

Jan Patočka: perché il movimento?

Marco Barcaro

Facoltà Teologica del Triveneto*

marco.barcaro@ftr.it

ABSTRACT. The movement has great significance for all philosophical problems, both metaphysical and epistemological. In the first part of this article I would like to show how Patočka takes up some theoretical knots of this problem in four essays on Aristotle. These texts explain movement as a fundamental ontological factor. They therefore link it to ontology. In the second part, however, I will use a contribution by Chiurazzi to show that the same theme was in fact also present in the ancient thought of Plato, who was criticised by Aristotle. In the conclusion, I will try to summarise some common ideas about movement, all of which confirm the centrality of a dynamic ontology, and show the richness of the consequences of this approach. One of the most important results is that the basis of movement coincides with what makes life itself possible. In this way, *dynamis* becomes the very basis of reality itself.

KEYWORDS. *Dynamis*; Life; Movement; Objectification; Ontology; World.

* Correspondence: Marco Barcaro – Via dei Rogati 17, 35122, Padova, Italia.



1. Stato dell'arte

Jan Patočka è un fenomenologo contemporaneo che ha una concezione molto interessante del movimento perché è una concezione ontologica: ossia, parla del movimento come divenire ontologico. Ecco cosa scrive in una lettera del 20 marzo del 1964 indirizzata a Robert Campbell: «Il movimento, che è all'origine di tutte le nostre esperienze, è impossibile senza un divenire più profondo e più elementare che è, non movimento nell'esperienza e nel mondo, ma divenire e movimento *del* mondo in quanto tale: divenire ontologico»¹. E in un'altra lettera, datata 2 dicembre 1966, spedita all'amica Janine Pignet scrive invece: «Preparo nello stesso tempo una grande opera che ha per soggetto il problema del movimento in quanto chiave della manifestazione»². Questa grande opera era lo studio che il filosofo aveva scritto su Aristotele nel 1964: *Aristote, ses devanciers, ses successeurs: études d'histoire de la philosophie d'Aristote à Hegel*³. Quindi, l'appropriazione di Aristotele permette a Patočka di recuperare il primato del movimento. Va da sé che Aristotele trae dai predecessori una problematica di cui propone una soluzione e la affida alla posterità.

Sull'interpretazione patočkiana di Aristotele e sullo statuto del movimento nella fenomenologia di Patočka è già stato scritto tanto⁴. Uno dei più recenti contributi mostra il forte influsso di Heidegger su Patočka nel tentativo di concettualizzare un senso originario e non oggettivistico del movimento. Mi riferisco all'articolo di Mollisi: *I fondamenti heideggeriani della fenomenologia del movimento in Jan Patočka*⁵.

1 PATOČKA 2019, 149.

2 PATOČKA 2019, 168.

3 PATOČKA 2011. È il suo secondo dottorato, la cui discussione fu sostenuta il 12 dicembre 1966 presso l'Accademia Cecoslovacca delle Scienze.

4 Tra i molteplici contributi dell'ultimo decennio, segnalo questi: *Du mouvement chez Aristote d'après Patočka* (LARISON 2012); *Phénoménologie du mouvement. Patočka et l'héritage de la physique aristotélicienne* (DUICU 2014); *Mouvement, temps, espace dans l'Aristote de Jan Patočka* (KARFÍK 2015); *Patočka lecteur d'Aristote. Phénoménologie, ontologie, cosmologie* (SPAĀK-STANCIU 2015); *Interprétations phénoménologiques de la 'Physique' d'Aristote chez Heidegger et Patočka* (SPAĀK 2017).

5 MOLLISI 2021. I movimenti dell'esistenza sono qui analizzati come una riconfigurazione, ma assieme anche un superamento, dei tre esistenziali heideggeriani: *Befindlichkeit*,

A livello internazionale tutta questa produzione di ricerche è stata in un certo senso preparata da numerosi altri studi, tra i quali spiccano senz'altro quelli di Renaud Barbaras⁶. Barbaras è stato riconosciuto come un interprete importante del pensiero del filosofo ceco perché ha declinato il concetto patočkiano di movimento in riferimento al problema dell'apparire, al concetto di vita e, ultimamente, anche in direzione di una fenomenologia cosmologica e di una metafisica che vanno al di là dell'interpretazione del pensiero del filosofo ceco, benché ne restino debitorici. Un esempio è la recente pubblicazione di *L'appartenance: Vers une cosmologie phénoménologique* (2019), anticipata anch'essa da *Introduction à une phénoménologie de la vie* (2008) e da un articolo: *Phenomenology of Life and Cosmology* del 2010.

Il senso di questo contributo, pertanto, non è di offrire un'altra interpretazione specialistica, originale, interna all'autore, sulla lettura che Patočka fa del movimento in Aristotele (come ho richiamato poco sopra, gli studi hanno raggiunto una grande ampiezza e si sono sviluppati poi in una molteplicità di direzioni) né di ripetere tematiche relative al movimento (come il significato della φύσις⁷, le analisi sulla corporeità⁸, sulla temporalità e sulla spazialità, la relazione tra movimento e manifestazione, o tra movimento ontogenetico del mondo e quello dell'esistenza, etc.), ma di recuperare uno sguardo "dall'alto" su questa domanda filosofica: perché il movimento è importante dal punto di vista filosofico nella prospettiva di Patočka? Il movimento *in sé*, infatti, è l'aspetto ontologico della sua interrogazione fenomenologica. È interessante perché gli permette di riflettere proprio sulla concezione dinamica dell'ontologia che è, appunto, la scienza che studia l'essere in quanto essere. Proprio per questo motivo esso viene a costituire la struttura e l'ossatura del suo stesso pensiero.

Verfallen e Verstehen.

- 6 Tra i numerosi suoi contributi, rinvio almeno a questi: *La phénoménologie du mouvement chez Patočka* (2002); *Le mouvement de l'existence: études sur la phénoménologie de Jan Patočka* (2007); *L'ouverture du monde. Lecture de Jan Patočka* (2011); *Dynamique de la manifestation* (2013a); *Le mouvement du monde et le problème de l'apparaître* (2013b).
- 7 Il suo significato – afferma Patočka – è di una difficoltà estrema perché è tutt'altra cosa dalla sostanza.
- 8 Fondamentali per superare il paradigma cartesiano delle due sostanze.

Procederò in questo modo: prima recupererò alcune intuizioni esposte da Patočka in quattro suoi saggi degli anni Sessanta. Sono meno analitici dell'imponente opera su Aristotele, ma risalgono agli stessi anni, contengono idee condivise con essa e vi fanno frequente riferimento. Tenterò poi un collegamento con un punto di vista "esterno" al pensiero del filosofo – e perciò una possibile prospettiva con cui dialogare –, offerto da una riflessione di Gaetano Chiurazzi che dice delle cose diverse rispetto a Patočka. Quindi, tenuto conto del pensiero antico e di alcune riprese contemporanee, voglio richiamare le ragioni della rilevanza filosofica di ciò che il movimento implica e della sua importanza anche per l'ontologia contemporanea.

2. Quattro saggi

Patočka approfondisce l'importanza del movimento soprattutto negli anni Sessanta, non solo nello studio su Aristotele, ma anche in altri saggi. Ciò che il movimento ha di importante non sono le leggi e il suo svolgimento, ma *il senso* che gli è associato e che realizza, e questo senso è la manifestazione dell'essere che si chiarisce continuamente in questo mondo, e delle sue componenti essenziali, in tutti gli enti che hanno una *physis*. Il movimento (e non il soggetto) è ciò che *fa apparire*: esso, quindi, è il *fondamento* di tutta la manifestazione. Vediamo cosa Patočka dice in questi saggi nei quali pensa il movimento non in senso locale, né oggettivo, ma come ciò che fa essere, ciò che *costituisce l'ente* e l'essere degli enti che sono in divenire.

Il primo saggio, del 1964, è intitolato: *Sul significato filosofico della concezione aristotelica di movimento e sulle ricerche storiche dedicate al suo sviluppo*⁹. Si apre proprio con il problema della determinazione ontologica del movimento. Il concetto aristotelico di movimento (κίνησις ο μεταβολή) differisce dai pensatori presocratici, ma anche dall'idea sottesa alla meccanica moderna. Per Galileo, infatti, il movimento ha il carattere di un *quantum*: pertanto è un'entità

9 PATOČKA 2022c.

matematica. In Aristotele, invece, anche se la determinazione della sua essenza rimane problematica, non è comunque qualcosa di quantitativo. E di conseguenza non è matematizzabile; anzi, si oppone alla matematizzazione che pensa il movimento come uno stato.

Lo stagirita si serve dei concetti di δύναμις e di ἐνέργεια per indicare la possibilità reale e il passaggio di una determinazione (d'essere) all'atto. Si tratta di un "cammino" verso la realtà che ha sempre un fine, uno scopo. Più che di movimento, si dovrebbe perciò parlare di passaggio o di processo. Mentre l'approccio scientifico moderno spiega il passaggio attraverso la composizione di componenti elementari, Aristotele invece ha di mira un'essenza generale che trascende i limiti indicati dai paletti categoriali. Per questo soltanto un livello ontologico più profondo di quello categoriale permette di coglierne l'essenza. Il movimento, pertanto, non è posto in relazione soltanto con le categorie (quantità, qualità, etc.), ma è posto anche a fondamento dello sviluppo dei viventi che hanno in se stessi il principio del proprio movimento. Concependo quindi i movimenti come realizzazioni di nuove possibilità, Aristotele può sottoporre ad analisi "fenomenologica" anche le funzioni fondamentali degli organismi. Per tale ragione, secondo Patočka, per Aristotele «il movimento è in un certo senso la vita delle cose»¹⁰, cioè coincide con la loro forma sostanziale, esprime il fondamento e l'unità interna indivisibile di ogni organismo. Ragion per cui il movimento non è un semplice fatto che constatiamo, ma è un «fondamentale fattore ontologico»¹¹. In altre parole, è ciò che fa sì che le cose siano e che il loro essere viva. La vita, quindi, è iscritta nell'essenza del movimento come lo interpreta Aristotele.

In secondo luogo, il movimento, pur potendo essere descritto come un percorso "da... a...", rimane un'unità indivisibile. Cioè, se anche dividessimo la traiettoria di un movimento nello spazio, esso rimarrebbe determinato *solo* dal punto da cui parte e dalla fine a cui

10 PATOČKA 2022c, 111. La citazione si riferisce a *Fisica* VIII.1, 250b 11-15 (ARISTOTELE 2011, 637).

11 PATOČKA 2022c, 111.

giunge¹². Il movimento, quindi, è inseparabile dalla teleologia, cioè rimane dotato di un fine. Posti a confronto con questa concezione, i modelli matematici del movimento, invece, oltre a imbattersi in paradossi interni, risultano un'astrazione. Il τέλος aristotelico, però, non è soltanto umano, ma è un τέλος del mondo intero e dev'essere già sempre dato. Riferita al vivente, la finalità riguarda tutto ciò che esso compie e ciò che diventa. In altre parole, «l'essere vivente non crea il fine, ma è da esso creato»¹³. Detto in modo leggermente diverso: è il fine – reso possibile dal movimento – a creare l'essere vivente. In Aristotele, comunque, tanto lo scopo quanto il vivente hanno bisogno del movimento come loro fondamento. Ecco perché il movimento aristotelico rimane sempre legato alla determinazione del sostrato.

Le interpretazioni storiche successive hanno reso il pensiero di Aristotele un impianto gerarchico, fisso. È necessario di conseguenza riprendere in mano le interpretazioni dei commentatori, antichi e moderni¹⁴. Con la meccanica moderna il movimento viene concepito come una semplice relazione compiuta, mentre in Aristotele costituisce l'essere degli enti che restano in divenire. Quindi, i cambiamenti avvenuti nella storia del pensiero – come dimostra il riferimento alla meccanica – hanno virato in tutt'altra direzione. Bisognerebbe ripercorrerli, ma – osserva sempre Patočka – ciò significa riesaminare le fasi della grande esperienza ontologica dell'umanità. Tale programma non è realizzabile perché «sarebbe in grado di esaurire le energie lavorative di tutte le generazioni future di intere generazioni di filologi e filosofi»¹⁵.

12 Anche in Bergson la durata (il movimento vissuto dall'interno) è un'unità che non si può interrompere. I principali luoghi bergsoniani a cui rinviamo sono: il *Saggio sui dati immediati della coscienza* (1889), *Materia e memoria* (1896) e *L'evoluzione creatrice* (1907).

13 PATOČKA 2022c, 112.

14 Nel 1932-1933 Patočka fu borsista a Berlino. Lì seguì un corso di Jakob Klein sulla *Fisica aristotelica*, il seminario di Hartmann sempre su Aristotele, e le lezioni di Jaeger. Quest'ultimo apportò un cambiamento radicale negli studi aristotelici: il nuovo metodo di Jaeger considerava i testi di Aristotele non nell'analisi statica di un sistema compiuto, ma applicava alla dottrina aristotelica il concetto di un "sistema" in situazione, ossia in sviluppo e in evoluzione, in accordo con il concetto essenzialmente aristotelico di movimento (JAEGER 1923).

15 PATOČKA 2022c, 120.

La profondità dell'influsso delle ricerche aristoteliche va al di là dell'interpretazione dei suoi testi. Lo esprime questa valutazione conclusiva: «Oggi è di fatto impossibile ottenere una chiara visione della natura dell'evoluzione spirituale europea, dei suoi problemi e delle sue diverse tappe senza tenere conto dell'influsso di Aristotele, della sua profondità e del suo significato»¹⁶.

Al 1965 risale *Sulla preistoria della scienza del movimento: il mondo, la terra, il cielo e il movimento dell'esistenza umana*¹⁷. Il punto di partenza di questo saggio è «l'affascinante problema dell'oggettivazione»¹⁸. La prassi oggettivante della scienza ci consente di riferirci alla realtà come a qualcosa di preciso, costante e identico. Questa prassi, però, non è sufficiente per poter affermare che la scienza abbia raggiunto il terreno dell'assoluta oggettività perché la scienza non è che un metodo, una via, mentre l'oggettività della natura rimane comunque sempre un'ipotesi perché il terreno "oggettivo" all'inizio manca. Non è possibile perciò considerare nessuno dei risultati della scienza come la realtà stessa. Bisogna piuttosto procedere a ritroso fino al punto di inizio di tale processo; cioè ci dev'essere a monte qualcosa che non abbia un carattere oggettivo, ma che è soggettivo nel senso di "esperito", senza riferimento immediato ai vissuti¹⁹. Questo esperito è la realtà percepita, data ai sensi. In essa non esistono dei "dati sensibili", ma ogni presenza sensibile è già inserita in una totalità²⁰ che è difficile da analizzare perché non è data sensibilmente, e perché non possiamo comporla partendo dalle impressioni sensoriali²¹. La totalità, dunque, è presente come un orizzonte preliminare dal quale le cose

16 PATOČKA 2022c, 120.

17 PATOČKA 2022d.

18 PATOČKA 2022d, 41. Su questo problema mi permetto di rinviare al saggio: *La critica di Patočka alle figure dell'oggettività* (PATOČKA 2018, 119-168).

19 Patočka distingue due termini: soggettuale (*subjektní*) nel senso di egologico, termine che si riferisce ai vissuti reali che compongono la vita dei soggetti; e soggettivo (*subjektivní*) nel senso di ciò che si esperisce pur senza essere una componente dei vissuti (ad esempio una prospettiva). (PATOČKA 2022d, 41-2).

20 Anche per Husserl nessuna cosa è esperita come dato isolato, ma nella sua appartenenza a un «orizzonte pratico di esperienza possibile» (HUSSERL 2008, 146).

21 Posso avere davanti a me singole cose, ma non la totalità, benché esse non siano altro che una sua esplicazione.

emergono. Anche la vita umana, quindi, va pensata dentro a questa totalità, è vita *nel mondo*. Il movimento è ciò che permette i nostri incontri con il mondo-totalità. Riferito all'esistenza, il movimento è quello tra le cose, corporeo²², ma non è un movimento oggettivo né meccanico²³. Il terzo movimento dell'esistenza, in particolare, mostra che la vita ha la capacità di rischiare per affrontare la propria finitudine e superare la caduta nelle cose. L'esistenza, quindi, non ha un punto d'appoggio definitivo, né uno scopo definitivo; non è mai garantita nell'esito, non è mai *data*, ma va sempre conquistata. Bisogna lottare, e la lotta è pertanto una dimensione essenziale radicata nella vita umana. Questo movimento di conquista di sé diventa, dunque, rapporto con il mondo in totalità, cioè con un mondo non oggettivo.

La conclusione del saggio ritorna sul tema dell'oggettivazione, introdotto all'inizio, con un'affermazione centrale: l'oggettivazione del movimento è la chiave per comprendere l'oggettivazione del mondo. Oggettivare significherebbe pretendere di strappare al mondo l'ultimo velo di mistero, datogli dal suo essere una totalità e non una somma di enti. La concezione oggettivata del movimento ha condotto l'uomo a considerarsi padrone del mondo. Lo studio della storia del concetto di movimento, invece, oppone una resistenza all'oggettivazione perché, anche laddove si cerchi di oggettivarlo, il movimento mantiene delle caratteristiche che si possono spiegare solo sulla base di un *movimento vitale*. In questo modo tale studio diventa un complemento dell'analisi dell'esistenza come movimento²⁴ ed è il modo in cui possiamo comprendere il passaggio da un mondo "meramente dato" a un mondo dominato dal pensiero oggettivo.

Il terzo testo s'intitola *Fenomenologia e ontologia del movimento* e risale al 1968²⁵. L'aspetto filosofico più importante qui rilevato è che, inteso

22 Al tema del corpo proprio Patočka dedica un corso nell'anno 1967-68 (PATOČKA 2022a, 123-39).

23 Abbiamo bisogno di un referente del nostro movimento e, nel mondo in cui viviamo, i referenti di tutti i movimenti sono la terra e il cielo.

24 «Penso che se dobbiamo assistere oggi a una "ripresa" della concezione aristotelica, non sarà sul terreno della fisica, ma piuttosto su quello della spiegazione della *vita umana*, concepita in quanto movimento» PATOČKA 2011, 434.

25 PATOČKA 2009b.

ontologicamente, il movimento impedisce all'ente di chiudersi. La ragione è questa: nel movimento ogni determinazione è superata in direzione dell'in-finito. Si tratta, pertanto, di verificare se, mediante il movimento, è possibile identificare delle strutture ontologiche. Patočka afferma che Aristotele non vuole soggettivizzare il mondo²⁶, ma «tenta di scoprire delle strutture *asoggettive*»²⁷ in grado di spiegare, a partire da principi più universali, il fenomeno umano della comprensione, come pure altri aspetti della vita (la volontà, l'atto di decidersi, etc.). Si può tentare questa operazione se si comprende l'uomo come un caso particolare di strutture ontologiche più generali. Il concetto aristotelico di movimento è considerato una di queste strutture che getta un ponte tra l'umano e l'extra-umano. Il movimento aristotelico, infatti, è diverso da quello delle scienze moderne della natura in quanto «è un movimento ontologico»²⁸: è passaggio dal non essere qualcosa all'essere qualcosa (nascita e morte), e viceversa. È la realizzazione di una determinazione più grande o più piccola del sostrato; è ciò attraverso cui un essere finito raggiunge un'esistenza *massimale* (è il suo realizzatore). In Aristotele, però, il contenuto di essenza rimane immobile perché il movimento si svolge solo nell'ambito dell'ente, e non dell'essere che determina l'ente²⁹. Il progetto filosofico di Aristotele tenta dunque di comprendere l'essere finito come parte di un movimento globale di incremento dell'essere, anche se gli strumenti concettuali che utilizza non sembrano i più

26 Patočka, esprimendosi in maniera forse un po' troppo semplificatoria, ritiene che Aristotele, non avendo la nozione di soggetto, sia agli antipodi dell'idealismo moderno. Ossia, Aristotele si sforza di trovare una misura comune tra il mondo e l'uomo, una concezione della realtà che non richieda di scinderla in due (com'è stato fatto da Platone o dal cartesianesimo). Precisiamo però che, pur non avendo la nozione moderna di soggetto, Aristotele introduce la nozione di ὑποκείμενον (latino: *subiectum*). Rinvio a *Categorie* 2-3 dove si distingue tra cose che si dicono di un soggetto e che non sono in un soggetto (le sostanze universali), e cose che sono in un soggetto e che non si dicono di un soggetto (ARISTOTELE 2016, 59-63).

27 Patočka 2009b, 78. Patočka intende dire che la δύναμις è impensabile senza l'esperienza umana, ma non coincide con questa.

28 Patočka 2009b, 78, 94

29 Il movimento è la determinazione di un sostrato (ad es. una statua), ma il sostrato e i determinanti sono immobili (altrimenti sarebbe un movimento *in infinitum*).

adeguati³⁰. Ci sono però sufficienti motivi per rifiutare un'impostazione meccanicistica che implicherebbe una visione ben diversa. Ecco perché, anche oggi che la filosofia è alla ricerca di un fondamento ontologico asoggettivo, un «Aristotele *dedogmatizzato*»³¹ è molto attuale.

Altri due punti rilevanti sono i seguenti: il movimento non riguarda solo le cose reali, ma può riguardare anche qualcosa di irreali. Quindi, non implica la realtà. Patočka intende dire che il movimento non è una realtà nel senso delle cose determinate e il suo portatore "irreale" può essere il fenomenale³². Il secondo punto è la distinzione tra movimento oggettivo (che si diversifica in movimento locale e in processo) e movimento vissuto (il cui fondamento è sempre la natura ontologica del movimento).

La natura del movimento, considerato in se stesso, pone quindi alla riflessione delle domande di non facile soluzione. Una di queste è il problema della continuità e della molteplicità dei movimenti rapportati alla vita. Ad esempio, salire le scale dal primo al secondo piano è un movimento unico (perché è lo stesso tema), ma si compone di una molteplicità di movimenti. Se consideriamo però la vita come un tutto, allora anche il movimento dev'essere unitario. Rimane perciò irrisolto il problema di come si costituisce l'unità di senso dei movimenti che compiamo tramite un unico movimento. Il problema della continuità e dell'unitarietà dei movimenti (data in Aristotele nel *telos-atto*), in realtà, non si risolve facilmente perché non si tratta di una semplice somma di movimenti. C'è un unico movimento che ingloba tutti i movimenti, ma è meglio non usare il termine *δύναμις* perché esprime una definizione ancora negativa del movimento (indica il *non ancora* dell'essere).

*Fenomenologia e metafisica del movimento*³³ discute quale posizione la

30 Ad esempio, Aristotele non cerca di risolvere la questione di sapere come l'*εἶδος* (forma) appare quando la cosa "nasce" o come influenza una nuova materia.

31 PATOČKA 2009b, 79. Con questa espressione Patočka intende dire che il movimento deve riguardare anche il sostrato o, meglio, non ne ha più bisogno.

32 PATOČKA 2009b, 86

33 PATOČKA 2009a. È il manoscritto della conferenza tenuta il 6 febbraio 1968 alla Albert-

fenomenologia deve assumere rispetto alle concezioni metafisiche del movimento. Di fronte all'immenso problema del movimento (sia dal punto di vista fenomenologico che metafisico), la fenomenologia, facendo emergere la dimensione della corporeità soggettiva, ha messo in difficoltà posizioni metafisiche moderne ben radicate e rigide, mostrando quanto siano astratte e non corrispondenti alla situazione di fatto³⁴. Poi, però, anche la fenomenologia ha ripreso il tema cartesiano della certezza riflettente e non ha più evitato queste rigidità. Secondo Patočka sarebbe più corretto che il tema cartesiano non fosse il punto di partenza della fenomenologia, ma «un momento di passaggio»³⁵ perché il punto fondamentale della fenomenologia è il principio del mostrarsi, l'accettazione di ciò che appare. Resta però un problema aperto cogliere le cose così *come* si danno, senza aggiunte estranee. A maggior ragione, quando concepiamo l'esperienza come un processo oggettivo non cogliamo più i fenomeni, il senso dell'esperienza e «il senso genuino delle cose»³⁶. Il corpo soggettivo, vivente, è importante perché permette al mondo di farsi per noi fenomeno, di aprirsi a noi. Il fondamento delle sintesi dell'esperienza, perciò, non può essere la soggettività trascendentale, ma quella del corpo vivo³⁷. Esso realizza la sintesi sulla base delle mie capacità motorie. Il movimento soggettivo è un "io posso" che si trasforma poi in un "io faccio". Il potere del corpo, quindi, è il movimento nella sua pienezza. Si tratta di un vero e proprio atto, un atto pieno, non solo un vissuto. Il movimento è visto pertanto come la realizzazione e, in quanto tale, è *reale*. Questa realizzazione riguarda la vita stessa: ecco perché Patočka parla di un movimento globale come compimento del vivere stesso. Qui si ripresenta tuttavia il problema di come va inteso

Ludwigs-Universität (Freiburg).

34 Si tratta di tutte quelle posizioni (materialismo, dualismo della sostanza, monismo, spiritualismo, etc.) che sono una reazione al tema cartesiano della certezza di sé della coscienza riflettente. Il materialismo è diventato poi un tutt'uno con il fisicalismo il quale subordina tutti i fenomeni alle leggi fisiche.

35 Patočka 2009a, 112

36 Patočka 2009a, 114

37 Fugali ha mostrato che anche per Husserl, in realtà, la coscienza assoluta non può essere concepita senza essere incarnata (Fugali 2022, 82, 161).

concettualmente il senso di questo movimento d'insieme. È probabile che possiamo indicarlo soltanto per mezzo di simboli (ad es. la terra, come punto di riferimento). Il punto che ritengo interessante qui evidenziato è proprio questo: il movimento non ammette né determinazioni oggettive, né soggettivo-strumentali. Ossia: la concettualità scientificamente oggettivante su questo punto fallisce. E la ragione è questa: fallisce perché il corpo vivo fa emergere concetti che hanno a che fare con la vita³⁸. Quindi, con il suo movimento soggettivo, il corpo mette in difficoltà le posizioni tradizionali della metafisica i cui concetti vanno reinterpretati. Si ripresentano altre questioni: come va pensato il nostro rapporto con l'ente, perché da un lato è un rapporto di libertà, dall'altro rimane un rapporto di dipendenza da esso? E la relazione tra il vivente e l'ambiente circostante, tra il nostro corpo e il mondo esterno? Patočka pensa che sia un errore credere che cogliamo in maniera adeguata il senso mediante l'oggettivazione dataci dalla percezione (considerarla quindi primaria) perché la donazione di senso ha diverse dimensioni e la percezione quindi, per quanto privilegiata, rimane *uno* dei modi possibili donatori di senso³⁹.

I saggi che abbiamo ripercorso mostrano perché la relazione tra Patočka e Aristotele è importante. Ciò che Aristotele dice nella *Fisica* e *Metafisica*⁴⁰ è il passaggio necessario per capire le radici del concetto fenomenologico di movimento nel pensiero di Patočka. Aristotele pensa in termini dinamici il rapporto tra essere e mondo sensibile. Mentre Platone separa il mondo delle idee (cioè dell'essere vero ed

38 Patočka 2009a, 120

39 Anche per Husserl, ad esempio, il mondo della fisica non è definito nel suo "vero" essere dalla percezione sensibile del nostro corpo. Ci sono relazioni logico-matematiche che costituiscono la cosa fisica a prescindere dalle manifestazioni sensibili di essa e dalla percezione. Nel caso della relazione con una persona, invece, dobbiamo passare dall'atteggiamento naturale all'atteggiamento personale, che ci consente di comprenderla come unità di significato.

40 Per Aristotele dentro la natura non sono contenuti tutti i principi capaci di spiegare la problematicità del divenire: perciò occorre ammettere un ulteriore piano di realtà, il soprasensibile appunto, che costituisce la spiegazione ultima (non unica) della realtà. Cfr. *Metafisica* A, 9; M, 4-5; N, 1-2.

eterno) da quello sensibile (caratterizzato dal divenire e, quindi, non oggetto di scienza), Aristotele cerca dentro alla natura i principi che determinano il divenire mediante i concetti di ἐνέργεια e δύναμις. Il divenire e il movimento sono essenziali allo sviluppo dell'essere sensibile (φύσις⁴¹). Inoltre, mentre in Platone la chiave di interpretazione dell'universo è la geometria⁴², in Aristotele il movimento è ciò che rende l'ente ciò che è perché il movimento è passaggio dal non essere qualcosa all'essere qualcosa. È passaggio da uno stato potenziale alla sua attualizzazione, ed è una determinazione del sostrato. In Aristotele, però, nel passaggio il sostrato non perde la sua unità, e per questo il movimento è anche principio di unificazione. Patočka radicalizza la concezione aristotelica pensando un movimento senza sostrato: anche il sostrato è caratterizzato dal divenire, e perciò non può essere il fondamento ontologico del movimento. Il sostrato è pertanto sostituito con le pure possibilità⁴³.

3. Altre riprese antiche

In questo paragrafo intendo mettere in luce alcune delle idee esposte nel libro di Chiurazzi: *Dynamis. Ontologia dell'incommensurabile*⁴⁴ vicine alla riflessione patočkiana. Questo studio è interessante perché, partendo sempre dal pensiero greco, dà un'interpretazione di Platone diversa rispetto a quella di Aristotele – sulla quale invece si basa

41 In Patočka indica *l'arché*, la manifestazione originaria, lo sfondo da cui gli enti provengono.

42 Rinviamo a *Repubblica* VII, 526c-527c (dove la geometria è vista come la disciplina filosofica che apre al mondo delle essenze: «la geometria è la scienza di ciò che sempre è [...] essa, nei confronti dell'anima, è forza trainante verso la verità») e a *Timeo* 48a ss. (in particolare 54a-57d, in cui gli elementi fisici del cosmo sono prodotti mediante solidi geometrici regolari e rapporti numerici).

43 «Se, al posto di avere un qualche cosa di identico, si suppone che questo qualcosa è la sua possibilità, che non c'è in lui niente prima della possibilità, e soggiacente a queste, si ha allora una radicalizzazione del concetto aristotelico di movimento» (PATOČKA 1995, 107).

44 CHIURAZZI 2017, cc. 1-2

Patočka – che criticava Platone⁴⁵ ma che alla fine conferma la stessa cosa, e cioè: l'esigenza di una ontologia che non concepisce l'essere in maniera positiva, piena, sostanziale⁴⁶.

Nel primo capitolo l'autore riprende la domanda di cos'è scienza nelle prime pagine del *Teeteto*⁴⁷. La scienza veniva intesa in termini enumerativi, ma Platone in questo dialogo introduce la scoperta delle grandezze incommensurabili (*Teeteto* 146d, 148b). Un esempio di tali grandezze è il numero irrazionale che si ottiene dalla radice quadrata di 2 (che esprime la relazione tra il lato e la diagonale del quadrato). La geometria serve per misurare la realtà, ma la scoperta dell'esistenza nella realtà di grandezze e relazioni incommensurabili, alle quali la geometria giunge, pone un problema teorico: com'è possibile che l'esito di una dimostrazione razionale ("commensurabile") sia un qualcosa di irrazionale (in-commensurabile)⁴⁸? E anche quando consideriamo la conoscenza partendo dalla sensazione⁴⁹, constatiamo che nell'esperienza niente è uno in sé e per sé, determinato, perché di tutto quello che noi diciamo che è, in realtà diviene (*Teeteto*, 152d-e)⁵⁰. Platone, però, tratta il "senza-misura" (*ametretón*) non in termini negativi, non come un non-essere che va espunto dalla riflessione filosofica, ma come un problema che cela questioni serie e richiede soluzioni teoriche diverse. Affinché possiamo denominare tutto ciò

45 L'elemento più forte che distingue Aristotele da Platone riguarda il tema della separatezza o immanenza della forma. Ammettendo la separatezza delle Idee rispetto agli enti sensibili, Platone (secondo Aristotele) non riesce a spiegare la causalità delle Forme, che risultano non essere quindi in grado di spiegare il mondo sensibile. Di contro, l'immanenza della forma, per Aristotele, rende ragione del suo effetto.

46 Va ricordato che nei primi anni Cinquanta Patočka lavorava al progetto (incompiuto) del *Platonismo negativo*, in cui elabora una concezione dell'idea non come un oggetto dotato di un contenuto positivo, ma come un «costante appello all'oltrepassamento dell'oggettività e della cosalità» (PATOČKA 2015, 207). L'idea non è sostanza, ma richiamo della trascendenza e appello della libertà.

47 CHIURAZZI 2017, 21-74.

48 Per i greci i numeri naturali erano positivi, mentre i numeri irrazionali rappresentavano qualcosa di non positivo, un non-essere.

49 Considerata esente da ogni negatività e differenza, essa è il punto di partenza positivo e primitivo di ogni gnoseologia.

50 La confutazione della sensazione, in realtà, equivale alla negazione dell'assolutezza dei numeri positivi come unica fonte di razionalità.

che esiste non basta una nozione positiva (numerica), ma ci servono anche delle categorie diverse da quelle che fanno riferimento all'ordine sostanziale⁵¹. Quindi, se qualcosa appare come incommensurabile, non-statico, non-sostanziale, è perché nella realtà c'è una dimensione (la *dynamis*) che va intesa specificamente come capacità di diventare altro.

Platone introduce nel dialogo anche l'anima per la sua capacità analogica di effettuare confronti, di cogliere l'identico e il diverso, e soprattutto l'essere. Nemmeno l'anima, quindi, è la permanenza di una identità sostanziale; piuttosto, essa è l'elemento di connessione che media e collega le varie sensazioni con il soggetto reale che le conosce. Senza di essa non potrebbero entrare in relazione tra di loro. Pertanto, l'anima esprime il passaggio da una commensurabilità aritmetica a una razionalità intesa come passaggio ad altro, trasformazione. Essa «costituisce una prima apparizione dell'incommensurabile in rapporto alla sensazione»⁵². Questo ci permette di intendere la scienza non come la percezione di qualcosa, ma come una connessione di elementi. Platone, dunque, fa emergere la dimensione di un *logos* «non commisurante – e quindi anche non denominante – ma meditativo e sintetico»⁵³ che si riflette nel paragone tra l'arte della levatrice e quella maieutica. Comprendere, cioè, – come l'autore mostrerà nel capitolo terzo – significa saper mettere in rapporto, andando al di là del semplicemente percepito, intuito o dato.

Il contenuto del secondo capitolo mi interessa perché mostra in che modo Platone discute la portata ontologica di questa sua nuova impostazione in uno degli ultimi dialoghi, il *Sofista*, in cui tratta appunto il problema dell'essere. La tesi che l'autore espone è che la definizione dell'essere come *dynamis* è l'esito del confronto – iniziato nel *Teeteto* che temporalmente precede il *Sofista* – con il problema degli incommensurabili. In questo dialogo della vecchiaia, quindi, vediamo il culmine dell'idea di un'ontologia dinamica che introduce nell'essere

51 La categorizzazione, o classificazione estensionale, e l'aritmetizzazione commisurante non vanno più bene.

52 CHIURAZZI 2017, 101.

53 CHIURAZZI 2017, 47.

il diverso e il movimento: «gli enti non sono altro che potenza» di subire o di agire (*Sofista*, 247e). Per chi è filosofo – afferma sempre Platone – è necessario non accettare che il tutto sia immobile (*Sofista*, 249c-d). Ciò che permette di articolare l'essere è proprio il concetto di *dynamis*. Questo concetto, fondamentale in quanto aprirà poi la strada all'ontologia aristotelica e alla sua dottrina della multivocità dell'essere, ha avuto conseguenze filosofiche estremamente significative: esso infatti ha rappresentato la fine della metafisica parmenidea e pitagorica e del loro concetto di *logos*⁵⁴. Introdurre il concetto di *dynamis*, quindi, richiede un cambio di paradigma nel pensiero, un *logos* più duttile e più mediativo, non certo una razionalità limitata all'aritmetica⁵⁵.

Il saggio di Chiurazzi è importante non solo per le tesi storiografico-filosofiche che espone, ma – per quanto interessa a noi – principalmente per quelle di portata teoretico-filosofica: fornisce una valutazione filosofica del senso della scoperta delle grandezze incommensurabili. Queste grandezze hanno provocato un terremoto, cioè hanno introdotto una crisi della matematica pitagorica (nel *Teeteto*) e poi avuto conseguenze ontologiche (nel *Sofista*). Grazie ad esse, nel pensiero avviene il passaggio dal positivo al negativo⁵⁶, dalla realtà alla possibilità⁵⁷; o ancora una differenza modale tra diversi ordini del reale. Lungi dal rappresentare un problema, quindi, nei dialoghi platonici l'incommensurabile è la soluzione del problema del non-essere⁵⁸, il luogo dove si palesa la domanda di una nuova dimensione ontologica per la quale incommensurabile e irrazionale

54 Per i pitagorici il *logos* era il rapporto tra numeri interi, considerati componenti ultimi del reale.

55 «L'aritmetizzazione del reale è il vero presupposto per una comprensione in termini quantificazionali dell'esistenza» (CHIURAZZI 2017, 171).

56 Negativo inteso come apparizione di una differenza irriducibile. L'incommensurabile è quel non-essere (negatività) di cui si tratta di affermare la necessità affinché il vero e il falso siano possibili (CHIURAZZI 2017, 99).

57 «L'incommensurabile è una *risorsa* del pensiero che consente di fare cose che altrimenti non si potrebbero fare, il simbolo di ogni innovazione e della capacità creativa che trova possibilità operative al di là dei limiti imposti da un sistema dato» (CHIURAZZI 2017, 105).

58 Proprio perché queste grandezze non offrono alcuna soluzione positiva.

non coincidono più. La *dynamis* «è la radice della realtà»⁵⁹.

Tirando le fila, quale acquisto teoretico ricaviamo da questi ragionamenti? Vediamo una diversa concezione dell'essere che comporta anche una diversa concezione della realtà nella quale intervengono concetti nuovi (come l'infinito e il divenire – cfr. c. 5). Le grandezze incommensurabili, per questo motivo, sono anche ciò che richiede una diversa forma di razionalità in grado di comprendere il mondo: una razionalità non più com-misurativa, ma mediativa⁶⁰, analogica o differenziale. Una razionalità che non cade nell'irrazionale (così i greci consideravano quei numeri che noi oggi chiamiamo decimali illimitati non periodici), ma che ha bisogno di un modo diverso di pensare la ragione, di una concezione realmente trasformativa ed emancipante della ragione. Questi spostamenti teorici, infine, ricadono anche sull'esistenza umana, nel senso che l'esistenza viene ora concepita come “qualcosa” di infinitamente determinabile. Ciò significa che non può essere intesa in termini quantificabili, oggettivanti, ma soltanto posizionali, perché ha in sé sempre un aspetto mancante ed eccedente. L'esistenza, per eccellenza, è una relazione infinitamente determinabile.

4. Il movimento tra pensiero antico e riprese contemporanee: alcune conclusioni

Dopo aver visto, attraverso gli autori citati, l'importanza del movimento tra il pensiero antico e due riprese contemporanee, ritorno alla domanda di partenza per trarne tre conclusioni che confermano – semmai ce ne fosse bisogno – l'importanza di questo argomento.

1. Il punto di partenza decisivo, a mio avviso, rimane la critica dell'oggettivazione. È bene espresso dalla frase di Patočka per il quale

⁵⁹ CHIURAZZI 2017, 127.

⁶⁰ Essa trova la sua massima espressione nel trascendentalismo kantiano e nelle filosofie che ne derivano (dall'hegelismo all'ermeneutica del Novecento).

la chiave dell'oggettivazione, capace di trasformare un mondo che è meramente dato in un mondo dominato dal pensiero oggettivo e comune a tutti gli uomini, è appunto l'oggettivazione del movimento⁶¹.

Per questo motivo, come crede Patočka, non si può considerare nessuno dei risultati della scienza come la realtà stessa. Il problema dell'oggettivazione, dunque, è il problema di che cos'è il reale, il mondo. E questa è anche la domanda fondamentale della metafisica. Se viene inteso ontologicamente, invece, il movimento impedisce all'ente di chiudersi; e allora ogni determinazione è superata in direzione dell'in-finito (Chiurazzi parla dell'incommensurabile e dell'infinito come divenire⁶²). Criticando l'oggettivazione, o la concezione sostanzialistica dell'essere, la realtà assume un senso processuale, dinamico⁶³. Abbiamo visto, però, che questa ontologia esige – lo esplicita Chiurazzi – una diversa forma di razionalità. È rilevante dunque notare che, sia il pensiero greco sia le riprese contemporanee dell'ontologia lo confermino.

In secondo luogo, l'oggettivazione presuppone che l'ente si sottometta alla nostra intenzione, ma il soggetto è un'"invenzione" dei tempi moderni. Agli inizi, nel pensiero greco c'era soltanto il mondo da un lato, e dall'altro lato il filosofo con la sua capacità di comprendere cos'è il mondo. Tale facoltà è detta anima, ed essa è la comprensione originaria. L'anima fa parte del mondo, mentre il soggetto a partire da Cartesio ha indicato il sostrato di ogni certezza identificato nel *ego*⁶⁴. Come abbiamo visto, la riflessione di Aristotele sul movimento è decisiva, e l'interesse filosofico di Patočka per Aristotele si connette su due punti: l'elaborazione di una dottrina degli

61 PATOČKA 2022d, 50.

62 CHIURAZZI 2017, 212-215.

63 Sia il cambiamento che la durata sono temporali, e un'ontologia dinamica si collega al problema della dinamicità del tempo. Il tempo è il fondamento di ogni processo perché il tempo non è statico. Patočka, però, afferma anche che, mentre «in Aristotele il tempo è la causa del movimento» (Patočka 2009a, 92), per lui «il cambiamento e il movimento sono una *condizione del tempo*» (Patočka 2023a, 259). Corsivo nostro.

64 PATOČKA 1990, 292

esseri in quanto mobili, caratterizzati da una *manca*za, e l'elaborazione di una dottrina dell'ente in quanto tale, della *pienezza* che gli esseri mirano a raggiungere. Si tratta di trovare una chiave nuova della totalità universale in accordo con la concezione dell'*eidōs* in quanto *physis*, ossia in quanto principio di movimento e di riposo.

2. Un secondo elemento significativo concerne l'effettuazione del senso. Se il nostro rapporto con il mondo deve rimanere aperto all'ente e ai suoi aspetti sempre nuovi e diversi, allora Patočka ha ragione a ritenere che la vera effettuazione del senso non va mai intesa come un puro oggetto, e cioè è un compito che non potrà mai essere portato a compimento⁶⁵, ma ci è comunque sempre necessaria. E quindi "incommensurabile" è il termine più adatto anche per parlare del senso. Le oggettivazioni – nella prospettiva del filosofo ceco – sono solo spiegazioni sempre più precise del rapporto *originario* con il mondo (in questo modo si ripropone il problema del confronto tra la posizione di Platone e quella di Aristotele – trattata nella *Metafisica* – che abbandona il matematismo platonico). Concepito in senso ontologico, il movimento mette in discussione proprio il senso di quell'"originario" a cui mi sono riferito nel paragrafo 1. Lo mette in discussione perché l'originario va inteso come il presupposto di ogni donazione di senso. In Patočka questo "trascendentale" donatore di senso diventa il concetto di mondo. Ne consegue che noi non potremmo mai esistere senza il mondo/totalità⁶⁶.

Ogni effettuazione di senso, però, è sempre corporea, cioè è una faccenda del corpo esperiente, che non è afferrabile oggettivamente. Da Patočka apprendiamo, quindi, che sia il compimento del senso sia il corpo soggettivo sono due "incommensurabili", cioè non sono oggettivabili con le parole⁶⁷, ma sono a noi necessari. Senza il movimento non ci potrebbe essere un sé normale, né un orientamento nel mondo, e nemmeno una penetrazione nell'oggettività. Il

65 Patočka 2022c.

66 A tal proposito, nei primi anni Settanta le sue riflessioni sul mondo si sono sviluppate in una direzione più cosmologica (PATOČKA 2022b).

67 Possiamo dire, paradossalmente, che l'essenza del corpo (soggettivo) ci allontana dal corporeo inteso in senso fisico, dall'oggettività (PATOČKA 2009a, 124).

movimento, quindi, viene prima anche quando parliamo del corpo: esso ha potere sul corpo che poi realizza il senso. Come va definito allora il movimento soggettivo-corporeo? Non è un cambiamento di luogo, ma una δύναμις che si auto-proietta e il cui impulso alla realizzazione viene dall'interno. Il movimento corporeo, quindi, è una strada feconda da indagare per capire la natura del movimento (Chiurazzi in questo testo, invece, non tratta del corpo).

3. Il termine *vita* assume un valore centrale al punto che movimento e vita diventano sinonimi. Il movimento in Patočka è espressione di un sé interiore⁶⁸ (a tal riguardo sia Patočka che Chiurazzi parlano della funzione dell'anima), di qualcosa che ha a che fare con la vita e questa, per essenza, non è oggettivabile. Il corpo non è sostanza ma movimento perché la vita è movimento di autorealizzazione (ci costruiamo attraverso le nostre funzioni motrici), e anche il soggetto non è coscienza ma movimento⁶⁹. In un altro testo del 1969 Patočka dice che il movimento è una «*vita originaria* che non riceve la sua unità da nessun sostrato conservato, ma produce essa stessa la propria unità e quella della cosa in movimento»⁷⁰. L'originario, quindi, riguarda la vita. Contro il meccanicismo moderno, la vita e l'unità organica sono iscritte nell'essenza stessa del movimento⁷¹. Il movimento è l'origine e la ragione della comprensione del mondo (in quanto è il mediatore dei nostri incontri con il mondo) e dell'integrità del suo senso. Restituire il movimento alla coscienza (al vivente) significa ridare senso al reale. Senza il movimento, invece, si avrebbe o un movimento privato di senso, o dall'altro lato un soggetto con le sue significazioni – la coscienza – senza movimento reale proprio. Come Patočka scrive nelle lezioni sulla corporeità (del 1968), l'universo stesso è connesso con la

68 PATOČKA 2018; RITTER 2019, c. 4.

69 La coscienza è stata a lungo considerata la misura dell'essere delle cose perché l'essere "vuole" la certezza, l'evidenza. Anche Gassendi, nelle sue obiezioni a Cartesio, si chiede perché Cartesio, invece di *cogito ergo sum*, non dica: *ambulo ergo sum* (anche se il dubitare di pensare non è lo stesso del dubitare di passeggiare). Quella di Cartesio sarebbe comunque un'incomprensione fondamentale del senso del *cogito*.

70 PATOČKA 2023b, 119

71 PATOČKA 2022c

vita⁷².

Quindi, se ci chiediamo se è possibile afferrare il fondamento del movimento soggettivo, Patočka risponderebbe di no. Non riusciremo mai a comprendere il movimento soggettivo in ciò che lo rende possibile perché questo fondamento «sarà, con ogni probabilità, la stessa cosa che rende possibile la vita»⁷³. E la vita è oggettivamente inafferrabile (incommensurabile) perché essa è il fondamento di ogni oggettività (che la intendiamo come intuizione, percezione, sintesi, etc.). Quindi, il punto a cui Patočka giunge mediante il movimento (e forse non solo lui), è questo: il fondamento ultimo che rende possibile la stessa soggettività, non potrà mai essere dato dalla riflessione (che, invece, è obiettivante). Proprio questo spiegherebbe perché la vita è così strettamente legata al movimento: perché essa sfugge sempre alla presa della nostra comprensione⁷⁴. Anche in un corso di lezioni universitarie, dell'anno 1969-70, intitolate *Introduzione alla filosofia fenomenologica*, esprime un'idea simile:

noi siamo in un mondo che è in un movimento costante, di cui non siamo gli autori. La nostra vita è *un movimento il cui getto ci sfugge*; pur trovandoci in una situazione in cui *siamo all'oscuro della nostra origine*, dobbiamo compiere il nostro Esserci nel mondo, dobbiamo portarlo avanti⁷⁵.

E forse questo è anche il significato dell'aggettivo "ontologico" che Patočka utilizza riferendolo al termine movimento, per indicare una concezione del divenire non oggettivista e non centrata sulla soggettività. A nostro modo di vedere, queste ultime osservazioni di Patočka si collegano bene a quanto dice Chiurazzi sul disposizionalismo (come metafisica della modalità di origine

72 Patočka 1995, 115

73 Patočka 2009a, 129

74 È il movimento a essere fondamento della comprensione, non il contrario. Rifacendosi sempre alla nozione aristotelica, Patočka ritiene che il pensiero ha il carattere di movimento, è una *ateles energeia* (atto incompiuto) che talvolta diventa *entelecheia*.

75 Patočka 2023a, 253. Corsivo nostro.

aristotelica): «quel che esiste ha sempre in sé un che di possibile, cioè di indefinito»⁷⁶. In questo senso, «*il reale è il possibile*»⁷⁷.

Nei limiti di questo contributo, resterebbero aperte tante domande. Ad esempio: come il movimento ontologico è legato al concetto di essere individuale? Si tratta di un unico movimento? È corretto parlare di movimento o non sarebbe più giusto parlare di avvenimento? Al di là di questi interrogativi già esplorati dagli studiosi internazionali, il movimento ci fa capire che il mondo non va appreso e controllato sul fondamento del contenuto che ci offre, ma piuttosto di quello che ci dà la possibilità di intuirlo, di interpretarlo e di comprenderlo. La necessità di questo diverso punto di partenza è ben ribadita in un seminario di Patočka sull'età della tecnica, svoltosi nel 1973, in cui il filosofo afferma:

La filosofia, invece, contiene tutt'altra cosa: una *distanziamento* che si rende conto che tutto è un *mistero* [...] In questo senso, la filosofia è proprio l'inizio del pensiero, ossia del rapporto esplicito a ciò che non è inizialmente svelato, ma che svela tutto il resto⁷⁸.

E in maniera ancora più lapidaria, nelle lezioni introduttive alla fenomenologia di Husserl, afferma: «La nostra intuizione più grande è al contempo intuizione di ciò che ci sfugge»⁷⁹.

76 CHIURAZZI 2017, 180

77 CHIURAZZI 2017, 259

78 PATOČKA 1990, 290-1

79 PATOČKA 1996, 132

Bibliografia

- ARISTOTELE. 2004. *Metafisica*. Milano: Bompiani.
- 2011. *Fisica*. Milano: Bompiani.
 - 2016. *Organon*. Milano: Bompiani.
- BARBARAS, R. 2002. «La phénoménologie du mouvement chez Patočka». In: P. Dupont & L. Cornarie (a cura di), *Phénoménologie: un siècle de philosophie. Husserl, Heidegger, Merleau-Ponty, Arendt, Patočka, Levinas, Dufrenne, Maldiney, Henry, Marion, Richir*. Paris: Ellipses, 129-137.
- 2007. *Le mouvement de l'existence: études sur la phénoménologie de Jan Patočka*. Chatou: Les Éditions de la transparence.
 - 2008. *Introduction à une phénoménologie de la vie*. Paris: Vrin.
 - 2010. «Phenomenology of Life and Cosmology». *Chiasmi International*, n. 12. 379-391.
 - 2011. *L'ouverture du monde. Lecture de Jan Patočka*. Chatou: Les Éditions de la transparence.
 - 2013a. *Dynamique de la manifestation*. Paris: Vrin.
 - 2013b. «Le mouvement du monde et le problème de l'apparaître». *Philosophie*, 118, 21-33.
 - 2019. *L'appartenance: Vers une cosmologie phénoménologique*. Leuven: Peeters.
- CHIURAZZI, G. 2017. *Dynamis. Ontologia dell'incommensurabile*. Milano: Guerini.
- DUICU, D. 2014. *Phénoménologie du mouvement. Patočka et l'héritage de la physique aristotélicienne*. Paris: Hermann.
- FUGALI, E. 2022. *Soggetto, corpo e mondo in Edmund Husserl*. Milano: Unicopli.
- HUSSERL, E. 2008. *Die Lebenswelt. Auslegungen der vorgegebenen Welt und ihrer Konstitution. Texte aus dem Nachlass (1916-1937)*, Husserliana, Bd. XXXIX. New York: Springer.
- JAEGER, W. 1923. *Aristoteles. Grundlegung einer Geschichte seiner Entwicklung*. Berlin: Weidmannsche Buchhandlung.
- KARFÍK, F. 2015. «Mouvement, temps, espace dans l'Aristote de Jan

- Patočka». In C. V. Spaak & O. Stanciu (a cura di), *Patočka lecteur d'Aristote. Phénoménologie, ontologie, cosmologie*. Argenteuil: Le Cercle Herméneutique Editeur.
- LARISON, M. 2012. «Du mouvement chez Aristote d'après Patočka». In N. Frogneaux (a cura di), *Jan Patočka. Liberté, existence et monde commun*. Paris: Vrin.
- MOLLISI, M. 2021. «I fondamenti heideggeriani della fenomenologia del movimento in Jan Patočka». *Rivista di filosofia Neo-Scolastica*, CXIII, 1, 293-309.
- PATOČKA, J. 1990. *Liberté et sacrifice. Ecrits politiques*. Grenoble: Millon.
- 1995. *Papiers phénoménologiques*. Grenoble: Millon.
 - 1996. *An Introduction to Husserl's Phenomenology*. Chicago and Lasalle: Open Court.
 - 2009a. «Fenomenologia e metafisica del movimento». In J. Patočka, *Che cos'è la fenomenologia? Movimento, corpo, mondo*. Verona: Fondazione Centro studi Campostrini.
 - 2009b. «Fenomenologia e ontologia del movimento». In J. Patočka, *Che cos'è la fenomenologia? Movimento, corpo, mondo*. Verona: Fondazione Centro studi Campostrini.
 - 2011. *Aristote, ses devanciers, ses successeurs: études d'histoire de la philosophie d'Aristote à Hegel*. Paris: Vrin.
 - 2015. *Platonismo negativo e altri frammenti*. Milano: Bompiani.
 - 2018. *L'interno e il mondo*. Milano-Udine: Mimesis.
 - 2019. *Correspondance avec Robert Campbell et les siens 1946-1977*. Grenoble: Millon.
 - 2022a. «Fenomenologia del corpo proprio». In J. Patočka, *Il mondo naturale e il movimento dell'esistenza umana*. Milano-Udine: Mimesis.
 - 2022b. «Intero del mondo e mondo dell'uomo. Osservazioni per un inizio di cosmologia contemporanea». In J. Patočka, *Il mondo naturale e il movimento dell'esistenza umana*. Milano-Udine: Mimesis.
 - 2022c. «Significato filosofico della concezione aristotelica di movimento e sulle ricerche storiche dedicate al suo sviluppo». In J. Patočka, *Il mondo naturale e il movimento dell'esistenza umana*. Milano-Udine: Mimesis.

- 2022d. «Sulla preistoria della scienza del movimento: il mondo, la terra, il cielo e il movimento della vita umana». In J. Patočka, *Il mondo naturale e il movimento dell'esistenza umana*. Milano-Udine: Mimesis.
- 2023a. *Introduzione alla filosofia fenomenologica*. Brescia: Scholé.
- 2023b. «Le monde naturel dans la méditation de son auteur trente-trois ans après». In J. Patočka, *Le monde naturel et le mouvement de l'existence humaine*. Paris: Editions de Compagnons d'humanité.
- PLATONE. 2000a. *Repubblica*. In G. Reale (a cura di), *Platone. Tutti gli scritti*. Milano: Bompiani.
- 2000b. *Sofista*. In G. Reale (a cura di), *Platone. Tutti gli scritti*. Milano: Bompiani.
- 2000c. *Teeteto*. In G. Reale (a cura di), *Platone. Tutti gli scritti*. Milano: Bompiani.
- 2000d. *Timeo*. In G. Reale (a cura di), *Platone. Tutti gli scritti*. Milano: Bompiani.
- RITTER, M. 2019. *Into the World: The Movement of Patočka's Phenomenology*. Springer International Publishing.
- SPAACK, C. V. 2017 *Interprétations phénoménologiques de la 'Physique' d'Aristote chez Heidegger et Patočka*. Cham: Springer.
- SPAACK, C. V., STANCIU, O. (a cura di). 2015. *Patočka lecteur d'Aristote. Phénoménologie, ontologie, cosmologie*. Argenteuil: Le Cercle Herméneutique.