

# JAN PATOČKA: DALLA FENOMENOLOGIA GENETICA ALLA NUOVA FENOMENOLOGIA

Giorgio Rizzo\*

**Abstract:** The aim of this paper is to demonstrate if Jan Patočka's overcoming of Husserl's transcendental reduction can lead *halfway* to the conceptual framework of Hermann Schmitz's *New Phenomenology*. I will prove that notwithstanding Patočka's introduction of the concept of *apparaître en tal que tel*, his use of pictorial images as well as the adoption of conceptual oppositions prevents his philosophy from being the missing link, without question, between classic phenomenology and the *New Phenomenology*.

**Keywords:** Jan Patočka, New Phenomenology, Genetic Method, *Apparaître en tal que tel*

## *Metodo genetico*

Con l'approfondimento della fenomenologia genetica, a partire dai primi anni Venti del secolo scorso, Husserl supera la tradizionale distinzione tra attività della coscienza – che anima e sintetizza – e passività della materia – che si presta alla donazione di senso. Geneticamente, la *hyle* tende, infatti, ad articolarsi secondo leggi proprie passive. In questo modo la costituzione attiva degli oggetti viene integrata dall'autocostituzione passiva, ovvero dalle sintesi passive che si basano sulla legge formale universale della temporalità e sulle leggi associative (non di tipo psicologico, naturalmente). Il soggetto trascendentale non si presenta più alla descrizione genetica come pura struttura formale, analogamente all'ego kantiano, ma, al contrario, come *monade concreta*. Che, a sua volta, si dà come adombrata dalla presenza-assenza del *Vor-Ich*, origine genetica del soggetto e dominio della genesi passiva. Questo *pre-io* è abitato costitutivamente dall'altro in quanto sorgente dell'altro ed “agisce” come condizione empirico-trascendentale dell'individuazione dell'io-polo (*Ich-Pol*). In un certo senso, si può assumere che l'introduzione del metodo genetico in fenomenologia consenta una “contaminazione” del trascendentale con l'empirico, del soggetto con il mondo con il quale si trova in commercio. Un commercio pratico, affettivo prima che teoretico, mediante cui ci si pone in un'attitudine di “risonanza”, *Stimmung*, con l'ambiente che ci circonda. In che modo e quando si passi dal

---

\* Professore di Filosofia Teoretica – Università del Salento.

*pre-io* all'*io-polo* non può essere oggetto di indagine dell'analisi genetica, perché questa si muove sempre nell'intreccio indissolubile tra proprio e altrui. Il dominio della genesi è dominio dell'anonimità [*Anonymität*]. In accordo quindi con le scoperte del metodo genetico si può dire che le sintesi attive-passive costituiscono un a priori materiale che *funge* da fondamento di motilità [*Beweggrund*]: l'*io* in qualche modo si trova sollecitato a rispondere alle affezioni della tendenza passiva articolandole secondo *motivazioni* attivo-passive che orientano la costituzione degli oggetti immanenti e trascendenti.

I concetti introdotti dunque dal procedimento genetico rappresentano un approfondimento, scavo archeologico vero e proprio, della *Leitfrage* della fenomenologia: l'intenzionalità. Che ora, non è solo attiva, ma anche passiva coincidendo con la sintesi associativa originaria. Come dire che se nella fenomenologia statica lo schema "contenuto d'apprensione-apprensione" ha ancora una sua legalità incontrovertibile, quando si passa alla genesi questo non solo non è più necessario, ma anche, in qualche modo, fuorviante: «Non è più necessario un atto di animazione che vivifichi la rigida *hyle*; la *hyle* è al contrario già percorsa dalla *kinesis* della vita»<sup>1</sup>. La ricerca trascendentale, a questo punto, sorretta dalla genesi può spingersi fino ai territori più reconditi della coscienza quali quelli governati dall'istinto [*Instinkt*] e dalla pulsione [*Trieb*]. Fino ad affermare che l'intenzionalità passiva è intenzionalità d'istinto e d'impulso. È come dire che il *Gefühl* precede il rivolgimento dell'*io*. Che poi il *Gefühl* tematizzato da una fenomenologia classica ed ortodossa abbia il suo *situs* esclusivamente nella coscienza lascia perplessi allorché si metta in questione quel paradigma del pensiero occidentale che il filosofo tedesco Herman Schmitz denuncia come introiettivo, proiettivo e dualistico. Il problema quindi di una logica trascendentale o genetica è quello di descrivere e mettere in risalto la costituzione del campo delle operazioni originarie che nell'ultimo Husserl prende il nome di *Lebenswelt*. Con altre parole: come, a partire dalla vita egologica fluente e fungente, possa costituirsi l'essere-vero, il correlato di ogni possibile verifica. È tuttavia innegabile che nell'articolare il metodo genetico, Husserl fa necessariamente riferimento al metodo statico: solo partendo cioè dalla descrizione dei *Gebilde* si può risalire alla *Bildung* degli stessi. Alla fenomenologia dunque attiene un «duplice aspetto» [*das Doppelgesicht*]: la distinzione, cioè, tra statico e genetico dipende da una semplice questione di comodità euristica e metodologica. Se infatti il punto di partenza di entrambi gli approcci è lo

---

<sup>1</sup> M. Vergani, "Saggio introduttivo" a E. Husserl, *Metodo fenomenologico statico e genetico*, il Saggiatore, Milano 2003, pp.31-32.

stesso: la costituzione delle oggettualità o, con altre parole, la questione delle appercezioni, lo svolgimento della ricerca fenomenologica è sorretta dalla inversione del percorso di indagine. La struttura cioè *ego-cogito-cogitata*, interpretata nell'analisi statica, nel senso della correlazione noetico-noematica, appare dubbia o quanto meno parziale dal punto di vista di un approccio genetico che impone una *Rückfrage* alla fenomenologia: come si costituiscono quelle appercezioni che all'analisi statica sono date come già date [*fertig*]? Più che alle appercezioni ultimate, la via genetica si indirizza all'analisi della costituzione dell'appercezione originaria [*Urapperzeption*]. La "storia" della coscienza che Husserl intraprende non concerne tanto la genesi di fatto, quanto quella essenziale:

stabilire le leggi generali e primitive secondo le quali procede la formazione [*Bildung*] delle appercezioni a partire dalle appercezioni originarie e dedurre sistematicamente le formazioni possibili, dunque chiarire ogni formazione [*Gebilde*] data secondo la sua origine<sup>2</sup>.

Nell'analisi genetica, dunque, si parte da un io naturale empirico, in quanto oggettualità mondana costituita, per arrivare, servendosi delle operazioni dell'io fenomenologico che compie la riduzione, a scoprire il dominio dell'io trascendentale in cui lo stesso "governa", per così dire, da solo. Se è pur vero infatti che mediante la *Rückfrage*, l'io fenomenologico può pervenire a quella *Urgesetz* valida per tutte le monadi in grado di esplicitare anche le dinamiche essenziali della somaticità [*Leiblichkeit*] umana, ci si chiede se il prezzo da pagare non sia troppo alto per quell'idea della fenomenologia interessata soprattutto a indagare le modalità attraverso cui l'uomo incontra il mondo. Con parola più chiare: una «libera eidetica della soggettività trascendentale»<sup>3</sup> [*freie Eidetik der transzendentalen Subjektivität*] che, partendo dalle soggettività empiriche, risalga, in libera variazione, ai tipi formali più universali della coscienza, non rischia di allontanarsi troppo dalla quella fatticità dell'io e del suo rapporto con il mondo di cui intende esplicitare il senso? Il problema non sta forse proprio nell'eccessivo peso dato dalla fenomenologia classica alla riduzione trascendentale? Non perdiamo così di vista proprio quella fenomenicità di cui la fenomenologia dovrebbe rappresentare lo studio più rigoroso? Ci si chiede, quindi, a questo punto, se un depotenziamento dell'attività di riduzione da parte dell'io fenomenologico non possa, in qualche modo, aprire quel cammino che, a partire dall'ultimo

---

<sup>2</sup> E. Husserl, *Metodo fenomenologico statico e genetico*, Il Saggiatore, Milano 2003, p. 55.

<sup>3</sup> E. Husserl, Ms. B III 10, parte 7, pag. ad. 64 verso.

Husserl, ci conduca alla *Nuova fenomenologia* inaugurata da Hermann Schmitz, con particolare riferimento ad una teoria della percezione atmosferica. Per sgombrare ogni dubbio, è bene premettere che in questo contributo non sarà tematizzata tanto la *Nuova fenomenologia* quanto un percorso, non il solo, che possa, eventualmente, portarci a guadagnare un orizzonte concettuale in cui quella possa insediarsi. A tal fine, si prenderanno le mosse dal pensiero del filosofo ceco Jan Patočka che, proprio per il fatto di aver messo in questione l'idea di riduzione trascendentale, può rappresentare quell'anello mancante in grado di mettere in consonanza due approcci alla fenomenologia, di per sé stessi, molto differenti.

### *Una fenomenologia asogettiva*

Per quanto il metodo genetico assicuri e apra quel percorso, irto di ostacoli, in grado di condurci alla tematizzazione e fondazione di un nuovo approccio alla fenomenologia – quello offertoci dalla *Nuova Fenomenologia* di Hermann Schmitz – nella misura in cui esso scopre ed esplora il dominio dell'antepredicativo e quindi delle affezioni passive ed originarie dell'io, tuttavia lo stesso presenta i limiti di un'impostazione programmatica che, ancora fedele alla tradizione della filosofia moderna da Descartes in poi, esaurisce i suoi risultati all'interno di una soggettività che, per quanto fungente, non consente, per difetto di principio, di giungere ad una giustificazione ontologica della sfera dei sentimenti, delle emozioni e dell'affettività in generale, per non parlare poi di una loro "esteriorizzazione" quale quella richiesta da, in particolare, una fenomenologia delle atmosfere per la quale i sentimenti sono *outside the box*, ovvero non relegati nel santuario della coscienza. Ci si chiede quindi come, per quale via, esplorare un passaggio teoretico che sia in grado di condurci, dalle acquisizioni dell'ultimo Husserl alla *Nuova Fenomenologia*. Se la fenomenologia husserliana, infatti, è troppo egologica per consentire questo passaggio, possiamo tentare allora di sostare, per il momento, nella "stazione intermedia" di una fenomenologia che si presenta, quasi paradossalmente, *asogettiva*. La strada tentata da un grande fenomenologo quale Jan Patočka. Incontriamo le cose del nostro ambiente quotidiano *in carne ed ossa*: un tavolo, un libro, un computer, un paesaggio, una foresta e così via. E sono le cose stesse che percepisco e non le mie impressioni soggettive in quanto rappresentazioni delle cose. Una fenomenologia asogettiva deve poter fare a meno di ogni idea di *Vorstellung*, cardine della soggettività moderna inaugurata da Descartes. Il fisico, da parte sua, lavora con schemi puramente di pensiero, equazioni, e considera il mondo vero il mondo della fisica la cui

“traduzione” soggettiva avviene, per così dire, attraverso legami causali studiati dalla neurofisiologia. La fenomenologia si propone alternativamente come descrizione della cosa vera, in carne ed ossa, la cosa della nostra intuizione e della nostra prassi immediata che avvicinano quella nella sua *presenza vivente*. La cosa presenta, prevalentemente, caratteri pratici: il percorso con la sua praticabilità, a piedi o con i mezzi di trasporto, il paesaggio con il suo richiamo, la foresta notturna con la sua solitudine misteriosa. Queste, afferma Patočka, sono le cose stesse, «non solo le loro proprietà, le loro qualità, ma anche le loro “proprietà espressive”, i loro rimandi reciproci, con la struttura morfologica che fa sì che vi sia una stretta solidarietà tra l’apparire e l’“apparenza” di ciascuna cosa»<sup>4</sup>. Il che significa, secondo il filosofo ceco, che i caratteri delle cose non sono dati nelle impressioni come se avessero bisogno di questo *medium* per poter venire alla luce, ma sono caratteri e impronte originari delle cose: che si danno come aspetti del mondo nella sua relazione e nel suo dialogo con noi. Quel mondo che ci viene incontro o ci respinge, che ci “parla” e “risuona” con noi e in noi secondo trame di senso (Merleau-Ponty). In questo senso, se per Husserl la costituzione (delle cose) abbisogna di un operatore trascendentale della coscienza quale quello della “riduzione”, per Patočka, invece, fedele ad una versione asoggettiva della fenomenologia, costituire è «effettuare». Operazione quest’ultima, precisa il Nostro, che non è una soggettivazione, delle cose, del mondo, delle atmosfere affettive, potremmo aggiungere, nella misura in cui «afferrare il senso è qualcosa che non si fa semplicemente aprendo gli occhi, ma si fa con il concorso dell’“intera anima”»<sup>5</sup>. Cosa significa tutto ciò? L’anima intera, innanzitutto, è più della coscienza e molto di più ancora di una coscienza teoretica. Sentimenti, emozioni, istinti, pulsioni non sono da meno nell’istituire la relazione fondamentale tra il soggetto ed il mondo, nel costituire quelle condizioni di possibilità dell’apparire in quanto tale. Il soggetto di Patočka non è il soggetto trascendentale o, almeno, non lo è del tutto. La critica del filosofo ceco, infatti, ad Husserl è basata sul fatto che l’apparire, per quest’ultimo, è fondato su un tipo particolare di ente, il soggetto trascendentale appunto, che manca di una tematizzazione in sé e per sé. In questo modo Husserl tradirebbe il suo progetto fenomenologico originario, perché solo una universalizzazione dell’*epochè*, ovvero la sua estensione alla sfera della soggettività, consentirebbe l’approfondimento e

---

<sup>4</sup> J. Patočka, *Che cos’è la fenomenologia? Movimento, mondo, corpo*, Edizioni Fondazione Centro Studi Campostrini, Verona 2009, p. 176.

<sup>5</sup> Ivi, p. 177.

tematizzazione dell'apparire in quanto tale. Svestendo la soggettività della sua funzione di fondamento esclusivo dell'apparire, si è in grado di giungere al cuore della questione dell'apparire stesso. Che non contempla più una coscienza "ridotta" e quindi purificata, bensì il mondo che, in quanto orizzonte degli orizzonti, è la condizione di possibilità dell'apparire stesso: «Le monde est la condition de possibilité non seulement de l'apparaître des réalités naturelles, mais encore d'un étant qui vit dans un rapport à soi-même et, par là, rend possible l'apparition comme telle»<sup>6</sup>. Seguendo la riflessione di Patočka fino alle sue ultime conseguenze, si può concludere parzialmente che la coscienza egoica, privata della sua funzione fondatale e trascendentale, ricopra il ruolo di *centro organizzativo* della struttura universale dell'apparire. Altra conseguenza importante di questa sorta di destituzione ontologica della coscienza è il rifiuto della differenza, molto husserliana, tra la trascendenza delle cose mondane e l'immanenza dei vissuti di coscienza. Un rifiuto dovuto alla particolare ermeneutica del mondo di Patočka: che non è la mera somma delle sue parti, bensì la struttura d'orizzonte *a priori* in virtù della quale, appunto, le cose ci si mostrano. Questo a dire che l'universalizzazione dell'epochè non ci fa incontrare nulla di pre-esistente, un qualche ente di tipo particolare, che sia il mondo o la coscienza:

L'universalisation de l'époque ne conduit à aucun étant ou «pré-existant» d'ordre individuel que l'on pourrait rencontrer dans l'expérience. [...]. L'époque menée à sa conclusion de manière conséquente ne conduit pas à un étant infini, mais à un a priori qui ne peut en aucune façon être considéré comme étant, dont la fonction se déploie en ceci qu'il rend possible le rapport à soi, structure ontologique sans laquelle aucun apparaître ne serait possible<sup>7</sup>.

Nell'esperire il mondo siamo, già da sempre, con le cose senza le quali non saremmo in grado, per quanto *indirettamente*, di aver consapevolezza di noi stessi: la struttura dell'apparire, quindi, è la condizione di possibilità dell'esperienza di noi stessi. È importante aggiungere, tuttavia, che non possiamo esperire noi stessi come qualcosa di "esperito". Una tale possibilità, infatti, ci è preclusa dal fatto che l'esperire sfugge alla sua oggettivazione, entificazione: questo, insomma, non può darsi o manifestarsi. Il *cogitans*, insomma, non è un niente, ma allo stesso tempo non può essere pensato, come Heidegger aveva sottolineato in *Essere e tempo*, alla stessa stregua della cosa,

---

<sup>6</sup> J. Patočka, *Qu'est-ce que la phénoménologie*, Jérôme Millon, Grenoble 1988, p. 259.

<sup>7</sup> *Ibidem*.

del mero ente. Se, tuttavia, l'apparire in quanto tale è il tema fondamentale della fenomenologia di Patočka, ci si chiede ora il *wie*, il come, di questo apparire, ovvero il modo in cui gli enti ci appaiono. Facendo riferimento, con alcune riserve importanti, al Platone della *Settima Lettera*, il Nostro analizza, per gradi, i modi differenti dell'apparire della *stessa* cosa: *onoma*, *logos*, *eidolon*, *alethes*, *doxa* ed *episteme*. Trascurando alcune di queste modalità dell'apparire, è utile, al fine di dare coerenza concettuale a questo contributo, soffermarsi su quel grado del nostro incontro, non solo cognitivo, con le cose che intende il manifestarsi delle stesse non come qualcosa di soggettivo, ovvero qualcosa che noi possiamo *aggiungere*, o più spesso *sottrarre*, alle cose. Il filosofo ceco, infatti, sottolinea come i caratteri delle cose che appaiono nel mondo, nel campo fenomenale, non sono da considerare come meri *Erlebnisse*, vissuti soggettivi<sup>8</sup>. Questo infatti è l'errore che il filosofo ceco attribuisce ad Husserl per il quale la varietà fenomenica è una realizzazione (intenzionale) soggettiva dell'appercezione dell'oggetto, appercezione che può essere tematizzata dopo il processo di riduzione trascendentale. Se tuttavia, il soggetto, secondo il filosofo ceco, non appercepisce, non intende, e soprattutto non riveste i dati iletici di una sorta di mantello spirituale, cosa fa? Pur denunciando una qualche mancanza di chiarezza nello sviluppo di questa argomentazione, si può forse presumere che per Patočka, il ruolo del soggetto si espliciti nel comprendere che la *stessa* cosa può darsi secondo differenti prospettive per cui ogni vedere è un trascendimento di ciò che è dato sensibilmente. A differenza di Husserl, tuttavia, questa *performance* del soggetto non è accessibile ad un atto oggettivante di tipo riflessivo nella misura in cui le attività del soggetto sono tematizzabili solo per il contributo che queste danno all'apparire progressivo delle cose. Nel soggetto, infatti, non vi è nulla che possa essere afferrato oggettivamente, perché la sua essenza sta nel realizzare ed accogliere, se e quando possibile, le continue "richieste" con cui le cose ci interpellano dall'interno del campo fenomenico. Tali richieste o domande si succedono nella forma di una ricorrenza [*Wiederkehr*] che, in un certo senso, catalizza la molteplicità delle forme fenomeniche riportandole a qualcosa che dura ed è stabile come un oggetto. Il filosofo ceco interpreta questo movimento dell'anima come «tendenza» verso l'identità<sup>9</sup>. Il movimento che si instaura

---

<sup>8</sup> Cfr. J. Patočka, *Die Bewegung der menschlichen Existenz*, Klett-Cotta, Stuttgart 1991, pp. 286-309.

<sup>9</sup> Cfr. J. Patočka, "Husserl's Subjectivism", in L. Učník, I. Chcatík, A. Williams (eds.), *Asubjective Phenomenology. Jan Patočka's Project in the Broader Context of His Work*, Traugott Bautz, Nordhausen 2015, p. 32.

tra l'io, o meglio ancora, l'anima, e il mondo obbedisce ad una logica della reciprocità che, nelle intenzioni del filosofo ceco, dovrebbe neutralizzare ogni tentativo di leggere tale rapporto nei termini di costituzione noetico-noematica da parte del soggetto. Ed infatti, nel campo dell'apparire in quanto tale, le cose lasciano venire alla presenza [*zum Vorschein*] ciò che è più proprio dell'io [*das Ichliche*] e l'io, da parte sua, lascia apparire le cose. Tale strutturazione del campo fenomenale, una sorta di fuga a due voci se fosse possibile utilizzare una metafora musicale, potrebbe, forse, rappresentare un importante strumento ermeneutico per smussare alcune formulazioni controintuitive presenti nella *Nuova fenomenologia* inaugurata da Hermann Schmitz con particolare riferimento all'idea dell'esternalizzazione dei sentimenti. Questione che, tuttavia, per limiti di tempo e scrittura, non può essere qui discussa. Ci si chiede, a questo punto dell'indagine, che cosa ne sia dell'io nel campo fenomenale. Di questo infatti si ha certezza, ma questa certezza non ha contenuto. È una mera certezza d'essere [*bloss eine Seinsgewissheit*] priva di ogni contenuto ad eccezione d'uno, aggiunge Patočka: è ciò mediante cui quello che appare può apparire. Timore, forse, di chiudere definitivamente con ogni traccia cartesiana (leggi, anche husserliana) presente nella sua proposta teoretica? Forse! Perché portando il discorso al suo limite, si potrebbe, a buon diritto, pensare che l'apparire (del campo fenomenale) è sempre il *suo* (dell'io) apparire. Certamente, un apparire (dell'io) che, oramai, persa ogni vestigia oggettiva, si presenta come possibilità (eco aristotelica) di realizzare le domande [*Forderungscharaktere*] che nel campo fenomenale gli (all'io) sono rivolte dalle cose e, in qualche modo, lo mettono in scena come ciò che gli risponde, le realizza, appunto. Dall'io costituente all'io realizzante [*Realisator*]. Non un passaggio teoretico di poco conto!

Ci si chiede, a questo punto, se sia l'io stesso a “realizzare” l'unità del campo fenomenale: che cosa, cioè, unifica il campo dei fenomeni? Il pensiero dell'apparire *en tant que tel*, ci viene in aiuto Patočka, è un pensiero dell'uno, principio di ogni manifestazione: e, di conseguenza, *henologia*. Ciò che tuttavia consente all'*apparaître* in quanto tale di esplicitare la sua funzione ostensiva è la percezione in quanto «esquisse», disegno, schema, traccia. Che lascia apparire l'oggetto mettendosi da parte e “indicizzando” lo stesso attraverso una serie di rimandi ad altri possibili segni del medesimo. L'unità si realizza quindi attraverso questa apertura verso il sempre più determinato da parte degli *esquisses*, come a dire che il medesimo si dispiega e distribuisce nell'altro da sé, ovvero in quei disegni, schemi e tracce che ne sono punti di vista: «l'essence de l'objet apparaissant n'est alors rien d'autre que ce déploiement différencié du même, et c'est pourquoi elle “est événement,



essence qui advient»<sup>10</sup>. Se l'essenza dell'oggetto è evenenziale ne consegue che la relazione tra i vari *esquisses* (il molteplice) e l'oggetto (uno) non è estrinseca, bensì una relazione speculativa. E l'apparire in quanto tale non è altro che questa relazione, nel senso "attivo" che ogni unificazione richiede, il cui primato fenomenologico sui termini che la definiscono è indiscusso. Ed allo stesso tempo, l'*apparaître en tant que tel* "e-viene" solo in virtù di una "negatività" che gli appartiene, ovvero una «différenciation intérieure à l'étant apparaissant, se manifestant, une distance<sup>11</sup> vis-à-vis de lui-même» che è la condizione e, in un certo senso, il prezzo della sua presenza, della sua unità. L'unificazione dell'apparire (genitivo soggettivo) è dunque l'inverso della sua differenziazione per cui non vi è presenza se non "dif-ferita"; in maniera più appropriata, usando le parole di Patočka: «l'apparition est l'être-hors-de-soi de l'apparaissant. Or l'étant-hors-de-soi est forcément dans autre chose»<sup>12</sup>. Questo *essere-fuori-di-sé* in un'altra cosa non è da intendere come relazione d'inclusione *réelle* perché fondata sullo "scarto" [*écart*] tra l'apparire dell'essente e la sua manifestazione. Ragion per cui la relazione che si intrattiene tra l'uno ed il molteplice è quella di una fenomenalità estatica il cui "motore" è una negatività che il filosofo ceco traduce nei termini di "movimento". Che, come fattore ontologico fondamentale, è il fondamento di ogni manifestazione. Fondamento, che non può essere letto con i canoni della metafisica occidentale perché è lo scarto, la distanza, la differenza, l'essere-fuori-di-sé ad "aprire" la presenza per, subito dopo, scinderla nella molteplicità degli *esquisses*. Il movimento, infatti, non interviene *ex post* a legare [*relier*] due termini già preesistenti, ma si mette in moto, per così dire, a partire da sé stesso, autodifferenziandosi, facendo così emergere [*ressortir*] nel loro intreccio la cosa e la sua manifestazione. Il movimento si configura quindi come potenza [*puissance*] della manifestazione, come δύναμις unificante: che significa non qualcosa di virtuale che aspetta la sua realizzazione, bensì presenza che si fa, forza unificante dell'essenza che e-viene. La cosa [*chose*] quindi non è nient'altro che le sue possibilità, il loro dispiegamento nell'unità dell'essenza che ad-viene. E, in questo movimento, essere ed apparire si identificano senza coincidere mai completamente, perché la negatività o il movimento dell'apparire sono al tempo stesso la sua finitudine [*finitude*] come testimoniato dalla dinamica interna all'*esquisse* che

---

<sup>10</sup> J. Patočka, *Papiers phénoménologiques*, J. Millon, Grenoble 1995, p. 269.

<sup>11</sup> Cfr. R. Barbaras, *Le désir et la distance*, Vrin, Paris 1999.

<sup>12</sup> J. Patočka, *Papiers phénoménologiques*, cit., p. 223.

è «*toujours à venir puisque différenciée*»<sup>13</sup>. La finitezza dell'apparire in quanto tale implica così che non è la noesi a far apparire le cose, bensì il senso [*sense*] stesso che è, così, una proprietà del campo fenomenale di cui mostra la potenza (attiva) di unificazione. In questo quadro concettuale, l'intenzionalità, per il filosofo ceco, rappresenta i molteplici rimandi [*renvois*] generati dallo scarto direzionale [*écart directionnel*] del senso mediante cui l'essente si manifesta e poiché il senso "abita" l'essere, l'intenzionalità risulta, come direbbe Merleau-Ponty, «intérieure à l'être»<sup>14</sup>. Le considerazioni teoretiche di cui sopra ci portano, ancora una volta, a "misurare" la fattibilità di un percorso che, partendo dalla fenomenologia asoggettiva di Patočka, ci conduca alla *Nuova Fenomenologia*, con particolare riferimento alla percezione atmosferica. Ebbene, ci sono due punti che vale la pena di sottolineare: l'idea di potenza del movimento dell'apparire ed il tipo di intenzionalità richiesta per coglierne il suo *déploiement*. La δύναμις che permea di sé le manifestazioni fenomeniche è, dal punto di vista fenomenologico-ontologico, una forza attiva e realizzatrice che, dis-locata nelle cose, agisce sull'altro polo della relazione percettiva, il soggetto. Di cui, tuttavia, poco ci viene detto riguardo al modo, passivo, con cui questo "risponde" alle istanze e richieste dei fenomeni. E, soprattutto, poco ci viene comunicato sui livelli interessati dalle risposte: il corpo? E quali strati dello stesso? Se il "senso" delle cose, sostiene il filosofo ceco, non è più una proprietà del soggetto, ma del campo fenomenale stesso, non molto, ancora, ci viene detto su come questo retroagisca sulla dinamica percettiva, intesa nel senso più largo, del soggetto. Se infatti manca una qualche risposta a questi dubbi speculativi, non si riesce più a capire l'*ubi consistam* della relazione di reciprocità tra il soggetto e l'oggetto, tra il disegno e la cosa stessa, tra l'*apparaître* e l'*être*. Inoltre, l'intenzionalità che governa il rapporto tra percezione e percepito è così "obliqua", richiedendo una serie indefinita di rimandi tra il fenomeno e la cosa, da esigere una forte, per quanto celata, attitudine ermeneutica estranea al contatto immediato con le cose e la loro presenza che connota, per esempio, la *Nuova Fenomenologia*. Come dire: il soggetto, messo tra parentesi dall'epochè, ritorna in scena, anche se sotto mentite spoglie, nel ruolo di ermeneuta, per quanto anonimo, dell'apparire.

---

<sup>13</sup> G. Deniau, "Phénoménologie asubjective et hermétique. Patočka et Gadamer", in *Chiasmi International*, 4, 2002, p. 355.

<sup>14</sup> M. Merleau-Ponty, *Le visibl et l'invisible*, Gallimard, Paris 1964, p. 293.

### *La postura della percezione*

Ci si chiede ora quale sia la postura o l'atteggiamento [*Verhalten*] adottati dalla percezione nei confronti dell'apparire in quanto tale. Se, infatti, a mio modo di vedere, la teoria patico-estetica della percezione fatta propria dalla *Nuova Fenomenologia* si dilunga molto sull'oggetto, o per meglio dire, "quasi-oggetto" di una percezione orientata atmosferologicamente, poco ci dice, invece, dell'attitudine che questa deve, in qualche modo, presupporre. Ci sembra di cogliere, a tal riguardo, un sostegno che ci viene incontro proprio dall'estetica di Jan Patočka. Che più che porre l'accento su ciò che appare, è interessato, molto più, all'apparire in quanto tale [*Erscheinen als solchen*]. Affidandosi allo Heidegger dei *Grundprobleme der Phänomenologie*, il filosofo ceco caratterizza, *in primis*, la postura autentica ed originaria dell'esserci, *ex negativo*. In contrapposizione a quella scientifica: che vuole conoscere l'ente nel mondo e *nient'altro*, orientandosi, appunto, sull'ente *e niente più*. La scienza, per Patočka così come per Heidegger, non è in grado di cogliere il concetto di "ni-ente" e, per questo motivo, non può far altro che disdirlo, mostrando così le insufficienze della logica rispetto a questo concetto. La logica, infatti, non è in grado di circoscrivere il niente se non oggettivandolo: il niente sarebbe così la negazione pura e semplice della totalità dell'ente. In questo modo, il niente è subordinato ad un'operazione logica, derivando, appunto, da una negazione. Ma una negazione totale non è mai realizzabile, presentandosi come un'intenzione *vuota*. Che tradisce uno dei principi fondamentali della fenomenologia: il riempimento [*Erfüllung*] che, cancellando, presuppone sempre una tesi positiva parziale. Una negazione può essere realizzata solo sulla base di qualcosa di positivo. Prima ancora di chiedersi se si possa negare la totalità dell'ente, è d'uopo distinguere due concetti di "totalità": quello della totalità come l'insieme di tutto l'ente e quello di un tutto come fenomeno – condizione di possibilità dell'apparire – senza il quale l'apparire in quanto tale sarebbe impossibile. Cos'è questo "tutto" come fenomeno? E come si dà? Non certamente come insieme, completo ed esaustivo, di enti, cose: cosa che è irrealizzabile. Il tutto infatti qui ha il senso dell'"aperto", ovvero dell'aperto dell'apparire che è il mondo che dev'essere già aperto dall'esserci, affinché quest'ultimo possa comprendere e percepire l'ente. E questa apertura originaria, che è ni-ente, non ha la forma di una comprensione o attitudine teoretica. È, prima di tutto, un *sentire*. Così scrive infatti Patočka: «Qualcosa che sentiamo in quanto tutto, aperto secondo la nostra disposizione d'animo»<sup>15</sup>. Si fa avanti così la

---

<sup>15</sup> J. Patočka, *Che cos'è la fenomenologia*, cit., p. 339.

tonalità affettiva che ci consente di “raccolgere” [*leghein*] ciò che nella nostra esistenza si mostra in forme frastagliate, discontinue, riportandole (nel senso di un’*epochè* piuttosto che di una riduzione) ad un tutto da cui ogni cosa procede. Ci si chiede, però, a questo punto, se nel panorama di questo sentire, di questa tonalità affettiva, sia possibile rintracciare un percorso che, *per gradi*, ci consenta di raggiungere, se e quando possibile, un comportamento di an-nientamento in grado di farci cogliere l’essere come apparire in quanto tale. Sia nel filosofo ceco, sia in una patica (atmosferologica) dell’esperienza, manca, mi sembra, un criterio di *approssimazione*, di *gradualità*, che possa guidarci verso la comprensione affettiva del ni-ente. Ogni comportamento annientatore è inconcepibile senza la comprensione del carattere negativo dell’esperienza originaria dell’essere: la nostra esperienza quotidiana, infatti, è in ogni momento una “non”-esperienza, ovvero esperienza di un “non...così e così”, di un “non...questo e quello”. Ed è palese che ogni “non”, nella sua singolarità relativa, rimanda al grande *Non* in cui sprofonda l’ente nella sua totalità. Si potrebbe, quasi paradossalmente, aggiungere che l’esserci nel suo “-ci” si mantiene sempre nell’orizzonte del ni-ente di cui non è padrone, comprendendolo prima di tutto il resto. Se la negazione, dunque, ha la sua origine nell’annientare del niente ne consegue, allora, la fine della logica e della sua sovranità in filosofia<sup>16</sup>. Ora, in virtù di quel principio di gradualità sopra annunciato, ci si chiede per quale via, *methodus* appunto, si possa giungere ad una comprensione originaria del ni-ente, o meglio, dell’essere in quanto ni-ente. È proprio a questo punto della questione che si fa avanti la proposta di questo saggio: utilizzare, in qualche modo, l’apparato concettuale che presiede alla *Nuova Fenomenologia* al fine di costruire un percorso fenomenologico-ontologico che, per stadi differenti, possa facilitare un *Verhalten* annientatore. Si parte, cioè, dagli enti in quanto *vorhanden* e *zuhanden*, per usare una terminologia heideggeriana, passando per quelle *Halbdinge* [quasi-cose] tematizzate dalla percezione patico-atmosferica, per giungere al Ni-ente. Lasciando da parte, per esigenze di brevità, gli enti su cui comunemente il discorso filosofico si sofferma, oggetti o cose ben delimitate nello spazio e nel tempo, portiamo ancora la nostra attenzione alle “quasi-cose” di cui si sostanzia il discorso atmosferico: vento, acqua, “isole” del corpo vivente, e sentimenti di vario genere. Si parte dunque dalle quasi-cose e dalla logica dell’apparire che le sorregge. In quanto quasi-cose, si caratterizzano come “non questo o quello” e, già per questo motivo, facilitano, per così dire, quel passaggio dal non relativo al non assoluto in cui

---

<sup>16</sup> Ivi, p. 342.

la totalità degli enti sprofonda. La percezione delle quasi-cose, infatti, è orientata olisticamente proprio perché in gioco sono atmosfere che si sottraggono alla logica discreta e discriminante del *logos*. Quasi paradossalmente, le atmosfere affettive generate dalle quasi-cose meno demarcate sono, dal punto di vista spazio-temporale, più risultano espressive, inglobanti. E, si potrebbe aggiungere, an-nientanti.

È importante quindi sottolineare come l'inclusione nel vocabolario ontologico delle "quasi-cose" imponga una revisione del concetto di intenzionalità ancora troppo "forte" anche nello stesso Patočka. Come, infatti, dare maggiore forza all'idea di una fenomenologia asoggettiva se non affidandosi ad "oggetti" che, più di altri, sfuggono alla *mis en pris* del soggetto e delle sue attività cognitive? Se in qualche modo intenzionare è *begreifen*, ovvero letteralmente "afferrare", si capisce che quando in discussione sono entità come il suono, l'acqua, il vento, intesi come eventi generatori di atmosfere patiche, la spontaneità ed attività del soggetto percipiente viene radicalmente ridimensionata. Si aggiunga a ciò che quando gli enti fenomenici a cui il soggetto si rivolge sono quasi-cose, una teoria della percezione fondata sull'idea dell'*esquisse*, del disegno, schema o traccia, mostra tutta la sua insufficienza teorica. Come infatti può mostrarsi in *esquisses* ciò che, per sua natura, sfugge ad una precisa delimitazione spazio-temporale: un'atmosfera di gioia o di lutto, per esempio?

### *Conclusione*

Il senso delle cose risiede nelle cose stesse per quanto controintuitivo ciò possa sembrare. Del resto, anche la *Nuova Fenomenologia* si presenta, in alcune sue parti, molto controintuitiva allorché "impone" un'esteriorizzazione dell'affettività. È sufficiente questo per fare della fenomenologia asoggettiva l'anello di congiunzione tra la fenomenologia classica e quella introdotta da Hermann Schmitz?

Si constatano infatti delle resistenze nel tentativo di fare della fenomenologia asoggettiva di Patočka la porta di ingresso ad una estesiologia atmosferica. Resistenze intrinseche al pensiero del filosofo ceco, derivanti, in parte, da una mancata articolazione della distinzione tra l'*apparaître-à-moi*, la cui origine è sicuramente husserliana, e l'*apparaître-en-soi*, dal sapore strutturalista. La strategia argomentativa del filosofo infatti è fondata, in un primo stadio, sul tentativo di autonomizzare la dimensione originaria dell'apparire, intesa come una sorta di *chose en soi* fenomenica; in un secondo tempo, lo stesso si preoccupa di interrogare il rapporto di autotrascendenza che questa struttura del campo fenomenico istituisce con ciò che appare e con

il soggetto a cui appare. Ci si chiede quale sia la natura esatta di questa distinzione perché se, da una parte, Patočka afferma che l'esistenza dell'apparire-a-me sia indispensabile all'apparire in quanto tale, dall'altra, insiste sulla secondarietà di questa relazione nella misura in cui l'apparire-in-sé è *de jure* indipendente (dal soggetto) per cui non ha bisogno né di una coscienza, né di un io a cui mostrarsi:

Certes le tout du monde peut être représenté sans l'apparaître-à-moi; rien dans son existence ne requiert un centre auquel il apparaisse[...]. La réalité effective du monde est indépendante de l'existence de pareils centres. Pourtant il existe de fait un rapport, structuré dans le moindre détail entre l'apparaître-à-moi et le monde, entre l'apparaître-à-moi et le fond du monde<sup>17</sup>.

Sembra dunque che ci si trovi in un *cul de sac* o situazione paradossale: se infatti, da un punto di vista di principio, il mondo non presuppone alcun centro egoico per il suo apparire, da un punto di vista effettuale, invece, la sua relazione con il soggetto, con l'apparire-a-me sembra indispensabile, necessaria. L'autonomia assoluta dell'apparire viene quindi messa in crisi quando si metta in risalto il fatto che il mondo emerge necessariamente *davanti a* un soggetto, anche se in un «mode d'être déficient»<sup>18</sup>. Perché allora la necessità di istituire questo essere deficiente o derivato, se *l'apparaître en tant que tel* è sufficiente ad incarnare tutta la struttura originaria del mondo? Facendo ricorso ad una discutibile, e forse debole, *logica dello specchio*, il filosofo ceco afferma che, quasi a sviare il problema, *l'apparaître-à-moi* è una sorta di «reduplication» [*duplicazione*] dell'apparire originale che si svolge all'interno del soggetto: con altre parole, questa «réflexion spéculaire du monde» agisce in modo che il mondo si specchi nel soggetto, diventando un mondo per lui. Autotrascendendosi verso il soggetto in cui si riverbera come fenomeno originario del mondo, orizzonte degli orizzonti. Il ricorso alla logica della specularità, ci si chiede, non costituisce un *faux pas* rispetto al tentativo di ripensare il rapporto tra il soggetto ed il mondo in termini asoggettivi? Per quanto infatti il primo risulti indebolito perché la «réflexion

---

<sup>17</sup> Ivi, p. 393.

<sup>18</sup> B. Bégout, “La phénoménologie décapitée?. Perspectives et difficultés de la phénoménologie asubjective de Jan Patočka”, in M. Merleau-Ponty. *Figures et fonds de la chair*, Chiasmi International, 4, 2001, p. 378. Scrive J. Patočka: «L'essere vivente esiste sempre *prima di se stesso* — si rapporta a... questo “rapportare a...” gli dev'essere aperto, non può crearlo lui stesso» (J. Patočka, *Che cos'è la fenomenologia?*, cit., p. 220).

spéculaire est, pour cette raison, toujours plus pauvre que la réalité qu'elle reflète»<sup>19</sup>, tuttavia conserva, in qualche modo, la sua polarità e, si potrebbe aggiungere, posizione ex-centrica. Il ricorrere, poi, ad una metafora della *rifrazione* piuttosto che a quella della semplice *riflessione* avrebbe consentito, forse, all'analisi della struttura dell'apparire in quanto tale un approfondimento dei modi in cui questa si riverbera e, si potrebbe aggiungere, "risuona" nel corpo vissuto, in quelle «isole»<sup>20</sup> [*Inseln*] della nostra corporeità in cui "respira", nel presente vivente originario, la nostra più recondita affettività. Se l'estremo tentativo del filosofo ceco è quello di sottrarre la relazione soggetto-oggetto alla logica della *re-praesentatio*, l'utilizzo delle metafore dello specchio non sembrano le più adatte a tale scopo, perché, anche contro le intenzioni del filosofo, inducono a pensare che l'io, in quanto centro e specchio, riproduca e riduca il mondo a mondo-per-me, rappresentandolo appunto come mondo a partire da me. A ciò si aggiunga, come residuo di un certo platonismo presente nei suoi scritti, che l'immagine del mondo che in noi si specchia, essendo in qualche modo imperfetta e deficitaria, mette in moto, da parte del soggetto, un processo ermeneutico che si sforza di trovare al di sotto della superficie delle apparenze la loro natura più propria<sup>21</sup>. Emerge qui, quindi, uno scoglio concettuale di notevole importanza teoretica nel tentativo, intrapreso con questo saggio, di saggiare nel discorso filosofico del pensatore ceco un percorso in grado di raggiungere le rive della *Nuova Fenomenologia*. Per quest'ultima, infatti, niente è più lontano di una dicotomizzazione del vocabolario filosofico secondo le coppie esterno/interno e, appunto superficie/profondità. La fisiognomica dei fenomeni, infatti, è priva di interiorità.

Il mondo delle cose è, per il filosofo ceco, un campo di possibilità che ci interpella con caratteri fattuali [*sachlich*], perché non siamo noi a creare possibilità più di quanto non siamo noi a creare la realtà e più di quanto non siamo noi ad aprire il campo in cui il mondo si dà. Un campo che non è di rappresentazione, bensì di azione: «non ci rappresentiamo il campo, ma agiamo in lui»<sup>22</sup>. Pensare tuttavia il mondo come campo per l'esercizio delle nostre azioni, se rappresenta indubbiamente un vantaggio rispetto ad un'attitudine esclusivamente teoretica verso lo stesso, presenta quei limiti concettuali dovuti ad una mancata distinzione tra l'ordine o le ragioni del

---

<sup>19</sup> J. Patočka, *Papiers phénoménologiques*, cit., p. 219.

<sup>20</sup> H. Schmitz, *La Nuova Fenomenologia*, Marinotti, Milano 2011, pp.49-66.

<sup>21</sup> Cfr. E. Varsamopoulou, "Three Movements of Life: Jan Patočka's Philosophy of Personal Being", in *The European Legacy*, Vol. 12, No. 5, 2007, p. 582.

<sup>22</sup> J. Patočka, *Che cos'è la fenomenologia*, cit., p. 221.

sentire e quelle dell'agire. Si sente qui tutto il peso dell'impostazione aristotelica del problema del rapporto tra il soggetto ed il mondo a cui il filosofo ceco ricorre. Perché l'agire è sempre un agire *in vista di*, un rapportarsi a ciò che non è ancora, al futuro. E questa interpretazione del rapporto tra uomo e mondo è troppo vincolante per una concezione rinnovata dell'esperienza e della fenomenicità quale quella proposta dalla nuova fenomenologia. Che più che sul futuro è orientata a quello che Hermann Schmitz chiama il «presente/presenza» vivente e originario. Un presente/presenza a cui il soggetto si espone pativamente, passivamente. In Patočka, invece, l'operazione fenomenalizzante del soggetto non si limita, per così dire, a "ricopiare" l'*apparaître-en-soi* come sulla "carta" della coscienza percettiva, e fungente, ma lo *ordina* secondo una stretta necessità, non accontentandosi quindi solo di una re-duplicazione speculativa: «il l'arrange à sa façon et l'accommoder selon une structure nouvelle, celle du centre et de la périphérie, de la situation spatio-temporelle»<sup>23</sup>. Il centro entro cui il mondo-ambiente circostante *se rassemble*, è il soggetto che, appunto, localizzando l'apparire in quanto tale, gli "dona" una forma particolare, un punto di riferimento ed un'individuazione nello spazio e nel tempo. Come scrive lo stesso Patočka:

Le fait qu'il appartient à la structure de cette sphère que l'apparaître apparaisse à quelqu'un, qu'il soit là pour quelqu'un, n'a en effet aucunement la signification d'un réellement étant, mais uniquement d'une place déterminée, qu'un étant remplit, d'un rôle qui lui est assigné dans la manifestation [...]<sup>24</sup>.

Il soggetto rimane quindi sempre il centro, per quanto derivato e speculare, del mondo e delle sue manifestazioni e ciò costituisce pur sempre un problema per il tentativo di avvicinare, per così dire, la proposta di Patočka a quella della *Nuova Fenomenologia* per la quale il soggetto è de-centrato ed il mondo non è la sua introiezione. Nonostante queste perplessità teoriche, tuttavia, è pur vero che il filosofo ceco ha il merito di aver annunciato una «monstration radicale du fond du monde»<sup>25</sup>. Insistendo sul carattere oscuro e latente dell'*apparaître en tant que tel* che, proprio per questo, resiste a quella riduzione trascendentale. Come? Apparendo effettivamente nelle cose e, al tempo stesso, dissimulandosi. Con altre parole: l'apparire in quanto tale non

---

<sup>23</sup> B. Bégout, *La phénoménologie décapitée?*, cit., p. 395.

<sup>24</sup> J. Patočka, *Papiers phénoménologiques*, cit., p. 167.

<sup>25</sup> B. Bégout, *La phénoménologie décapitée?*, cit., p. 397.



appare mai da sé, ma sempre in virtù di altro da sé e, tuttavia, ciò non inficia la sua autonomia. Esso, infatti, *si ritira* proprio nel momento in cui rende fenomenicamente possibile l'apparire delle cose. È proprio quindi il *retrait* il modo d'apparire, quasi paradossale, dell'apparire in quanto tale. Diversamente quindi dal costruttivismo husserliano, l'apparire in quanto tale è sempre prossimo a venire alla luce, sempre imminente, ma mai pienamente effettivo, un modo d'apparire che, per il filosofo ceco, è più originale di quello derivato del soggetto e delle cose. Che, per stare ad una metafora spesso utilizzata da Patočka, nel mentre “dipinge” ovvero rappresenta le cose, si ritira nella sua invisibilità: «L'apparaître, comme la peinture, rendrait ainsi possible l'apparition, à savoir le motif peint, mais ne serai pas lui-même apparaissant»<sup>26</sup>. Affidandosi alla metafora della pittura, Patočka, in qualche modo, ci suggerisce una coppia concettuale, quella di “interno/esterno”, che mal si coniuga con quel rifiuto di queste coppie dicotomiche che caratterizza l'impianto teoretico della *Nuova Fenomenologia* inaugurato da Schmitz. Non si può tuttavia riconoscere che nel suo tentativo, riuscito o meno, poco importa, di assicurare alla realtà fenomenica un'autonomia e dignità ontologica *irriducibile* al soggetto costituente, la fenomenologia asoggettiva di Patočka possa ben rappresentare un guadagno teoretico nel percorso che, partendo dalla fenomenologia husserliana, ci conduce alla *Nuova Fenomenologia*.

---

<sup>26</sup> *Ibidem*.