondamentale della scienza per la vita dell'uomo, ha considerato anche la questione di un suo nuovo orientamento. Patočka ritiene che Heidegger abbia dato un contributo importante per la riforma della scienza. Dopo di lui M. Boss ha mostrato che è possibile costruire la psicoterapia come disciplina antropologica, ma anche compiere una riforma di tutta la medicina sulla base di una concezione dell'uomo fondamentalmente differente da quella cartesiana. Una scienza riformata, secondo Patočka, dovrà essere un'antropologia basata sull'analisi dell'esserci. In filosofia, invece, la crisi potrà essere risolta non dalla fenomenologia trascendentale, ma mediante l'ontologia.

La *sesta* Aggiunta contiene delle note manoscritte che probabilmente servirono all'autore come base per la lezione *L'approccio fenomenologico all'animalità umana*⁶⁷. La nota che inizia con le parole «Fenomenologia e scienza» sul retro del primo foglio è stata appuntata durante questa lezione e utilizzata durante la discussione.

65 *Infra*, p. 251.

66 Questo testo è in parte contenuto anche nell'antologia tedesca: Patočka (2000), pp. 205-208.

67 Nĕmec, Rezek (eds.), (1976), pp. 24-38.

In riferimento ai criteri usati, le note dell'autore sono state sempre tradotte e segnate come tali; quelle dell'editore ceco sono state lasciate quando significative per la traduzione italiana; a queste se ne aggiungono poche altre del curatore italiano. Per semplificare si è deciso di esplicitare al lettore soltanto quelle di Patočka.

Desidero ringraziare vivamente la traduttrice, Eleonora Bentivogli, per aver svolto questo lungo lavoro dedicandosi con grande competenza e molta pazienza a questi testi che, molto spesso, non sono stati di facile interpretazione. Un doveroso ringraziamento va anche al dottor Jan Frei (Archivio Patočka di Praga) per la disponibilità a collaborare a distanza in questi mesi resi più difficili a motivo della pandemia. Grazie alla sua competenza e alla sua passione filosofica è stato possibile portare a termine questo progetto entro i tempi stabiliti. Un grazie infine anche al professor Fabio Grigenti dell'Università degli Studi di Padova che ha creduto e appoggiato questo progetto fin dall'inizio e ha permesso di portarlo al termine superando i numerosi ostacoli che si sono frapposti in questi anni.

Marco Barcaro