

L'AMBIGUITÀ DELL'APPARIRE NEL PENSIERO DI JAN PATOČKA: TRE PROBLEMI.

di Marco Barcaro

Abstract. *This article aims to present one of the main themes that characterize the philosophical reflection of Jan Patočka: the appearing as such. Specifically, this paper is focused on three questions: what (was) appears? How (wie) the world appears? Which is the hidden reason (Grund) that founds appearing, but that remains hidden? The Czech philosopher reaches a conception of phenomenality in which appearance can only be conceived through an a priori structure. This conception leads to a formal transcendentalism of appearing, on the basis of which it can only be thought, but not shown. The formal character of Patočka's approach, however, is a consequence of his speculative method. This speculative method, nevertheless, is problematic because on the one hand the structure of appearing is only responsible for its own laws (and not for what appears), on the other hand Patočka states that the phenomenal sphere also has a practical and vital function. The article traces the way the philosopher proceeds on this theme, which points he analyzes it discusses and which difficulties he exposes himself to. Although Patočka's reflection seems to postulate more than what he can justify (neglecting appearing as experiencing), it offers a strong hint to rethink the roots of the major phenomenological themes still remaining open.*

Keywords. *mondo, apparire, campo di apparizione, trascendentale, fondamento*

1. Introduzione

Uno dei temi centrali che connota la riflessione filosofica di Jan Patočka è quello dell'apparire. Questo tema può essere fatto risalire già al lavoro di dottorato che il filosofo ceco presentò all'università Carlo di Praga nel 1931, intitolato *Il concetto di*

*evidenza e il suo significato per la teoria della conoscenza*¹. In esso l'autore affrontava, rifutandole, sia l'interpretazione idealistica sia quella realistica dell'apparire in quanto riteneva che entrambe fossero incapaci di rendere conto del fenomeno dell'apparizione. Già nel 1931 Patočka considerava l'apparire come la sola condizione dell'evidenza e l'evidenza nella conoscenza si ha soltanto quando appare anche l'intero stesso. L'apparire, quindi, è l'ultimo fondamento sul quale la verità è fondata². In altri passi della stessa dissertazione l'apparire viene equiparato alla vita stessa e vi si afferma che uno dei principali compiti della filosofia consiste nell'immergersi nel flusso della vita per cercare di coglierlo in tutte le sue modalità di manifestazione.

Sul tema dell'apparizione e sul suo legame con la fenomenologia del mondo e della vita Patočka tornerà non solo qualche anno dopo con lo scritto di abilitazione del 1936, ma continuerà a rielaborarlo praticamente lungo tutta la vita arricchendolo di nuovi apporti filosofici³. Se spostiamo l'attenzione alla concezione più matura dell'apparire negli anni Settanta, Patočka giunge ad affermare che l'apparire ha delle leggi proprie e anche una propria autonomia e struttura. Il manoscritto 3G/17, preparatorio al saggio *Epoché e riduzione* (del 1975), è molto chiaro a tal proposito:

Noi consideriamo come appartenenti alla struttura dell'apparire in quanto tale questa totalità universale dell'apparente, il grande tutto, così come ciò a cui l'apparente appare, la soggettività (avente una struttura pronominale vuota, da non identificare con un soggetto

¹ J. Patočka, *Pojem evidence a jeho význam pro noetiku*, Praha 1931, in Id., *Fenomenologické spisy I*, a cura di I. Chvatík - J. Frei, Praha, OIKOYMENH, 2008, pp. 13-126.

² Cfr. K. Novotný, *Erscheinung des Ganzen. Jan Patočkas phänomenologische Philosophie der 30 Jahren*, in H. R. Sepp u. L. Hagedorn (hrsg.), *Jan Patočka - Texte – Dokumente - Bibliographie*, Freiburg/München, Alber Vlg., 1999, p. 144.

³ Ad esempio, i numerosi studi su Aristotele svolti negli anni Sessanta lo porteranno all'aquisizione che l'apparizione è movimento e il movimento è il fondamento di tutta la manifestazione.

singolare chiuso) e il come dell'apparire a cui appartiene la polarità riempimento-svuotamento⁴.

La struttura dell'apparire richiamata da questa citazione, però, ha sollevato tra gli studiosi molte domande che non hanno trovato finora una soluzione soddisfacente. In questo contributo, pertanto, vorrei riprendere e discutere tre di tali questioni, illustrare in che modo il ragionamento di Patočka procede, a quali difficoltà si espone e quali possibili soluzioni si prospettino. Le domande che esamineremo sono le seguenti: 1) che cosa (*was*) appare? 2) come (*wie*) appare? 3) c'è un motivo (*Grund*) che fonda l'apparire, ma che rimane esso stesso celato?⁵

2. Sviluppo delle argomentazioni

2.1 Che cosa appare: la determinazione problematica del mondo

Se ciò che appare è il mondo, allora si pone il problema di come possiamo determinarlo. Dai testi di Patočka emergono tre determinazioni:

1. la concezione ontica: il mondo come universo o somma degli enti;

2. la concezione ontologica: il mondo come il grado massimo delle possibilità originarie. Cosa fa il mondo? Lascia le cose essere ciò che sono. In questo senso, è un «fenomeno dell'Essere [...] [e] *Differenz*»⁶, che apre l'apparire, ma esso stesso non appare⁷;

⁴ J. Patočka, *Vom Erscheinen als solchem. Texte aus dem Nachlaß*, hrsg. von H. Blaschek-Hann und K. Novotný, Freiburg (Breisgau)/München, K. Alber Verlag, 2000, p. 129 (d'ora in poi *EaS*).

⁵ Tra i numerosi riferimenti bibliografici disponibili, rinviemo a C. Santos, *Die Lehre des Erscheinens bei Jan Patočka: Drei Probleme*, «Studia phaenomenologica», VII, 2007, pp. 303-329.

⁶ *EaS*, p. 277.

⁷ «Che cos'è il mondo nel senso di fenomeno *ontologico*? Non ente - il *non-non*, la differenza, negazione del non essere, sfondo su cui l'ente diviene possibile» J. Patočka, *Weltglaube* (Ms. 5D/c), in *EaS*, p. 277.

3. la concezione fenomenologica-trascendentale: il mondo come ambiente aperto (*der offene Bereich*) o *milieu*, campo fenomenale *apriorico* dell'apparizione che *si dà* in un modo di datità vuoto, e che “può” essere visto attraverso un'*epoché* radicale. È detto anche *il terzo (das Dritte)*⁸.

Sulla base di queste possibili definizioni di mondo, l'apparire non può essere determinato come una cosa perché il mondo coincide con la totalità, e la totalità non è qualcosa che appare *in mezzo* alle altre cose. L'apparire, quindi, non è paragonabile alle cose esaminabili nell'esperienza, ma è «il tutto preliminare»⁹ in cui, solo, è possibile distinguere ciò che è singolare. Lo studio dell'apparizione nel suo apparire non è lo studio di qualcosa di reale (effettivo o indifferente all'effettività) perché le esperienze singole ci mostrano sempre il singolo apparire e mai la totalità. Nondimeno, si può affermare anche che ogni esperienza rimanda all'esperienza (benché non diretta) del mondo, ossia all'esperienza della connessione da cui ogni singola cosa risalta. Il mondo non può mai essere ridotto alle singole manifestazioni anche perché non ha un carattere soltanto attuale, ma anche potenziale, e tale carattere lo rende sempre *altro*. In ragione di ciò Patočka chiama il mondo anche «campo delle possibilità»¹⁰. Esso non è l'esperito, ma «*l'a priori* costante e fondamentale di ogni esperienza»¹¹. Possiamo anche dire che il mondo è *co-esperito* in ogni esperienza. In altre parole, il mondo non è un insieme di *data*, ma dal punto di vista fenomenologico-trascendentale si costituisce a partire dal campo di apparizione. Ciò che appare, comunque, è il mondo stesso, a differenza del campo di apparizione come tale. L'apparire, quindi, funge da anonimo originario in quanto non è una realtà. Questo anonimo, però, dev'essere liberato dal suo funzionamento anonimo e reso

⁸ Le determinazioni 2 e 3, tuttavia, non sono così nettamente distinte perché “*das Dritte*” e “*Grund*” sono applicabili a entrambi. Renaud Barbaras, infatti, parla di “trascendentale-ontologico” (cf. R. Barbaras, *La vie lacunaire*, Paris, Vrin, 2011).

⁹ *EaS*, p. 134.

¹⁰ Ivi, p. 94.

¹¹ Ivi, p. 104.

fenomeno. Pertanto, al mondo appartengono l'aspetto reale e l'aspetto irreali dell'apparire (irreale nel senso che la manifestazione non è determinata dall'essere reale). Anche l'aspetto irreali (il mondo in quanto totalità anticipata in ogni esperienza) è un fatto indubitabile e inattaccabile. Ha una propria struttura: la struttura della manifestazione in generale e la struttura della manifestazione di qualche cosa a qualcuno. Le cose, che si scoprono dinanzi a noi nelle loro proprietà, qualità e rimandi reciproci, sono aspetti del mondo nella sua relazione e "dialogo" con noi. Pensare il mondo, dunque, come disponibile in anticipo fa emergere l'inadeguatezza della concezione ontica (il mondo *mondificato*). Dobbiamo allora considerare l'aspetto "trascendentale" del mondo (il mondo *mondificante*). Il trascendentale per Patočka, però, non è solamente soggetto, ma anche *Weltform*, cioè principio di unità degli enti, processo di mondificazione, trascendentale ontologico. Queste considerazioni ci rimandano dunque all'*esperienza* che facciamo del mondo, ma l'esperienza poggia necessariamente sulla *forma del mondo* della singola esperienza¹².

Come detto poco sopra, la struttura dell'apparire non va identificata con ciò che appare (altrimenti si mancherebbe il senso originario dell'apparire), però Patočka afferma che lo studio di questa struttura può essere constatato «solo intuitivamente»¹³. Probabilmente vuole dire: in maniera non costruttiva. Oppure potrebbe voler dire che la sfera dell'apparire può essere determinata solo nel movimento del mondo rispetto a un destinatario. La sfera dell'apparire non è, in ogni caso, concepibile come il correlato di un atto soggettivo indipendente perché, mentre le cose sono presenti in originale nel senso intuitivo, il mondo

è originariamente dato, ma non *tutto* in esso è dato allo stesso modo. [...] Così, per esempio, ciò che è presente come dato qualitativamente, è dato originariamente anche in un altro senso da quello qualitativo, è dato come vuoto

¹² Cfr. *Ibidem*.

¹³ *EaS*, p. 166.

e anche come in connessione con un ente. Il vuoto è *un modo di datità*, e in nessun modo una non-datità¹⁴.

La datità del mondo, quindi, non va interpretata come il correlato di un atto soggettivo e accade essenzialmente «nell'incompletezza e nella distorsione»¹⁵. I momenti d'apparizione oggettivi nel campo di apparizione suggeriscono l'idea che anche il non percepito penetra nel mondo e ne orienta il senso. Il darsi del mondo, pertanto, non va pensato come un vuoto da riempire, ma come un campo non intuitivo a cui appartiene anche il vuoto. Se anche il vuoto intuitivo è «dato in se stesso»¹⁶, allora non significa una *mancanza* di datità che attende il riempimento, ma la mancanza di *un modo* di datità. Nel darsi dell'apparire, quindi, per un verso il mondo rimane assente, per un altro verso è *dato-con*, nonostante manchi la datità immediata. Questa donazione della presenza del mondo è descritta anche nella forma di un orizzonte o di un campo fenomenale in cui le cose si danno, cioè come un tutto. Patočka utilizza i termini “mondo” e “orizzonte” per indicare, con un linguaggio quasi paradossale, «la presenza di ciò che non è presente»¹⁷ e «la datità di ciò che non è dato»¹⁸. Non è possibile pertanto assegnare delle qualità all'apparizione originaria del mondo perché non si tratta di questo o di quel mondo, ma del mondo *in quanto tale*. L'indagine fenomenologica ambisce a farsi carico di ciò che fa del mondo «un tutto unico, universale, insuperabile»¹⁹. D'altro canto, però, diventa sempre più problematico parlare di un'esperienza e di un'indagine nel senso usuale perché, indipendentemente dalle

¹⁴ *EaS*, pp. 128-129.

¹⁵ *Ivi*, p. 133.

¹⁶ *Ivi*, p. 121. Presenti in persona sono le cose nei caratteri di apparizione, ma anche nella presenza vuota rimane la datità (che non va considerata come una semplice intenzione vuota).

¹⁷ J. Patočka, *Leçons sur la corporéité*, in Id., *Papiers phénoménologiques*, Grenoble, Million, 1995, pp. 93-94.

¹⁸ *Ivi*, p. 94.

¹⁹ J. Patočka, *Die Bewegung der menschlichen Existenz*, Stuttgart, Klett-Cotta, 1991, p. 260.

strutture soggettive della manifestazione, il fondo del mondo originario non intrattiene più alcun legame con il mondo umano e quotidiano (inteso come ciò che vedo-intendo, ma anche ciò che penso e di cui parlo). Questo sfondo esprime una strutturazione originaria dell'esperienza di cui – osserva Bruce Bégout – «l'esperienza umana non è che uno dei riflessi possibili – ma sempre secondari di diritto – nella soggettivazione di questo mondo originale secondo la percezione, l'azione e la comprensione quotidiane»²⁰.

Data l'importanza del tema della datità e dell'intuizione donatrice originaria aggiungiamo qualche ulteriore osservazione. Per Husserl l'intuizione donatrice indica la percezione che libera la cosa “in carne ed ossa”. Secondo Patočka, invece, l'intuizione originaria rinvia a un'originarietà più profonda della percezione, che corrisponde al darsi del mondo come condizione di ogni apparizione. La cosa, perciò, è *apparizione dell'invisibile* e l'apparizione di un ente presuppone la co-apparizione (non intuitiva) della totalità degli enti. Il mondo non può essere *dato esso stesso* perché è una totalità che ingloba tutto, e non può mai essere incontrato perché ogni incontro con il mondo presuppone questa dimensione di assenza. Perciò, a livello della donazione originaria del mondo, la percezione non può coincidere con la pienezza come riempimento di un vuoto. Renaud Barbaras osserva che la presenza del mondo rivela una co-appartenenza, essa stessa originaria, del vuoto e del riempimento, dell'assenza e della presenza. Dire che il mondo è originariamente dato implica riconoscere che il vuoto, inerente all'assenza del mondo in quanto tale, è un altro carattere costitutivo dell'apparire, ossia un modo di darsi del mondo²¹. Allora, se non tutto è dato nello stesso modo, l'originarietà deve comportare anche gradazioni e qualità diverse. Patočka arriva a tale intuizione basandosi sull'esitazione di Husserl tra caratterizzare la percezione come donazione in carne (accettando le lacune) e determinarla come pienezza (riempimento dell'intenzione vuota, o afferramento conforme

²⁰ B. Bégout, *La découverte du quotidien. Éléments pour une phénoménologie du monde de la vie*, Paris, Allia, 2005, p. 194.

²¹ Cfr R. Barbaras, *La vie lacunaire*, Paris, Vrin, 2011, pp. 93-109.

all'ideale della ragione). Invece di definire l'originario attraverso la presenza della cosa stessa (seguendo l'intuizione), bisogna definire la presenza della cosa stessa e l'intuizione a partire dalla donazione originaria come darsi di un mondo. Tuttavia, poiché il mondo implica anche una dimensione di non presenza, l'intuizione è inevitabilmente intrecciata con il non-intuitivo. Se ciò che si dà è il mondo in totalità, l'assenza nella datità non appare più come mancanza della presenza, ma come una condizione stessa della presenza. Quindi, invece di mettere in risalto la costituzione della cosa sullo sfondo di una sospensione del mondo, si tratta di riconoscere la presenza del mondo dietro la donazione della cosa. In questo modo Patočka rinuncia all'orizzonte dell'adeguazione e il fatto che la cosa non si presenti tutta nell'abbozzo è la condizione della sua apparizione. La "distanza" della cosa, cioè, non è che l'inverso della sua prossimità fenomenale. Se la datità per abbozzi rinvia alla struttura specifica dell'apparire, è impossibile rendere conto in maniera definitiva della percezione a partire da un singolo atto di coscienza. L'autonomia dell'apparire, pertanto, va riconosciuta anche nei confronti di ogni ente soggettivo (coscienza) ed è necessaria per chiarire la natura della stessa percezione. Mentre tutti i dati (ciò che viene percepito) sono caratterizzati fenomenologicamente da una distanza costitutiva, la concezione intuizionista ed empirista della presenza impedisce di riconoscere proprio la dimensione costitutiva dell'orizzonte. La struttura di orizzonte, di conseguenza, rinvia soltanto a una totalità non totalizzabile e, in questo senso, l'unica vera presenza è quella ritenuta nella profondità del mondo.

Da quanto abbiamo detto sopra, risulta quindi che la prima difficoltà a determinare ciò che appare è dovuta al fatto che l'apparire conduce il reale ad apparire, ma non coincide con la realtà delle cose prende perché implica sempre una diversità dei modi di presenza (con Kant: si appoggia sulla realtà del soggetto, ma non manifesta le cose - cfr. *EaS*, p. 262). Congiunta a questa difficoltà ce n'è un'altra: oltre che come «presenza di ciò che non è presente»²², il mondo è caratterizzato anche come «possibilità

²² *EaS*, p. 106.

originarie»²³. Riguardo a ciò, Filip Karfik pensa che «voler fondare la struttura dell'apparire su uno dei suoi momenti [il che cosa appare] [...] significa mancare questa struttura in quanto tale. [...] L'apparire stesso è [...] solo un campo *non-reale* delle *possibilità*»²⁴. Il mondo, quindi, è dato sia come universo dell'ente, sia come *milieu*, *a priori*, campo predisponibile, in cui le cose appaiono assieme alla sua apparizione. Nel manoscritto 5J/7 (1968/69) leggiamo:

Il mondo non è somma, ma totalità predisponibile. Non si può uscirne, elevarsi al di sopra di esso. Il mondo è, in tutto il suo essere, *milieu*, a differenza di ciò di cui è il *milieu*. Per questa ragione, non è mai oggetto. Per questa ragione è unico, indivisibile. Ogni divisione, ogni individuazione è *nel mondo*, ma non ha senso per il mondo. Luogo di ogni individuazione: *milieu* di tutti i luoghi e di tutti gli istanti, di tutte le epoche e durate²⁵.

Questa formulazione del modo di darsi del mondo fa sorgere la seguente domanda: «che cosa, chi apre il campo dell'apparire?»²⁶. Dire che un mondo si apre *all'uomo* non significa dire che venga aperto *dall'uomo*. L'essere vivente esiste sempre *prima di se stesso*, si rapporta a..., ma questo rapportarsi a gli dev'essere aperto, non può *crearlo lui stesso*. Tale domanda, perciò, rinvia a un *Grund* dell'apparire stesso. Se la forma *a priori* del mondo, che funge da datità presupposta, come campo “dato” là, non è esaustiva, allora il campo dell'apparire si presenta da sé? Si tratta di qualcosa che sta alla base della correlazione originaria del mondo che appare e del destinatario dell'apparizione, e rinvia a un *motivo* dell'apparire, a un qualcosa di terzo da cui dipende tanto l'essere reale che il suo mostrarsi?²⁷

²³ Ivi, p. 94.

²⁴ F. Karfik, *Die Welt als das "non aliud" und die Geschichtlichkeit des Erscheinens bei Jan Patočka*, «Internationale Zeitschrift für Philosophie», n. 1, 1998, pp. 98-99.

²⁵ J. Patočka, *Leçons sur la corporéité*, p. 114.

²⁶ *EaS*, p. 87; Ivi, p. 91.

²⁷ Patočka scrive: «La manifestazione non è un essere reale, ma l'essere reale si manifesta; ne segue che i due non sono indipendenti l'uno dall'altro: o il reale

Concludendo questo primo punto, ci sembra che il concetto di mondo richiederebbe una determinazione più precisa e un fondamento più forte di quello di un semplice sfondo anticipato, o di un campo dato in anticipo come lo spiega Patočka. Questo *Grund* è importante perché farebbe apparire anche l'orizzonte della manifestazione. Inoltre, la determinazione del mondo come campo fenomenale conserva una certa ambivalenza come si constata anche dal manoscritto 3G/16 in cui si legge: «la tesi secondo la quale è il mondo stesso che appare, che è il soggetto dell'apparire, non è quindi contraddittoria perché l'apparire stesso è una struttura fondamentale del mondo»²⁸. La ragione dell'ambivalenza è questa: da un lato il campo dell'apparire costituisce *il che cosa* dell'apparire (che è dato assieme alle cose che appaiono come orizzonte anticipato e spazio fenomenale), dall'altro lato il campo dell'apparire costituisce anche il *come* dell'apparire mentre causa (come fondamento apriorico di possibilità) il movimento dell'apparire del mondo e della soggettività in un terzo (il movimento dell'apparire in senso stretto). Su questo punto Cecilia Santos osserva acutamente: «Il problema consiste in questo, nel fissare il campo fenomenale in riferimento alla struttura dell'apparire e ai suoi tre momenti, mentre si devono distinguere parimenti diverse interpretazioni del “mondo”»²⁹. Patočka stesso sembra essere consapevole di questa difficoltà, ad esempio quando scrive:

Io vorrei mettere al centro il mondo della vita tra l'universo e il concetto ontologico di mondo, e non la soggettività concepita in maniera riflessiva, ma da porre in relazione con il movimento fondamentale della vita umana. [...] Io credo che la determinazione dei rapporti del

dipende dall'apparire, o l'uno e l'altro dipendono da un terzo [...] questa seconda possibilità è tuttavia puramente teorica perché noi non abbiamo un sapere di nulla di più» *EaS*, p. 263.

²⁸ *EaS*, p. 265.

²⁹ C. Santos, *Die Lehre des Erscheinens bei Jan Patočka*, p. 318.

mondo della vita come concetto ontico non è mai stata sottoposta al concetto ontologico di mondo³⁰.

La difficoltà che è sopra emersa mette in luce, quindi, la copresenza di differenti interpretazioni (o concetti) del mondo come campo dell'apparire, nelle quali che cosa sia il mondo non ha lo stesso significato. E non ci sembra che queste difficoltà abbiano poi trovato una risposta chiarificatrice.

2.2. Il come dell'apparire

In questo secondo punto discuteremo alcuni problemi legati al *come* dell'apparire soffermandoci su tre aspetti: l'orizzonte, il campo dell'apparire, la fenomenalizzazione primaria e quella riflessiva.

In *Platone e l'Europa* si afferma che la fenomenologia «non ci mostra le cose, bensì il *modo di datità* delle cose; essa ci mostra come pervenire alle cose, come accostarci a esse; ci indica come le cose si mostrano, ma è pur vero che sono *esse* che si mostrano»³¹. Altri testi dicono, però, che, fenomenologicamente il *come* dovrebbe riguardare la polarità riempimento-svuotamento che si realizza, nel concreto, attraverso i movimenti corporei (e non secondo gli atti noetici della coscienza). In ogni caso gli atti noetici della coscienza possono spiegare il divenire delle cose mondane, ma non il campo *a priori* dell'apparire. La ragione di ciò consiste nel fatto che l'orizzonte della manifestazione è già dato anticipatamente nel tutto, e non può essere riempito perché è già presupposto. Il motivo di ciò è che

l'anticipazione, la datità di orizzonte comporta una struttura [lo spazio], che attraversa il riempimento da una parte all'altra e si estende, conformemente a delle leggi, sempre più lontano così da rendere possibile la

³⁰ *Briefe und Dokumente: 1933-1977 Eugen Fink und Jan Patočka*, hrsg. von M. Heitz und B. Nessler, Freiburg/München, K. Alber Verlag, 1999 (lettera del 4.04.1974).

³¹ J. Patočka, *Platone e l'Europa*, Milano, Vita e pensiero, 1997, p. 60.

coincidenza del pieno con il vuoto. Lo spazio, per esempio, non è una semplice anticipazione delle cose concrete estese, ma qualcosa di cui per così dire si sa in anticipo che sarà ancora sempre là; e questo non lo si sa grazie a un'esperienza di spostamenti che possono essere annullati, ma si fa questa esperienza perché lo si sa in anticipo e d'un solo colpo, *in blocco*³².

Quindi, posto che gli aspetti delle cose si danno nel campo fenomenale e nel modo del vuoto, il vuoto può essere compreso come “spazio di manifestazione” solo se allarghiamo la nostra concezione oltre i limiti del percepire intuitivo. Nell'apparire delle cose è dato assieme anche il loro orizzonte, ma l'orizzonte non si presenta. Per questo non è possibile parlare di vuoti che si riempiono: ciò che appare in quanto parte dell'orizzonte, appare in maniera atematica, e non appartiene all'intuizione. L'orizzonte si dà da sé, è là, ma come si dà? Nel manoscritto 3G/17 (1974) leggiamo: «Consideriamo *appartenente alla struttura dell'apparire come tale*, [...] la realtà effettiva una e totale che sovrasta l'opposizione di riempimento-svuotamento»³³. Questa citazione ci dice che il modello riempimento-svuotamento è adeguato in una concezione ontica del mondo (perché illustra il come dell'apparire delle cose attraverso un sentire intuitivo), ma una concezione fenomenologica del mondo (che pensa l'apparire del mondo come totalità aprioristica non presentificabile) dev'essere compresa diversamente dal mostrarsi di una totalità ontica, naturale. Perciò, per la concezione fenomenologica, il mondo va inteso come «qualcosa di cui si sa, per così dire in anticipo, che è dato continuamente»³⁴, qualcosa che non può essere presentato attraverso nessun compimento intuitivo. Per questo motivo Patočka afferma: «noi non *sperimentiamo* mai veramente il mondo, ma dobbiamo *pensarlo* come unità del tutto»³⁵. Questo ci induce a

³² *EaS*, p. 130.

³³ *Ivi*, p. 129.

³⁴ *Ivi*, p. 130 n.

³⁵ *Ivi*, p. 106.

pensare anche il campo dell'apparire come qualcosa che va sempre presupposto benché esso non sia mai dato intuitivamente. È l'*epoché* che porta alla luce questo campo fenomenale dell'apparire, ossia quell'orizzonte della manifestazione che neutralizza tutti gli enti. Con Husserl, Patočka può affermare:

L'“immediato” in senso proprio, è il campo di apparizione in quanto tale, e non è immediato nel senso di un dato primo, ma in questo senso che non può essere *raggiunto* che attraverso il guardare dopo la *decostruzione* di quello che è in apparenza immediato. In questo Husserl ha ragione³⁶.

Il campo dell'apparire, dunque, non indica nessuna *prima* datità originaria, in cui le cose sarebbero date soltanto secondariamente (come contenuto di un orizzonte vuoto), ma il campo dell'apparire e le cose intramondane sono dati nello stesso tempo. Come osserva Cecilia Santos, «le cose sono solo “l'immediatezza della parvenza” della datità, mentre l'orizzonte è “il vero, immediato” della datità, che è demolito secondo la presenza della mondità interna e può apparire come l'*aprioristico* e il precedente. Perciò è necessario un *atteggiamento*, una certa azione tematica della soggettività che “accerta” e “ricava” il campo dell'apparire»³⁷.

Mentre la polarità riempimento-svuotamento indica il venire alla luce delle cose mondane, l'*epoché* radicale è il metodo per mettere tra parentesi l'apparizione dell'ente che appare e portare alla luce il campo fenomenale in quanto tale.

Come abbiamo esposto già nel primo sottoparagrafo di queste argomentazioni, non è però del tutto chiaro cosa sia il campo fenomenale (che funge da sfondo per tutte le datità, ma esso stesso non è dato) e come distinguerlo dal mondo. Il campo di apparizione sembra confondersi con il mondo costituendo una forma *a priori* del mondo, un momento della struttura dell'apparire, o il fondamento di possibilità, ma non l'apparire in sé (cioè l'apparire senza centro, inteso come fenomeno originario

³⁶ Ivi, p. 146.

³⁷ C. Santos, *Die Lehre des Erscheinens bei Jan Patočka*, p. 321.

– cfr. *EaS*, p. 113). La difficoltà di determinare con chiarezza il campo dell'apparire emerge anche da quest'altra citazione:

il campo dell'apparizione non è nulla che possa essere considerato come un terreno d'essere autonomo, non è un ente nel senso usuale. Il campo di apparizione 1. non è anzitutto manifesto; 2. può essere delimitato solo difficilmente – in un certo senso coincide con l'universo stesso, ma in un altro senso no perché, anche se ha l'ampiezza dell'universo, tuttavia la ricchezza di contenuto di quello gli sfugge inizialmente e gli è indifferente; 3. comporta una struttura speciale di ciò *a cui* l'apparente appare, struttura di cui una parte è interamente non oggettivabile, mentre un'altra rappresenta precisamente un'inserzione nel mondo causale reale; 4. essendo puramente formale, una pura struttura della *manifestazione*, e non una struttura d'*essere*, non contiene niente da cui un ente potrebbe *provenire* in qualsiasi senso³⁸.

Anche se non è chiaro a quale formalità Patočka si riferisca (la forma del mondo? Una forma concettuale? Una forma simbolica?), questa citazione ci aiuta a comprendere come l'apparire si dà. Vi si dice che non soltanto il campo dell'apparire non è un ente (non è mai là come una realtà puramente presente che si manifesta, e non può essere mai compreso come un *ens realissimum*), ma non è nemmeno una struttura dell'essere; l'apparire si dà come una «forma *a priori* o volto formale dell'apparire, mentre le cose che appaiono costituiscono i suoi contenuti ontici e materiali»³⁹. Da un lato, quando si riferisce alla struttura dell'apparire attraverso l'*epoché* radicale, Patočka si mantiene sul terreno della fenomenologia senza scivolare in una concezione ontologica del campo dell'apparire; invece, quando pensa il campo dell'apparire come comprensione dell'essere, il concetto fenomenologico di mondo e quello ontologico rischiano di sovrapporsi generando una certa confusione. Questa

³⁸ Ivi, p. 146.

³⁹ C. Santos, *Die Lehre des Erscheinens bei Jan Patočka*, p. 322.

situazione, inoltre, pone a sua volta un nuovo problema: se il campo dell'apparire è l'orizzonte di comprensione dell'essere, chi o cosa apre questa comprensione?

Dedichiamo ancora alcune osservazioni che riguardano il *come* dell'apparire nella fenomenalizzazione primaria (o soggettiva) e secondaria (o riflessiva). L'apparire secondario rinvia a una certa strutturazione che può essere colta attraverso il concetto di apparire primario. Per questo è importante chiarire il senso della nozione di apparire primario. I momenti dell'apparire vanno interpretati perché, da un lato, non sono un qualcosa che appare direttamente (rimane sempre una differenza tra ciò che appare e il *come* del suo apparire), dall'altro lato, però, la datità di ciò che viene interpretato è "certa". Il *come* dell'apparire, che rende possibile l'apparire, è problematico perché, considerato in quanto momento dell'apparire, non può essere portato a un'ulteriore autodatità (cfr. *PP*, p. 167) perché è dato come una datità propria della struttura. L'apparire stesso, infatti, ha una propria dinamica (passa da uno stato di non datità a uno di datità), ma un suo chiarimento «non può essere perseguito ulteriormente con i mezzi della fenomenologia di Patočka perché questa si ferma al dato che appare chiaramente e ai suoi momenti da interpretare»⁴⁰. Ciò che viene visto rimane sempre in ritirata rispetto alla sua apparizione e, dunque, la trascendenza (come indicazione di una dimensione ulteriore rispetto a ciò che è già dato) è costitutiva della fenomenalità.

Filip Karfik, invece, osserva che, oltre all'apparire primario dell'ente, anche il comprendere umano è evenemenziale, storico. «I due movimenti dell'apparire, quello primario e quello riflessivo, scorrono nell'uomo e formano un'unità di apparizione di ciò che appare *all'uomo*. La struttura di questa *cosa* – il *come* dell'apparire – non è predeterminata dal modo dell'apparire primario dell'ente individuato sul fondamento nascosto dell'apparizione, ma allo

⁴⁰ K. Novotný, *Das Problem der Gegebenheit des Erscheinens. Patočkas Konzept der Phänomenalität im gegenwärtigen Kontext*, in H. R. Sepp u. A. Wildermuth (hrsg.), *Konzepte des Phänomenalen. Heinrich Barth - Eugen Fink - Jan Patočka*, Würzburg, Königshausen & Neumann, 2010, p. 180. L'autore dell'articolo rinvia a *EaS*, p. 131.

stesso tempo è *co*-determinata dal modo del movimento fenomenalizzante riflessivo del compimento della vita umana»⁴¹. Karfik, cioè, intende dire che c'è un rapporto tra apparire e riflessione: se la struttura del *come* dell'apparire è *co*-determinata dal modo del movimento fenomenalizzante di realizzazione della vita dell'uomo, c'è dunque un rapporto "enigmatico" tra la fenomenalizzazione primaria (che consente all'ente di giungere all'apparire) e la fenomenalizzazione riflessiva (che permette all'apparire primario di apparire *in quanto tale*). Infatti, da un lato il mondo, come campo delle possibilità dell'apparire, si apre da se stesso verso tempi che non si differenziano storicamente; dall'altro lato «l'apparire in quanto tale è riferimento a sé fenomenalizzante dell'uomo come una delle possibilità fondamentali del suo proprio *Dasein* realizzabile da se stesso in diversi modi, dunque anche storicamente»⁴². E in questo rapporto sembra possibile rintracciare il nucleo fenomenologico delle considerazioni sulla filosofia della storia che Patočka ha sviluppato.

La disanima fin qui svolta sul *come* dell'apparire, pur tenendo conto di tre elementi importanti per chiarire il problema (l'orizzonte, il campo di apparizione e la duplice fenomenalizzazione), non sembra tuttavia condurci a comprendere chiaramente qual è il punto critico del problema. Va riconosciuto, d'altra parte, che questa difficoltà deriva dalle caratteristiche degli stessi elementi considerati. Infatti, l'orizzonte come spazio fenomenale dato anticipatamente è immediato, ma non si presenta mai a noi; il campo di apparizione è pure immediato e va sempre presupposto, ma non è mai dato intuitivamente. Non essendo possibile, quindi, determinare chiaramente che cosa essi siano, diventa impossibile chiarire anche il *come* dell'apparire. Oltre a ciò, anche il fatto che Patočka lavori contemporaneamente con più concetti di mondo (come visto nel sottoparagrafo precedente) rende più difficile portare ad

⁴¹ Cfr. F. Karfik, *Die Welt als das "non aliud" und die Geschichtlichkeit des Erscheinens bei Jan Patočka*, p. 108.

⁴² *Ibidem*.

autodatià il come dell'apparire (che Patočka, comunque, presuppone far sempre parte della struttura dell'apparire stesso).

2.3. Il motivo che fonda l'apparire ma che rimane celato

Affrontiamo ora il motivo (*Grund*) che fonda l'apparire, ma che rimane celato, ossia la condizione originaria dalla quale la fenomenalità di ciò che si manifesta si dà. Patočka usa un'immagine per indicare il fondamento dell'apparire: «Uno specchio riflette tutto tranne se stesso, o riflette sé solo riflettendo la sua immagine riflessa in un altro specchio. L'immagine riflessa è per questo motivo sempre più povera della realtà che riflette»⁴³. Lo specchio che riflette tutto, tranne che se stesso, indica proprio questo fondamento celato dell'apparire.

In altri testi, invece, Patočka afferma che il movimento è il fondamento di tutta la manifestazione, ma sostiene al contempo anche che è l'essere che fa apparire. La capacità fenomenale di far apparire tutto, comunque, è ricondotta in ultima istanza sempre al mondo come fondamento di ogni apparizione. Tale interpretazione, detta anche cosmologica, emerge dalla seguente citazione: «l'apparire ha la particolarità di essere un'interiorizzazione dell'universo, di avere per soggetto proprio l'universo, servendosi solamente dei soggetti concreti per realizzarsi, ma essendo in se stesso una struttura generalmente universale, *essendo l'universo stesso* nel suo fondo e in originale [...]. Non è altro che l'universo stesso nel suo rapporto con sé»⁴⁴. Basandoci invece su altri testi, però, il fondamento della fenomenologia asoggettiva, cioè dell'apparire, è il tempo (anche Husserl in *Idee I*, § 81 parla del tempo come ultimo vero assoluto). Pertanto, poiché ci sono interpretazioni divergenti, è necessario tentare di chiarire questo punto.

Investigando il fondamento ultimo dell'apparire e del fenomenale con una filosofia fenomenologica, il pensiero di Patočka conserva degli indubbi tratti metafisici proprio perché il

⁴³ *EaS*, p. 109.

⁴⁴ *Ms.* 3G/16 in *EaS*, pp. 265-266.

fondamento ultimo sfugge alla fenomenalità⁴⁵. Una volta affermata, però, l'indipendenza della legalità dell'apparire rispetto al reale, si tratta di affrontare il problema della genesi dell'apparire. Questa questione, però, dipende in una certa misura anche dalla struttura dell'ente che appare. Inoltre, abbiamo escluso che l'apparizione sia pienamente data per due ragioni: perché, se lo fosse, significherebbe un'oggettivazione assoluta (da notare, però, che tutti i fenomeni «ci mostrano l'ente naturale come se esso non fosse qualcosa che *si mostra*»⁴⁶) e perché all'apparire appartiene un momento che, pur essendo dato, si sottrae. Il fenomeno, cioè, nasconde quello che lo ha reso possibile.

Al mondo appartiene, dunque, una datità originaria, che non va pensata in maniera intuitiva, ma nella forma di una mancanza di datità che si dà. Perciò, l'apparizione di ciò che appare davanti a noi non è mai una completa datità che si sottrae all'inesauribile movimento del mostrarsi. Possiamo dire che ogni apparizione è un mostrarsi dell'apparire, ma essa mostra anche il suo nascondimento. A tal proposito in Husserl, si distingue tra la sensazione e la percezione: dire che una realtà è data *in carne* significa dire che è data nelle sensazioni. Per Husserl, quindi, la sensazione libera la presenza (l'esistenza), mentre la percezione libera l'oggetto. Questa prospettiva, però, rimane sempre ancorata a un concetto empirista di sensazione. Per Patočka, invece, la datità originaria comporta sempre una dimensione di invisibilità o di trascendenza. Questo significa che nel sensibile può apparire qualcosa che resta velato nel suo apparire. Il sensibile, quindi, comporta anche una dimensione tacita o implicita e la "luminosità" della cosa che si mostra a noi comporta un'opacità al suo interno. Quindi, il sensibile è l'elemento in cui il mondo appare, ma conserva sempre in sé un'irriducibilità. Per questo motivo, secondo Patočka, la possibilità di accedere al dato originario nella percezione immanente è un pregiudizio che

⁴⁵ Cfr. K. Novotný, *La genèse d'une hérésie. Monde, corps et histoire dans la pensée de Jan Patočka*, Paris, Vrin, 2012, p. 91.

⁴⁶ J. Patočka, *Platone e l'Europa*, p. 63 (corsivo nostro).

bisogna rifiutare⁴⁷, così come è un pregiudizio l'assoluta datità delle *cogitationes*. Ogni abbozzo è un modo di presentarsi della cosa, ma la cosa è sempre al di là di tutti gli abbozzi.

Qualcosa come una datità sensibile singola non esiste nell'esperienza concreta, così come non esiste un insieme di dati di quella specie. Ogni presenza sensibile si iscrive già in una totalità. [...] Quanto alla totalità, che non è meno presente (per lo meno nella vita normale), non potrei mai ricondurla a una presenza corporea analoga alla presenza delle cose singole. Tuttavia, ogni singolarità ci viene da questa totalità, ogni singolarità è in qualche modo un'esplicazione, un'appresentazione espressa di ciò che vi era contenuto, rinchiuso nella totalità in una maniera non schiusa. In maniera metaforica diciamo che il mondo è presente come un orizzonte⁴⁸.

L'apparire, dunque, ha una dimensione di datità "inaffidabile" in quanto si àncora in una profondità abissale. Se ogni singola apparizione è anche apparizione della totalità, c'è un'eccedenza in ciò che si mostra e un'eccedenza che si sottrae: possiamo chiamarlo l'orizzonte aperto della manifestazione⁴⁹. In una nota di lavoro del 1973/74 intitolata *Che cos'è l'apparizione?* (Ms. 3G/16) Patočka prende a prestito la metafora della pittura. La pittura rende possibile la rappresentazione (il motivo dipinto) ma, nel momento in cui la fa apparire, si ritira in se stessa:

L'apparire - qualche cosa in qualche cosa; questo *in cui* si ritira davanti a ciò che in lui si mostra - come la pittura rispetto al quadro. [...]

La pittura è qualcosa che può essa stessa apparire, manifestarsi, ma ciò che rende *originariamente* possibile

⁴⁷ Cfr. J. Patočka, *Die Bewegung der menschlichen Existenz*, p. 426.

⁴⁸ J. Patočka, *Le monde naturel et le mouvement de l'existence humaine*, Dordrecht, Kluwer Academic Publ., 1988, p. 4.

⁴⁹ Questa totalità eccedente è detta "totalità intotalizzabile" (cfr. R. Barbaras, *Vie et intentionnalité*, Vrin, Paris 2003, p. 147).

l'apparire non manifesta se stesso, è sempre già superato in direzione dell'apparente – di ciò che è presente in originale (o in un modo non originario), perché noi *siamo* la presenza di altre cose, come anche di noi stessi, dentro alla totalità; noi siamo = noi realizziamo (in noi si realizza) la presenza di tutte queste cose.

Noi stessi non ci manifestiamo originariamente, noi non appariamo, perché *noi* siamo quello che si ritira per far posto alla presenza delle cose – l'anima stessa non si manifesta perché è essa stessa che fa apparire tutto – l'anima, non possiamo decifrarla che dopo, grazie alla lettura dell'ente che appare⁵⁰.

Perciò, in ogni apparizione l'apparire stesso non viene semplicemente presentato, ma viene accennato e annunciato. Quindi, fenomeno, apparire e nascondimento sono legati strettamente assieme. Il ritiro (*Entzug*) è una dimensione costitutiva perché non esiste un apparire senza nascondimento, e il nascondere è primario nel senso che ogni apparire può essere compreso come un “uscire dal nascondere”⁵¹. L'apparire eccede sempre ciò che produce, è in sé puro *far* apparire. La totalità non è originariamente qualcosa che appare *in mezzo* ad altre cose rispetto alle quali si metterebbe a parte; non può essere determinata sull'esempio delle cose singolari, né può essere dominata ed esaminata rapidamente nell'esperienza, ma, «al contrario, essa è il preliminare *in cui* anzitutto il singolare concreto si distingue: essa è *ciò che appare*, proprio come il soggetto all'origine è esattamente *esclusivamente ciò a cui* essa appare»⁵².

A nostro parere, il concetto di sottrazione che Patočka introduce, è importante dal punto di vista teoretico (sulla sua base l'assenza che non appare potrebbe essere portata alla luce), ma

⁵⁰ *EaS*, pp. 266-267 (originale in ceco).

⁵¹ Cfr. J. Patočka, *Saggi eretici sulla filosofia della storia*, Torino, Einaudi, 2008, p. 10.

⁵² *EaS*, p. 128.

rimane problematico da pensare⁵³. Possiamo davvero pensare il sottrarsi come una modalità del darsi, il non presentarsi della cosa come una condizione del suo apparire e non, invece, come un mero rifiuto e un semplice vuoto? E quale sguardo fenomenologico sarebbe in grado di cogliere ciò che non si mostra dal momento che l'apparire primario non può mai apparire come tale? Il mondo, inoltre, non perde in questo modo la possibilità di apparire in sé (dato che il mostrarsi originario non può mostrarsi da sé, ma solo se c'è un contrasto con un ente che appare)? È difficile da comprendere, perciò, un apparire in sé che non appare mai da sé, ma sempre attraverso un altro da sé, e che, rispetto a quest'altro, rimane comunque autonomo. In altre parole, la questione è questa: capire *di che cosa* l'apparire è apparire se le sue strutture non sono quelle degli enti che appaiono, e neanche quelle del soggetto a cui essi appaiono. Come possiamo pensare un apparire del mondo la cui legalità non riguarda nessun ente del mondo? Inoltre, «se l'apparizione, *per essere, deve essere causata*»⁵⁴, possiamo realmente cogliere la ragione dell'apparizione e il suo fondamento mediante l'*epoché*, come sostiene in maniera così convinta Patočka?⁵⁵ Tale concezione rinvia al passo indietro dinnanzi all'ente, inteso come scuotimento e trascendenza del *Dasein*. Oltre al movimento fenomenalizzante corporeo (il movimento prospettico che rende possibile l'apparire a me delle cose), gli scritti di Patočka prospettano anche un “compimento esistenziale” che ci unisce al tutto in quanto tale. Questa seconda accezione sembra diventare la più importante nel pensiero del filosofo se, per aprire le datità, è necessario un “di più” rispetto al movimento corporeo:

⁵³ Cfr. questo testo: «Perché l'essere non appare in maniera originaria dal momento che è lui che fa apparire *quello che è?* Perché apparire = essere ente, mentre far apparire = essere qualcosa di non essente» *EaS*, p. 267.

⁵⁴ Ivi, p. 96.

⁵⁵ J. Patočka, *Was ist Erscheinung?* (Ms. 3G/16), in *EaS*, p. 264; «Sostituiamo la soggettività trascendentale con la conformità alla legge dell'apparire in quanto tale, il cui carattere a priori mette in rilievo l'*epoché*, e cioè in un modo del guardare» Ivi, p. 125.

La comprensione dell'essere è certamente importante – senza di essa io non potrei sapere *ciò che* deve apparirmi, che questo sia l'*ente*, qualcosa che c'è, che ha il suo posto nel tutto rispetto a cui io mi trovo in un senso non spaziale, “a distanza”, ma in cui sono al tempo stesso⁵⁶.

La citazione dice che l'apparire implica sempre un comprendere⁵⁷, e ogni apparizione implica una parziale comprensione dell'essere (comprensione che, però, ci rimane nascosta nella sua totalità) che emerge andando oltre l'ente. Il sorgere di questo tutto che si rivela è detto *tutto del mondo* (*Weltganze*), e l'irrompere in noi di questa smisuratezza provoca uno scuotimento. L'accesso a questa totalità avviene mediante l'*epoché* pensata non come un atto teoretico⁵⁸, ma come un'esperienza di rottura fondata sull'annientamento, che dà accesso a un settore aperto (l'essere) che solo il *Dasein* (aperto all'essere) può comprendere:

in effetti l'*Epoché* è solo una prova dell'annientamento e di una possibilità di giungere al limite addirittura in ambito teoretico attraverso la presenza dell'annientamento, limite ove si può lasciare e si deve lasciare l'ambito dell'ente. L'*Epoché* tende a realizzare puramente in maniera teorica un “passo indietro” dall'ente⁵⁹.

Lo scuotimento è un evento che ci mette in relazione con il tutto; può essere vissuto solo da un essere come il *Dasein* che è

⁵⁶ *EaS*, p. 266.

⁵⁷ Patočka precisa: «da nostra opera non è la comprensione dell'essere, ma di noi stessi che siamo "esistenza nell'apparizione" e dipendiamo dalla comprensione dell'essere» J. Patočka, *Die Bewegung der menschlichen Existenz*, p. 309.

⁵⁸ Perché, nella misura in cui il tutto è un qualcosa che non può mai essere portato innanzi a sé in quanto oggetto (dal momento che è la totalità), l'atto teoretico non può mettersi in opera.

⁵⁹ J. Patočka, *Was ist Phänomenologie?*, J. Patočka, *Die Bewegung der menschlichen Existenz*, p. 443.

orientato non solo verso l'ente, ma anche verso l'essere. In linea con il concetto di metodo, che Heidegger tematizza in *Essere e tempo* § 7, Patočka dice che è l'essere che fonda l'apparire in quanto tale, e la fenomenologia è un metodo che consente di mettere in evidenza ciò che non si mostra, ma si ritira nella manifestazione. Essa, quindi, conduce all'apparire di ciò che si mantiene nascosto (cfr. *EaS*, p. 220).

Nei *Saggi eretici sulla filosofia della storia* (cfr. *Meditazioni sulla pre-istoria*) si dice che il tutto della comprensione del senso, l'ambito aperto, il campo dell'apparizione come orizzonte del senso, è il *fondamento* del mondo, aperto e palese, nel quale viviamo. Questo motivo è indipendente dall'io, è anonimo e cosmologico. La struttura dell'apparire è compresa come fondamento di possibilità dei fenomeni. In quanto tale, è interpretata come il "campo aperto delle possibilità", la "sfera delle pure possibilità dell'apparire". La realizzazione di queste possibilità è un processo che ha il carattere di un movimento in senso aristotelico. Come osserva Filip Karfik, «lo sfondo del mondo è qui la cosa principale. Perché anche questo sfondo è progettato non attraverso il progettare delle possibilità della propria esistenza, ma è il rendersi possibili delle possibilità. Lo sfondo del mondo crea, apre le possibilità, tra le quali siamo anche noi»⁶⁰. E, poco oltre, continua dicendo: «Le pure possibilità del campo dell'apparire del pre-ente non sono nessuna entità. Esse *non sono*. Tuttavia, esercitano una forza di azione che chiama all'attualizzazione di loro stesse. Giacciono non attualizzate, non individualizzate, ma appaiono poi quando trovano una risposta»⁶¹. Un mondo così concepito, un campo di possibilità che premono per l'attualizzazione ma restano non individuate, non è contemplabile, ma è un regno nascosto di potenze. In un saggio di Patočka del 1972 intitolato *Corpo, possibilità, mondo, campo di apparizione*, leggiamo:

⁶⁰ F. Karfik, *Die Welt als das "non aliud" und die Geschichtlichkeit des Erscheinens bei Jan Patočka*, p. 100.

⁶¹ Ivi, p. 101.

la possibilità è sempre un plurale, esclusivo. In *me stesso* non trovo né esclusività né pluralità, sono le cose dell'appagamento che, nei loro caratteri plurali, *mi* mostrano a me stesso come essere possibile, attraverso la realizzazione (tramite il corpo!).

Non è perciò il mio essere possibile che fa le possibilità, ma le mie possibilità, con i complessi di rinvii nei quali esse appaiono, sono date attraverso lo *spatium* fondamentale del possibile – attraverso l'avvenire –, ossia attraverso il *negativo*, il *non-ancora* in quanto tale⁶².

Per Karel Novotný questo «è un approccio originale che cerca di rispondere alla domanda dell'apertura del campo fenomenale e, attraverso di essa, alla questione dell'apparire in quanto tale»⁶³. Patočka rifiuta la proposta heideggeriana della comprensione come progetto (*Entwurf*) del *Dasein*. Piuttosto, in primo piano vi è il sorgere dei fenomeni e il corpo in grado di comprendere queste possibilità come proprie. Quindi la donazione fenomenale e la comprensione corporea entrano in gioco nell'apertura del campo fenomenale. La correlazione è pensata, però, sempre sullo sfondo di uno *spatium* possibile e l'apparire conserva un fondamento ultimo che è il mondo. Alla fine restano, perciò, il fondamento della datità (il mondo) e il sorgere delle possibilità dal mondo. Queste riflessioni vengono sviluppate in sintonia con il secondo Heidegger (contro *Essere e tempo*): non c'è un progetto di possibilità, il mondo non è un prodotto della libertà, ma è ciò che rende possibile una libertà finita. Il mondo è il piano universale di apparizione e il tempo è l'essenza del mondo. L'essere, inteso come totalità delle possibilità che ci accadono, apre la nostra situazione e le altre cose (cfr. *PP*, p. 122). L'apertura del campo avviene mediante la donazione, autonoma e irriducibile a una comprensione, delle possibilità di azione. Questa donazione avviene nello *spatium* del mondo come fondamento fenomenale. Il fondamento inesauribile, dunque, non può essere portato alla luce da un nostro atto di conoscenza

⁶² *EaS*, p. 91.

⁶³ K. Novotný, *La genèse d'une hérésie*, p. 97.

e rimane un «mistero». Come già osservato, questo tentativo di spiegare l'apparire ha indubbiamente dei tratti metafisici. Tentando di dare un nome a questa concezione del mondo, il filosofo ceco riprende l'antico concetto cusariano del *non aliud*. Nel manoscritto 5E/15 leggiamo:

si potrebbe parlare del *non aliud*, dell'*indefinito*, che non è mai esauribile in un ente definito? L'In-definito, non come un Assoluto *irraggiungibile*, ma come ciò che in corrispondenza a noi costantemente è, e rende possibile l'apparire in quanto tale. [...] Il mondo, come quello degli antichi - *non - non-aliud*, inesauribile, negativo, mistero, avvolto⁶⁴.

Siamo così passati dal campo fenomenale al mondo come fondamento. Tale fondamento unico delle possibilità è la struttura stessa dell'apparizione. Tale struttura è un non-ente, un pre-ente, un negativo rispetto all'essere dell'ente che appare. «Come fondamento di possibilità di tutto ciò che appare, è inesauribile: indefinito, non si realizza mai in enti definiti»⁶⁵.

4. Conclusioni

Vorrei accennare, concludendo, ad alcune opposte valutazioni su quanto sopra esposto. Gli studiosi del pensiero di Patočka sono generalmente concordi nel ritenere che la risposta alla domanda sul motivo celato che fonda l'apparire vada cercata nella concezione dell'*epoché* che il filosofo ceco ha elaborato nel corso della sua vita. Tale concezione, però, impegna la soggettività non solo teoricamente, ma anche praticamente spingendola a decidersi per l'incertezza, per un atteggiamento

⁶⁴ *EaS*, p. 92 (originale in ceco).

⁶⁵ F. Karfik, *Die Welt als das "non aliud" und die Geschichtlichkeit des Erscheinens bei Jan Patočka*, p. 103.

impegnato che la espone al pericolo della perdita del sé⁶⁶. L'*epoché* consente di esperire non solo il sottrarsi dell'apparire del mondo, ma lo lascia anche emergere attivamente. Dall'altro lato, Patočka insiste sulla figura di una fondazione ultima (o dello svelamento del fondamento ultimo) dell'apparire la quale, tuttavia, richiederebbe di essere affrontata in un altro modo: infatti, Patočka sembra mettersi in ricerca del fondamento ultimo dell'apparire invece di mantenersi alla manifestazione come tale. In questo ne va della ricezione della sua concezione di Heidegger (*Dell'essenza e del fondamento*).

Un'altra importante considerazione è che Patočka giunge a una concezione della fenomenalità nella quale l'apparire può essere concepito solamente tramite una struttura *a priori*. Da ciò risulta un «trascendentalismo formale dell'apparire»⁶⁷. La conseguenza, però, è che il tema centrale, contro la domanda propria di Patočka, non è più l'apparire come tale, ma diventa l'apparire come *a priori* o come forma mondana dell'esperienza⁶⁸. Ciò che decide dell'apparire è la forma del mondo dell'esperienza. Anche il ritirarsi dell'apparire conduce a un carattere puramente formale, ossia a una forma *a priori* della datità dei fenomeni che non determina il loro contenuto. Questa struttura formale, però, nonostante Patočka ne rivendichi sempre il carattere fenomenale, non si mostra, ma rimane solo pensata. Il fenomeno, quindi, è svuotato del suo spessore oggettivo e del suo ancoramento soggettivo. Di conseguenza, i metodi utilizzati per raggiungere il fenomeno originario sono invalidati. Dire che la struttura dell'apparire ha un ruolo "formatore" significa che essa non è responsabile di ciò che appare, ma soltanto delle sue leggi. Di conseguenza l'apparire assume un carattere prevalentemente teorico. Tenendo presenti, però, anche altri testi di Patočka non è facile poi coordinare il carattere teorico dell'apparire con ciò che

⁶⁶ Cfr. K. Novotný, *Epoché als Ereignis des Sinnverlustes des Lebens. Jan Patočkas Phänomenologie einer geschichtlichen Sinnerneuerung*, in H.-D. Gondek - T. N. Klass - L. Tengelyi (hrsg.), *Phänomenologie der Sinnereignisse*, München, W. Fink Vlg., 2011, pp. 327-339.

⁶⁷ *EaS*, p. 163.

⁶⁸ Cfr. K. Novotný, *Das Problem der Gegebenheit des Erscheinens*, p. 186.

Patočka afferma in essi, e cioè che la sfera fenomenale ha originariamente una funzione pratica, rende possibile l'incontro con se stessi e progetta l'ente non in un'astrazione, ma in rapporto al *sum*⁶⁹. Va riconosciuto, tuttavia, che il carattere formale dell'approccio di Patočka è una diretta conseguenza del suo metodo speculativo.

Patočka non sembra quindi essere riuscito a spiegare il problema dell'apparire in quanto tale per una duplice impossibilità: oggettiva e soggettiva. Oggettiva perché l'ente che appare ricopre l'apparire che ha sempre una struttura di autotrascendimento; soggettiva perché la nostra vista sull'apparire rimane sempre un apparire secondario e parziale rispetto all'apparire primario e anonimo del mondo (di cui il soggetto non può fare esperienza). L'impressione che ne ricaviamo, dunque, è che Patočka postuli di più di quello che riesce poi a giustificare e trascuri la dimensione dell'apparire come esperire da cui Husserl, invece, parte.

Quanto abbiamo esposto in questo articolo non ci permette indubbiamente di trarre delle conclusioni particolarmente incoraggianti. Tuttavia, proprio le difficoltà messe qui in luce sono utili perché ci spingono verso un'altra direzione: ossia ci fanno comprendere, per contrasto, che un approccio in gran parte formale e un metodo prevalentemente speculativo non bastano a chiarire certi nodi fondamentali della fenomenologia come, appunto, il tema dell'apparire in quanto tale. Probabilmente, se si partisse invece da una prospettiva che privilegiasse le comprensione corporea delle possibilità proprie dell'uomo, si potrebbe mantenere lo spessore oggettivo della fenomenalità assieme al suo ancoramento nell'esperienza soggettiva. Questa diversa direzione di ricerca potrebbe portarci, con nostra sorpresa, a delle conclusioni diverse da quelle alle quali siamo giunti qui (e non soltanto teoriche). Non va dimenticato, comunque, che il filosofo ceco rimane un pensatore conosciuto soltanto in parte dato che il nostro accesso ai suoi testi è finora limitato. Ciò nonostante, le valutazioni degli scritti patočkiani ai quali ci siamo riferiti sono indubbiamente uno stimolo a ripensare

⁶⁹ Cfr. J. Patočka, *Die Bewegung der menschlichen Existenz*, p. 283.

alcune grosse questioni filosofiche come il rapporto tra gnoseologia e ontologia. In questo senso, il confronto con il suo pensiero magmatico, e spesso poco chiaro, ci sprona a riconsiderare alla radice alcuni dei temi centrali non solo del suo pensiero, ma anche della fenomenologia in generale.