



UNIVERSITÀ DEGLI STUDI DI PADOVA
FACOLTÀ DI LETTERE E FILOSOFIA
CORSO DI LAUREA MAGISTRALE IN SCIENZE FILOSOFICHE

PATOČKA E LE FILOSOFIE DELLA STORIA DEL NOVECENTO

LA DOMANDA SUL SENSO NEI SAGGI ERETICI

Relatore: Chiar.mo Prof.:

Antonio Maria Nunziante

Laureando: Marco Barcaro
matricola 621 766

Anno Accademico 2010-2011

Indice

Introduzione	p. 5
Capitolo 1	
Un interrogativo ricorrente	
1.1. Perché Patočka e perché i Saggi eretici?	p. 10
1.2. Da Fukuyama a Hobsbawm: le molteplici definizioni del Novecento	p. 15
1.3. Tra verità e relativismo: la posizione di Diego Marconi	p. 19
1.4. Il Novecento e le sue articolazioni	p. 22
1.4.1. K. Löwith	p. 23
1.4.2. K. Löwith - L. Strauss	p. 28
1.4.3. W. Benjamin	p. 32
1.4.4. M. Heidegger	p. 36
1.4.5. M. Horkheimer – T. Adorno	p. 41
1.4.6. H. Marcuse	p. 45
1.4.7. O. Spengler	p. 50
1.5. Elementi ricorrenti	p. 55
Capitolo 2	
Le tesi sulla filosofia della storia nei Saggi eretici	
2.1. I sei saggi eretici	p. 62
2.2. Primo saggio: La storia ha un senso?	p. 62
2.3. Secondo saggio: Meditazioni sulla pre-istoria	p. 77
2.4. Terzo saggio: L'inizio della storia	p. 83
2.4.1. La concezione della storia di E. Husserl	p. 89
2.4.2. La concezione della storia di M. Heidegger	p. 90
2.5. Quarto saggio: L'Europa e l'eredità europea sino alla fine del XIX secolo	p. 93
2.6. Quinto saggio: La civiltà tecnica è destinata al declino?	p. 98
2.7. Sesto saggio: Le guerre del XX secolo e il XX secolo come guerra	p. 109

Capitolo 3

La lettura patočkiana della storia

3.1. Cinque parole guida	p. 120
3.1.1. Senso problematico	p. 120
3.1.2. Sconvolgimento	p. 122
3.1.3. Conversione alla responsabilità	p. 123
3.1.4. Solidarietà degli scossi	p. 125
3.1.5. Civiltà tecnica	p. 128
3.2. Contestualizzazione	p. 129
3.2.1. Dal mondo naturale al mondo della storia	p. 129
3.2.2. La filosofia della storia in Patočka dal 1934 agli anni Sessanta	p. 134
a) dal 1934 al 1939	p. 135
b) gli anni Quaranta	p. 137
c) gli anni Cinquanta	p. 138
d) gli anni Sessanta	p. 141
3.3. Analogie e differenze rispetto alle altre letture: perché <i>eretici</i> ?	p. 142
3.3.1. Analogie	p. 142
3.3.2. Divergenze	p. 150
3.4. Tra eresia e verità: quale storia e quale senso?	p. 159
Conclusione	p. 164
Scheda biografica	p. 170
Bibliografia	p. 173

Introduzione

Questa ricerca si propone di analizzare la filosofia della storia di Jan Patočka. Come è noto, nel corso del Novecento sono state molteplici le interpretazioni complessive proposte, e numerose le prospettive che hanno avuto eco. Alcune di esse, talvolta, sono diventate letture cristallizzate e condizionanti nel tempo. Tra i diversi filoni esistenti, sotto cui potremmo ricondurre queste letture della storia, se ne possono richiamare almeno tre: quello teologico, quello marxista, e quello heideggeriano.

La tesi fornisce un approccio alla filosofia della storia che valorizza l'interrogativo sul senso. Perché prendere in considerazione proprio questa domanda? Non solo perché è posta da Patočka come titolo al terzo saggio eretico, ma anche perché la lotta per il senso è il tema generale e proprio della sua storia¹. Va ricordato, inoltre, che lo stesso motivo compare in Husserl, di cui il filosofo praghese fu allievo². Husserl parla della storia in questi termini: essa è «il movimento vivente della comunanza e della vicendevole implicazione delle formazioni originarie di senso e delle sedimentazioni di senso» e prosegue «tutto ciò che è presente come un fatto storico all'esperienza, oppure che è rilevato dallo storico come un fatto rientrante nel passato, ha necessariamente la sua *interna struttura di senso*»³. Oltre a queste ragioni, quest'argomento riguarda ognuno di noi perché l'intenzionalità del vivente è creatrice di significati e il conferimento di senso al mondo è un'esigenza fondamentale dell'uomo, una delle forme più proprie dell'intelligenza umana⁴. Esso è così importante perché è «l'atto più alto dell'intelligenza che produce nel vivente il significato intelligibile del mondo»⁵. Se si concorda con queste valutazioni, è allora difficile accettare che le società secolarizzate non tengano conto di questo bisogno⁶.

Interrogarsi sul senso della storia è, come mostrano queste osservazioni introduttive, una domanda interessante per vari aspetti, ma che reca contempora-

¹ Jervolino lo definisce come lo sfondo tragico rispetto all'apparente serenità dello sguardo fenomenologico (cfr. le osservazioni fatte in Jervolino [1996], pp. 199-207).

² La terza parte della *Crisi delle scienze europee* termina con il § 73 significativamente intitolato: *La filosofia come riflessione dell'umanità su stessa e come realizzazione della ragione* (cfr. Husserl [2008], pp. 284 ss.).

³ Cfr. Appendice integrativa III al § 9, p. 398, in Husserl [2008].

⁴ Cfr. Chiereghin [2004], p. 117.

⁵ Chiereghin [2004], p. 425. Ma anche Melchiorre afferma che noi, per il fatto stesso di essere umani, vivendo, mettiamo necessariamente in rapporto le cose con il loro senso. La filosofia è intesa anche da lui, quindi, come questione radicale del senso (cfr. Melchiorre [2004], p. 270).

⁶ L'osservazione è della linguista Julia Kristeva, in *Bisogno di credere* (cfr. Kristeva [2006], p. 18).

neamente in sé diversi dilemmi, ambiguità non ancora sciolte, e prospettive non facilmente accordabili tra loro. Ad esempio, come osservava già Löwith, potrebbe anche avere un significato positivo che la storia non abbia un senso: potrebbe indicare che ci siamo liberati dalla questione del senso e che ne siamo liberi perché non ci si aspetta più dalla storia che essa possa dare un senso alla vita dell'uomo, anzi, questa potrebbe averlo e trovarlo anche senza la storia⁷.

Riflessioni ben più recenti di quella löwithiana, per esempio quella di Fukuyama, confermano che l'interrogativo sul senso della storia continua a rimanere aperto. A parere di quest'ultimo studioso, infatti, riflettere sulla storia dimostra che numerose questioni sono tuttora irrisolte o che sono state affrontate frettolosamente.

Anche per Hobsbawn, che termina di scrivere *Il secolo breve* nel 1994, e quindi dopo la caduta del muro di Berlino, il Novecento è giunto a uno stato di disordine mondiale che è difficile tenere sotto controllo.

Gli elementi che accentuano la difficoltà della ricerca possono essere molti altri. Un altro deriva – come aiuta a comprendere Patočka - dalla facile tendenza con cui l'uomo rimuove il negativo anziché imparare da esso. E, collegato a questa tendenza, c'è un altro “strano fenomeno”: la distruzione del passato. Ovvero: tutto appare come un eterno presente in cui manca ogni legame con le generazioni precedenti; le epoche della storia finiscono e la conoscenza umana sembra non andare oltre. Viene da chiedersi come si possano risolvere i problemi dell'umanità se sappiamo così poco del passato e se la comprensione della realtà, da parte di coloro cui spetta prendere decisioni pubbliche importanti, è così povera. Pur non sapendo dove stiamo andando, come suggerisce sempre Hobsbawn, bisognerebbe riconoscere almeno alcune tendenze di lungo periodo, assieme anche all'ammissione che l'umanità non potrà avere un futuro semplicemente prolungando il passato o il presente⁸.

Per qualcuno, nella società della tecnica, si può anche fare a meno di tale ricerca. Patočka ritiene che la scienza miri solo all'efficacia pratica poiché essa vede solo l'aspetto tecnico del suo compito, mentre le sfugge il senso delle strutture e il ruolo

⁷ Cfr. Löwith [1985], pp. 123-124.

⁸ Cfr. Hobsbawn [1995], pp. 674-675.

dell'esperienza⁹. Per questo motivo è ancora più importante riproporre, nonostante le difficoltà esposte, questo interrogativo.

L'attuale società, inoltre, è segnata da un comportamento sociale e da una cultura individualista: rispetto a essa la ricerca di senso è minacciata perché un senso non si dà in sé, ma nell'intersecarsi delle relazioni tra il soggetto e gli altri, tra il soggetto e la realtà, il soggetto e il fine intravisto¹⁰. Affinché emerga un senso, dunque, è necessario che ci siano legami, affetti, relazioni, scopi, fini: solo così ci saranno anche orientamenti. Il senso, quindi, nasce da relazioni capaci di trasmettere ai singoli un orientamento e di incoraggiare la responsabilità. Patočka, non a caso, parla di *solidarietà* tra gli scampati. L'esperienza personale è inserita, pertanto, in quella di tutti gli altri; per questo motivo l'altro deve trovare relazioni e spazio anche nella nostra vita, perché «io posso essere presso di me soltanto grazie al loro aiuto e passando attraverso di essi»¹¹.

La riflessione filosofica di Patočka si basa sulla constatazione che la peggiore conseguenza per l'uomo è il venire meno della coscienza del senso. Nonostante le obiezioni e le difficoltà che si frappongono a una simile indagine, la lettura patočkiana non rinuncia a trattare questo argomento, ma lo precisa chiedendosi che senso possa avere la storia non in generale, né come svolgimento cronologico o mera ricostruzione dei fatti, ma piuttosto come storia dell'essere umano in cerca della propria umanità. In questo senso, riflettere sulla storia significa riflettere sul tempo necessario all'uomo per passare dall'informe alla forma, e assomiglia a un itinerario di scoperta del modo in cui siamo generati e nasciamo.

Il filosofo afferma l'importanza di dare valore alla vita anche quando c'è un deficit da recuperare. Con questa attenzione, la domanda sul senso della storia non riguarda solo un passato che è finito, ma si chiede anche se è possibile un mondo futuro; essa parte dal passato, rinvia al presente e apre al futuro.

⁹ Cfr. il saggio *La filosofia della crisi delle scienze secondo Edmund Husserl e la sua concezione di una fenomenologia del "mondo della vita"* (in Patočka [2003], pp. 127-148).

¹⁰ In un saggio del 1967, *Il mondo naturale e la fenomenologia*, Patočka scrive: «Il contatto con gli altri è il vero e proprio centro del nostro mondo, ciò che gli conferisce il suo contenuto più proprio e anche il suo senso principale, e forse addirittura *tutto* il suo senso [...] Qualsiasi significato che si costituisca nella nostra vita o trovi in essa risonanza, è sempre un significato orientato verso il rapporto con gli altri [...] lo stato essenziale della nostra esperienza, la percezione sensibile, è teleologicamente orientata a far sì che in essa si rifletta e si esprima la presenza dell'altro» (Patočka [2003], pp. 103-104).

¹¹ Patočka [2003], p. 105.

La riflessione patočkiana ha il merito di ricordare che il venir meno del senso non è completamente spiegabile affermando che sono cambiate le nostre categorie mentali; piuttosto è un invito a leggere la crisi come uno straordinario momento per rimettersi in discussione e detergere la lente attraverso la quale il nostro occhio getta lo «sguardo su ciò che è»¹². Né si possono risolvere tutte le questioni con l'ausilio delle scienze naturali: sarebbe insufficiente perché non terrebbe in considerazione il mondo della vita, presupposto richiesto per rispondere a ogni nuovo interrogativo. A maggior ragione, dunque, è essenziale confrontarsi con la storia perché i risultati non siano costruiti ingenuamente.

Questa tesi si compone delle seguenti parti: il primo capitolo motiva la scelta dell'argomento, giustifica la centralità della storia che rimane un problema teoretico tuttora aperto; viene spiegato inoltre perché si è scelto quest'autore la cui ricezione, da parte degli studiosi, preferisce gli aspetti legati alla fenomenologia, e offre un confronto con le maggiori letture della storia sviluppate da alcuni grandi pensatori del Novecento. Il secondo capitolo presenta le tesi di Patočka sulla filosofia della storia proponendo in maniera lineare il contenuto dei sei saggi. Il terzo e ultimo capitolo, attraverso una disanima delle analogie e delle divergenze tra la lettura patočkiana e le altre esposte in precedenza, mette a fuoco di quale storia e di quale senso il filosofo praghese vuole parlare.

Questo lavoro ha alle sue spalle stimoli raccolti da varie letture. Accenno brevemente ad alcuni: l'indicazione husserliana del luogo in cui un cammino sul senso – inteso come vero e proprio paradigma - si è interrotto; la consapevolezza che la scienza ha con le cose un rapporto che mira all'efficacia pratica; la constatazione di un sapere sempre più particolareggiato e frammentato che rende più difficile una visione unitaria dell'uomo, e richiede nuovi strumenti per la costruzione dell'identità e della coerenza dell'individuo; la centralità dell'interrogativo sul senso come esigenza propriamente umana; il carattere proprio della filosofia, e cioè la ricerca dell'*archè* e dei presupposti; l'importanza di un legame tra filosofia e storia spesso troppo sottovalutato. Bisogna ripartire dalla storia per sapere dove siamo e da dove veniamo.

Lo scopo finale di questo mio lavoro non è presumere di trovare soluzione ai paradossi che sorgono da un interrogativo, in sé, così difficile da definire, ma valutare il contributo propositivo dato dai *Saggi eretici* su questo argomento. Questo apporto

¹² Riprendo l'espressione, tipica del vocabolario fenomenologico, da Neri [2003], p. 276.

riguarda ambiti importanti come: la stretta relazione tra pensiero e vita; il superamento di posizioni e visioni parziali alle quali quotidianamente aderiamo, l'importanza di una lettura della storia non menzognera, ossia non schiacciata dalle ideologie, ma che faccia ritorno al mondo della vita; l'insufficienza di mito-categorie, come quella di *progresso* elaborata dall'Illuminismo; il carattere patologico della civiltà industriale e l'ambiguità del sapere scientifico quando perdono di vista l'umanità; e infine la possibilità di leggere l'esperienza della *notte* nei termini in cui suggeriva anche un altro eminente esponente della cultura ceca, entrato in contatto con Patočka:

«Ci si domanda se il futuro più luminoso è sempre davvero soltanto la faccenda di un lontano "là". Non è, invece, qualcosa che è già qui da un pezzo e che soltanto la nostra miopia e la nostra fragilità ci impediscono di vedere e sviluppare intorno a noi e dentro di noi?»¹³.

¹³ La citazione è presa da Václav Havel, ne *Il potere dei senza potere* (Havel [1991], p. 96).

Capitolo 1

Un interrogativo ricorrente

1.1. Perché Patočka e perché i *Saggi eretici*?

L'argomento di questa tesi è la domanda se la storia del Novecento abbia un senso, un significato. Questo interrogativo è posto nel terzo dei sei *Saggi eretici sulla filosofia della storia* del filosofo cecoslovacco Jan Patočka¹⁴.

Iscrittosi all'università Carlo di Praga nel 1925, Patočka orienta ben presto i suoi studi verso la filosofia. A ventidue anni, nel 1929, va a Parigi dove trascorre un anno di studio alla Sorbona¹⁵. In quel periodo ha modo di seguire i corsi di Bréhier, Brunsvich, Gilson e Lalande, aperti alle novità della fenomenologia, e ascolta per la prima volta Edmund Husserl che vi teneva le lezioni note in seguito come *Discorsi parigini*¹⁶. Dopo la tesi nel 1931 a Praga sotto la guida di J. B. Kozák dedicata a «il concetto di evidenza e il suo significato per la noetica», negli anni 1932-1933 va in Germania a perfezionare la sua formazione, grazie ad una borsa di studio della fondazione Humboldt. In un primo tempo soggiorna a Berlino dove segue il seminario di Hartmann su Aristotele e le lezioni di Jaeger e di Klein, mentre sul versante scientifico si confronta con le elaborazioni di Planck, Schrödinger e Heisenberg. In un secondo periodo si sposta a Friburgo per seguire personalmente Husserl, ormai in pensione, che lo accoglie «a braccia aperte»¹⁷, e i corsi di Heidegger. Con Eugen Fink, allora assistente di Heidegger, esamina le differenze tra i punti di vista husserliano e

¹⁴ Patočka [2008]. Il testo fu pubblicato per la prima volta clandestinamente nel 1975, in cinque copie dattiloscritte e autografate dall'autore per certificarne la corrispondenza col manoscritto originale, e fu tradotto per la prima volta in italiano nel 1981. Raccoglie una serie di conferenze tenute da Patočka nel 1973, pubblicate anche in *samizdat* (una forma di autoeditoria clandestina).

¹⁵ Risale a questo periodo il primo articolo pubblicato: "*La filosofia francese*". Del periodo a Parigi Patočka dice: «Per me ebbe una grande importanza l'arrivo a Parigi nel 1929 e soprattutto il fatto che per tutto l'anno dovetti studiare come si richiedeva agli studenti delle università francesi che preparavano la licenza. Qui la filosofia ha le sue radici nella tradizione filosofica del XVII secolo e in tutto ciò che questo grande complesso metafisico-scientifico presuppone e rinnova continuamente. Descartes, Pascal, Malebranche rivivevano in uno studio approfondito dei testi a cui non eravamo abituati; nel nostro paese infatti non esisteva quasi nessun classico filosofico, tranne Spinoza e l'Hume delle ricerche [...]. Al contrario in Francia la cosa più importante era la lettura dei testi mentre le lezioni erano solo un supplemento per il grande pubblico» (Patočka [1981a], p. 169).

¹⁶ Husserl [1989].

¹⁷ Patočka [1981a], p. 169.

heideggeriano, entrambi interni all'orizzonte fenomenologico¹⁸. In questi anni Patočka è testimone del clima di violenza sociale e politica che lacerava la Germania e dell'ascesa del nazismo al potere¹⁹.

Tornato a Praga, stringe una profonda amicizia intellettuale con Ludwig Landgrebe, un altro degli ultimi assistenti di Husserl, che iniziava allora a riunire alcuni manoscritti inediti del maestro. Si occupa inoltre di organizzare le conferenze che Husserl vi tenne nel novembre del 1935 su invito del «Cerchio filosofico di Praga per le ricerche sull'intelletto umano», fondato nel 1934 dal filosofo dell'arte Emil Lutz, e di cui Patočka diviene il segretario ceco. Si tratta di quattro conferenze: due all'Università tedesca e due all'università ceca di Praga, conferenze poi ampliate e trasformate nella *Crisi delle scienze europee e la fenomenologia trascendentale*²⁰. L'anno seguente, nel 1936, pubblica il suo primo libro, la tesi di abilitazione, dedicato a un tema che acquisterà un posto centrale in tutta la sua riflessione: *Il mondo naturale come problema filosofico*.²¹ Gli elementi biografici qui riportati dimostrano come questo primo esordio fenomenologico husserliano, incentrato fortemente sul mondo naturale, non nasce d'improvviso ma ha un percorso precedente da cui deriva e che lo spiega, e un orizzonte verso cui si muove: una lotta per la verità che si configura come tentativo di superare il riduzionismo della prospettiva positivista²².

Nel 1938 Husserl muore: Patočka tiene il discorso in sua memoria al raduno commemorativo del «Cercle philosophique»²³ a Praga. L'anno successivo, nel 1939, la

¹⁸ «Così nel corso dei miei studi concretizzai un po' alla volta il fine del mio lavoro: compiere un superamento del positivismo immettendomi nella grande tradizione dell'*unica* filosofia, intesa non come sistema, ma come eterno dibattito intorno alle basi della *prima philosophia*; impadronirsi a questo scopo delle assi portanti di questa tradizione e delle sue tendenze attuali, che avevo fatte mie nella forma della fenomenologia e delle sue interne diramazioni. Quando feci ritorno in Cecoslovacchia, ero con tutto ciò quasi completamente isolato e quasi nessuno riusciva a capire che cosa volessi, anche gli amici della mia generazione», (Patočka [1981a], p. 170).

¹⁹ «Berlino fu importante per me anche per un altro motivo: iniziai a interessarmi di politica [...] Vidi da vicino la cosiddetta rivoluzione tedesca, vidi quelle masse insurrezionali guidate da un nuovo senso della speranza, rivolte in modo terribilmente ostile contro tutto ciò di cui noi, storicamente e politicamente, ci nutrivamo» (Patočka [1981a], p. 169).

²⁰ Husserl [1989].

²¹ Questo *Saggio* si trova raccolto assieme ad altri nel volume: J. Patočka, *Le monde naturel et le mouvement de l'existence humaine*, Kluwer Academic Publishers, Dordrecht 1988. Per la traduzione in italiano di alcuni di questi *Saggi* si rimanda a Patočka [2003]. La bibliografia primaria e secondaria relativa a Patočka è aggiornata costantemente dall'archivio Jan Patočka di Praga, fondato nel 1990, consultabile all'indirizzo http://www.ajp.cuni.cz/index_e.html. A questa ricchissima raccolta rinvio per la letteratura secondaria non riportata nella bibliografia di questa tesi.

²² Nell'intervista concessa nel 1967, dal titolo: *Sulla filosofia e sui filosofi*, riportata in appendice alla prima edizione italiana dei *Saggi eretici*, possiamo leggere: «Intorno al positivismo e al suo superamento avvenivano le schermaglie filosofiche della nostra gioventù» (Patočka [1981a], p. 166).

²³ Cfr. la rivista filosofica "Mind ceca" 34 (1938), n. 1-2, pp. 2-7.

Cecoslovacchia viene invasa dalle truppe tedesche. A quell'epoca Patočka persegue, assieme a Landgrebe, il progetto - delineato fin dal 1934 - di mettere al sicuro i manoscritti di Husserl e di cominciarne la pubblicazione, compito poi portato a termine dal francescano belga Hermann Leo van Breda. Al 1938/39 risale la fondazione degli archivi di Husserl a Lovanio. Negli anni della guerra continua a lavorare intorno alla rivista indipendente *Kritický měsíník (Mensile critico)*, diretta da Václav Černý. Nel 1944 gli viene vietato l'insegnamento, lo riprende l'anno seguente, ma deve smettere nuovamente nel 1949 con l'avvento di un regime comunista. Al 1960 risale la traduzione in ceco della *Fenomenologia dello Spirito*²⁴ e al 1967 quella dell'*Estetica*²⁵. Nel 1968 è nominato professore ordinario presso l'università Carlo di Praga, e nell'estate di quell'anno, il 21 agosto, i carri armati russi entrano a Praga. L'anno seguente, nel 1969 scrive *Il senso dell'oggi in Cecoslovacchia*²⁶ il cui capitolo d'apertura titola: gli intellettuali e l'opposizione.

Le tragiche vicende storiche europee di quegli anni, richiamate brevemente poco sopra, ma ben note a tutti, hanno senz'altro influenzato e provocato la riflessione del filosofo. Per convincerci di ciò bastano poche pagine all'inizio del terzo capitolo dei *Saggi eretici*. Riporto, a titolo di esempio, tre citazioni:

«Si parla spesso del senso di determinate vicende umane, del senso della vita, della storia, di varie istituzioni, del senso della democrazia, ecc., senza peraltro che il concetto stesso di senso venga determinato, e senza che si faccia nemmeno il tentativo di determinarlo, soprattutto perché, da un lato, si avverte il bisogno di tale concetto mentre, dall'altro, viene considerato come di per sé evidente. Il bisogno del concetto si deve al fatto che tutte quelle cose sono problematiche ed è necessario spiegarle, in quanto la varietà di spiegazioni possibili non ci lascia indifferenti [...] altrettanto indubbiamente, è proprio la sua difficoltà e allo stesso tempo la sua indispensabilità che fanno sì che così spesso si ricorra al consueto metodo di presupporre la sua evidenza per risparmiarsene un'analisi più accurata»²⁷.

«[...] il senso è per noi qualcosa di più concreto, qualcosa che si riferisce, per esempio, ai sentimenti che accompagnano un'azione. Discutiamo infatti se la sofferenza abbia un senso, piuttosto che un significato, oppure di quale sia il senso di una certa azione, per esempio l'occultamento degli scopi della guerra da parte degli uomini di Stato tedeschi durante la prima guerra

²⁴ Hegel, Georg Wilhelm Friedrich: *Fenomenologie ducha*, z němčiny přel. a poznámkami a komentářem opatřil J. Patočka, Praha (Nakl. ČSAV) 1960, Filosofická knihovna.

²⁵ Hegel, Georg Wilhelm Friedrich: *Estetika*, 1. a 2. část. Z němčiny přel. a úvod napsal J. Patočka, Praha (Odeon) 1966.

²⁶ Patočka [1970].

²⁷ Patočka [2008], p. 59.

mondiale [...]. Il senso è ciò in base a cui si può comprendere che questi scopi dovevano essere occultati (per esempio la volontà di mutare tutto lo *status quo* mondiale); il significato invece deriva dal senso così compreso, è una conseguenza»²⁸.

«Le cose stanno invece diversamente se assumiamo in tutta la sua portata l'esperienza della perdita di senso quale indubbiamente si presenta nel corso della nostra vita. In quest'ultimo caso, questa esperienza non dimostra soltanto la nostra inadeguatezza, la nostra incapacità di afferrare e comprendere il senso, ma significa la radicale possibilità che ogni senso si perda, che possiamo trovarci di fronte alla sua completa assenza. Le cose non hanno un senso *di per se stesse*, ma il loro "senso" esige che qualcuno abbia un "senso" per loro. Infatti il senso non è originariamente negli enti, ma nell'apertura, nella comprensione delle cose, vale a dire in quel processo, in quel movimento che non si differenzia dal nucleo stesso della nostra vita»²⁹.

Queste tre citazioni mostrano come, assieme all'interesse per il mondo della vita, anche l'interrogativo sul senso della storia è ben presente nella riflessione di Patočka. Si osservi inoltre che questa domanda non è provocata esclusivamente dai tragici fatti e dagli sconvolgimenti di quegli anni, ma nasce da più lontano e si intreccia con la precedente formazione fenomenologica. Proprio le righe conclusive della terza citazione rinviano a Husserl, e quindi al ruolo guida della fenomenologia nel suo percorso speculativo.

Un'indicazione molto importante e una curiosa conferma di questo intreccio si possono trovare nell'Avvertenza all'edizione della *Crisi delle scienze europee*. Infatti, l'interesse di Husserl per la storia può sembrare secondario e marginale se ci si limita alle prime due parti composte nel 1936, mentre il testo completo con la terza parte del 1954 dimostra proprio il contrario, ossia:

«Il tema della storia è un tema essenziale. Non è un tema "aggiunto" ma è un tema che inerisce alla fenomenologia necessariamente e senza il quale la fenomenologia non avrebbe potuto essere quella che è stata e non potrebbe essere quella che è»³⁰.

I *Saggi eretici*, sopra citati, sono pubblicati clandestinamente nel 1975 nell'allora Cecoslovacchia comunista. E' interessante richiamare, in questa introduzione, qualche altra opera, composta dopo i *Saggi*, in cui si riflette su questo

²⁸ Patočka [2008], p. 60.

²⁹ Patočka [2008], p. 63.

³⁰ Husserl [2008], p. 2.

stesso tema. Nel 1979 Jean-François Lyotard pubblica in Francia *La condizione postmoderna*³¹: un testo che scatena una controversia molto accesa contribuendo ulteriormente a rafforzare quell'incrinatura del senso denunciata così radicalmente dal nichilismo, e diventando un punto di riferimento nel dibattito filosofico e culturale almeno fino alla prima metà degli anni Ottanta.

In quest'opera si indica l'affermarsi nelle società postindustriali di una «condizione» non più caratterizzabile come «moderna», ma tale da richiedere all'Occidente di ripensare alla radice il rapporto col proprio passato, interrogandosi non solo sull'idea di «modernità», ma persino su quella di «storia». Il progetto della modernità di conferire un senso globale e unitario alla realtà, facendo leva su una scienza unitaria, aveva come quadri di riferimento l'Illuminismo, l'idealismo e il marxismo. Verso la fine del Novecento questi quadri si sono consumati e non sono stati sostituiti da costruzioni altrettanto forti e unitarie. Il mondo "postmoderno" è un mondo frammentato, che vive nell'incertezza e nel disagio. L'idea forte della modernità era quella del progresso, inteso come orientamento a un modello di vita e di azione, e come aspirazione a valori ultimi fondati sulla capacità dell'uomo di esercitare la ragione per illuminare il mondo e se stesso, mentre l'essenza della condizione post-moderna è definita proprio dalla negazione della capacità umana di chiarificazione. Si nega anche l'esistenza di valori ultimi in grado di fondare e di giustificare un qualsiasi ordinamento della società, di motivare e orientare comportamenti, di conferire un senso unitario, e quindi un'intelligibilità, alla vita umana e alla società. Lo stesso rapporto dell'individuo con la propria tradizione non si configura più come un processo di interiorizzazione: il soggetto si riduce a una forma vuota e perde di credibilità. Da queste premesse ne deriva anche l'incapacità di una visione che guardi al passato, e perciò si ha la percezione di una società spogliata di ogni storicità, che è invece indispensabile per suscitare la prospettiva di un futuro e orientarsi verso di esso. Tutto si riduce al godere l'intensità delle immagini e delle sensazioni dell'oggi.

Uno degli esiti di questa dissoluzione della società avanzata è proprio un'incrinatura del senso e la rinuncia alla storia: si acconsente a che il fare ci derubi del passato. Lyotard ricorda che ci sono anche dei connotati positivi nella condizione postmoderna, ma, da un punto di vista storico, restano in primo piano numerosi sintomi di impoverimento esistenziale.

³¹ Lyotard [2004].

1.2. Da Fukuyama a Hobsbawm: le molteplici definizioni del Novecento

Sempre sul tema del senso della storia nell'estate del 1989 esce sulla rivista *The National Interest* un articolo intitolato «Siamo forse alla fine della storia?» del politologo americano Francis Fukuyama³² che fa discutere a lungo. L'intervento è seguito tre anni dopo, nel 1992, da un libro che ne sviluppa le tesi: *La fine della storia e l'ultimo uomo*³³. Partendo da una riflessione sui fatti del 1989, lo studioso americano di origine giapponese sostiene che:

1. negli ultimi anni in moltissimi Paesi emerge il consenso sul fatto che la democrazia liberale è il migliore sistema di governo, infatti «dall'America Latina all'Europa orientale, dall'Unione sovietica al Medio Oriente ed all'Asia, negli ultimi tre decenni i regimi autoritari non hanno più retto»³⁴;

2. spesso un'evoluzione economica apportatrice di prosperità secondo i principi del libero mercato precede o segue l'evoluzione politica;

3. la democrazia liberale può costituire «il punto di arrivo dell'evoluzione ideologica dell'umanità» e «la definitiva forma di governo tra gli uomini»³⁵. Quest'ultima «rimane la sola aspirazione politica coerente per regioni e culture diverse dell'intero pianeta»³⁶. Essa sembra immune dai difetti e dalle contraddizioni di altre forme di governo, come la monarchia ereditaria, il fascismo e il comunismo;

4. la superiorità della democrazia sta nel fatto che essa garantisce all'uomo ciò che egli più desidera: venire riconosciuto da altri esseri umani come qualcuno che ha un valore incommensurabile, come portatore di una dignità che lo accomuna a tutti gli altri uomini³⁷;

³² Francis Fukuyama, *The End of History?*, "The National Interest", n. 16, 1989.

³³ Fukuyama [1992].

³⁴ Fukuyama [1992], p. 11.

³⁵ Fukuyama [1992], p. 9.

³⁶ Fukuyama [1992], p. 11.

³⁷ Si noti come Fukuyama, per rifarsi a una spiegazione non materialistica della storia, si richiami alla *Fenomenologia dello spirito* di Hegel, in particolare alla lotta per il riconoscimento nella dialettica servo-padrone: «Dobbiamo tornare a Hegel, il filosofo che per primo ha risposto all'appello di Kant, scrivendo quella che sotto molti aspetti è la storia universale più seria. Secondo l'interpretazione di Alexandre Kojève, Hegel ci ha fornito, per comprendere il loro processo storico, un "meccanismo" alternativo che si basa sulla "lotta per il riconoscimento". Il riconoscimento ci permette, senza che si debba abbandonare la nostra interpretazione economica della storia, di recuperare una dialettica storica assolutamente non materialistica, che è molto più ricca, nella sua comprensione della motivazione umana, sia della versione marxista che della tradizione sociologica derivante da Marx» (Fukuyama [1992], p. 362).

5. anche la democrazia liberale ha dei problemi: si tratta di difetti pratici relativi all'insufficiente attuazione dei suoi ideali di libertà e uguaglianza risolvibili all'interno del sistema, non di contraddizioni teoriche;

6. la vittoria della democrazia liberale costituisce in un certo senso la "fine della storia": nel senso che non vi sarà più tensione verso un ideale politico migliore, né progressi per quanto riguarda i principi e le istituzioni fondamentali;

7. la storia va intesa nell'accezione datagli da Hegel³⁸, ossia come processo evolutivo unico e coerente che abbraccia le esperienze di tutti i popoli in tutti i tempi;

8. questo processo porta verso una crescente omogeneizzazione delle società umane, a prescindere dalle loro origini storiche ed eredità culturali;

9. porta anche a una sostanziale pacificazione delle relazioni politiche e allo stabilirsi di un nuovo ordine mondiale: l'esperienza mostra che le democrazie liberali non si fanno guerra tra loro. Su questo punto Fukuyama trova conferma delle tesi espresse da Kant nel saggio *Per la pace perpetua*³⁹;

10. la competizione internazionale si sposta sul piano economico: i conflitti si combatteranno in campi come la conquista dei mercati, o l'innovazione tecnologica.

Nella premessa al volume si viene a conoscere un cambiamento da parte dell'autore rispetto alle posizioni espresse nell'articolo del 1989: l'interrogativo sulla storia dell'umanità continua a rimanere aperto e bisognoso, in realtà, di una comprensione più approfondita. Alcuni Paesi, infatti, non riescono ad instaurare la democrazia liberale stabilmente ed altri regrediscono a forme primitive di governo (teocrazie e dittature militari), ma «non è invece possibile apportare miglioramenti all'*ideale* della democrazia liberale»⁴⁰. Fukuyama riteneva pure che la democrazia liberale «al momento [...] non ha nulla da temere da nemici esterni»⁴¹. A smentire questa dichiarazione di ottimismo ha contribuito il tragico attacco dell'11 settembre 2001, che ha riproposto ancora una volta le molteplici questioni irrisolte e quelle

³⁸ Cfr. Hegel [1967³], capitolo I, *La considerazione razionale della storia*, in particolare a pagina 10: «Solo dalla considerazione stessa della storia, dunque, è risultato e vi risulterà che tutto vi è proceduto secondo ragione, che essa è stata il corso razionale e necessario dello spirito del mondo, sostanza della storia, di quell'unico spirito la cui natura è sempre unica e medesima, e che nell'esistenza del mondo, dispiega la sua natura».

³⁹ Kant [1997].

⁴⁰ Fukuyama [1992], p. 9.

⁴¹ Fukuyama [1992], p. 19.

congedate troppo frettolosamente, sulle quali la filosofia della storia non cessa di interrogarsi.

Appena due anni dopo, nel 1994 a Londra, esce un altro testo rilevante, dello storico britannico Eric J. Hobsbawm⁴². Quest'opera introduce nel lessico storiografico una nuova espressione, quella di *secolo breve*⁴³.

Il moltiplicarsi di definizioni periodizzanti del Novecento a seconda della prospettiva privilegiata ("secolo dei totalitarismi", "secolo delle ideologie", "secolo delle guerre totali", "secolo delle donne" per citare qualche esempio) ha fatto saltare la coincidenza tra confini cronologici e confini concettuali. Da parte sua, Hobsbawm propone una periodizzazione che coincide con l'ascesa e la caduta del progetto socialista. Il breve secolo, infatti, è iniziato con il collasso internazionale e socio-politico del 1914-17 ed è finito con il crollo dei regimi comunisti tra il 1989 (quando inizia la caduta del muro di Berlino, conclusa formalmente il 3 ottobre 1990) e il 1991 (dissoluzione dell'Unione Sovietica). Due epoche di crisi (*l'età della catastrofe* - 1914-1945 e *l'età della frana* - 1973-1991) circondano un'epoca di mezzo straordinaria e senza precedenti (detta *età dell'oro* - 1946-1973). Per l'autore, il socialismo ha avuto un'importanza cruciale: è degenerato nello stalinismo, ma ha anche aiutato le democrazie liberali capitalistiche a sconfiggere il fascismo.

Con la prima guerra del Golfo, con le continue tensioni in Medio Oriente nonché i numerosi focolai di guerra in varie parti del globo, secondo Hobsbawm il *secolo breve* «è finito in un disordine mondiale di natura poco chiara e senza che ci sia un meccanismo ovvio per porvi fine o per tenerlo sotto controllo»⁴⁴. E, sempre a parere dello storico,

«La ragione di questa impotenza non sta solo nella profondità e complessità della crisi mondiale, ma anche nel fallimento apparente di tutti i programmi, vecchi e nuovi, per gestire o migliorare la condizione del genere umano»⁴⁵.

Un secolo breve anche per l'accelerazione sempre più esasperata impressa agli eventi della storia e alle trasformazioni nella vita degli uomini. Quale la conseguenza?

⁴² Hobsbawm [1995].

⁴³ La dicitura *Secolo breve* è stata posta in maniera contigua e consequenziale ad un altro termine indicativo di un periodo storico - *il lungo XIX secolo* - anch'esso coniato da Hobsbawm.

⁴⁴ Hobsbawm [1995], p. 650.

⁴⁵ Ivi.

La distruzione del passato, o meglio la distruzione dei meccanismi sociali che connettono l'esperienza dei contemporanei a quella delle generazioni precedenti. Questo è uno dei fenomeni più tipici e insieme più strani degli ultimi anni del Novecento. La maggior parte dei giovani, alla fine del secolo è cresciuta in una sorta di presente permanente, nel quale manca ogni rapporto organico con il passato storico del tempo in cui essi vivono.

Nel capitolo conclusivo del volume, l'autore dichiara che il *secolo breve* è terminato «lasciando aperti problemi per i quali nessuno ha o neppure dice di avere le soluzioni»⁴⁶. Tutto ciò che i cittadini di questa fine secolo sanno con certezza è «che un'epoca della storia è finita. La loro conoscenza non va oltre»⁴⁷. Non è pertanto possibile prevedere come l'umanità possa risolvere i problemi che si trova di fronte alla fine del millennio. Nelle pagine conclusive leggiamo: «Questo libro può dirci quanto poco sappiamo e quanto sia stata straordinariamente povera la comprensione della realtà da parte di coloro che nel corso del secolo hanno preso le decisioni pubbliche più importanti»⁴⁸. L'autore afferma che si possono tuttavia riconoscere alcune chiare tendenze di lungo periodo tali da consentirci di abbozzare un elenco di problemi mondiali più importanti e di «definire almeno le condizioni richieste per la loro soluzione»⁴⁹. Ecco cosa scrive nelle righe conclusive dell'opera:

«Non sappiamo dove stiamo andando. Sappiamo solo che la storia ci ha portato a questo punto e – se i lettori condividono l'argomentazione di questo libro – sappiamo anche perché. Comunque una cosa è chiara. Se l'umanità deve avere un futuro nel quale riconoscersi, non potrà averlo prolungando il passato o il presente. Se cerchiamo di costruire il terzo millennio su questa base, falliremo. E il prezzo del fallimento, vale a dire l'alternativa a una società mutata, è il buio»⁵⁰.

A dimostrazione che la questione da sempre è tutt'altro che semplice da risolvere e che il dibattito in merito è diventato sempre più complesso, introduco - a titolo esemplificativo - una breve digressione interpellando due autori: uno per la prima metà del Novecento, e un altro cronologicamente più vicino a noi. Da prospettive diverse e da posizioni personali lontane l'una dall'altra, questi due pensatori

⁴⁶ Hobsbawm [1995], p. 645.

⁴⁷ Ivi.

⁴⁸ Hobsbawm [1995], p. 673.

⁴⁹ Hobsbawm [1995], p. 656.

⁵⁰ Hobsbawm [1995], pp. 674-675.

aggiungono elementi che arricchiscono e, insieme, problematizzano il quadro generale, lasciando intravedere molteplici direzioni possibili per cammini d'indagine. Ci riferiamo ad Heidegger e Rorty.

- Heidegger: ritiene che *niente* era vero prima che l'umanità facesse la sua comparsa nell'universo, e niente sarà vero dopo che ce ne saremo andati.

«Prima ancora che l'esserci in qualche modo fosse e dopo che l'esserci non sarà assolutamente più, nessuna verità era, né alcuna sarà, perché allora essa, in quanto schiudimento, svelamento e stato di svelamento, *non potrebbe essere*»⁵¹.

- Rorty sostiene che, solo se ci sono esseri dotati di una mente, ci può essere verità. In un mondo privo di menti, quindi, nulla sarebbe vero.

«Gli idealisti a volte dicono: “Se non ci fossero menti, non ci sarebbero stelle”. I pragmatisti dicono soltanto: “Se non ci fossero menti non ci sarebbe nessuno ad usare la parola ‘stella’ ”. Gli oppositori come Russell domandano: ma non sarebbe forse *vero* che ci sono stelle? I pragmatisti rispondono con un'altra domanda: da cosa si suppone significhi ‘essere vero’ in un mondo in cui non ci sono asserzioni che possano essere vere, né menti che possano avere credenze vere?»⁵².

1.3. *Tra verità e relativismo: la posizione di Diego Marconi*

Seguendo un criterio di ordine cronologico, prendo ora in considerazione il testo di un filosofo italiano che è un'altra dimostrazione del riaccendersi dell'interesse attorno al tema della storia, ma è anche conferma della sensatezza di una ricerca sul senso e sulla verità, come risposta alle molteplici forme di relativismo oltre le quali sembra che la nostra cultura non riesca a orientarsi e a spingersi. Mi riferisco a: *Per la verità. Filosofia e relativismo*, di Diego Marconi⁵³.

L'autore inizia la sua esposizione ricordando due fatti venuti alla ribalta in questi ultimi anni: l'esplosione di aggressività antioccidentale di alcune frange del mondo islamico, che ha portato all'attentato delle Torri Gemelle, e la forte influenza di

⁵¹ Heidegger [2001¹⁸], § 44 c – il modo di essere della verità e la presupposizione della verità.

⁵² Rorty [1991a], p. 3.

⁵³ Marconi [2007].

gruppi religiosi più conservatori e reazionari sul processo politico americano che ha portato all'elezione del presidente George W. Bush per ben due volte. Questo presidente si è fatto promotore di una campagna internazionale di lotta al terrorismo islamico che ha avuto il titolo di crociata, e nella quale è stata fatta rientrare anche la sanguinosa guerra in Iraq. Questi fatti hanno innescato una discussione in cui i partigiani della verità erano fatti passare per fondamentalisti e i sostenitori del relativismo erano accusati di essere complici del terrorismo. Si consideri che Marconi non è certo uno di quei filosofi che hanno l'abitudine di intervenire sulle questioni pubbliche più diverse esprimendo sempre e ovunque le proprie opinioni. Da parte sua l'autore si definisce un sostenitore di quel «principio di competenza»⁵⁴ in base al quale le questioni pubbliche, in quanto tali, non sono tabù per i filosofi. Anzi, ci sono dei casi in cui i filosofi fanno bene ad intervenire, specialmente quando il loro contributo può fare la differenza per la percezione pubblica di problemi di qualche rilievo. Da questo punto di vista, i problemi attinenti alla verità e al relativismo, soggiacenti ma spesso anche suscitati dai dibattiti che si possono trovare sui giornali, rientrano a pieno diritto in questa categoria.

Il testo espone varie posizioni teoriche alla luce delle quali l'interpretazione di un qualunque fatto (sia che si parli di un argomento di scienza come, per es., il numero dei pianeti dell'universo, sia che si tratti di un fatto tragico di cronaca, come la tragedia del DC9 caduto nel mare di Ustica nel 1980) può risultare assai diversa. Il contributo che potremmo ricavare sarà di un certo tipo se ci affidiamo all'intuizione realista⁵⁵, e di altro tipo invece se prendiamo le mosse dal contributo della logica⁵⁶. Viene poi precisata la differenza di significato tra i termini: verità, credenza, conoscenza, certezza, giustificatezza, e vengono analizzate le posizioni relativiste, usate per indicare atteggiamenti molto diversi, in rapporto alla verità. Vengono infine elencate alcune versioni di relativismo: storicistico, epistemico, morale e concettuale. La tesi scettica, che è una conseguenza del relativismo, si rivela particolarmente forte in quelle aree in cui le argomentazioni semplici scarseggiano e dove mancano evidenze incontestabili: queste aree riguardano soprattutto l'etica, la religione e la filosofia in senso generale.

E tuttavia la difficoltà di elaborare una conoscenza filosofica non è sufficiente a togliere importanza al tentativo e allo sforzo di comprendere i fatti. È certamente vero

⁵⁴ Marconi [2007], p. VII.

⁵⁵ Stroud [1984], p. 77.

⁵⁶ Cfr. il contributo dato in epoca contemporanea alla chiarificazione del concetto di verità del logico polacco Alfred Tarski.

che nella costituzione dei fatti ci sono elementi di contingenza e di scelta, come pure risulta vero che i fatti non sono lì pronti per essere semplicemente costatati, ma la posizione relativista dimostra di essere una posizione teorica debole. Si possono prendere le difese del relativismo asserendo che la verità dipende molto dai giochi linguistici che adottiamo. Ebbene, anche di fronte a questa obiezione, Marconi afferma:

«non è vero che “Non ci sono fatti, ma solo interpretazioni”; non è vero che i fatti sono puri artefatti delle nostre scelte concettuali ed interpretative; né è vero che i presunti fatti sono in qualche modo resi inconsistenti dall’essere sospesi su un “abisso di possibilità” (la possibilità di diversi schemi concettuali e diverse scelte interpretative)»⁵⁷.

Il filosofo torinese rimane fedele all’intuizione realista (se le cose stanno in un certo modo, allora è vera la proposizione che dice che stanno in quel modo) e tenta di mostrare che le conclusioni di alcune formulazioni incontrate più volte in questi ultimi decenni⁵⁸ non seguono dalle premesse, esplicitamente o tacitamente invocate per suffragarle.

Questi richiami mostrano che il relativismo, in particolare quello concettuale, ha a che fare con le discussioni intorno alla nozione di “fatto”. E proprio dalla sensatezza e dalla possibilità di comprendere e interpretare i fatti cercandovi una verità, si muove anche questa ricerca.

Supportati dal contributo di Marconi, ne traiamo che è importante riconoscere il concetto di verità come parte della nostra vita di ogni giorno, e tutti i giorni noi necessitiamo di soddisfare questo bisogno. La verità, pertanto, non va drammatizzata come una cosa più che umana, come se fosse un risultato sempre da cercare ma mai raggiungibile. Questa posizione esclude tanto il relativismo esteso ad ogni aspetto della realtà⁵⁹, che renderebbe inutile qualunque indagine conoscitiva, tanto l’accettazione di valori o affermazioni assolute, che non farebbero i conti con la realtà della storia.

Oltre ad un’argomentazione a favore della verità e della legittima interrogazione su di essa, l’autore dichiara di voler tener conto del disagio e della paura

⁵⁷ Marconi [2007], p. 76.

⁵⁸ Ad esempio: che la verità è questione di conformità ai criteri di volta in volta prevalenti e quindi è relativa alle epoche, alle società, agli individui; che la verità «assoluta» non esiste o, se esiste, non è conoscibile da noi; che non c’è un modo in cui le cose stanno, cioè non ci sono fatti ma solo interpretazioni.

⁵⁹ A tal riguardo, è interessante nelle pagine di Marconi il dibattito a distanza, che risale a pochi anni fa, creato mettendo a confronto autori di orientamento diverso. Si provi a confrontare le posizioni contrastanti di: Jervis [2005] e di Aime [2006].

della nostra cultura nei confronti di varie pretese di verità (che probabilmente suscitano ancora inquietudine perché sono state in passato all'origine di varie violenze, persecuzioni e guerre). A questa sfaccettatura presente nella cultura contemporanea, Marconi controbatte asserendo che abbandonare il concetto di verità per aderire al «relativismo scettico» solo perché in passato certe pretese di verità hanno avuto conseguenze detestabili, è come buttar via il bambino insieme all'acqua del bagno. Ne consegue che «Il concetto di verità non è rinunciabile, e anche le forme più convincenti di relativismo non riescono a indurci a farne a meno»⁶⁰.

Esposto questo riferimento all'impostazione teorica di Marconi, ritorniamo ora alla questione di partenza, ossia: chiederci se la storia nel Novecento abbia un senso, se è possibile cercare una verità dentro la storia sviluppando un'indagine filosofica attinente all'esperienza della vita. Allora bisogna pure chiedersi: cosa produce questo senso, dove lo si "cerca"? Esaminare i fatti e leggere criticamente la storia, significa cercarne la loro verità e volgersi all'interrogativo sul senso.

1.4. *Il Novecento e le sue articolazioni*

Prima di entrare più propriamente nell'analisi delle tesi di Patočka sulla storia, completiamo il quadro introduttivo con una rassegna di alcune prospettive di pensiero precedenti alla riflessione patočkiana, che hanno avuto, in merito a questo tema, maggior eco nel Novecento. In effetti, il Novecento è un secolo disseminato di riflessioni sulla storia e sul suo senso. Esporrò pertanto come alcuni grandi pensatori abbiano riflettuto su questo tema, limitandomi ad alcune esposizioni scientificamente interessanti sull'argomento, ed escludendo inevitabilmente altri grandi contributi come quelli della tradizione ebraica (per esempio Rosenzweig⁶¹ e Jonas⁶²) che meriterebbero indubbiamente uno studio a parte. Tenterò infine di mostrare in che misura queste prospettive possono essere considerate ancora valide per il tempo presente.

⁶⁰ Marconi [2007], p. 146.

⁶¹ Rosenzweig [1985].

⁶² Jonas [1989].

1.4.1. K. Löwith, *Significato e fine della storia*

Nei *Saggi eretici* Patočka mostra che la *problematicità* mette in guardia, nella nostra apertura verso le cose e verso il prossimo, a non abbandonarsi alla tendenza ad assolutizzare determinati modi di comprendere il senso insieme ai corrispondenti modi di conferirlo⁶³. In linea con questa distanza critica, anche Löwith è tornato a riflettere più volte sul tema del senso della storia, in diversi scritti⁶⁴. La conclusione cui egli giunge, e che vedremo essere ben diversa da quella di Patočka, è che non è possibile cercare un significato della storia all'interno della storia stessa⁶⁵.

Sollecitati pertanto da questa provocazione, prendiamo in considerazione il testo *Significato e fine della storia*⁶⁶. Questo volume è stato steso nel 1949, subito dopo la conclusione del secondo conflitto mondiale. Partendo da presupposti teologici sulla filosofia della storia, e ripercorrendo a ritroso il pensiero di dieci diversi autori e periodi storici (da Burckhardt, Marx, attraverso poi il positivismo, l'idealismo tedesco, l'Illuminismo, risalendo fino ai testi biblici, dal momento che la storia avanza

⁶³ Cfr. Patočka [2008], p. 64.

⁶⁴ Ne richiamo almeno tre: *Nietzsche e l'eterno ritorno* (pubblicato per la prima volta nel 1935), e *Da Hegel a Nietzsche* (testo del 1941, nella cui prefazione si trova anticipata, di quasi dieci anni, la domanda sul medesimo problema: «l'essere e il significato della storia sono determinati in generale dalla storia stessa, oppure da che cos'altro?»), e *Storia e fede. Il Saggio* contenuto nel capitolo V di quest'ultimo (risalente al 1956 e il cui titolo originale è: *Sinn der Geschichte*), si apre con un'interessante considerazione che, dato l'interesse di questa ricerca, val la pena riportare: «La sconfinata questione del "senso" della storia non coincide affatto con la questione ben delimitata del "significato" di determinati accadimenti. Occorre distinguere le due questioni dall'indagine su quell'accadere che accade di per sé, per natura con certezza, senza l'intervento della volontà dell'uomo, il cui agire causa anche il soffrire della storia. Ogni accadere naturale, la storia della terra e del cosmo, non è storico in senso umano. Accade al di là di bene e male e al di qua di senso e non senso. Ci si può porre anche la questione del senso delle rivoluzioni storiche, quando si esplicita il loro significato. Ma non la questione del senso delle *re-volutiones* intese letteralmente, cioè delle orbite regolari dei corpi celesti. Il sorgere e il tramontare delle civiltà non avvengono come il sorgere e il tramontare del sole. Le catastrofi naturali noi le soffriamo in modo diverso dalle catastrofi storiche, sebbene la distruzione di una città causata da un terremoto non sia, dal punto di vista degli effetti, diversa da un annientamento, tecnicamente pianificato, per mezzo di bombe. Ma il discorso sul senso della storia non concerne solo l'unità e la totalità di ciò che chiamiamo così semplicemente "la storia del mondo", per cui pensiamo soltanto al nostro mondo umano e ignoriamo il restante mondo, bensì tale discorso implica anche un senso nel significato di scopo o meta, a cui la storia tende nella totalità del suo moto. Se in ultima analisi la storia dell'umanità fosse un moto privo di meta, senza alcun fine, essa sarebbe – commisurata al senso ricercato – senza senso. Il discorso sulla mancanza di un senso, come quello sulla non esistenza di Dio, è ambiguo. Può significare che la storia non ha un senso; ma può anche avere anche un significato positivo, che ci siamo liberati dalla questione del senso e che ne siamo liberi perché non ci aspettiamo dalla storia che essa possa dare alla vita dell'uomo un senso che questa potrebbe anche, senza la storia, non avere o non trovare» (Löwith [1985], pp. 123-124).

⁶⁵ Cfr. Bianco [1978], pp. 36-37.

⁶⁶ Il testo è stampato a Chicago, perché l'autore era stato costretto ad abbandonare la Germania, in cui rientrò nel 1952 dopo un lungo esilio in Italia, Giappone e Stati Uniti.

continuamente lasciando dietro di sé i presupposti storici delle elaborazioni più recenti), Löwith si propone di dimostrare due tesi:

- a) la tesi storiografica della derivazione teologica della filosofia della storia.
- b) la tesi più teorica del fallimento della filosofia della storia: essa ha smarrito il proprio fondamento giustificativo.

a) Chiariamo anzitutto cosa intende Löwith con il termine “filosofia della storia”: essa è «l’interpretazione sistematica della storia universale alla luce di un principio per cui gli eventi storici e le loro conseguenze vengono posti in connessione e riferiti a un significato ultimo»⁶⁷. La filosofia della storia costituisce la traduzione in termini razionali della ricerca di un significato della storia che ha la propria radice nella concezione giudaico-cristiana del mondo. In termini più espliciti: la visione biblica è il nucleo originario dal quale la filosofia della storia trae la sua origine. La filosofia della storia deriverebbe quindi dalla fede biblica in un compimento futuro. Peraltro, questa tesi löwithiana si ritrova già nella *Introduzione alle scienze dello Spirito* di Dilthey⁶⁸. A Löwith va riconosciuto il merito di aver posto in rilievo come un fondamento teologico continui ad operare anche quando la filosofia della storia ha creduto di svincolarsi dai presupposti biblici finendo poi per secolarizzarsi. Pur mantenendo un’impronta teologica e rimanendo vincolata a una prospettiva escatologica, la filosofia della storia ha sostituito alla fede nella provvidenza divina la fede nel progresso dell’umanità. Ne consegue «il suo carattere paradossale, di essere cristiana nella sua origine e anticristiana nel suo risultato»⁶⁹.

b) Se è vero che gli avvenimenti storici, in quanto tali, non contengono il minimo riferimento a un senso ultimo e comprensivo⁷⁰, allora l’affermazione del significato del processo storico è legittima soltanto sul terreno della fede, e quindi non può diventare base di un sapere scientifico giustificato in termini razionali.

Il fallimento del pensiero storico moderno non è dovuto tanto al distacco dalla visione biblica della storia, cioè alla tendenza a secolarizzarla, ma alla conservazione

⁶⁷ Löwith [1991], p. 21.

⁶⁸ Dilthey [1974]. La prima edizione tedesca risale al 1883.

⁶⁹ Löwith [1991], p. 13.

⁷⁰ Löwith [1991], p. 219: «La storia non ha un risultato ultimo. Non si è mai data e non si darà mai una soluzione del suo problema ad essa immanente».

delle pretese che erano valide solo sul terreno loro proprio della fede, solo nella prospettiva dell'attesa e della speranza. Tuttavia, questa prospettiva non è scientificamente fondabile.

Perciò, giacché è impossibile ripristinare una visione teologica della storia, il pensiero storico moderno è entrato in crisi, e l'unica via d'uscita che consenta di procedere oltre a tale fallimento, è rappresentata forse da una storicizzazione integrale della nostra concezione storica.

L'ultimo risultato della filosofia della storia è lo storicismo: esso considera ogni aspetto della realtà come storia, ossia trasformazione, sviluppo o involuzione. Ogni evento, quindi, è storicamente condizionato, dipendente e spiegabile solo in relazione alla determinata situazione storica che ha dato origine ad esso. Lo storicismo è l'oggetto delle più aspre critiche di Löwith, e si assolutizza nel pensiero del suo vecchio insegnante, Heidegger⁷¹. Löwith vuole dimostrare l'insostenibilità dello storicismo perché non è d'accordo con la possibilità di riconoscere il significato che il processo storico ha per l'uomo senza riportarlo ad un fine ultimo. È impossibile tracciare un piano significativo della storia mediante la sola ragione. Il filosofo tenta così di conciliare il movimento escatologico con quello ciclico, l'escatologia cristiana con la visione nietzscheana (cui si avvicina parlando del nichilismo europeo)⁷². E, nondimeno, rimane alla fine un problema che ci sia un senso della storia:

«L'interpretazione della storia è in ultima analisi un tentativo di comprendere il senso dell'agire e del patire degli uomini in essa. Nel nostro tempo milioni di uomini hanno portato in silenzio la croce della storia, e se qualcosa induce a pensare che il senso di quest'ultima potrebbe essere compreso teologicamente, ciò è appunto la concezione cristiana della sofferenza. Al problema del dolore il mondo occidentale ha dato due differenti risposte: il mito di Prometeo e la fede nel Crocifisso. Né il paganesimo comunque né il cristianesimo hanno comunque ceduto all'illusione moderna che la storia costituisca uno sviluppo progressivo che risolve il problema del male e del dolore con la sua graduale eliminazione [...] ricercare seriamente il senso ultimo della storia supera ogni possibilità conoscitiva e ci mozza il respiro; ci precipita in un vuoto che soltanto la speranza e la fede sono in grado di colmare»⁷³.

⁷¹ Difatti, per Heidegger l'Esserci umano non ha solamente una storia, ma è essenzialmente storia, esso è costitutivamente finito, o temporale. Tuttavia ciò comporta una limitazione all'attimo presente, alla *fatticità* – ossia ciò che resta della vita quando è stata privata di tutti i suoi contenuti –, con la rinuncia a considerare la continuità storica, ma anche la riduzione ai minimi termini dell'esistenza, la soppressione di ogni responsabilità soggettiva e la distruzione di ogni tradizione preesistente (cfr. Löwith [2006⁴]).

⁷² Cfr. Löwith [2006⁴].

⁷³ Löwith [1991], pp. 23-24.

Ne consegue che, secondo l'analisi di Löwith, gli avvenimenti storici non contengono il minimo riferimento ad un senso ultimo e comprensivo. Ecco alcune chiare affermazioni che troviamo nelle conclusioni dell'opera⁷⁴: «L'esperienza storica umana è un'esperienza di continui fallimenti. Anche il cristianesimo come religione storica universale è fallito. Il mondo è ancora come ai tempi di Alarico; soltanto i nostri mezzi di oppressione e distruzione, come anche quelli di ricostruzione, sono divenuti considerevolmente più perfetti»⁷⁵; «Nei vangeli non si può trovare il minimo accenno a una filosofia della storia: ma soltanto il messaggio della redenzione *da* tutto il divenire terreno. Le parole di Gesù contengono un unico riferimento alla storia del mondo: egli distingue ciò che dobbiamo a Cesare da ciò che dobbiamo a Dio»⁷⁶. Per questo motivo infatti, giacché è principio di trascendenza, la volontà di Dio non è mai oggetto di interpretazione che trovi il senso della storia nella successione degli stati. La coscienza moderna, inoltre, non interpreta la storia nel senso della teologia cristiana⁷⁷, infatti ritiene che «soltanto la storia degli ebrei può essere spiegata ancor oggi come storia politica in senso strettamente religioso. Soltanto nella tradizione biblica i profeti giudei erano radicali “filosofi della storia”, poiché invece di una filosofia avevano una salda fede nelle intenzioni provvidenziali di Dio riguardo al suo popolo eletto»⁷⁸. Il caso eccezionale degli ebrei poteva giustificare una concezione rigorosamente religiosa della storia politica poiché questo popolo esiste come popolo proprio grazie alla sua religione⁷⁹.

Viene qua a crearsi uno strano “circolo vizioso” tra alcuni termini che si rapportano in modo non semplice e non permettono di risolvere il problema della coscienza storica:

- il pensiero biblico e quello greco, molto diversi tra di loro ma con un punto in comune (entrambi sono immuni dall'illusione del progresso),
- l'uomo che ha bisogno della speranza per sopportare la condizione mortale (senza di essa dispererebbe),

⁷⁴ Oltre al cap. V sopra citato, rinvio anche il cap. VI (Löwith [1985]), che ha per titolo: *La fatalità del progresso*.

⁷⁵ Löwith [1991], p. 219.

⁷⁶ Ivi. L'autore rimanda a V. S. Simkhovitch [1927].

⁷⁷ L'autore aggiunge: «E sarebbe sciocco ritenere che questa completa mancanza di una fede nel senso della storia renda la storia originaria una storia superficiale perché non intuirebbe ancora il nascosto piano di una provvidenza divina» (Löwith [1985], p. 134).

⁷⁸ Löwith [1991], p. 222.

⁷⁹ Cfr. Rosenzweig [1985], parte terza.

- la speranza che, come racconta Esiodo nel mito di Pandora, è cieca, illusoria, ingannevole. Propriamente essa «è giustificata solo dalla fede»⁸⁰ non dai fatti, ma la fede a sua volta giustifica se stessa, e «i motivi di una fede che spera non possono fondarsi sul calcolo razionale della sua plausibilità»⁸¹.

Quando la possibilità di considerare in maniera unitaria e continuativa la successione degli eventi e delle diverse epoche entrò in crisi a causa di profonde trasformazioni politico-sociali e delle continue guerre, la fiducia in un significato unitario e comprensibile della storia ha cominciato a venire meno. Si è così sviluppata una presa di coscienza del sostanziale relativismo che caratterizza il mondo contemporaneo. È perciò coerente con queste osservazioni l'esito in direzione nietzscheana⁸² che troviamo nell'epilogo del libro: la ragione preferisce credere nella continuità del processo storico (è la continuità che fa considerare le catastrofi non assolute, ma temporanee e relative), ma la continuità condurrebbe nuovamente al movimento *circolare*, privo dell'interruzione di un *terminus a quo* e *ad quem*, cioè senza un principio e una fine.

«Il pensiero storico non dà a ciò una risposta univoca: «esso elimina dalla sua concezione progressiva gli elementi cristiani della creazione e del compimento, dall'altro lato assimila dall'intuizione classica del mondo l'idea di un movimento infinito e continuo privandolo della sua struttura circolare. Lo spirito moderno è indeciso se adeguarsi alla mentalità cristiana o a quella pagana»⁸³.

Il pensiero moderno quindi, a differenza di quello greco e di quello biblico, è confuso perché guarda il mondo con i due occhi della fede e della ragione. Per Löwith un segno indicatore di questa confusione è quando, parlando, si scambiano i termini “senso” e “scopo”, così come “senso” e “fine”⁸⁴.

⁸⁰ Löwith [1991], p. 235.

⁸¹ Ivi.

⁸² La seconda Appendice, con la quale si chiude il libro, è dedicata a *L'interpretazione nietzscheana dell'eterno ritorno* (cfr. Löwith [1991], p. 243).

⁸³ Löwith [1991], p. 236.

⁸⁴ Löwith [1985], p. 124: «Sono comunemente lo scopo o un perché che determinano il significato del senso».

1.4.2. K. Löwith – L. Strauss, *Dialogo sulla modernità*

Nelle righe precedenti è stato utilizzato il termine *fine* della storia. Anticipando la riflessione, si osservi che, in Patočka, l'espressione *fine della storia* non si riferisce al contesto della secolarizzazione dell'escatologia giudaico-cristiana, al *termine*, al *compimento* della storia, alla definitiva maturazione del suo *inizio*. Piuttosto, per il filosofo ceco la storia è storia del continuo incombere della possibilità di decadenza dell'umanità, e dunque storia del continuo tentativo dell'esistenza di ripetere il suo originario movimento storicizzante, di dargli *slancio*. Come se la storia dovesse sempre re-iniziare, ritrovare un inizio che continuamente smarrisce. La storia inizia con l'*elevazione* della vita al di sopra del suo livello biologico, ma non si dispiega come processo teleologico di perfezionamento di tale *inizio*.

La riflessione di Löwith, considerata nel paragrafo precedente, esce nel 1953 a Stuttgart, dopo il ritorno dell'autore dall'esilio. Essa è di poco successiva a un epistolario intrecciato tra K. Löwith e L. Strauss, riunito sotto il titolo di *Dialogo sulla modernità*⁸⁵ che è un documento suggestivo dove echeggiano accordi e dissonanze sui grandi problemi della filosofia del Novecento e sulle categorie della riflessione sulla storia. Entrambi i pensatori, accomunati dalla medesima origine ebraica, furono condannati all'esilio dalla Germania negli anni bui della seconda guerra mondiale. Questo scambio di lettere si divide in due gruppi: il primo gruppo è composto dalle lettere scritte nel '35 prima della guerra, e il secondo da quelle composte immediatamente dopo, nel '46. Löwith le scrive da Roma e dagli Stati Uniti, Strauss invece da Cambridge.

Gli autori avvertono la responsabilità di interpretare l'enigma della tarda modernità, segnata da tragici eventi materiali e da traumi spirituali, e manifestano la medesima convinzione circa l'inadeguatezza delle categorie storicistiche per spiegare il moderno. Proprio lo storicismo è la visione della storia che ha avuto una fortissima influenza in tutto il pensiero contemporaneo tanto da essere considerato «lo spirito della nostra epoca» e «la metafisica influente»⁸⁶ del nostro tempo. Va ricordato che soprattutto in ambito tedesco, sulla scorta delle grandi interpretazioni hegeliane e marxiane, si è dibattuto il problema critico della storia (si confrontino autori come

⁸⁵ Löwith–Strauss [1994]. Nel 1923 Löwith si era laureato con una tesi su Nietzsche e poi, come docente, dal 1928 al 1934 aveva tenuto numerosi corsi su Nietzsche.

⁸⁶ Strauss [1949], p. 92.

Hegel, Marx, Dilthey, Windelband). Si tratta però di una storia ridotta ad autocoscienza storica o a metodologia della storiografia.

Rispetto a questa linea interpretativa della storia sorge un'obiezione: il senso è una semplice funzione della successione temporale? Si realizza da sé nel trascorrere del tempo? Una storia completamente rovesciata all'esterno, che assolutizza il presente e viene ridotta a mero accadere di eventi, pone anche un'altra domanda: cosa conferisce agli eventi significato e spessore? Nell'introduzione al volume, Roberto Esposito spiega che «è proprio la perdita di un punto di resistenza metastorico capace di *vertebrare* la storia a determinare il transito in caduta libera dallo storicismo ancora convinto dell'assolutezza del proprio fondamento (appuntamento storico) al relativismo integrale che lo dissolve in un irriducibile conflitto di valori deciso solo da un insondabile destino»⁸⁷. E così il processo di autoaffermazione e autodistruzione dello storicismo, che aveva l'ambizione di scongiurare il nichilismo, si compie in un esito nichilistico ancora più radicale.

Questa raccolta epistolare fa interagire tre riferimenti che si implicano reciprocamente:

- a) *la questione della modernità e della sua origine*
- b) *la tradizione greca*
- c) *la rivelazione cristiana e l'ebraismo*

L'origine della modernità è avvertita come problematica e il punto critico viene individuato nell'idea di progresso – *Fortschritt* (sia Strauss⁸⁸ che Löwith⁸⁹ tornano a parlarne anche in altri scritti). Questo termine definisce il nostro tempo differenziandolo da ciò che lo ha preceduto: di conseguenza il vero tema del dibattito diventa il rifiuto di tutto ciò che è venuto prima.

Nel mondo antico, invece, la *physis* era tutto e determinava anche la storia dell'uomo. Poi, con il declinare del mondo antico, la *physis* si è rovesciata in storia e il cristianesimo è stato un fattore che ha cambiato radicalmente la “naturalità antica” e il “nostro essere storico”. A parere di Löwith, il punto di rottura non va individuato tra il '500 e il '600 (tra Machiavelli, Cartesio e Hobbes), ma tra la greicità e l'orizzonte

⁸⁷ Löwith–Strauss [1994], p. XIII.

⁸⁸ Strauss [1952].

⁸⁹ Löwith [1985]. Mi riferisco in particolare all'ultimo Saggio intitolato *La fatalità del progresso* (l'originale, che titola: *Das Verhängnis des Fortschritts*, è del 1963).

ebraico-cristiano⁹⁰. Con l'ebraismo-cristianesimo s'incunea così uno stacco decisivo tra l'uomo e il mondo, la storia tende ad emanciparsi dalla natura e a lanciarsi in avanti verso un compimento *che coincide col suo significato*. Si riaffaccia qui la tesi già nota secondo cui la filosofia della storia deriva la propria tensione al futuro dal nucleo soteriologico del cristianesimo:

«Tutta la storia morale e spirituale, sociale e politica dell'occidente è, entro certi limiti, cristiana, e tuttavia dissolve il cristianesimo proprio perché applica i principi cristiani alle cose del mondo»⁹¹.

Quest'ultima citazione suggerisce che, dentro al progresso, c'è una radice escatologica⁹².

E tuttavia questa trasposizione su un piano profano di dottrine teologiche è illegittima perché è in contrasto con la stessa teologia che esclude la possibilità di fare questa operazione. A parere di Löwith un salto all'indietro nel tempo non è più possibile perché non possiamo più abbattere l'albero della modernità poiché si definisce solo in base alla coscienza storica (in quanto tale, moderna) della propria eterogeneità rispetto a ciò che la precede.

Di fronte a questa situazione, Löwith non vede alcuna prospettiva e rimane scettico. Se nell'età moderna non c'è più alcun riferimento alla natura e alle sue leggi (la soluzione moderna è infatti una soluzione *contra naturam*), allora tutto è storia, cultura, e quindi scelta e operazione umana. Fedi, speranze, mitologie sono infrante. Ciò che è cambiato non è soltanto la coscienza storica, bensì il nostro essere storico. E non sappiamo dove questa perdita di un riferimento fisso a ciò che prima era naturale, potrà

⁹⁰ Strauss invece tende a unificare nella stessa categoria di «antico». Egli dà una interpretazione diversa: è convinto della perenne attualità dei principi greci che ci permetterebbero di ritrovare l'equilibrio degli antichi e vede una continuità tra l'episteme classica, sia greca sia ebraico-cristiana, e il pensiero moderno. Queste due tradizioni religiose finiscono per costituire un *unicum* e tengono assieme – sia pur problematicamente - natura e legge, ordine e bene, filosofia e politica.

⁹¹ Löwith [1991], p. 230.

⁹² È interessante confrontare la posizione di Patočka su questo punto. In un seminario del 1972, intitolato *Cristianesimo e mondo naturale*, rispondendo a un interlocutore che aveva posto la questione circa una qualche affinità tra l'espressione *fine della storia* ed *escatologia cristiana*, Patočka afferma: «La *fine della storia*, nel senso in cui ne ho parlato, non ha ovviamente nulla in comune con quella cristiana, che significa giudizio. La storia, penso, nel proprio senso della parola, è sempre storia di un certo *raddrizzamento* umano al di sopra di questo livello biologico. Ma questo raddrizzamento è, contemporaneamente, lotta con tutte le minacce che incombono sull'uomo o alle quali l'uomo è esposto a causa del suo legame con questo *fondamento biologico*, e a causa di ciò che lui stesso crea storicamente, e che per esso significa di nuovo e di nuovo possibilità di decadenza al di sotto di questo primo livello raggiunto di libertà. E da questo punto di vista dunque è concepita questa fine, non dunque da un qualche punto di vista analogo alla concezione cristiana» (Paparusso [2009], p. 384).

portarci. In una lettera dell'8 gennaio 1933 Löwith abbozza per la prima volta un'antropologia anti-relativistica e anti-storicistica (e quindi de-secolarizzata): si tratta, in sintesi, di comprendere che cosa rende l'uomo uomo, che cosa stabilisce la sua umanità⁹³.

Strauss, invece, adotta uno strumentario analitico meno complicato. Partendo dal presupposto della perenne attualità dei principi greci, ritiene che sia possibile ritrovare l'equilibrio degli antichi; egli vede ancora un modello parzialmente possibile nel ritorno alle città-stato dell'antica Grecia, dove c'era un forte legame tra uomini e natura. Per Strauss la storia è conseguenza del disagio della modernità. Questa continuità si è rotta tra il XVI e il XVII secolo ed è concomitante alla nascita della fisica meccanicistica.

La modernità è avvertita come qualcosa da superare perché la civiltà moderna vive un disagio: rischia di precipitare dal paradigma storicista autofondato su un relativismo integrale. Noi abbiamo pertanto bisogno di una riflessione storica per superare la modernità, per scrollarci la gabbia dei presupposti moderni⁹⁴ e il senso di uno studio «esistenziale» della storia teso a oltrepassare questi presupposti deve condurre ad un atteggiamento interrogativo verso chi ci ha preceduto. Strauss suggerisce nella chiusura: «cerchiamo di imparare dagli antichi»⁹⁵.

Le conclusioni alle quali Löwith e Strauss pervengono divengono reciprocamente sempre più inconciliabili, per esempio su questi punti: il modo di intendere la filosofia, la visione naturale, la concezione della *polis*, il rapporto tra la figura di Cristo e il mito di Prometeo⁹⁶. Terminando questa breve esposizione, è utile richiamare due temi che riaffioreranno ancora e che merita tenere presenti: *l'assenza di senso e il problema della scienza moderna*.

⁹³ Sul tema dell'antropologia in Löwith rinvio al testo di Rossini [2009]. Prendo questi dati dalla recensione di R. Fraddosio a Rossini [2009] sulla rivista di filosofia: LoSguardo.net - Numero IV, 2010. Rossini riporta due scritti gemelli di Löwith del 1933: *Kierkegaard und Nietzsche oder philosophische und theologische Überwindung des Nihilismus* e *Kierkegaard und Nietzsche*.

⁹⁴ Cfr. Löwith–Strauss [1994], pp. 23-24.

⁹⁵ Ivi.

⁹⁶ Cfr. la penultima lettera del volumetto, del 20 agosto 1946. Scrive Strauss «È stupefacente che noi, che fino a un certo punto ci capiamo molto bene, al di là ci si capisca così poco – è stupefacente considerando l'importanza delle cose su cui ci capiamo» (Löwith–Strauss [1994], p. 28).

1. Nella lettera del 23.VI.'35⁹⁷ Strauss scrive: «che in Nietzsche ci sia qualcosa “che non quadra” lei lo ha dimostrato in modo convincente»⁹⁸. Entrambi, parlando della modernità, si ritrovano a dialogare con Nietzsche, un pensatore che provoca e risveglia contro la mancanza di uno scopo posto alla base della civiltà moderna. L'eterno ritorno è incompatibile con la volontà di futuro, ma – chiede Strauss - : «La volontà è *necessariamente* volontà di futuro? Sì nel mondo moderno; no, per gli antichi»⁹⁹. Per Strauss bisognerebbe chiedersi se Nietzsche non sia stato infedele al suo intento di ripetere l'antichità perché anch'egli in realtà rimane prigioniero dei presupposti moderni. Senza addentrarci ulteriormente in questa critica, il tema della storia diventa anche il tema dell'uomo. A conferma di questo sviluppo del discorso, Löwith ripresenta una domanda essenziale: posta la secolarizzazione e destituita ogni forma di trascendenza, che senso ha l'esistenza umana nella totalità dell'essere?¹⁰⁰ Il *Nichts* trionfante del nostro tempo ha escluso la possibilità di ogni viaggio verso il futuro e tagliato i ponti col passato, per cui l'assenza del senso sembra essere l'unico senso possibile.

2. La scienza moderna arriva a problematizzare se stessa perché si rende conto che né la società né la politica né l'antropologia si reggono solo su presupposti scientifici, ma hanno bisogno di qualcos'altro, di una «religione», di un senso, ma questo non si può fabbricare. Questo richiamo è importante perché rinvia alla riflessione husserliana.

1.4.3. *W. Benjamin, Tesi di filosofia della storia*

Da quanto detto finora, nel Novecento si è riconosciuta l'inadeguatezza dello storicismo a spiegare la modernità (punto, questo, di convergenza con Patočka), ed è divenuto problematico affermare che ci sia un senso dentro la storia. Patočka, significativamente, parla della «radicale possibilità che ogni senso si perda»¹⁰¹. Le cose non hanno un senso di per se stesse, «il loro senso esige che qualcuno abbia un “senso”

⁹⁷ Löwith–Strauss [1994], p. 10.

⁹⁸ Il riferimento è all'opera di Löwith: *Nietzsche Philosophie der ewigen Wiederkehr des Gleichen*, del 1935, 1956² (in K. Löwith, *Sämtliche Schriften 6 Nietzsche*, Stuttgart 1987), trad. it.: Löwith [1996].

⁹⁹ Löwith–Strauss [1994], pp. 11-12.

¹⁰⁰ Il riferimento è alla seconda edizione (del 1956) dell'opera di Löwith: *Nietzsche Philosophie der ewigen Wiederkehr des Gleichen*.

¹⁰¹ Patočka [2008], p. 63.

per loro»¹⁰² ed occorre assumere l'esperienza della perdita di senso in tutta la sua portata.

Procedendo quindi con l'esposizione di alcuni pensatori che hanno riflettuto su questi stessi temi, prendiamo in considerazione, tra la vasta produzione benjaminiana, le diciotto *tesi sul concetto di storia*¹⁰³. La loro stesura risale al 1940, anno della morte di Benjamin. Esse rappresentano quindi il suo ultimo lavoro, non destinato alla pubblicazione, e terminato solo in abbozzo, ma segnano anche la conclusione di un percorso di ricerca i cui caratteri sono riconoscibili fin dalle prime pagine della sua giovinezza (un motivo della sua ricerca che ne ha costantemente accompagnato il cammino). In forma frammentaria e aforistica, le tesi costituiscono una sorta di promemoria teoretico, di carattere riassuntivo, che ordina differenti scritti, composti in più anni, secondo un'unica prospettiva: il confronto con la storia.

Il valore di queste tesi consiste nel fatto che, avvalendosi di diverse discipline (filosofia, teologia, letteratura), propongono «un'interrogazione radicale sulla storia in un momento in cui ogni domanda sul significato della storia sembra annullata o respinta con la fine delle grandi ideologie»¹⁰⁴. Benjamin tenta di concentrare un modello marxista di storia capace di reggere all'urto della catastrofe che stava travolgendo l'Europa fin alle fondamenta della sua cultura; le tesi inoltre

«testimoniano la necessità non rinviabile di conoscere il presente, per quanto oscuro possa essere e imprecise le forme di conoscenza, obsolete le categorie interpretative, improbabile qualsiasi sopravvivenza non solo nel singolo, ma nella stessa memoria [...] (le tesi) suggeriscono la necessità di una presa di coscienza che dia un senso all'accadere o al precipitare degli eventi e sappia riconoscere quel segno che può indicare la presenza di un significato»¹⁰⁵.

Le diciotto tesi, elaborate quando l'avanzata del nazifascismo sui vari fronti pareva inarrestabile, «si sforzano di individuare le debolezze teoriche che avevano oggettivamente favorito il successo di un tale nemico e, nel farlo, scavano fino a mettere

¹⁰² Ivi.

¹⁰³ Il testo delle tesi si trova all'interno di *Angelus Novus* (Benjamin [1962]), ma segnalo come testo fondamentale per una loro comprensione più approfondita: *Sul concetto di storia*, a cura di G. Bonola e M. Ranchetti, Einaudi, Torino (qui indicato con Benjamin [1997]). Quest'ultimo testo fornisce un'interessante ricostruzione della vicenda delle tesi: mette meglio a fuoco la loro natura, riporta i materiali preparatori, permette di risalire alle stesure provvisorie e ad altri materiali e appunti che le preparano, e ne chiarisce lo sfondo.

¹⁰⁴ Benjamin [1997], introduzione di Bonola e Ranchetti, p. VIII.

¹⁰⁵ Benjamin [1997], pp. IX-X.

a nudo le fondamenta stesse del concetto occidentale di storia»¹⁰⁶. Come osserva anche Adorno, interrogarsi sulla storia dopo Auschwitz, non può più significare provare la validità di alcune categorie (come quella hegeliana della fine di una storia vista come un perfetto compimento), occorre bensì un'idea svincolata da qualsiasi compimento. Ed infatti Benjamin si schiera contro lo storicismo: «Lo storicismo offre l'immagine "eterna" del passato» (XVI tesi), concepisce il tempo in maniera meccanica, rettilinea e vuota, come un accumulo o una serie di fatti posti sopra un nastro, una mera successione di eventi. Lo storicismo è come una visione scienziata che sdrammatizza la storia. A Benjamin, invece, interessa una storia che abbia a che fare con la vita, in cui la neutralità è impossibile e ingannevole. E, in alternativa allo storicismo, propone la coscienza dell'unità messianica della storia¹⁰⁷, una storia composta da tante schegge di fatti che si ricompongono in un tempo messianico. Nella XVIII tesi possiamo leggere: «lo storicismo stabilisce solo nessi causali tra momenti diversi della storia, ma nessun fatto – *in qualità di causa* - è già storico». Benjamin chiarisce di seguito questa affermazione spiegando che un fatto diventa storico in seguito, anche attraverso circostanze che possono essere distanti migliaia di anni da esso. In base a questa spiegazione, esistono quindi delle costellazioni di fatti che entrano in contatto, ma non una vera e propria successione cronologica. Viene da chiedersi, dunque, quale concezione del tempo abbia Benjamin. Vattimo spiega che il tempo, in Benjamin, «è organizzato attorno a un momento risolutivo che egli chiama *Jetztzeit*, che è l'opposto dello storicismo del novecento»¹⁰⁸.

Questi testi, tra i quali la XVIII tesi sembra particolarmente importante, più che come fonte di criteri per una conoscenza oggettiva della storia, vanno letti come un grido di allarme nell'istante del pericolo¹⁰⁹. A Benjamin interessa comprendere la modernità e la condizione dell'uomo moderno. Il tempo moderno è segnato da profonde cesure, dallo smarrimento della continuità della tradizione e della capacità di accumulare esperienze, da un senso di angoscia nella continua esposizione a fenomeni improvvisi. Il presente, quindi, è letto come decadenza, come un tempo di mancanza di

¹⁰⁶ Benjamin [1997], p. XVI.

¹⁰⁷ Il riferimento è alla XIV tesi.

¹⁰⁸ Vattimo [2006], p. 1177.

¹⁰⁹ L'introduzione a Benjamin [1997] parla di «uno scritto certamente nato in una situazione di emergenza e segnato dall'urgenza di far pervenire oltre oceano riflessioni importanti», p. XI.

prospettiva e di disperazione della società capitalistica, un tempo in cui le forme tradizionali di vita e di cultura sono scomparse¹¹⁰.

«La modernità, egli dice, è l'inferno, ma è un inferno da cui non ci si può sottrarre. Ecco perché per Benjamin, l'esercizio critico della ragione non è sufficiente. Occorre, per arrestare questo imbarbarimento, una salvezza più alta, che egli intravede in un diverso modo di concepire il tempo: non più come negli storicisti, secondo lo schema della continuità, ma facendo perno su una discontinuità al tempo stesso rivoluzionaria e salvifica, quel tempo-ora di cui si è detto che nella forma della istantaneità redime dall'assoggettamento alla catena del continuum»¹¹¹.

Sullo sfondo di queste riflessioni vi è un rapporto col passato sempre in bilico, esposto continuamente al pericolo di lasciarsi sfuggire l'essenziale. Coerentemente con questa prospettiva, la storia è concepita come una serie di discontinuità più che come un patrimonio assicurato e capace di continuare. E, tuttavia, è importante parlare anche di tradizione per trattenere nel ricordo e nell'esperienza ciò che è passato ed ora è minacciato. La fede nel progresso, inteso come perfettibilità infinita, è caduta e il progresso viene equiparato ad un inquadramento servile. Una prima avvisaglia della modernità Benjamin la individua nel barocco, ma la modernità – specialmente nell'arte – inizia più tardi, a cavallo dell'Ottocento. La possiamo riconoscere a Parigi e a Berlino: con essa saltano tutti i paradigmi di comprensione dell'esistente, e dal punto di vista storico salta proprio l'idea di progresso.

In Benjamin la prospettiva storica (marxista-rivoluzionaria) e quella religiosa (escatologico-messianica)¹¹² sono profondamente intrecciate fino all'ultimo. Il simbolismo religioso rende possibile la speranza in condizioni apparentemente disperate dell'evoluzione moderna. E forse, questo intreccio di motivi teologici e marxisti, così lontani dalle ortodossie dell'una come dell'altra parte, è un esempio delle contraddizioni ma anche delle *chances* del moderno.

La diciottesima tesi appare consegnata alla malinconia: la vicenda umana è percepita come qualcosa di piccolo a confronto della grandezza dei tempi cosmici. Il

¹¹⁰ Si confrontino le posizioni di Lukács (più interessato ad assumere l'eredità culturale valida nel vecchio e nel nuovo mondo) e di Adorno (che guarda a come decifrare le forze che si liberano nella decadenza).

¹¹¹ Vattimo [2006], p. 1177.

¹¹² È posta al centro, si trova infatti nella IX tesi. In essa vi troviamo la figura dell'angelo: egli vede sempre rovine anche dove gli uomini vedono semplici eventi o la normalità del divenire storico, e per questo richiama la necessità della redenzione.

biologo Rostand ricorda che i 50.000 anni dell'uomo *sapiens* equivalgono appena a due secondi in una giornata di ventiquattro ore¹¹³.

Terminando questa sintetica esposizione, dalle tesi benjaminiane sulla storia deriva un monito a non dissolvere il concetto di storia, nonostante in esso sembri esaurirsi qualsiasi idea di progettualità e ogni potenziale emergenza del nuovo. Nell'introduzione al testo di *Sul concetto di storia* (Benjamin [1997]), i curatori scrivono così: «Poiché storia si dà, e si può persistere ad accogliere il concetto, solo se è possibile salvare un profilo di sensatezza globale degli eventi. Ma dal punto di vista cosmologico cui allude la diciottesima tesi (ossia nell'esiguità delle proporzioni della storia umana rispetto all'universo), la storia appare ridotta a qualcosa di risibile, perché non sembra capace di manifestare alcun senso»¹¹⁴. Da ciò ne consegue, *a fortiori*, che qualsiasi sensatezza a cui la storia aspira globalmente, non può essere retta da alcuna mano umana, ma può essere affidata soltanto alla mano redentrice del messia.

1.4.4. M. Heidegger, *L'epoca dell'immagine del mondo*

Il testo di Benjamin, analizzato poco sopra, appare come il tentativo di reperire una linea di fondo unitaria davanti ad un interrogativo così radicale, in un momento in cui la domanda sul senso poteva apparire respinta o annullata. Esso afferma, comunque, la necessità di conoscere il presente per quanto oscuro possa essere.

Non è tuttavia possibile ripercorrere, sia pur sommariamente, alcuni passaggi del pensiero del Novecento senza riferirsi anche a Heidegger. Un richiamo adeguato a questo pensatore eccederebbe i limiti di questo lavoro, ma viene ora ripreso perché si connette alla domanda sul senso della storia. Consideriamo pertanto un testo heideggeriano del 1938 in cui emergono analisi e riferimenti interessanti per questa ricerca.

Nel 1938 Heidegger tiene una conferenza a Friburgo dal titolo: *La fondazione dell'immagine del mondo mediante la metafisica*, pubblicata in seguito per la prima volta in Holzwege, con il titolo: *Die Zeit des Weltbildes*¹¹⁵. In questa conferenza il

¹¹³ Cfr. Rostand [1939], p. 104.

¹¹⁴ Benjamin [1997], p. XIX.

¹¹⁵ Heidegger [1984]. Il testo esce ad appena tre anni di distanza dalle conferenze che Husserl tenne a Vienna e a Praga nel maggio e novembre del 1935, confluite nella *Crisi delle scienze europee*. Oltre alla constatazione che, nella scienza storica, è più difficile raggiungere una oggettività che nelle altre scienze, ci sono diversi altri elementi consonanti tra i due filosofi. Nonostante il loro grande sviluppo, le scienze

filosofo spiega qual è l'essenza dell'epoca moderna: viviamo nell'*epoca dell'immagine del mondo*¹¹⁶. Heidegger debutta affermando che «la metafisica dà fondamento a un'epoca in quanto le offre la base della sua configurazione essenziale, attraverso una determinata interpretazione dell'ente e una determinata concezione della verità»¹¹⁷, quindi essa offre la base essenziale di un'epoca. Dopo aver elencato le manifestazioni essenziali del mondo moderno (la scienza, la tecnica, l'opera d'arte ricondotta nell'estetica, l'agire umano come cultura, e la sdivinizzazione), Heidegger limita l'indagine alla prima delle manifestazioni: la scienza. Eccone espressa l'importanza:

«Se ci riuscirà di penetrare nel fondamento metafisico che sta alla base della scienza moderna, ci sarà possibile, da esso, gettare uno sguardo sull'essenza del Mondo Moderno stesso»¹¹⁸.

Per riuscire a rintracciare il fondamento metafisico occorre però chiedersi quale concezione dell'ente e quale dottrina della verità stanno a fondamento della scienza. La scienza, infatti, presuppone un'interpretazione dell'ente, ma l'interpretazione dell'ente nostra è diversa dalla visione greca della natura. Nel Medioevo si aveva una visione ancora diversa dell'ente: l'ente era *ens creatum*, inserito nell'ordine del creato, dipendeva dagli ordinamenti di Dio, non dell'uomo. Da queste constatazioni, ne consegue che, per afferrare l'essenza della scienza moderna, dobbiamo risalire all'indietro liberandoci dall'idea di progresso attualmente in vigore.

Per Heidegger l'essenza della scienza moderna (attraverso il progetto, il rigore e procedimento matematico) consiste nella ricerca. La scienza diventa ricerca quando si

europee hanno fallito perché rimane loro nascosto il fondamento e il senso, cosicché la loro pretesa totalità nella spiegazione del vivente diventa accidentale. Prima del *mondo-vero-in-sé* di qualsiasi scienza c'è il *mondo della vita*. Solo la comprensione di questo mondo pre-scientifico svela il fondamento su cui le scienze si reggono e si muovono; se si prescinde dalla sua considerazione, sarà impossibile risalire all'essenza del soggetto umano e al problema del senso o non-senso dell'esistenza umana stessa. La concezione positivista della storia, una storia di meri fatti che non si occupa dell'individuo, espropria l'uomo di ciò che gli è più proprio – l'interrogativo sul senso dell'esistenza - lasciandolo in balia del cieco destino. Il positivismo privilegia una limitazione della ragione che perde il ruolo di guida. Se la scienza rinuncia a essere scienza della totalità dell'essere e lascia cadere le questioni ultime, cade la fiducia in una ragione capace di dare senso al mondo, crolla la fiducia nel senso della storia e l'uomo rischia di perdere se stesso.

¹¹⁶ Si osservi che, pochi anni prima, Husserl affermava: «Il mondo storico circostante dei greci non è il mondo obiettivo nel senso delle scienze; è bensì la loro "rappresentazione del mondo", e cioè la validità soggettiva del mondo, con tutte le realtà incluse in quella validità, tra l'altro: gli dèi, i dèmoni, ecc» (Husserl [2008], p. 331).

¹¹⁷ Heidegger [1984], p. 71.

¹¹⁸ Heidegger [1984], p. 72.

pensa l'essere dell'ente come oggetto (*Gegenstand*) e la verità come certezza del rappresentare. E così oggi viviamo nel tempo della rappresentazione (*Vor-stellung*) dell'ente, o - come indica il titolo di questo saggio - nell'epoca dell'immagine del mondo (*Weltbild*)¹¹⁹. Ma l'esattezza, tipica delle scienze matematiche, non vale anche per qualsiasi altra scienza. A tal riguardo il filosofo precisa che:

«le scienze dello spirito, e anche le scienze che si occupano degli esseri viventi, debbono necessariamente essere inesatte per poter restare rigorose. Si può considerare il vivente come una quantità di movimento spazio-temporale, ma in tal caso non lo si considera più come vivente. La inesattezza delle scienze dello spirito non è una deficienza, ma la soddisfazione di un'esigenza essenziale di questo tipo di indagine. In verità il progetto e la garanzia del campo di oggettività della scienza storica non solo è di genere diverso, ma di ben più difficile realizzazione del rigore delle scienze esatte»¹²⁰.

Ogni scienza, quindi, determina e si specializza in un determinato campo di ricerca. In questo mutamento epocale del senso dell'essere dell'ente, anche l'essenza dell'uomo subisce inevitabilmente un radicale cambiamento «col costituirsi dell'uomo a soggetto»¹²¹ (*subjectum* - ὑποκείμενον). È così che l'ente non è più pensato nella problematicità del suo libero accadimento, ma è progettato anticipatamente dall'uomo che pone, attraverso il calcolo, le condizioni del suo accadere. La scienza moderna compie dunque la seguente operazione: ripone l'essere dell'ente in tale oggettività, rappresenta (*vor-stellt*) l'ente, e trasforma la verità in certezza del rappresentare. Questa riduzione dell'essere a mera oggettività causa un sottrarsi dell'essere più radicale. Nelle pagine successive, Heidegger riferisce a Cartesio l'origine del pensiero dell'ente come oggettività¹²². Il mondo moderno pensa dunque all'essere dell'ente come all'essere-

¹¹⁹ Nel saggio del 1965 *Il mondo naturale e la fenomenologia*, Patočka commenta questo testo di Heidegger e scrive che tutta l'epoca moderna diventa l'epoca dell'"immagine del mondo" intendendo immagine nel senso di oggettivazione, di rappresentazione per il soggetto, di un oggetto di riscontro dell'attività di calcolo del soggetto (Cfr. Patočka [2003], p. 78).

¹²⁰ Heidegger [1984], p. 76.

¹²¹ Heidegger [1984], p. 85.

¹²² Secondo Heidegger, «è nella metafisica di Cartesio che per la prima volta, l'ente è determinato come oggettività del rappresentare e la verità come certezza del rappresentare stesso. Il titolo della sua opera principale suona: *Meditationes de prima philosophia*, meditazioni sulla filosofia prima. Πρώτη φιλοσοφία è la designazione aristotelica di ciò che più tardi sarà detto metafisica. L'intera metafisica moderna, Nietzsche compreso, si mantiene nell'interpretazione dell'ente e della verità stabilite da Cartesio». E, nella nota 4 su Cartesio e l'estensione temporale della metafisica occidentale, precisa che «Cartesio è oltrepassabile solo mediante l'oltrepassamento di ciò che egli stesso ha fondato, mediante l'oltrepassamento [*Überwindung*] della metafisica moderna e quindi anche della metafisica occidentale. Ma "oltrepassamento" ha qui il senso di un'interrogazione originaria sul senso, cioè dell'orizzonte di

rappresentato dell'ente; in questa maniera la ragione "anticipa" l'accadimento dell'essere, o meglio si sostituisce all'essere, si pone come fondamento indiscusso dell'essere dell'ente e della sua verità: «l'uomo diviene quell'ente in cui ogni ente si fonda nel modo del suo essere e della sua verità»¹²³. Questa prospettiva ha avuto come ricaduta di aver fatto trionfare nel mondo moderno il soggettivismo e l'individualismo e ha elaborato un oggettivismo molto spinto. Un'altra conseguenza è che la verità dell'ente non sta più nel suo manifestarsi originario (ἀλήθεια), ma è rappresentata dall'orizzonte della ragione.

Oggi l'uomo rappresenta l'ente ponendolo davanti a sé come sistema, Heidegger afferma: «Il costituirsi del mondo ad immagine è ciò che distingue e caratterizza il Mondo Moderno»¹²⁴. Se il mondo è risolto ad immagini, per comprendere qual è l'essenza del mondo moderno bisogna indagare la moderna immagine del mondo [*Weltbild*]. Fondamentale è ricordare che il modo moderno di rappresentare (inteso come il porre qualcosa innanzi a sé) è diverso dal modo di percepire greco: per noi moderni rappresentare significa che l'uomo risolve l'ente in oggetto facendosene un'idea fissa¹²⁵. Questa interpretazione metafisica dell'ente, che ha avuto il suo momento decisivo con Platone e Aristotele, determina alla fine anche il modo in cui l'uomo è uomo.

Le pagine conclusive del *saggio* virano proprio in direzione dell'antropologia, trattano della centralità dell'uomo che conquista il mondo, e insieme, connesso a questo, vi si trova pure un riferimento esplicito alla storia:

«L'intreccio caratteristico del Mondo Moderno, per cui il mondo diviene immagine e l'uomo *subjectum*, getta una luce significativa anche sul corso fondamentale della storia moderna, a prima vista quasi assurdo»¹²⁶.

In questo contesto si sviluppa l'umanesimo come quell'interpretazione del mondo (*Weltanschauung*) che pone al centro non più l'essere, ma l'uomo.

proiezione e della verità dell'essere; interrogazione che si rivela, nel contempo, come l'interrogazione dell'essere della verità» (Heidegger [1984], p. 84).

¹²³ Heidegger [1984], p. 86.

¹²⁴ Heidegger [1984], p. 89.

¹²⁵ Heidegger precisa che la visione greca non procede sotto l'idea di progresso ma della ricerca.

Heidegger [1984], p. 74.

¹²⁶ Heidegger [1984], p. 97.

Relativamente alla prospettiva storica, ci si può chiedere: partendo da questa visione della vita, l'uomo in quale epoca della storia è entrato? Per Heidegger siamo di fronte ad un gigantesco capovolgimento: l'uomo lotta per conquistare il mondo riducendolo ad immagine, ma la lotta è anche causata dal confronto tra diverse visioni del mondo. Dentro a questo agone, il Mondo Moderno «entra nel momento decisivo e presumibilmente più durevole della sua storia»¹²⁷. Siccome l'essenza della modernità è venuta meno finendo per diventare ovvia, la possibilità di una comprensione più autentica del mondo si può aprire solo dove questa immagine del mondo è messa in questione:

«solo là dove il compimento del Mondo Moderno raggiunge l'estremo limite della grandezza che è propria di esso, si prepara la storia futura»¹²⁸.

Si rende perciò necessario l'oltrepassamento della Metafisica, del mondo visto sotto forma di immagine, e dell'uomo ridotto a *subjectum*. L'uomo è posto così innanzi a un baratro che occorre superare. Le pagine conclusive lo lasciano intuire e infatti annunciano un rivolgimento. Heidegger fa una similitudine con il modo di pensare quotidiano: nell'ombra si vede comunemente la semplice assenza della luce, ma in realtà essa può essere anche una nascosta testimonianza della luce. Così, per conoscere il mondo moderno dobbiamo guardare a ciò che sfugge alla rappresentazione la cui ombra potrebbe indirettamente illuminare proprio ciò che ci sfugge, ossia: l'essenza nascosta dell'essere. È proprio questo che va conservato nella sua verità in virtù di un'interrogazione pura. A cosa approda questo annuncio di qualcos'altro che si trova nella conclusione del saggio? Non c'è un esito determinato, ma l'apertura della possibilità di vedere l'attimo storico in un modo nuovo, lo stesso uomo sta nello *zwischen*, nel *fra* in quanto appartiene all'essere ma resta straniero nell'ente. È emblematico che solo le parole di Hölderlin sembrano capaci di illuminare maggiormente questa condizione¹²⁹.

¹²⁷ Heidegger [1984], p. 99.

¹²⁸ Heidegger [1984], p. 99, nota 21.

¹²⁹ Il *Saggio* termina riportando la conclusione della poesia di Hölderlin, *An die Deutschen*: «Breve corso ha il tempo della nostra vita; / vedere e contare possiamo degli anni nostri il numero. / Ma l'occhio mortale vede forse / dei popoli gli anni? / E quand'anche nostalgica si sollevasse l'anima / al di là del tuo tempo, / triste ti aggireresti su un deserto lido / coi Tuoi, senza conoscerli» (Heidegger [1984], p. 101).

1.4.5. M. Horkheimer – T. Adorno, *Dialettica dell'illuminismo*

A pochissimi anni di distanza dalle riflessioni Husserl ed Heidegger, altri due celebri pensatori hanno arricchito la riflessione sulla storia e sul modello di ragione presupposto con un contributo originale. Mi riferisco a Max Horkheimer e Theodor Adorno. Scritta durante gli anni dell'esilio californiano (1942-44), *La Dialettica dell'illuminismo* è pubblicata nel 1947 presso l'editore Querido Verlag di Amsterdam. Il libro, che vede alleati tra di loro in modo singolare due diversi temperamenti spirituali¹³⁰, cerca di rispondere alla domanda sul perché la razionalità occidentale abbia sviluppato al suo interno la regressione nella barbarie, responsabile dell'orrore del nazismo e dello sterminio degli ebrei.

La responsabilità di questa caduta non ricade tanto sulla ragione, che resta il valore più alto sviluppato dall'occidente, ma sulla riduzione della ragione a strumento di calcolo, a mezzo di dominio sulla natura e sugli altri uomini, e di autoconservazione. La crisi della razionalità occidentale sta dunque nella sua riduzione ad una funzione soggettiva e strumentale¹³¹. La tesi degli autori è che, a partire dai Greci e addirittura da Ulisse (cfr. l'*Excursus I* che studia la dialettica di mito e illuminismo nell'Odissea, considerata come un documento rappresentativo della società borghese occidentale), la ragione ha mirato a distruggere il mito e la superstizione, e a liberare gli uomini dalla paura attraverso il dominio sulla natura. Si può così trovare un filo rosso che unisce tra loro Ulisse (che neutralizza i pericoli con cui si confronta nelle sue peregrinazioni), la razionalità moderna e la filosofia positivista. Questa impostazione, però, ha condotto alla distruzione della metafisica, della religione, e a riconoscere come verità solo il sapere scientifico votato al controllo della natura. A detta degli autori, l'Illuminismo mirava, nelle sue intenzioni di partenza, all'autonomia della ragione e a liberare l'uomo dalla paura, ma ha prodotto poi una ricaduta nella barbarie, nel mito e nel dominio. Questa tragica svolta fa capire che la ragione occidentale ha subito un perversimento perché è stata ridotta a strumento di dominio e di autoconservazione.

Dall'esperienza delle catastrofi del Novecento si può però trarre un insegnamento: una vera liberazione non si consegue nel modo finora seguito, ma solo

¹³⁰ Nella premessa alla nuova edizione tedesca del 1969, si legge: «Nessun estraneo potrà facilmente avere un'idea di fino a che punto siamo ambedue responsabili di ogni singola frase. Intere sezioni le abbiamo dettate assieme» (Horkheimer-Adorno [1966²], p. IX).

¹³¹ Di Horkheimer merita ricordare, su questo tema, anche il testo: *Eclisse della ragione: critica della ragione strumentale*, Torino, 1969.

nella prospettiva della conciliazione, ossia se la ragione è capace di diventare organo di universalità, libertà e solidarietà.

Esposta qui sopra la tesi principale dell'opera, vengono ora prese in esame alcune affermazioni critiche su cui entrambi gli autori ritornano, e che sono di maggior interesse per questa ricerca. Il riferimento è soprattutto a due capitoli: *Il concetto di illuminismo e L'industria culturale*.

Il lettore è subito avvertito che il cosiddetto progresso ha nel suo seno anche un aspetto distruttivo, e «se l'illuminismo non accoglie in sé la coscienza di questo momento regressivo, firma la propria condanna»¹³² perdendo il contatto con la verità. L'Illuminismo, accusato pure di aver «bruciato anche l'ultimo resto della propria autocoscienza»¹³³, deve dunque prendere coscienza di sé perché le sue speranze non siano tradite. Questo stato di cose denuncia pure, nell'analisi di Horkheimer e Adorno, «la debolezza della comprensione teoretica di oggi»¹³⁴. La Metafisica è stata ottusamente liquidata¹³⁵, e al suo posto è stata fatta diventare metafisica «una cortina ideologica dietro cui si addensa il malanno reale, e questo non è indifferente»¹³⁶. Nel concetto di Illuminismo vi è inoltre un aspetto controproducente: siccome il suo ideale è il sistema, esso riconosce solo ciò che si lascia ricondurre ad unità, ma, procedendo in questa maniera, causa una semplificazione di molteplici aspetti della realtà. Qualche esempio: la storia viene ridotta al fatto, la natura a pura oggettività, il vivente è identificato con il non-vivente (come il prodotto di una pura immanenza positivista), la società invece di fare dell'individuo un individuo nega il singolo, l'arte, la scienza e la poesia sono nettamente separate, e il linguaggio si limita ad essere calcolo.

Dentro a questa «maledizione del progresso incessante» identificata come una «incessante regressione»¹³⁷ ci sono però anche considerazioni che vanno in altra direzione. Il XII canto dell'Odissea, ripreso nel capitolo sul *Concetto di illuminismo*, può essere letto come controcanto in chiave attualizzante, degli avvenimenti del

¹³² Horkheimer-Adorno [1966²], p. 5.

¹³³ Horkheimer-Adorno [1966²], p. 12.

¹³⁴ Horkheimer-Adorno [1966²], p. 6.

¹³⁵ «L'Illuminismo ha consumato non solo i simboli, ma anche i loro successori, i concetti universali, e non ha lasciato altro, della metafisica, che la paura del collettivo dalla quale essa è nata» (Horkheimer-Adorno [1966²], p. 31). In queste pagine del testo risuonano analogie con *La crisi delle scienze europee* di Husserl: il pensiero identificato con la matematica, una comprensione idealizzata della natura, la richiesta di un superamento del positivismo. Si ricordi che Adorno si laurea in filosofia nel 1924 con una dissertazione sulla fenomenologia di Husserl.

¹³⁶ Horkheimer-Adorno [1966²], p. 8.

¹³⁷ Horkheimer-Adorno [1966²], p. 44.

Novecento: esso rappresenta bene la tentazione dell'eroe di perdersi, ma altrettanto bene anche l'eroe che diventa adulto nella sofferenza, e che ha consolidato l'unità della sua vita individuale nella varietà dei pericoli in cui ha dovuto conservarsi. La lettura attualizzata del brano dell'Odissea è motivata così dagli autori: «Lo sforzo di tenere insieme l'io appartiene all'io in tutti i suoi stadi e in tutte le epoche della storia, e la tentazione di perderlo è sempre stata congiunta alla cieca decisione di conservarlo»¹³⁸. L'angoscia quindi di poter perdere il sé, di annullare il confine tra il sé e il resto della vita, è congiunta a una promessa di felicità da cui la civiltà è stata minacciata nella divisione del lavoro. La tecnica facilita i compiti degli uomini ma anche fissa gli istinti e causa una repressione ancora più forte. Il pensiero che produce uniformità finisce per trasformarsi in apparato di dominio e di regressione delle masse. Il conformismo, conseguenza della società industriale, è legato appunto al dominio delle leggi e dell'organizzazione. Questa *ratio* mette in luce che il pensiero ha perso l'elemento di riflessione di sé, e oggi «mutila gli uomini anche se li sostenta»¹³⁹. A pagina 48 c'è un interessante riferimento alla storia:

«la storia reale è intessuta di sofferenze reali che non diminuiscono affatto in proporzione dell'aumento dei mezzi per abolirle»¹⁴⁰.

Se la società, come esposto poco sopra, lascia che il pensiero s'indurisca in maniera incosciente non è colpa della tecnica scatenata, ma – sostengono Horkheimer e Adorno – «responsabile è un complesso sociale di accecamento»¹⁴¹. L'Illuminismo ha rinunciato a sé perché ha rinunciato a realizzarsi nel pensiero, e il pensiero si è vendicato dell'uomo immemore di sé attraverso la sua forma reificata della matematica, delle macchine, e dell'organizzazione. La superiorità dell'uomo, che per Bacone consisteva nel sapere, si trasforma con l'Illuminismo in un inganno totale delle masse. Per questo la fiducia in un progresso inesorabile chiede di essere superata e la convinzione e la fiducia che la storia sia un processo che si svolge in maniera oggettiva viene meno.

¹³⁸ Horkheimer-Adorno [1966²], p. 42.

¹³⁹ Horkheimer-Adorno [1966²], p. 46.

¹⁴⁰ Horkheimer-Adorno [1966²], p. 48.

¹⁴¹ Horkheimer-Adorno [1966²], p. 50.

Questa lettura molto critica dell'Illuminismo, i cui effetti proseguono anche nei secoli a seguire, continua anche nel capitolo dedicato all'*industria culturale*. In questo capitolo l'Illuminismo viene qualificato fin dall'inizio come una «mistificazione di massa»¹⁴² e il modo di vivere del tempo come un «sistema di non-cultura»¹⁴³ in cui la ragione tecnologica vince sulla fantasia e sulla verità. Alcuni caratteri dello spirito del tempo sono: il conformismo dei consumatori, il *sempre uguale* come regola che si ripete, l'impotenza prima economica e poi spirituale che colpisce chi non si adegua, l'arte trasposta nella sfera del consumo. L'industria culturale è anche l'industria del divertimento. Il divertimento-*amusement* è una forma di potere sui consumatori: esso è cercato per far dimenticare il dolore anche là dove è mostrato. Queste condizioni, considerate insieme, fotografano «una società di disperati e quindi preda di capi»¹⁴⁴, in cui «tutto ha valore solo in quanto si può scambiare, non in quanto è di per sé qualcosa»¹⁴⁵. In simile situazione, la critica e il rispetto spariscono e la cultura diventa una mera merce di scambio.

Per chiudere questa sintetica esposizione, conviene ritornare ancora all'*excursus I* su Odisseo perché fa un'osservazione piuttosto interessante suggerendo una strada diversa da percorrere, offrendo lo spunto per una lettura alternativa della storia. Leggiamo infatti:

«Ma la felicità implica la verità; è essenzialmente risultato; e si sviluppa dal dolore superato»¹⁴⁶.

Che cosa poi questa diversa prospettiva riesca ad illuminare in maniera nuova, questo testo non lo sviluppa.

Preso atto, dunque, della liquidazione della prospettiva metafisica e della riduzione della ragione a strumento di calcolo, nella *Dialettica dell'illuminismo* - tradotta in Italia nel 1966 - si avverte l'appello ad affrontare la dimensione del *tragico* della storia. In quegli stessi anni esce a Londra un'altra importante riflessione di

¹⁴² Horkheimer-Adorno [1966²], p. 130.

¹⁴³ Horkheimer-Adorno [1966²], p. 139: gli autori riprendono l'espressione da F. Nietzsche, *Urzeitgemässe Betrachtungen*, in *Werken*, Grossotavausgabe, Leipzig 1917, I, p. 187.

¹⁴⁴ Horkheimer-Adorno [1966²], p. 165.

¹⁴⁵ Horkheimer-Adorno [1966²], p. 170.

¹⁴⁶ Horkheimer-Adorno [1966²], p. 72.

Marcuse, che sviluppa una lettura non meno critica della storia, partendo dalla società industriale avanzata.

1.4.6. H. Marcuse, *L'uomo a una dimensione*

In un passo di *Cristianesimo e mondo naturale*, Patočka scrive:

«Il mondo naturale è comunemente questo mondo, nel quale viviamo, con il quale abbiamo a che fare. Il mondo con le cose, i contenuti e gli elementi del quale siamo in commercio appena apriamo gli occhi e cominciamo a rapportarci alle cose e agli altri. È il mondo grazie al quale ci comprendiamo come persone, mondo che non è prodotto dalle formule degli scienziati nei loro laboratori, ma questo mondo, nel quale viviamo davvero e senza problemi, e anche con i nostri problemi [...], questo mondo nel quale dobbiamo sentirci a casa ogni qualvolta cominciamo a problematizzare, a teorizzare, a pianificare»¹⁴⁷.

*L'uomo a una dimensione*¹⁴⁸ di Herbert Marcuse, edito nel 1964, è anch'essa un'opera che si pone come pensiero critico e negativo nei confronti dell'esistente, tesa a smascherarne le contraddizioni profonde, e che ha fornito la base ideologica alla contestazione dei movimenti giovanili del 1968.

L'autore prende le mosse da una constatazione: la società industriale vive in uno stato di paralisi e la causa è che manca un'opposizione al suo interno capace di scuoterla. Essa diventa più grande e più ricca, ma perpetua al suo interno anche il pericolo dell'irrazionalità. La ragione, motore di efficienza e di sviluppo, unisce una produttività crescente a una capacità di distruzione più grande. Infatti la crescita economica può essere valutata anche negativamente perché tende a distruggere lo sviluppo libero di altre facoltà e si fonda sulla repressione di altre possibilità più vere dell'uomo. Nella concreta realtà, le forze sociali sono domate dalla tecnologia e questa domina gli stessi individui.

Secondo l'autore, «la storia è il regno della possibilità nel regno della necessità»¹⁴⁹. Di conseguenza dobbiamo chiederci quali sono, tra i vari modi possibili di organizzare la società, le forme che offrono maggiori garanzie di uno sviluppo ottimale, capace di alleviare la lotta dell'uomo per l'esistenza. È su questo aspetto che il

¹⁴⁷ Cfr. Paparusso [2009], p. 386.

¹⁴⁸ Marcuse [1967⁶].

¹⁴⁹ Marcuse [1967⁶], p. 9.

problema si apre: esso riguarda in primo luogo il fatto che esistano possibilità specifiche e reali di migliorare la vita, e in secondo luogo, la considerazione a priori che la vita è degna di per sé di essere vissuta. Ci si può dunque chiedere: davvero esiste una forma di sviluppo ottimale? E come valutare lo sviluppo della società industriale? Espresso diversamente: una pratica storica specifica è posta a confronto con le sue alternative storiche.

Già a inizio dell'Ottocento la società industriale era stata criticata. Marcuse afferma che «la razionalità travolgente dell'illuminismo, motore di efficienza e di sviluppo, è essa stessa irrazionale»¹⁵⁰. Infatti, se la povertà perdura nonostante una ricchezza senza precedenti, occorre allora mutare il nostro modo di vedere la società così com'è costituita, perché c'è una contraddizione al suo interno. Si tratta perciò di trovare la via ad una coscienza autentica dell'uomo che è visto spesso in maniera riduttiva, da una sola prospettiva.

Giungere ad affermare che l'uomo è ridotto a una dimensione implica comprendere anche l'aspetto del suo pensiero, perché la razionalità che sovrasta a questa riduzione è quella scientifica-tecnologica. Di questa razionalità se ne serve anche la *politica del dominio*, una politica che atrofizza la mente e riduce la natura ad *oggetto di dominio*. La vita infatti è resa più facile ad un numero crescente di persone (in quanto la società è capace di distribuire dei beni su scala più ampia), ma il prezzo da pagare è un più esteso dominio dell'uomo sulla natura.

Quali sono le ultime forme di controllo di questa *politica di dominio*? Ad una prima impressione si può pensare che la società possa soddisfare i bisogni degli individui, mentre in realtà impone a tutti le sue esigenze economiche e politiche. Di fatto, quindi, è la macchina che governa, e la conseguenza è che i bisogni dell'individuo non vengono liberati, ma repressi e soffocati. C'è, osserva Marcuse, un aspetto inquietante nella società industriale avanzata: «il carattere razionale della sua irrazionalità»¹⁵¹. Anche il termine *progresso*, che sembra così legato ad una razionalità, non è un termine del tutto scontato perché «sotto le specie dell'opulenza e della libertà, la dominazione si estende a tutte le sfere dell'esistenza privata e pubblica»¹⁵², il progresso può diventare quindi uno strumento di dominio. Questa possibile metamorfosi del progresso, che rappresenta in realtà una chiusura dell'orizzonte politico e causa un

¹⁵⁰ Marcuse [1967⁶], p. 11.

¹⁵¹ Marcuse [1967⁶], p. 29.

¹⁵² Marcuse [1967⁶], p. 38.

conflitto con la politica, riduce gli uomini ad essere schiavi della società industriale, li trasforma in strumenti, cose. Marcuse continua la sua analisi critica in questi termini:

«con tutta la sua razionalità, lo Stato del benessere è uno stato in cui regna l'illibertà [...] le forze politiche trascendenti che esistono *entro* la società sono bloccate, ed un mutamento qualitativo appare possibile soltanto come mutamento proveniente dall'*esterno*»¹⁵³.

Se ne può quindi dedurre che la società del benessere ha anche capacità oppressive e che rischia di proclamare la sua stessa fine se non è capace di riformarsi.

Nel campo della cultura, il progredire della razionalità tecnologica, che rappresenta l'ultima incarnazione dell'idea di ragione, sta liquidando gradualmente tutti gli elementi di opposizione e di trascendenza insiti nella cultura più alta. Sotto l'aspetto del rapporto cultura-realtà, il piano della cultura appare invecchiato e superato da quello della tecnica.

Sul piano della storia il pensiero unidimensionale è un pensiero anticritico, antidialettico, un pensiero che non «afferra il carattere storico delle contraddizioni»¹⁵⁴, ma respingere la contraddizione significa dimenticare la realtà storica¹⁵⁵. Sembra inoltre che la società tema i contenuti della memoria perché possono rivelarsi sovversivi: dal momento che ricordare il passato potrebbe dare origine a situazioni pericolose, è meglio mettere da parte la memoria storica. Tuttavia, agendo in questo modo, si rischia di negare la storia stessa che è formata proprio da quello che la memoria è capace di conservare. La razionalità della società industriale è accusata di avere in sé una tendenza negativa, ossia tende a liquidare proprio il tempo e la memoria chiudendo, di conseguenza, l'universo del discorso. Un pensiero critico, al contrario, è cosciente della storia. Secondo Marcuse, i regimi adottano questa tecnica di manipolazione e di controllo agendo sulle forme simboliche e linguistiche. E indebolire il potere del pensiero dell'uomo equivale ad addestrare quest'ultimo a dimenticare.

¹⁵³ Marcuse [1967⁶], pp. 68-69.

¹⁵⁴ Marcuse [1967⁶], p. 115. Alla luce di quest'analisi, parrebbe che la tesi hegeliana della contraddizione come regola del vero fosse valida non solo sul piano logico, ma anche su quello storico. Questa ipotesi è giustificabile anche solo pensando che, in Hegel, il pensiero coincide con la realtà. Preferisco non entrare in questioni di interpretazione di Hegel, e mi limito a far notare che lo stesso Marcuse richiama il principio hegeliano per il quale l'immane potenza del negativo governa lo sviluppo dei concetti e la contraddizione.

¹⁵⁵ Assieme alla dimensione storica è eliminata anche la dimensione della trascendenza.

Per Marcuse il progresso fa pagare un prezzo molto caro: sfrutta e distrugge la natura, separa la realtà dagli scopi e la scienza dall'etica¹⁵⁶. Questa trasformazione della natura non è neutrale per l'uomo, ma ha una ricaduta su di lui, implica una sua trasformazione. Il positivismo inoltre riduce la portata e la verità della filosofia perché lotta contro la metafisica escludendola. Escludere la prospettiva metafisica però significa assoggettare l'uomo totalmente alla legge dei fatti stabiliti. In sostituzione ai pensieri metafisici, viene dunque usata la nozione di esattezza, la logica formale, o la descrizione empirica. Ci si può chiedere allora: cosa rimane quindi del pensiero? L'autore parla del bisogno di pensare e di parlare in termini diversi da quelli dell'uso comune, in termini «che sono densi di significato, razionali, e validi precisamente perché sono diversi»¹⁵⁷. Anzi, riferendoci, dato il contesto, a termini filosofici, si richiede che essi siano diversi da quelli ordinari per poter svolgere la loro funzione, cioè quella di chiarire il significato dei termini ordinari. Il linguaggio, di cui qui si parla, è molto importante perché funge da spia: se rimane tecnico esso chiude l'universo del discorso in quanto rimane un linguaggio unidimensionale in cui i significati differenti e contraddittori non penetrano più. Se ciò si verifica, la conseguenza è che «la dimensione storica ed esplosiva del significato è ridotta al silenzio»¹⁵⁸. Secondo Marcuse dunque, attraverso l'analisi linguistica, la filosofia dovrebbe affrancare il pensiero dall'asservimento ai discorsi e ai comportamenti prestabiliti, e progettare alternative. Essa dovrebbe aiutare a comprendere la realtà non mutilata del discorso comune. Se non contribuisce a questo, essa si riduce a essere una fuga nel non-controveroso, nell'irreale.

Nel capitolo intitolato *La possibilità delle alternative*, Marcuse parla dell'impegno storico della filosofia e afferma che nemmeno «il più raffinato senso estetico né il più esatto concetto filosofico sono immuni di fronte alla storia»¹⁵⁹. Ci sono elementi storici turbolenti che entrano perfino negli oggetti più puri del pensiero. Per lasciarsi provocare dalla storia e lottare contro le esigenze e gli interessi della società stabilita, la coscienza deve diventare libera da interessi. Un poco più oltre, l'autore parla di una liberazione della ragione umana dal culto dell'efficienza e della forza, e

¹⁵⁶ È interessante osservare che l'autore cita in queste pagine l'analisi di husserliana sulla matematizzazione e misurazione della natura da parte delle strutture concettuali della scienza. La divisione cartesiana del mondo, messa in dubbio da Husserl, aprirebbe la strada a un universo scientifico ad una dimensione, in cui la natura è vista come materia di controllo e di organizzazione.

¹⁵⁷ Marcuse [1967⁶], p. 191.

¹⁵⁸ Marcuse [1967⁶], p. 210.

¹⁵⁹ Marcuse [1967⁶], p. 228.

dall'uniformità. Perché si realizzi questa liberazione della ragione, l'uomo dovrebbe ridefinire i propri bisogni: è questo il requisito primario di un simile mutamento qualitativo. Infatti:

l'assenza di ogni pubblicità e di ogni mezzo indottrinante di informazione e di trattenimento precipiterebbe l'individuo in un vuoto traumatico in cui egli avrebbe la possibilità di farsi delle domande e di pensare, di conoscere se stesso e la sua società [...] L'arresto della televisione e degli altri *media* potrebbe contribuire a provocare ciò che le contraddizioni inerenti del capitalismo non provocarono - la disintegrazione del sistema [...]. Qui non sono in gioco né problemi di psicologia né problemi di estetica, ma piuttosto la base materiale del dominio»¹⁶⁰.

In conclusione, in una società in cui, accanto alle grandi realizzazioni umane della scienza, dell'economia, della medicina, della tecnologia, ci stanno manipolazioni delle parole che hanno voltato il senso in non senso e il non senso in senso comune, ci si chiede come poter rompere questo circolo vizioso. Per Marcuse, la razionalità tecnologica va spogliata delle sue caratteristiche sfruttatrici, serve un soggetto storico essenzialmente nuovo, un'alternativa storica a questa disumanizzazione. Il compito dell'uomo è visto pertanto come essenziale e insostituibile, infatti:

«i fatti e le alternative stanno lì come frammenti che non si congiungono, o come un mondo di oggetti muti senza un soggetto, senza la pratica che muoverebbe questi oggetti nella nuova direzione»¹⁶¹.

Marcuse riconosce che il sistema costituito aumenta la produttività e contribuisce ad alleviare il fardello della vita, ma sostiene pure che esso va rifiutato perché si è prodotta una rottura del sistema, e noi «siamo stati ricondotti a quella franchezza che non tollera più la complicità»¹⁶².

È interessante notare che secondo questa analisi vi è, al di sotto della base popolare conservatrice,

«il sostrato dei reietti e degli stranieri, degli sfruttati e dei perseguitati di altre razze e di altri colori, dei disoccupati e degli inabili. Essi permangono al di fuori del processo democratico; la loro presenza prova quanto sia

¹⁶⁰ Marcuse [1967⁶], p. 255.

¹⁶¹ Marcuse [1967⁶], p. 261.

¹⁶² Marcuse [1967⁶], p. 264. Qui Marcuse cita espressamente Maurice Blanchot, *Le Refus*, in «Le 14 Juillet», n. 2, Paris, ottobre 1958.

immediato e reale il bisogno di porre fine a condizioni ed istituzioni intollerabili. Perciò la loro opposizione è rivoluzionaria anche se non lo è la loro coscienza. La loro opposizione colpisce il sistema dal di fuori e quindi non è sviata dal sistema, viola le regole del gioco e mostra che la società è un gioco truccato»¹⁶³.

Ed il fatto che essi incominciano a rifiutare di prendere parte al gioco «può essere il fatto che segna l'inizio della fine di un pericolo»¹⁶⁴. Proprio nelle righe conclusive si dice che una teoria critica della società non possiede concetti per colmare le lacune tra presente e futuro e rimarrebbe solo negativa. In questo modo essa «vuole mantenersi fedele a tutti coloro che hanno dato e danno la loro vita per il Grande Rifiuto»¹⁶⁵. L'ultima pagina chiude con una citazione emblematica di W. Benjamin: «Nur um der Hoffnungslosen willen ist uns die Hoffnung gegeben»¹⁶⁶.

1.4.7. O. Spengler, *Il tramonto dell'occidente*

Un'altra fondamentale riflessione (che non passa inosservata sia per la mole dell'opera che per il successo che ebbe, così grande da fungere come punto di riferimento per una serie di critiche della civiltà e di filosofie della crisi che pullulavano tra le due guerre), è *Il tramonto dell'occidente*¹⁶⁷ di Oswald Spengler. Con esso l'autore tenta di rispondere alla domanda pressante sul destino della civiltà europea e ambisce a indagare il significato della storia universale. Anche Patočka riflette sulla civiltà europea, sul suo destino e sul rapporto con le altre culture¹⁶⁸.

¹⁶³ Marcuse [1967⁶], p. 265.

¹⁶⁴ Marcuse [1967⁶], ivi.

¹⁶⁵ Marcuse [1967⁶], ivi.

¹⁶⁶ Marcuse [1967⁶], p. 266, trad.: «È solo a favore dei disperati che ci è data la speranza».

¹⁶⁷ Spengler [1981⁴].

¹⁶⁸ Tra i tanti riferimenti, ricordiamo alcuni titoli più significativi: *La cultura ceca in Europa*, un articolo del 1939 in cui la cultura europea è pensata come una cultura universale (erede della Grecia, del cristianesimo, della filosofia dei Lumi) e l'Europa come portatrice di ideali di umanità; *Platone e l'Europa* [1997], uno degli ultimi seminari clandestini tenutosi nel 1973; *Riflessioni sull'Europa* [1990], testo che mostra l'orientamento prevalente di Patočka sull'Europa negli anni Settanta. Questo testo parla di «una umanità post-europea», nel senso che l'Europa non domina più il mondo, è cambiata la relazione Europa-resto del mondo, e va ripensato il principio della razionalità. Il mondo non può ridursi a una rappresentazione e la razionalità europea non può pretendere un significato universale facendo come se non esistesse una pluralità. Come osserva Reale nell'*Introduzione* a Patočka [1997]: c'è uno squilibrio nel mondo riguardante il rapporto dell'uomo con il pianeta, ed è connesso alla crisi dell'Europa. Per lungo tempo l'Europa è stata identificata con l'insieme dell'umanità, ed è stata veramente maestra del mondo (ha diffuso il capitalismo su scala planetaria), ha governato con la potenza e la tecnica. Dopo le due guerre, però, non esiste più nulla della capacità di civilizzazione che l'Europa possedeva. Si è distrutta con le sue forze e ci sono eredi che non ammetteranno mai più che essa divenga quella di un tempo. La

Il testo di Spengler è anche il tentativo di elaborare una morfologia della storia universale. Il primo volume viene pubblicato nell'estate del 1918 e revisionato nel 1922, il secondo volume, invece, è pubblicato nel 1923, con il sottotitolo *Prospettive della storia del mondo*. Questo testo ebbe un grandissimo successo anche perché l'umiliazione nazionale del Trattato di Versailles (1919) e la depressione economica sembravano dar ragione a Spengler: la sconfitta della Germania è letta come segno del declino della civiltà occidentale, e ogni civiltà giunge inevitabilmente al suo declino. A differenza dell'ottimismo ottocentesco, il Novecento inizia con la consapevolezza di un periodo di crisi sociale, economica, politica, intellettuale e di valori. Per i Tedeschi, dunque, le tesi di Spengler potevano spiegare razionalmente il crollo della Germania come parte di processi storici mondiali più ampi. Il libro ebbe un successo enorme anche fuori dalla Germania e fu tradotto in molte lingue.

La visione della storia qui espressa non è lineare ma ciclica; le civiltà sono come degli organismi viventi, ossia vivono un ciclo di nascita, sviluppo e morte. Il filosofo tedesco scrive infatti:

«Le civiltà sono paragonate a degli organismi. La storia mondiale è la loro biografia complessiva»¹⁶⁹.

Ogni civiltà è dotata di una vita propria e di un proprio autonomo sviluppo. Questo è il fondamento di ciò che Spengler chiama anche *logica organica della storia*; una logica che ha il suo principio nella necessità del destino. Proprio dalla categoria di necessità connessa al destino, deriva la risposta circa il futuro della civiltà occidentale: il suo futuro – afferma Spengler - può essere previsto in maniera esatta perché seguirà lo

causa profonda di ciò sta nell'assenza di un'autorità unificatrice che la integri e la unifichi. Ora l'Europa è giunta a fine corsa. Patočka critica la cecità dell'Europa sugli effetti della sua relazione costitutiva col resto del mondo. Nonostante un forte eurocentrismo iniziale, in Patočka si sviluppa dunque un'apertura ad una prospettiva extra-europea. Come egli stesso afferma, dagli anni Trenta un peso minaccia l'Europa: il confinamento in una cultura chiusa, all'interno di frontiere geografiche e politiche circoscritte. L'Europa deve disappropriarsi di sé per rendersi disponibile a incontrare altri fondamenti e altri orizzonti. Non basta nemmeno dire che l'Europa si definisce attraverso la razionalità. Il principio europeo non è la razionalità da sola o il razionalismo, ma una relazione tra la ragione (che è minacciata, e che fa da sfondo anche alla riflessione sulla storia) e la vita, relazione complessa da determinare, ma che è la sola capace di donare il senso all'uomo. Il filosofo ceco è inoltre convinto che esista un rapporto tra cultura e libertà, parla di una razionalità libera, valida per europei e non europei. Si tratta di universalizzare la razionalità e di decentrarla dall'Europa. Invece, l'Europa ha confuso l'esportazione di questo principio con l'imposizione dei costumi, della religione, della lingua, ed ha fatto della forza coloniale lo strumento per dominare. Consapevole della difficoltà di articolare il particolare e l'universale, Patočka vede nel totalitarismo l'esempio di un uso particolare della ragione. Su questo punto la sua riflessione fenomenologica si rivela particolarmente feconda.

¹⁶⁹ Cfr. Spengler [1981⁴], p. 170.

stesso cammino di tutte le altre civiltà. La storia delle civiltà «è morfologicamente in esatta corrispondenza con la piccola storia dell'individuo umano, di un animale, di una pianta, di un fiore»¹⁷⁰. Ogni civiltà attraversa le stesse fasi dell'individuo umano: ognuna ha la sua fanciullezza, la sua gioventù, l'età virile e la sua senilità¹⁷¹. Si può affermare che ogni civiltà è un insieme organico di senso, un mondo a sé¹⁷² che crea i propri valori; si può quindi comprenderla solo nel suo ambito, e non è possibile comunicazione tra le diverse civiltà. Per quanto riguarda la filosofia «ogni filosofia è espressione del suo tempo, e *solo* del suo tempo; non vi sono due epoche che abbiano avuto le stesse intenzioni filosofiche»¹⁷³. Conseguenza di quest'affermazione è che non esistono verità eterne.

In quest'opera l'autore critica lo *storicismo tedesco* dell'epoca¹⁷⁴. In Herder e in Hegel permaneva la nozione della storia come di un processo dotato di un senso

¹⁷⁰ Spengler [1981⁴], pp. 1405-1406: «Devo la filosofia di questo libro alla filosofia di Goethe, ancora oggi pressoché ignorata». Il grande pensatore fu tra i primi a sviluppare un approccio comparativo allo studio degli organismi viventi cui diede il nome di "morfologia". Spengler osserva che la seguente massima goethiana «riassume tutta la mia filosofia». Scrive Goethe: «la divinità agisce in ciò che è vivente e non in ciò che è morto; essa è in quanto diviene e si trasforma e non in ciò che è divenuto e che è fisso. Per questo anche la ragione nel suo tendere al divino, deve solo interessarsi del vivente e del vivente, mentre l'intelletto si interessa del divenuto, del fisso, per fini di utilità». Da Goethe eredita la considerazione della storia come un processo organico, contrapposto all'uniformità dei fenomeni naturali, sottoposti al principio di casualità; Spengler fa del metodo naturalistico goethiano il fondamento delle discipline storiche, crea un umanismo non ottimistico, ma pieno di un senso tragico della vita, che si rinnova attraverso il succedersi di mondi e generazioni. Goethe infatti era stato un nemico del meccanicismo dominante le scienze naturali e che riteneva di spiegare il mondo attraverso la ricerca delle cause. Oltre alla prospettiva biologica di Goethe, Spengler subisce l'influenza di: a) Dilthey, secondo il quale la storia non può essere studiata con metodi naturalistici, con conseguente antitesi tra i modi di considerare la realtà e conseguente distinzione ontologica tra natura e storia; b) Nietzsche, dal quale riprende lo schema ciclico di interpretazione della storia, per cui il processo di ogni civiltà appare come la ripetizione di uno schema sempre uguale (dottrina dell'eterno ritorno).

¹⁷¹ Spengler [1981⁴], p. 174: «Questo è il senso di ogni tramonto nella storia, il senso del compimento interno ed esterno, dell'esaurimento che attende ogni civiltà vivente. Di tali tramonti, quello dai tratti più distinti, il "tramonto del mondo antico" lo abbiamo dinanzi agli occhi, mentre già oggi cominciamo a sentire in noi e intorno a noi i primi sintomi di un fenomeno del tutto simile quanto a decorso e a durata, il quale si manifesterà nei primi secoli del prossimo millennio, il "tramonto dell'occidente"». Alcuni sintomi di decadenza sono: l'affermazione della borghesia, il primato dell'economia sulla politica, la crisi dei principi religiosi e della libertà di pensiero.

¹⁷² Spengler sviluppa, su questo punto, in senso radicalmente relativistico la dottrina di Dilthey dell'autocentralità delle poche storiche.

¹⁷³ Spengler [1981⁴], p. 73.

¹⁷⁴ Questa corrente di pensiero si sviluppa in Germania a partire dagli ultimi due decenni del XIX secolo per giungere sino alla vigilia della seconda guerra mondiale. Tradizionalmente viene racchiuso tra l'*Introduzione alle scienze dello spirito* (1883) di Dilthey e le *Origini dello storicismo* (1936) di Meinecke. Uno dei problemi principali posti dai pensatori di questo indirizzo è: come è possibile una conoscenza scientifica della storia? Quali sono le condizioni della sua validità? Due questioni fondamentali accomunano i diversi pensatori:

1) il problema dell'individualità che è oggetto della conoscenza storica, contrapposta alla generalità caratteristica della conoscenza scientifica; 2) il problema dei valori, cioè della stabilità di certi ideali regolativi e criteri di riferimento, rispetto al mutare delle condizioni storiche. Spengler fa approdare lo

oggettivo, mentre Meinecke paventava già la possibilità che un'interpretazione relativista dei fatti potesse trasformarsi in un veleno corrosivo; in Spengler viene negata ogni unità e progressività della storia, ma sono riabilitati i concetti di simbolo e di destino, derisi dalla cultura moderna che ha creduto di poterli sostituire con quello di progresso. Spengler è ancora più radicale dei tre autori sopra citati: vede la storia come un costante processo di decadimento.

Questa visione lo porta su posizioni sempre più vicine a quelle relativiste, ed infatti non c'è alcun *telos* che unifichi le civiltà. Gli unici paradigmi onnicomprensivi a nostra disposizione per interpretare la realtà e il ruolo dell'uomo sono le *Kulturen*, che sono intese come organismi viventi. Spengler distingue anche tra il termine *Civiltà* (*Kultur*) con cui intende lo slancio creatore, la cultura positiva e vitale, non priva pure di barbarie, e il termine *Civilizzazione* (*Zivilisation*) che è l'organizzazione materiale in cui declina ogni ideale e spiritualità, quando la civiltà giunge al culmine e inizia la sua decadenza. Una civiltà, dunque, muore quando ha realizzato tutte le sue possibilità. Coerentemente con questa prospettiva, ogni *Kultur* enuclea metri di giudizio propri, e i concetti di cui essa si serve, hanno un ruolo puramente strumentale. Nel mondo reale, quindi, le verità sono *mezzi*, perché servono a dominare gli spiriti e a promuovere l'agire. Si sente in queste affermazioni, non troppo velato, l'influsso di Nietzsche¹⁷⁵.

Tra il mondo come natura (intesa come il regno della necessità causale e dell'uniformità della scienza) e il mondo come storia (intesa come regno della vita e del divenire) viene affermata una netta antitesi¹⁷⁶. Natura e storia sono le «due possibilità estreme date ad ogni uomo per ordinare in una immagine del mondo la realtà che lo circonda»¹⁷⁷. Esiste una *logica organica*, istintiva, legata al proprio essere e alla propria immaginazione, eppure certa di sé, opposta ad una *logica dell'inorganico*, dell'intelletto e del suo oggetto¹⁷⁸.

storicismo tedesco al relativismo: non solo non può esistere una filosofia o una morale universale- assoluta, ma nessun principio teorico o pratico può pretendere di avere una validità non particolare e non contingente.

¹⁷⁵ Cfr. Nietzsche [2005], Fr. 19[43], p. 31: «La vita ha bisogno d'illusioni [...] ha bisogno della fede nella verità, ma gli basta l'illusione, il che significa che le "verità" si dimostrano tramite i loro effetti: non attraverso dimostrazioni logiche, bensì dimostrazioni della forza».

¹⁷⁶ Cfr. Spengler [1981⁴], p. 17.

¹⁷⁷ Cfr. Spengler [1981⁴], p. 154.

¹⁷⁸ Spengler sottolinea che «nessuno spirito sistematico, nessun Aristotele o Kant ha saputo tenerne conto. Costoro sanno parlarci di giudizio, di percezione, di attenzione, di memoria, ma tacciono circa ciò che parole come speranza, felicità, disperazione, pentimento, devozione, protervia racchiudono» (Spengler [1981⁴], p. 185).

La scienza storica si occupa di studiare dunque le civiltà (Spengler individua otto diversi modelli); al di fuori, prima e dopo di esse non si dà storia. Le civiltà restano fatti inesplicabili: Spengler non si pone il problema del perché nascono; ritiene che esse abbiano durata media di mille anni; passando per fasi di vita corrispondenti alle stagioni dell'anno o alle età della vita, esse esauriscono la loro forza creatrice con l'inverno.

Da queste premesse teoriche, risulta comprensibile che trattare la storia sulla base di procedimenti scientifici è una contraddizione in termini perché la scienza arriva solamente fin dove attengono i concetti di giusto e di sbagliato. Invece, lo sguardo storiografico

«verte su un regno di significati ove è deciso non il vero e il falso, bensì il piatto e il profondo. Il vero fisico non è profondo ma “acuto”. Solo quando abbandona il dominio delle cose di lavoro e sfiora il dominio delle cose supreme, egli può essere profondo; ma in tale punto egli è divenuto anche un metafisico. La natura va trattata scientificamente, *la storia poeticamente*»¹⁷⁹.

Per quanto attiene alla sfera della teoria, la contrapposizione tra *vita* e *intelletto critico*, *Erlebnis* e *erkennen*, incoraggia un processo di distruzione della ragione. Per il Nostro, «l'immortalità dei pensieri è un'illusione. L'essenziale è che tipo di uomo prende forma [*Gestalt*] in essi. Ma quanto più l'uomo è grande, tanto più sarà vera la sua filosofia, vera nello stesso senso della verità di un'opera d'arte, indipendentemente dalla dimostrabilità e perfino dalla non contraddittorietà delle singole parti»¹⁸⁰. E, partendo dalla storia intesa come «la realizzazione di un'anima»¹⁸¹, il mondo storico e il concetto di destino implicano, a maggior ragione, un'esperienza vissuta in luogo dell'esperienza scientifica. Profondità e non intellettualismo. Per questo motivo, perciò, l'intelletto critico risulta inetto a penetrare le profondità della “vita”, e se la sua applicazione sistematica è corrosiva rispetto alle esigenze della vita stessa, sarà necessario scongiurarla, fare un passo indietro e riprendere in mano il tema organicista. Afferma Spengler: «scopo ultimo della mia opera è stato quello di offrire un'immagine della realtà in cui sia possibile vivere, non una sistematica in cui lambiccarsi il cervello»¹⁸².

¹⁷⁹ Spengler [1981⁴], p. 157 (corsivo mio).

¹⁸⁰ Spengler [1981⁴], p. 73.

¹⁸¹ Spengler [1981⁴], p. 229.

¹⁸² Spengler [1993], p. 103.

Per alcune altre considerazioni sull'impostazione spengleriana ci si può riferire a Hilckman¹⁸³. Secondo quest'ultimo «la dottrina di Spengler si può caratterizzare come l'espressione più perfetta di un'epoca nella quale l'uomo ha perduto la fede nella possibilità di realizzare idee nuove e influenzare il corso degli avvenimenti». Il determinismo e il biologismo di Spengler sono presupposti come qualcosa che s'intende da sé, e per questo «Spengler pecca già dal principio contro l'esigenza fondamentale delle scienze storiche: quella di non anticipare dogmaticamente i risultati generali». Il principale punto debole dell'interpretazione di Spengler è l'assenza di rapporti intrinseci tra le civiltà (l'idea di interferenze tra le culture è un'assurdità), le forzature sono rese necessarie per non ammettere continuità storiche superiori alla durata millenaria.

La conclusione del volume introduce, ma lasciandolo probabilmente aperto, il tema del rapporto storia-verità:

«La storia mondiale è il tribunale del mondo: ed essa ha sempre riconosciuto il diritto della vita più forte, più piena, più sicura di sé [...] condannando a morte gli uomini e i popoli per i quali la verità è stata più importante dell'azione e la giustizia più essenziale della potenza»¹⁸⁴.

1.5. *Elementi ricorrenti*

Svolta questa prima esposizione degli *endoxa* (così probabilmente li chiamerebbe Aristotele), ossia delle opinioni di altri autori su questo tema, mi sembra opportuno cercare di individuare qualche elemento ricorrente in queste diverse analisi, al fine orientarci da qui in avanti, se possibile, in una direzione più precisa.

In prima approssimazione, si coglie in tutti gli scritti esaminati un senso di generale insoddisfazione per le risposte date fino a quel momento sulla questione del senso della storia, un'insofferenza per le contraddizioni che pesano sul nostro tempo e per i modelli teorici che stanno dietro come giustificazione. I motivi di questa insoddisfazione sono numerosi e molto diversi. Ne richiamo dieci:

1. La fiducia connessa all'idea di progresso è entrata in crisi; i conflitti scoppiati nel Novecento hanno dimostrato a tutti anche l'enorme potenziale di oppressione e distruzione di cui l'umanità è capace, e le sue conseguenze. Non è vero

¹⁸³ Autore della voce *Spengler*, in *Enciclopedia filosofica*, FONDAZIONE CENTRO STUDI FILOSOFICI DI GALLARATE [2006], vol. XI, pp. 10944-10946.

¹⁸⁴ Spengler [1981⁴], p. 1397.

che la storia, *tout court*, segue uno sviluppo progressivo, una evoluzione verso un di più di senso: che ci sia un senso è problematico, e la storia può apparire anche priva di senso¹⁸⁵. Connessa a questa osservazione c'è l'inadeguatezza dello storicismo tedesco ottocentesco ad offrire un metodo per una spiegazione convincente degli eventi storici.

2. Con il nichilismo¹⁸⁶ e con il venir meno di un fondamento, è difficile parlare ancora di un *télos* nella storia, di un significato ultimo, e di un senso dell'esistenza umana nella totalità dell'essere.

3. Viviamo il paradosso di un tempo che non può rinunciare a una visione orientata della storia perché non si può vivere senza una "meta" cui tendere nella vita (e quindi ha l'ispirazione dell'escatologia giudeo-cristiana nelle sue radici), ma non è più consapevole di questa sua provenienza né è disposto a riconoscerla condivisa, dato il contesto pluralista e sempre più frammentato.

4. Il clima di relativismo della società contemporanea¹⁸⁷ che rende sempre più difficile parlare di verità, pur essendo questa ciò di cui abbiamo quotidianamente bisogno per vivere.

¹⁸⁵Löwith richiama il totale fallimento di alcune previsioni teoriche, cfr. Löwith [1991], p. 107: «Comte predisse che la potenza industriale avrebbe portato necessariamente con sé l'abolizione delle guerre, poiché la moderna epoca è scientifica e di conseguenza pacifista»; p. 109 (corsivo mio) «Ci preoccupiamo coi mezzi del progresso di conservare la vita ma la distruggiamo en masse con i medesimi [...] Comte non intravide gli *abissi della storia*»; p. 219 «L'esperienza storica umana è un'esperienza di continui fallimenti».

¹⁸⁶Si ricordi che Löwith dedica due testi a Nietzsche, cfr. nota 64 a p. 23.

¹⁸⁷Mi sembra meritorio richiamare Marconi il quale si sofferma su *una* forma di relativismo, quello *concettuale*, che considera tra le versioni filosoficamente più solide e convincenti (cfr. Marconi [2007], p. 61, ma anche i contributi di Baghramian [2004], Hacking [2002], Rorty [1991]). Richiamiamo alcune interessanti argomentazioni portate a favore del relativismo *concettuale*. A differenza di quello *epistemico* (la cui tesi si può sintetizzare così: solo ciò che è giustificato è anche vero), il relativismo concettuale concerne la verità e sostiene che una proposizione (come pure il modo in cui le cose stanno) può essere vera per uno schema concettuale ma non per un altro. Per chiarire riporto l'esempio che troviamo a p. 61: «Per esempio, che il sale è cloruro di sodio è vero nello schema concettuale della chimica, mentre non è vero nello schema concettuale della filosofia della natura del Rinascimento». Il nostro accesso alla verità o al «modo in cui le cose stanno» passa sempre attraverso una descrizione svolta in un linguaggio (o in un sistema di rappresentazioni interne come il «linguaggio del pensiero» di Fodor, se vogliamo tener conto del fatto che una descrizione di come le cose stanno può non essere formulata linguisticamente ma soltanto pensata). Il linguaggio può essere inteso come uno schema concettuale, una teoria, un sistema di rappresentazione, un insieme di principi di classificazione. Il punto di forza di questa forma di relativismo consiste nel fatto che certe possibilità sono configurabili in uno schema ma non in un altro. Ian Hacking, per esempio, arriva a sostenere che gli «stili di ragionamento» (così lui chiama gli schemi concettuali) *determinano* quali proposizioni possono essere *vere o false*¹⁸⁷. I sostenitori del relativismo concettuale non ritengono che i fatti siano degli abitatori del mondo così come lo sono gli oggetti, ma li considerano artefatti delle nostre pratiche linguistiche. Esistono stati di cose accessibili solo da certi schemi concettuali. A questa concezione pleonastica dei fatti, che si basa sulle proprietà del nostro linguaggio, vi si appoggiano molti autori di orientamento ermeneutico, postmodernista e relativistico.

5. L'età moderna che pone l'accento sull'indipendenza della ricerca e l'autonomia del pensiero dell'uomo rispetto alla Metafisica e alla trascendenza, o comunque a tutto ciò che può rappresentare un punto di riferimento stabile.

6. L'essenza della scienza moderna¹⁸⁸, che pensa l'essere come oggetto e la verità come rappresentazione, esclude una comprensione meno "precisa" in termini matematici, ma più profonda della vita. E tuttavia l'oggettività della scienza storica è di ben più difficile realizzazione rispetto alle scienze esatte.

7. La crisi della razionalità occidentale ridotta alla funzione soggettiva e strumentale¹⁸⁹. La nota 140 a pagina quarantatre della tesi ricorda che «la storia reale è intessuta di sofferenze reali che non diminuiscono affatto in proporzione dell'aumento dei mezzi per abolirle». E la nota 146 a pagina quarantaquattro sembra indicare una strada: «La felicità implica la verità; è essenzialmente risultato; e si sviluppa dal dolore superato».

8. La razionalità propria dell'Illuminismo conserva in sé elementi di irrazionalità, non è capace di eliminare la povertà e non offre uno sviluppo ottimale; ha elementi oppressivi al suo interno e caratteristiche sfruttatrici. Per questo servono alternative. La storia, come ricorda Marcuse, è per essenza una realtà dialettica, reca in sé contraddizioni.

9. Il rapporto storia-verità-senso. Soprattutto Marcuse ha posto il problema dell'obiettività storica: affinché l'uomo non sia visto sotto un'unica dimensione, c'è bisogno di una lettura diversa da quella sviluppata finora. Se poi la società industriale porta a una perdita della memoria, è lecito porsi anche la domanda: è corretto questo modello di ragione che abbiamo adottato se, poi, produce simili effetti? Löwith, Strauss e Hobsbawm ci ricordano che tagliare i ponti col passato conduce solo a una comprensione più povera dell'oggi. Allora è lecito anche domandarsi: c'è un'alternativa alla razionalità tecnologica? In che misura il modo in cui "si fa storia" dipende dal modello di ragione dominante?

Sempre sul rapporto tra storia e senso, la lettura di Spengler ha fornito degli input piuttosto provocatori: a) la storia ha sempre condannato gli uomini e i popoli per i quali la verità è stata più importante dell'azione e la giustizia più essenziale della

¹⁸⁸ Cfr. le analisi di Heidegger (in Heidegger [1984]), ma anche di Löwith e Strauss (in Löwith-Strauss [1994]).

¹⁸⁹ Cfr. Horkheimer-Adorno [1966²].

potenza; b) c'è un'eccedenza di senso che emerge dalla vita e che mette in crisi le categorie di pensiero già costituite e usate abitualmente.

10. La necessità di riformulare e impostare in maniera più equilibrata il rapporto uomo-natura. Spengler richiamava l'esigenza di una visione organicistica e non intellettualistica della storia, per comprendere la profondità e il movimento della vita. Affermava, infatti, che anche «la storia è la realizzazione di un'anima»¹⁹⁰. Löwith commentava il testo spengleriano così: «Spengler è convinto del presupposto che il corso della storia sia determinato in se stesso: le civiltà percorrono per necessità vitale un ciclo vitale prefissato, fino alla decadenza. La storia non ha né un fine né un senso poiché non è guidata né dalla volontà di Dio né da quella dell'uomo. Poi però, per precisare il concetto di destino, Spengler introduce, in contrasto con la concezione ciclica, il concetto di un processo temporale storico rivolto verso il futuro proprio dell'anima faustiana. Il significato della storia è per lui un senso del futuro che è proprio dell'anima faustiana»¹⁹¹.

Da quest'ultima citazione nel punto dieci, sembra che riemerge il dubbio radicale se c'è un senso nella storia dimostrabile razionalmente. Questo elemento resta problematico, e tuttavia l'uomo non è disposto tanto facilmente a farne a meno. Le diverse analisi e riflessioni considerate nelle pagine precedenti, e il rapido succedersi di eventi e di date epocali nel Novecento, sembrano essere la dimostrazione che nel “postmoderno” gli eventi sono difficilmente dominabili entro paradigmi interpretativi univoci, e che i fili della narrazione storica vanno sempre più ingarbugliandosi.

Da qui in avanti, perciò, mi muoverò nella seguente direzione: l'elemento certo e decisivo, che rimane sempre, e sempre interroga sulla possibilità di un senso, sembra essere proprio la presenza del male e della sofferenza. Proprio questo aspetto è stato scartato con una operazione riduzionista del senso, e tuttavia rimane terribilmente reale e inconfutabile¹⁹². A tal riguardo, Löwith si esprimeva con queste parole:

¹⁹⁰ Spengler [1981⁴], p. 229.

¹⁹¹ Löwith [1991], p. 32.

¹⁹² Ricordo due citazioni alle pp. 43 e 44 di questa tesi: «la storia reale è intessuta di sofferenze reali che non diminuiscono affatto in proporzione dell'aumento dei mezzi per abolirle» (Horkheimer-Adorno [1966²], p. 48); «Ma la felicità implica la verità; è essenzialmente risultato; e si sviluppa dal dolore superato» (Horkheimer-Adorno [1966²], p. 72).

«Il fatto più importante, da cui può procedere in generale l'interpretazione della storia, è l'esperienza del male e del dolore prodotta dall'agire storico [...] L'interpretazione della storia è in ultima analisi un tentativo di comprendere il senso dell'agire e del patire degli uomini in essa»¹⁹³.

E Marcuse concludeva la sua riflessione parlando di un sostrato di reietti, di stranieri, di sfruttati e perseguitati, disoccupati e inabili che «permangono al di fuori del processo democratico [...] la loro opposizione è rivoluzionaria anche se non lo è la loro coscienza. La loro opposizione colpisce il sistema dal di fuori e quindi non è sviata dal sistema»¹⁹⁴.

Come afferma Benjamin, rimane il bisogno di conoscere il presente per quanto oscuro possa essere, perché nella storia la neutralità non è possibile: per parlare di storia bisogna che sia possibile salvare un profilo di sensatezza degli eventi. Marcuse ricordava che *il potere del negativo* è il principio che governa lo sviluppo, e che «né il più raffinato senso estetico, né il più esatto concetto filosofico sono immuni di fronte alla storia»¹⁹⁵.

Si tratta ora di vedere se la questione sopra formulata è una ennesima e radicale messa in discussione del senso, o se, invece, può essere letta come elemento di un'ermeneutica della storia, il fattore di inciampo "inevitabile" capace, forse, di indicare anche una strada per procedere oltre.

Per rispondere a questi interrogativi è importante riconsiderare in tutta la loro attualità e urgenza le riflessioni scritte da Jan Patočka nel 1975 due anni prima della sua morte, e consegnate a noi nei *Saggi eretici sulla filosofia della storia*. Perché ne varrebbe la pena?

Anzitutto, questo testo merita attenzione in quanto si pone nel *fra*, è come uno spartiacque tra alcune grandi riflessioni che lo precedono, viste sopra (Spengler 1918.1922, Löwith–Strauss 1935.1946, Heidegger 1938, Benjamin 1940, Horkheimer–Adorno 1942-44, Löwith 1949, Marcuse 1964,) e altre formulate, invece, dopo di esso (Lyotard nel 1979, Fukuyama nel 1992, e Hobsbawm nel 1994). La riflessione di Patočka matura dentro un orizzonte di pensiero diverso, ma interroga le stesse questioni

¹⁹³ Löwith [1991], p. 23. Il filosofo cita in questo passaggio T. S. Eliot, *Murder in the Cathedral*: «[...] esse sanno e non sanno, che l'agire è soffrire. E il soffrire azione. Né colui che agisce soffre né il paziente fa [...] e che tutti debbono soffrire per poterla volere, onde sussiste la trama».

¹⁹⁴ Marcuse [1967⁶], p. 265.

¹⁹⁵ Marcuse [1967⁶], p. 228.

affrontate da tutti gli altri. È interessante dunque chiedersi se ci sono elementi di convergenza, di divergenza, o anche di novità su questi temi rispetto agli altri autori.

Non va ignorato poi il fatto che Patočka suscita l'attenzione di grandi interpreti:

- Ricoeur compone nel 1981 la prefazione all'edizione francese dei *Saggi eretici*, scrive diversi articoli¹⁹⁶ e una monografia che ha per titolo: *Dalla filosofia del mondo naturale alla filosofia della storia*¹⁹⁷. È significativo anche che Ricoeur ponga la seguente domanda: «qualcuno sa che Jan Patočka era un docente universitario della statura di Merleau-Ponty?»¹⁹⁸.

- Derrida nomina i *Saggi eretici* già nel primo capitolo di *Donare la morte*¹⁹⁹. Il filosofo francese, nel capitolo intitolato *I segreti della responsabilità europea*, dedica una profonda riflessione al rapporto tra «responsabilità» e «orgiastico» che Patočka delinea in *La civiltà tecnica è destinata al declino?* Egli riconosce così la centralità di questi testi nei quali trova delineata la genealogia della concezione della responsabilità che investe l'essenza della politica europea.

- In Italia Domenico Jervolino ha organizzato il convegno internazionale di Napoli su Patočka del 1997, nel ventesimo anniversario della scomparsa, e curato il successivo volume *L'eredità filosofica di Jan Patočka a vent'anni dalla scomparsa*. Jervolino, che è tra i principali studiosi italiani del pensiero di Ricoeur, ha scritto anche diversi articoli su Patočka²⁰⁰. Egli mette in luce diversi punti di convergenza tra Ricoeur e Patočka²⁰¹ e dimostra che la lettura di Ricoeur non è limitata solo ai *saggi*, ma si estende per ben vent'anni di ascolto e confronto filosofico.

- Qualche altro elemento biografico significativo: Patočka è l'ultimo allievo di Husserl (nonché amico di Eugen Fink), e al pari del suo maestro è un fenomenologo di primo piano²⁰².

¹⁹⁶ Ricordo, a titolo di esempio, due articoli in Ricoeur [1991]: *Jan Patočka, le philosophe-résistant*, apparso su *Le Monde* del 15 marzo 1977; e *Jan Patočka et le nihilisme* (1990).

¹⁹⁷ Ora raccolta negli Atti del convegno di studi svoltosi a Napoli il 6-7 giugno 1997 «L'eredità filosofica di Jan Patočka. A vent'anni dalla scomparsa», a cura di D. Jervolino. Questo testo sarà indicato con Ricoeur [2000].

¹⁹⁸ Patočka [2008], p. XXVII.

¹⁹⁹ Derrida [2002].

²⁰⁰ Ne ricordo almeno due: *La meditazione sul senso della storia: Thévenaz e Patočka* (Jervolino [1984], pp. 91-101), e *Storia e verità in Patočka* (Jervolino [1984a], pp. 23-30).

²⁰¹ Rimando a Jervolino; *Ricoeur lecteur de Patočka*, in *Studia phaenomenologica*, vol VII, pp. 193-200 e 201-217. D'ora in avanti Jervolino [2007].

²⁰² A livello di dibattito internazionale l'interesse per Patočka fenomenologo è dimostrato da quanto si scrive tuttora su di lui. Qualche esempio: Erika Abrams ha curato la traduzione in francese dei *Papiers*

Il filosofo ceco è rimasto a lungo un pensatore solitario e isolato a motivo delle vicende storiche e politiche attraversate dal suo Paese, non ha adottato una prospettiva riduzionista e non ha “messo le braghe alla storia”; piuttosto egli ha mostrato il coraggio di chiedersi che senso può avere la storia, non tanto come svolgimento cronologico, ma in quanto storia dell'essere umano in cerca della sua umanità. Gli elementi qui richiamati lo inseriscono, pertanto, nel grande dibattito mondiale.

phénoménologiques, éditions Millon, Grenoble, 1995. Questo testo è molto interessante perché raccoglie appunti e frammenti inediti di Patočka scritti in ceco e in tedesco dal 1965 al 1976, e dà l'idea di un vero e proprio laboratorio di pensiero fenomenologico; la rivista *Chiasmi International* [2002] numero 4, contiene gli interventi di G. Deniau e B. Bégout su *La fenomenologia asogettiva e l'ermeneutica di Patočka*; *Studia Phaenomenologica* [2007] vol. VII: *Jan Patočka and the European Heritage*, Romanian Society for Phenomenology & Humanitas Journal, Editor: Cristian Ciocan, Bucharest; la rivista *Contributions to Phenomenology*, ed. Springer, dedica il 61° volume [2011] a: *Jan Patočka and the Heritage of Phenomenology*, Centenary Papers; in Italia le pubblicazioni più recenti e, a mio parere, più significative, sono: Pantano [2003], *Il mondo naturale e la fenomenologia*, Mimesis, Milano; Patočka [2010], *Che cos'è la fenomenologia? Movimento, mondo, corpo*, a cura di G. Di Salvatore, Fondazione Centro studi Campostrini, Il gallo di Asclepio, Verona. Il 18 giugno 2010 si è svolta a Verona una giornata di studi su *La fenomenologia di Jan Patočka*, che ha riunito importanti studiosi tra i quali Renaud Barbaras. Alcuni giorni dopo, il 22 giugno, il volume di Patočka, *Che cos'è la fenomenologia?* è stato presentato anche all'università La Sapienza, di Roma. A livello internazionale segnaliamo: la conferenza tenutasi a Praga 2-10 novembre 2002 intitolata: *Issues Confronting the Post-European World*, organizzata dall'Organizzazione delle organizzazioni fenomenologiche (www.o-p-o.net), fondata in quell'occasione e dedicata al filosofo praghese; un altro convegno internazionale, sempre a Praga, si è tenuto nei giorni 22-28 Aprile 2007 (per commemorare il trentesimo anniversario della morte di Patočka) e il 37° incontro annuale del Circolo husserliano. Infine, dal 7 al 9 aprile 2011 a Vienna (presso l'Institut für die Wissenschaften vom Menschen) si è svolto il congresso: *Christianity Unthought. Patočka's Concept of Religion and the Crisis of Modernity*.

Capitolo 2

Le tesi sulla filosofia della storia nei *Saggi eretici*

2.1. *I sei Saggi eretici*

La seconda delle glosse, aggiunte al testo dopo i saggi, termina fornendo alcune preziose indicazioni al lettore. Patočka afferma di aver inteso fornire una risposta «alle critiche rivolte alla nostra concezione dal punto di vista della filosofia materialistica della storia»²⁰³.

I *Saggi* non vogliono essere né una critica filosofica sistematica né una critica sociologica, e tuttavia essi rappresentano una «concezione profondamente diversa della storia», così diversa che è difficile imbattersi in un'altra di simile. Patočka si mostra pienamente consapevole delle possibili obiezioni e critiche che gli verranno mosse dalla filosofia che domina non solo gli Stati, ma anche le coscienze e che – come egli stesso sostiene - «sono prevedibili da chiunque»²⁰⁴.

In questo secondo capitolo il testo dei sei *Saggi eretici* verrà analizzato e ripercorso sinteticamente, tenendo sempre sullo sfondo la domanda guida attinente al senso della storia.

2.2. *Primo saggio: La storia ha un senso?*²⁰⁵

Questo saggio mira subito diritto al cuore della domanda che è stata posta all'inizio di questa ricerca, ossia: la storia ha un senso?

A proposito di questa domanda, Patočka svolge in avvio un'importante precisazione di carattere linguistico: sovente è usato il termine *senso*, ma senza determinarne prima il concetto. Per tale ragione è problematico servirsi di un concetto, di cui si ha bisogno, dandone per evidente il significato. La filosofia, dal canto suo, ha smascherato spesso la presunta evidenza di tanti concetti usati come ovvi, quando, invece, si sono poi rivelati non sufficientemente fondati. Il concetto, di cui si ha

²⁰³ Patočka [2008], p. 172.

²⁰⁴ Ivi.

²⁰⁵ L'esposizione dei *Saggi* differisce rispetto all'ordine seguito dall'edizione Einaudi. In questa ricerca il terzo *Saggio* è anteposto e analizzato prima degli altri perché, come si può evincere dal titolo, affronta direttamente la domanda: *La storia ha un senso?*

bisogno, va sempre spiegato e la filosofia fa i conti proprio con la problematicità delle varie spiegazioni possibili. Anche il concetto di *sensu* dunque, come molti altri concetti usati quotidianamente, è solo in apparenza evidente, ma in realtà è un concetto problematico.

Queste considerazioni preliminari hanno un doppio sviluppo poiché il concetto di *sensu* è difficile da determinare nel suo contenuto, ma esso è anche allo stesso tempo indispensabile. Probabilmente questa è la ragione per cui non ne viene svolta un'analisi più accurata e se ne presuppone l'evidenza.

Fatta questa premessa, il filosofo ricorda che anche nel campo della logica si è avvertita la necessità di distinguere tra *sensu* e *significato*. Ad esempio, secondo Frege, *significato* è concepito come un rapporto oggettivo, mentre *sensu* indica il modo di concepire l'oggetto²⁰⁶. È vero anche che il *significato*, spesso, è limitato al campo del *logos*, mentre *sensu* appare come qualcosa di più concreto e legato alla vita²⁰⁷. *Sensu*, inoltre, è ciò in base a cui qualcosa si rende comprensibile²⁰⁸. Anche il *sensu* non è sempre evidente (per esempio quando si parla del *sensu* della sofferenza, dell'angoscia o del fatto che l'uomo è una creatura corporea), ed esso si ottiene tramite un'interpretazione che lo svela.

Un'altra precisazione, svolta nelle pagine d'avvio, attiene alla relazione tra *sensu* e *scopo*. La motivazione dell'azione è lo *scopo* che persegue chi agisce. Lo scopo è quindi un collegamento di carattere causale, mentre il *sensu* differisce dallo scopo perché ogni azione efficace è dotata di un *sensu*, ma non tutte le azioni devono essere efficaci per essere dotate di un *sensu*. Di conseguenza, il *sensu* non si identifica con l'efficacia rispetto al fine poiché un'azione può essere efficace anche se perde il suo *sensu* originario, così come è possibile che un'«azione umana possa essere inefficace o addirittura controproducente, eppure avere un *sensu*»²⁰⁹. Rispetto al fine che ci si pone, ogni errore commesso è inefficace perché rivela un'errata scelta dei mezzi, e tuttavia può essere comprensibile. Patočka mette altresì in luce che voler dedurre il *sensu* dal

²⁰⁶ Ad esempio, quadrangolo e quadrilatero sono due sensi di uno stesso significato.

²⁰⁷ Scrive il filosofo: «Discutiamo infatti se la sofferenza abbia un *sensu*, piuttosto che un significato, oppure di quale sia stato il *sensu* di una determinata azione, per esempio l'occultamento degli scopi della guerra da parte degli uomini di Stato tedeschi durante la prima guerra mondiale [...]. Il *sensu* è ciò in base a cui si può comprendere che questi scopi dovevano essere occultati [...]; il significato invece deriva dal *sensu* così compreso, è una sua conseguenza» (Patočka [2008], p. 60).

²⁰⁸ Per questa definizione Patočka rinvia ad Heidegger. Cfr. Heidegger [2001¹⁸], § 65.

²⁰⁹ Patočka [2008], p. 61. L'autore porta, come esempio, il comportamento degli isterici. Tale comportamento ha un *sensu* che si può comprendere, ma non è efficace rispetto al fine.

fine e dall'efficacia significa subordinarlo alla categoria della causalità, ma il senso non può essere ridotto al fine. Tuttavia, e più giustamente, si può «sostenere l'opinione che il fine sia la causalità sollevata al rango di ciò che è dotato di senso, mentre rimane aperta la questione se sia questo il solo modo di azione del senso»²¹⁰. Tali considerazioni interpellano pure la relazione che esiste tra senso e valori. Patočka ritiene che il termine *valore* (sia che s'intenda con esso la verità, il bene o il bello) significhi, di per sé, che negli enti c'è un senso. *Valore* indica precisamente ciò che dà un senso²¹¹. E anche se i valori non sono quindi degli scopi o dei fini, la loro realizzazione può diventare scopo e fine dell'agire umano. I valori fanno sì che degli enti non siano per noi una presenza indifferente, bensì qualcosa che si rivolge a noi, ci dice qualcosa, ed è oggetto di un nostro interesse positivo o negativo. Se «il valore quindi non è altro che il senso degli enti»²¹², esso richiede anche di non essere più una qualità autonoma, ma di rientrare in una connessione dotata di senso, nell'ambito del nostro essere aperti al mondo²¹³. D'altra parte i *valori* conservano anche un aspetto di autonomia in quanto che rimangono ciò che sono in tutte le circostanze, ed è proprio così che arricchiscono gli enti che partecipano di essi. Pertanto ai singoli enti (siano essi azioni umane, siano avvenimenti) può accadere di essere oggetto di svalutazione, ma la sensatezza che essi hanno rimane intatta.

Se i valori fossero considerati in modo non problematico e fossero intesi come la sorgente del senso delle cose, la sensatezza dell'ente rimarrebbe comunque intatta; in questo caso, però, tutte le esperienze di perdita di senso sarebbero ritenute come delle manchevolezze di un qualcosa che dovrebbe ricevere il senso. Se si adotta una simile concezione dei valori, ci si pone al riparo dal nichilismo da un lato, dall'altro bisogna ricorrere a concetti metafisici, e inoltre non si fanno i conti con l'esperienza concreta che è segnata anche da esperienze di perdita di senso. Ricorrere alla metafisica equivarrebbe, perciò, a porsi il problema filosofico dell'origine del senso considerandolo come già dato. Appellandosi a un atteggiamento più realista, Patočka afferma che

²¹⁰ Ivi.

²¹¹ È interessante l'esempio riferito al bello che Patočka fa: «il bello significa che l'ingresso degli enti nella vita umana mostra il mistero dell'essere come qualcosa di eternamente affascinante» (Patočka [2008], p. 61).

²¹² Patočka [2008], p. 62.

²¹³ Ivi. Patočka precisa che «noi non siamo al mondo come testimoni o osservatori indifferenti, ma che l'essere nel mondo è ciò a cui siamo interessati nel senso più proprio».

«le cose stanno invece diversamente se assumiamo in tutta la sua portata l'esperienza della *perdita di senso* quale indubbiamente si presenta nel corso della nostra vita. In quest'ultimo caso, quest'esperienza non dimostra soltanto la nostra inadeguatezza, la nostra incapacità di afferrare e comprendere il senso, ma significa la radicale *possibilità che ogni senso si perda*, che possiamo trovarci di fronte alla sua completa assenza. Le cose non hanno un senso *di per se stesse*, ma il loro senso esige che qualcuno abbia un "senso" per loro»²¹⁴.

Questa citazione, così densa di significato, sembra rinviare anche alla formazione fenomenologica di Patočka: il senso, di per sé, non sta già negli enti in se stessi, ma va cercato piuttosto nella loro apertura, nella comprensione della realtà; il senso va formandosi nella vita intesa come movimento processuale, che è il nucleo della vita stessa. Con ciò si può dire che le cose non sono in se stesse belle e vere, però noi possiamo metterle in rapporto con il loro proprio senso perché «siamo tali che la nostra stessa vita può assumere un senso per noi, mentre alle cose questo rapporto con se stesse non è dato, anzi "non ha senso per esse"»²¹⁵.

Assunte queste considerazioni per vere, ci si deve allora anche domandare se siamo proprio noi che conferiamo un significato alle cose, cioè se è il nostro rapporto con esse, mediato dal rapporto previo che abbiamo con noi stessi, che accorda un senso anche a ciò che è senza senso. Dall'accettazione di questa prospettiva ne consegue allora che anche l'esperienza della mancanza di senso viene a dipendere da noi e dal nostro non essere aperti al mondo. La domanda può essere posta in termini ancora più precisi:

«l'origine di qualsiasi senso sta in noi ed è in nostro potere?»²¹⁶.

Patočka riequilibra il rischio di eccedere in una posizione troppo soggettivistica sostenendo che il ritenere noi stessi i creatori di un senso che gli enti non hanno (giacché è tutto in nostro potere) è un presupposto che contrasta con l'idea della nostra apertura agli enti e al loro senso, perché questa idea è fondata fenomenicamente. Nella prospettiva fenomenologica il senso non dipende esclusivamente dalla nostra volontà e

²¹⁴ Patočka [2008], p. 63.

²¹⁵ Ivi.

²¹⁶ Ivi.

dal nostro arbitrio poiché non è in nostro potere «far sì che le cose non ci appaiano in certe circostanze prive di senso o viceversa, che il senso delle cose non ci venga esso stesso incontro se noi siamo aperti per esse»²¹⁷. Noi, d'altra parte, siamo aperti sia alla realtà dotata di senso come a quella priva di senso. La stessa realtà può essere, dunque, qualche volta dotata di senso, qualche altra priva e muta. È proprio questa duplice possibilità, insita nelle cose, ad attestare la *problematicità* di qualsiasi senso.

Il terzo saggio²¹⁸ prosegue con alcune osservazioni sul rapporto tra il concetto di *senso* e quello di *essere*. Tra questi due concetti, da una parte esiste un'ampia analogia, dall'altra una profonda differenza. La ragione è dovuta al fatto che sono gli enti originariamente aperti al proprio essere che pongono le cose tanto in rapporto col loro essere (comprendendole come qualcosa ed emettendo giudizi su di esse), come pure in rapporto con il loro senso (nel momento in cui le comprendono nella loro significatività). Ne consegue che, per rapportarci all'essere, dobbiamo sottrarre alle cose la loro significatività, e quindi, togliere alle cose il loro "senso". Avviene come se «il senso delle cose e il nostro accesso esplicito all'essere, il nostro svelarlo, si escludessero reciprocamente»²¹⁹. Dunque, l'essere si presenterebbe dove finisce il senso, e sarebbe qualcosa di estraneo ad esso.

Richiamandosi a Weischedel, Patočka afferma che la sensatezza non è mai possibile come un fatto isolato, ma rimanda a una rete di connessioni tra enti diversi e, di conseguenza, ogni senso individuale rimanda all'intero²²⁰. Inoltre, la nostra apertura alle cose e al loro significato è la condizione richiesta perché il mondo possa rivolgersi a noi e perché sia possibile una vita umana come essere nel mondo. A ulteriore conferma di queste osservazioni, il filosofo dichiara che una vita umana

«non è possibile senza una fede, vuoi ingenua vuoi criticamente ottenuta, nel senso assoluto, nel senso totale dell'universo dell'ente, della vita e della storia. Là dove la vita umana si trova di fronte l'assoluta insensatezza, non le resta che capitolare e arrendersi»²²¹.

²¹⁷ Patočka [2008], pp. 63-64.

²¹⁸ *terzo* nell'edizione Einaudi (cfr. nota 1).

²¹⁹ Patočka [2008], p. 64.

²²⁰ Cfr. Gollwitzer-Weischedel [1965²], e Weischedel [1996]. Patočka si richiama alle tesi di questi due pensatori per i quali l'azione e la vita sono impossibili senza la coscienza del senso.

²²¹ Patočka [2008], p. 65.

Se, da quanto esposto poco sopra, il senso e l'insensatezza, il senso e l'essere sono concepiti come delle antinomie, allora la vita può apparire come l'illusione continua di un senso totale sempre ricercato. E perfino la verità può mostrarsi come una lotta contro la vita, qualcosa che si oppone. Su questa linea, per esempio, Nietzsche sostiene che la verità ha un significato assoluto e che, per questa ragione, si oppone agli enti, i quali sono volontà di potenza, ossia, azione e autosuperamento continuo. Nietzsche, pertanto, contrappone l'essere in divenire degli esseri viventi al senso che è assolutamente statico. Il filosofo tedesco, coerentemente con queste premesse, sente il senso come un qualcosa di ostile alla vita, e, in nome della vita creatrice, considera il mondo come qualcosa d'insensato, o comunque capace "solo" di un senso *relativo* e non *assoluto*.

A giudizio di Patočka, cercare di risolvere il problema del nichilismo ricorrendo a un senso relativo è illusorio perché

«la vita nel suo svolgimento pratico non può fare affidamento su di un senso relativo, che si fonda sul non senso, poiché esso non può mai conferire un senso a ciò che non ne ha, ma anzi viene sempre trascinato nell'insensatezza di ciò su cui si fonda. Una vita autentica nell'assoluto nichilismo e nella coscienza dell'insensatezza del tutto non è possibile, o diventa possibile solo a prezzo di un'illusione»²²².

Tra due esiti possibili, lo scetticismo sul senso (nichilismo) e una fede intatta e ingenua nel senso, il filosofo ceco tenta una terza via, e la esprime così:

«è necessario interrogare lo stesso fenomeno della perdita di senso e chiedersi in realtà che cosa esso significhi»²²³.

Il saggio istituisce un'analogia tra il mito platonico della caverna e lo stato emotivo dell'angoscia in Heidegger: come nel mito platonico il prigioniero, dopo essere stato liberato, torna indietro (anche se non si può evincere chiaramente il motivo) per avvisare quanti sono rimasti dentro, così pure dall'istante dell'angoscia il soggetto "torna indietro" al mondo (cioè al senso e al significato del mondo) per non smarrirsi nella noia. Questo ritorno tuttavia, in entrambi gli esempi, non è un tornare alle cose intatte e a-problematiche così come si presentavano, ma è vederle ora diversamente,

²²² Patočka [2008], p. 66.

²²³ Ivi.

nella loro problematicità. In Heidegger, tuttavia, il ritorno è più comprensibile perché esso significa vita. Scrive Patočka:

«Attraversare l'esperienza della perdita di senso significa che il senso a cui forse torneremo, non sarà per noi semplicemente un fatto immediato, intatto, ma un senso riflesso, in cerca di una ragione e di una risposta. Pertanto, non sarà mai né dato né ottenuto per sempre»²²⁴.

Questa citazione palesa anche una maniera particolare di rapportarsi col senso: esso «potrà manifestarsi solo nell'attività che ha origine dall'insufficienza di senso e spinge alla ricerca»²²⁵, e passa obbligatoriamente attraverso la problematicità. È la mancanza del senso che spinge quindi a cercarlo, e tale ricerca si trasforma in un progetto di vita. Patočka sostiene che il senso si dà quando la coscienza ingenua viene sconvolta, quando l'esperienza dell'essere non è ridotta all'esperienza di un ente, ed ancora nella connessione con gli altri esseri, nella loro problematicità e totalità.

È poi introdotta la distinzione, a cui sarà dedicato un intero saggio, tra l'umanità pre-istorica e la storia. Nell'esperienza preistorica non si è troppo esigenti nel determinare un senso: le catastrofi naturali e la morte non sono sufficienti a scuotere la fede ingenua nel senso, ed anche il valore dell'universo non è compromesso né dalla sofferenza, né dal dolore. All'opposto, Patočka ritiene questa fede ingenua una valutazione molto modesta dell'uomo e della vita umana. Invece, è proprio il contrario: la ricerca di un senso, propria dell'uomo, è esattamente ciò che scuote la fede ingenua. Un'altra maniera per evitare lo sconvolgimento della fede ingenua nel senso, è inserire questa fede in un'esistenza sociale non distinta dall'universo di cui facciamo parte e dalle forze che lo determinano. Si tratta di una vita «inserita nel flusso generale dove dominano e decidono esseri e potenze completamente diversi»²²⁶, «una vita naturalmente dotata di senso come la vita dei fiori nei campi e degli animali nel bosco»²²⁷.

A questo punto della riflessione patočkiana, viene introdotto il termine *storia* e si afferma che:

²²⁴ Patočka [2008], p. 67.

²²⁵ Ivi.

²²⁶ Patočka [2008], p. 68.

²²⁷ Patočka [2008], p. 69.

«la storia [*historie*] si distingue dall'umanità pre-istorica per lo sconvolgimento di questo senso accettato. È una domanda mal posta chiedersi cosa abbia determinato questo sconvolgimento; una domanda altrettanto inutile come quella di chi si chiedesse cosa fa sì che l'uomo esca dalla sicurezza dell'infanzia verso la posizione autoresponsabile dell'età matura»²²⁸.

A quanto si può così desumere, il concetto di *responsabilità* rompe il precedente quadro di riferimento, e, davanti a tale principio, la *modestia del senso accettato* non è più in grado di resistere. Afferma, infatti, Patočka:

«Per il fatto stesso che accetta una responsabilità a nome suo e degli altri, l'uomo pone implicitamente la questione del senso in un modo nuovo e diverso. Egli non si accontenta più del legame della vita con se stessa, né del compito di mantenersi in vita come contenuto quotidiano della vita stessa, né del lavoro col sudore della fronte come suo destino vitale [...]. Il primo sconvolgimento impresso al senso ingenuamente accettato non è dunque una caduta nel nonsenso, ma al contrario la scoperta della possibilità di raggiungere un senso più libero e più ambizioso»²²⁹.

Parlare di storia, perciò, significa che gli uomini non si attengono più all'accettazione puramente passiva di un senso che c'è, perché con la storia si rifiuta una risposta già pronta e si pone la domanda filosofica.

Mentre l'umanità preistorica si sottrae all'enigmaticità e alla problematicità rifugiandosi nel mito (per quanto esso sia profondo e gravido di verità), la filosofia espone l'uomo alla problematicità dell'essere e al possibile mutamento del senso degli enti²³⁰. L'epoca storica rappresenta, dunque, un approfondimento del senso rispetto all'umanità preistorica. Ma la condizione storica significa anche maggiore rischio: infatti, lo stesso interrogarsi, in cui consiste la ricerca filosofica, è rischioso perché

«trascina tutta la vita, sia individuale che sociale, nella sfera del mutamento del senso, zona dove la vita deve necessariamente mutare le sue strutture, dal momento che ne è mutato il senso. La storia significa questo e nient'altro»²³¹.

²²⁸ Ivi.

²²⁹ Patočka [2008], p. 70.

²³⁰ La filosofia però non sopprime né rende superflua la dimensione mitica. Il mito è la strutturazione spontanea della nostra esistenza secondo le articolazioni del bene e del male, del diurno e del notturno, e senza questa opposizione non potremmo vivere. Cfr. Neri [2003], p. 275, e Patočka [1997], p. 73.

²³¹ Patočka [2008], p. 71.

Cosa spinge allora la filosofia a sconvolgere il senso accettato? L'autore risponde dicendo che la filosofia l'ha fatto per arricchire l'uomo. La filosofia ha offerto un nuovo aspetto delle cose, non l'imperituro, non l'immortalità propria degli dei, ma l'eternità. Patočka si sta riferendo alla metafisica²³² e la intende come una visione degli enti capace di esaurirne il senso. Questa critica alla pretesa chiarezza di una spiegazione ultima delle cose avvicina il filosofo ceco a quanto Husserl diceva della matematica e del metodo delle scienze nei confronti del mondo della vita. Per Platone si dava una cesura netta tra il mondo mutevole dell'esperienza quotidiana, considerato il mondo delle impressioni, e il mondo autentico, accessibile solo allo sguardo della ragione. Questo mondo, di cui il buon senso della stragrande maggioranza degli uomini non sa nulla, è sempre stato uno dei motivi di indagine filosofica che hanno avuto grandissima importanza²³³.

Nondimeno, Patočka riconosce anche la limitatezza della filosofia, perché non è in grado di dare un più alto senso vitale, esente da incertezze e dall'enigmaticità che consegue al tracollo del modesto senso primitivo; la filosofia, sia pure involontariamente, innalza un margine di sfiducia tra l'uomo e il cosmo, e finisce per condurre all'incertezza anziché all'affermazione promessa. E tuttavia, questa sfiducia mina e corrode anche la stessa filosofia. Afferma Patočka che, dirimpetto al tentativo della ricerca filosofica di essere organo che conferisce un senso, si configura l'alternativa cristiana in questi termini: ciò che la ricerca filosofica non è in grado di garantire, è facile per Dio e per la fede. E infatti, per il filosofo ceco, «la fede cristiana è il senso non cercato dall'uomo, e non da lui autonomamente trovato, ma dettato dall'altro mondo»²³⁴. Questa interpretazione del cristianesimo implica che l'uomo prenda coscienza della propria limitatezza, e quindi dell'incapacità di creare e di darsi un senso. Il testo del saggio specifica che:

²³² L'autore cita Platone e Democrito come primi esempi di una metafisica dal duplice aspetto: la prima dall'alto (la metafisica del logos e dell'idea) e la seconda dal basso (la metafisica delle cose nella loro concretezza). Patočka osserva che «nonostante ogni apparenza contraria, la scienza moderna segue piuttosto Platone che non Democrito» (Patočka [2008], p. 73). A questi primi due esempi di metafisica, si aggiunge, poi nel testo, la prospettiva di Aristotele.

²³³ Patočka porta, come esempi, la teologia e la scienza naturale matematica con le sue applicazioni. Anche Husserl critica l'*obiettivismo* delle scienze chiedendosi se davvero è capace di raggiungere l'essere del mondo e affermando che il senso si costruisce col soggetto operante (Husserl [2008], p. 97 ss.), arrivando, però, a giustificare la necessità della metafisica proprio per difendere le questioni supreme altrimenti escluse dal fiscalismo delle scienze.

²³⁴ Patočka [2008], p. 74.

«Il cristiano, posto di fronte alla miseria umana, non rinuncia al senso, al senso assoluto e totale, ma lo afferma tanto più energicamente quanto più eloquentemente è rappresentata quella miseria»²³⁵.

Sembra, da queste pagine, che il cristianesimo risolva il problema del senso espellendo la filosofia e confutando lo scetticismo in nome di una parola proveniente dal mondo “autentico”, inaccessibile dalle sole forze umane, e partecipando a un senso che gli uomini non hanno creato, ma che devono contribuire ad attuare mediante l'appartenenza a una comunità.

È nel medioevo occidentale che la metafisica viene a occupare un nuovo posto: da un lato essa cessa di essere il luogo dove si presume di trovare in modo autonomo il senso dell'universo, dall'altro si ritiene capace di comprendere razionalmente ciò che è garantito dalla fede. In questo senso la conoscenza razionale aiuta a superare la paura dello scetticismo e dell'insensatezza legata ad esso. Per quanto concerne invece la concezione cristiana del tempo, essa deriva dalla storia della salvezza: è quindi racchiusa tra creazione, caduta, salvezza e giudizio. Patočka ritiene che l'umanità europea si sia talmente abituata al concetto cristiano del senso della storia che ha continuato a cercarlo addirittura in una concezione ormai secolarizzata. Il tentativo dell'epoca moderna di mettere Dio tra parentesi e di porre ogni senso esclusivamente nella storia e nell'uomo, è stato considerato da alcuni pensatori come «una delle sorgenti della disperazione contemporanea di riuscire a trovare un senso»²³⁶ perché appoggiarsi alla storia come luogo in cui emerge il senso della vita è come aggrapparsi a un «fuscello in un naufragio»²³⁷. L'uomo moderno esamina la natura come un oggetto di dominio e di sfruttamento, la considera a distanza, in maniera astratta e fredda, mentre il luogo autentico del senso, per il cristiano, è Dio nel suo rapporto con l'anima umana. La natura, inoltre, non solo è oggetto di osservazione, ma perfino di calcolo: in questa maniera essa cessa di essere un oggetto di considerazione filosofica e diventa oggetto d'indagine della scienza naturale matematica. È proprio l'approccio della scienza naturale matematica che rende la natura oggetto di calcoli e di esperimenti; esso non ci dà la natura in sé, ma costruita matematicamente per essere resa disponibile ad un osservatore.

²³⁵ Patočka [2008], p. 74.

²³⁶ Patočka [2008], p. 77. In queste pagine l'autore si richiama esplicitamente a Löwith [1991].

²³⁷ Ivi.

Patočka prosegue la sua analisi rilevando che la concezione sorta nell'Europa occidentale non solo si è distaccata dal senso cristiano dell'essere (dai concetti di Dio, creazione, caduta e salvezza), ma anche

«è giunta gradualmente a un completo divorzio tra la realtà e il senso. Infatti la realtà nel senso proprio della parola, cioè la realtà del sapere efficace, è vuota e priva di senso»²³⁸.

L'autore riconosce che la scienza è applicata ormai ai campi più vari della vita ed è diventata un elemento indispensabile della realtà umana. Senza di essa non saremmo capaci di vivere. Malgrado ciò,

«se non si può vivere senza di essa, vivere in senso fisico, non per questo è ancora detto che siamo capaci di vivere con essa e sulla base esclusiva di essa»²³⁹.

La continua crescita di mezzi per la vita non garantisce da sola un significato alla vita dell'uomo, anzi, spesso la nostra stessa vita è vuota nonostante questi mezzi, ed abbandonata a forze devastatrici.

Trova spazio in queste pagine un richiamo alle analisi di Husserl, maestro di Patočka, già sviluppate nella *Crisi delle scienze europee*. La stessa matematica, impiegata tanto abbondantemente, non indaga in modo chiaro il proprio metodo di applicazione alle scienze naturali; e queste ultime, diventando mere scienze di fatti facilmente manipolabili ma incomprensibili, rischiano di condurre a un nichilismo della natura. Da ciò si può ricavare che la scienza naturale matematica è straordinariamente efficace, ma ha anche dentro di sé la possibilità di dissolvere la realtà naturale. In forte sintonia con le osservazioni husserliane, Patočka ribadisce che

«la scienza non è in grado di giustificare se stessa come attività fornita di senso, e quindi deve inevitabilmente ricavare il proprio senso da qualche altra parte, dall'esterno, dalla "domanda sociale", che può essere, com'è noto, a dir poco dubbia relativamente al senso, se non addirittura una testimonianza di quel nichilismo di cui è essa stessa una manifestazione, in quanto dominante in quella società che l'ha avanzata»²⁴⁰.

²³⁸ Patočka [2008], p. 78.

²³⁹ Patočka [2008], p. 79. Il filosofo si richiama in questo passaggio esplicitamente a W. Weischedel (1905-1975) secondo il quale con la coscienza di un'assoluta mancanza di senso non sarebbe possibile neppure la nostra vita fisica.

Gli stessi rappresentanti del mondo scientifico talvolta criticano *l'abuso della scienza* dei nostri tempi, ma non si rendono conto che «la scienza che ha perduto il suo senso intrinseco non può reclamare qualcosa di cui si è privata da sé: ai suoi stessi occhi e misurato con i suoi stessi criteri, questo “abuso”, che in realtà è una dotazione di senso relativa e quindi insensata, è qualcosa di legittimo»²⁴¹.

Stando così le cose, quali sono le strategie e i mezzi che la società adotta per difendersi dall'insensatezza? Si ricorre ai derivati dell'antico senso cristiano, come le filosofie della storia (che Patočka considera «nate già morte»²⁴²), o alla religione dell'umanità di Comte o al panteismo di Durkheim. In certi casi

«il senso viene imposto con la violenza o a dispetto di tutto, perfino là dove, *ex datis*, non può esistere, come nel marxismo [...] come dottrina “sacra” delle società nuove, ristrutturate e aggressive, che sfruttano il corrosivo scetticismo che mina le società antiche»²⁴³.

Nel marxismo la materia può essere intesa o come qualcosa di vuoto e privo di senso, o come una forza dinamica dotata di vita e animata (*ilozoismo*). In questo secondo caso, se non c'è un senso, si finisce per *crearlo* dando un'organizzazione a quella parte di mondo che ci è accessibile. Questo modo di procedere si dimentica che qualunque senso relativo e parziale non può mai dare senso al tutto, casomai esso deve presupporre un senso totale e assoluto. Un senso particolare può, addirittura, essere il prodotto del nonsenso, mentre «solo il senso totale può impedire che ogni singolo fenomeno svanisca nell'insensatezza»²⁴⁴. Patočka individua l'esperienza forse più spaventosa di insensatezza in «quella che ci offre la visione del fallimento dei regimi parziali di senso o delle catastrofi di società e di mondi spirituali costruiti nel corso di generazioni»²⁴⁵. Queste capitolazioni accadono, nonostante l'accumulazione di forze e di mezzi, quando viene a mancare proprio la coscienza del senso. Questa è anche la ragione per cui l'Europa si sta impantanando nell'insensatezza e sta anche uscendo dal centro della storia e, sotto la pressione di un nichilismo anonimo, anche la filosofia sta soffocando. Il mondo finisce così per apparire come un campo di battaglia dove si

²⁴⁰ Patočka [2008], p. 79.

²⁴¹ Patočka [2008], p. 80.

²⁴² Ivi.

²⁴³ Ivi.

²⁴⁴ Patočka [2008], p. 81.

²⁴⁵ Ivi.

fronteggiano un nichilismo passivo (di quanti sono paralizzati dai resti del senso del passato) e uno più attivo (di chi opera una trasvalutazione dei valori dal punto di vista della forza e del potere).

Anche lo sguardo sull'uomo è uno sguardo ridotto dal momento che l'uomo viene concepito esclusivamente come organismo biologico e parte del mondo materiale. Siffatto sguardo è «privo di senso»²⁴⁶ perché non intende l'uomo secondo il modo in cui *vive* corporeamente, ma coincide esclusivamente con quello delle scienze naturali.

In conclusione del ragionamento, sembra che tanto il movimento storico con i suoi slanci per raggiungere un senso assoluto, come pure il cristianesimo, sbocchino nella dipendenza della vita dalla propria autoconservazione, e quindi potrebbe sembrare che la storia si ricollegli a elementi della vita *pre-istorica*. Ad una considerazione più precisa si può comprendere che

«la pre-istoria non è caratterizzata dalla mancanza di senso, non è nichilistica come l'epoca in cui viviamo. La pre-istoria è un senso modesto, ma non relativo. È un senso eccentrico rispetto all'uomo, un senso che si riferisce primariamente ad altri esseri e ad altre potenze»²⁴⁷.

Nella preistoria l'uomo può comunque vivere e comprendersi umanamente; oggi, al contrario, sembra che l'uomo si garantisca l'esistenza soltanto attraverso una strenua lotta devastatrice contro tutto ciò che esiste.

Riepilogando, tanti sforzi umani volti a raggiungere un senso autentico, hanno avuto per risultato paradossale proprio l'insensatezza, e la posizione di chi accoglie un nichilismo dogmatico (quel nichilismo che afferma l'insensatezza come fatto ultimo e indubitabile), sembra essere il correlato delle tesi della metafisica e della teologia dogmatica (che affermano, per converso, dogmaticamente il senso).

In questa impasse Patočka afferma che «esisterebbe forse per l'umanità una possibilità di realizzare un'esistenza dotata di senso, a condizione che avvenga una gigantesca conversione, un inaudito μετανοεῖν»²⁴⁸.

Nella conclusione del saggio, Patočka precisa ulteriormente la sua posizione:

²⁴⁶ Patočka [2008], p. 82.

²⁴⁷ Ivi. Ci sembra di poter interpretare con questo significato i due termini: *modesto* designa ciò che non è assoluto, *relativo* indica ciò che è condizionato ad altro (pertanto può perdere la propria verità).

²⁴⁸ Patočka [2008], p. 83.

«L'uomo non può vivere senza il senso e in particolare senza un senso totale e assoluto. Ciò significa che non può vivere nella certezza dell'insensatezza. Ma significa forse che non può vivere nemmeno con un senso continuamente cercato e problematico? O non significa che un senso autentico, non limitato ma anche non dogmatico, comporta il vivere in un'atmosfera di irriducibile problematicità?»²⁴⁹.

A supporto di questo interrogativo, il filosofo ceco evoca l'insegnamento socratico secondo cui solo un'esistenza autenticamente filosofica, ossia capace di sottoporre alla prova sé e gli altri, è anche davvero degna di essere vissuta. Questa convinzione viene precisata più oltre con un richiamo all'alternativa tra «possedere la verità» e «cercare la verità», con la quale Lessing prendeva posizione per la seconda²⁵⁰. Patočka chiarisce che la problematizzazione non è mossa solo da un atteggiamento soggettivo, ma è presupposta da una situazione oggettiva perché, nel cuore del reale, vi è qualcosa di segreto e di misterioso. Questa infinita profondità del reale, di cui «non è possibile scrutarne il fondo»²⁵¹, è dovuta solo all'imperfezione dei nostri strumenti conoscitivi, o è una caratteristica connaturata ad essa? Secondo il filosofo ceco, questo costituisce una sfida e una speranza per l'uomo alla ricerca di un senso «che sia qualcosa di più del fiorire e dell'appassire di un giglio dei campi agli occhi delle possibilità divine»²⁵². La profondità di una conversione²⁵³ nella dimensione storica concerne dunque la ricerca di un senso oltre il nostro far parte del ciclo cosmico, e dipende dalla risposta a questa domanda:

«quella parte di umanità che è in grado di comprendere che cos'è stato e che cosa è in gioco nella storia – e che allo stesso tempo, per la stessa posizione dell'umanità attuale, al vertice dello sviluppo tecnico-scientifico, si trova sempre più costretta ad assumere la responsabilità dell'insensatezza - sarà capace di quella disciplina e di quell'abnegazione che le impone l'atteggiamento di distacco, soltanto all'interno del quale si può realizzare un senso che sia assoluto e allo stesso tempo accessibile all'umanità, proprio perché problematico?»²⁵⁴.

Il saggio chiude con alcune utili chiarificazioni riassuntive:

²⁴⁹ Ivi.

²⁵⁰ Cfr. Lessing [2000].

²⁵¹ Patočka [2008], p. 84.

²⁵² Ivi.

²⁵³ Patočka usa esplicitamente il termine *μετανόησις*.

²⁵⁴ Patočka [2008], p. 84.

- Distingue tra un *sensu durevole* (che sorge dalla nostra conoscenza e comprensione delle cose e si identifica nei significati e nei concetti) e un *sensu contenuto nelle cose stesse* (quello con cui le cose si rivolgono a noi e alla nostra possibilità di rivolgerci razionalmente a loro).

- Questa seconda accezione del senso si diversifica a propria volta in: senso *assoluto* e *onnicomprendivo* (detto anche *mistico*²⁵⁵), e senso *relativo ad altro*, detto anche *condizionato* (per cui può ricevere e perdere la sua veracità; corrisponde a quello del comportamento e dell'agire umano immediato).

- Infine si distingue tra: un senso *eccentrico* rispetto all'uomo (qui Patočka colloca la religione) e un *sensu che ha l'uomo al suo centro* (il senso delle cose del nostro ambiente è centrato sull'uomo ed è relativo alla vita umana). Il senso assoluto non deve necessariamente essere anche eccentrico rispetto all'uomo. Questa condizione si realizza quando «ciò che nell'uomo può richiamarsi al senso corrisponde a ciò che dà un senso all'universo»²⁵⁶.

Il percorso di pensiero, sviluppato nel saggio, è completato da una descrizione dell'*esperienza della perdita di senso*.

Questa possibilità conduce a porre la seguente domanda: il fatto che si dia questa esperienza implica, allora, che ogni senso è centrato sulla vita dell'uomo e riguarda la sua vita? Se fosse così, quello che crediamo essere il senso assoluto, coglibile in tutto, sarebbe in realtà un senso limitato e relativo solo all'uomo. Invece, il senso

«non può mai essere interpretato come una cosa, non può essere dominato né limitato, non può essere colto positivamente e posseduto, perché è presente solo nella *ricerca* dell'essere. Per questo, esso non può nemmeno – come fa invece il senso relativo e positivo – venirci incontro direttamente e immediatamente nelle cose. Il fondamento di questo senso è ciò che Weischedel chiama problematicità o, nei termini di Heidegger, il nascondimento dell'ente nella sua totalità come fondamento di ogni apertura e aprirsi»²⁵⁷.

²⁵⁵ Cfr. Patočka [2008], p. 86.

²⁵⁶ Patočka [2008], p. 85.

²⁵⁷ Patočka [2008], pp. 85-86.

Secondo Patočka lo sconvolgimento del senso ingenuo non porta necessariamente a un senso eccentrico, «a condizione che l'uomo sia pronto a rinunciare all'immediatezza del senso per ritrovarlo come cammino».²⁵⁸

Il concetto di *problematicità*, introdotta in questo primo saggio, non vale solo per la vita individuale, ma anche per la storia stessa. La storia sorge, infatti, proprio con lo sconvolgimento del senso ingenuo e assoluto, e costituisce «lo sviluppo delle possibilità contenute allo stato embrionale proprio in quello sconvolgimento»²⁵⁹. Solo per coloro che si orientano all'agire nell'immediatezza (e quindi a un senso relativo e condizionato) la storia sfocia in apparenza nel nichilismo.

Ancora una volta è criticato l'atteggiamento del moderno obiettivismo delle scienze che rinuncia a ogni rapporto col senso. Quest'approccio scientifico alla realtà e alla comprensione dell'ente è contraddittorio in se stesso perché non si giustifica da sé, e le stesse scienze chiedono un suo superamento per uscire da una situazione di crisi.

2.3. Secondo saggio: *Meditazioni sulla pre-istoria*²⁶⁰

Nella conclusione del saggio precedente, si accennava alla distinzione tra pre-istoria e storia. Viene ora considerato il primo dei sei saggi²⁶¹ perché chiarisce proprio questa distinzione fondamentale, ed è quindi un utile criterio ermeneutico anche per i prossimi.

Alla fine del 1800, in prossimità della crisi della fisica meccanicistica, il filosofo positivista Richard Avenarius²⁶² sollevava il problema di una concezione naturale del mondo. A questo problema era connessa l'elaborazione della categoria di *mondo della vita*²⁶³. L'obiettivo perseguito era di distanziarsi dalla visione della fisica meccanicistica che riduceva il modo accessibile ai sensi a un dato, a una copia della realtà vera compresa solo dalla scienza matematica della natura.

Come risposta a questa visione "artificiale" della realtà, sorgeva anche il problema di come descrivere il mondo umano della pura esperienza. Alcuni studiosi

²⁵⁸ Patočka [2008], p. 86.

²⁵⁹ Ivi, p. 86.

²⁶⁰ L'autore precisa che in questo capitolo non considera l'umanità storica ma *pre-istorica*, nel senso che l'umanità *pre-istorica* è un processo di transizione verso una nuova forma di vita più profonda, esigente e tragica (cfr. *Glossa I*, in Patočka [2008], pp. 155-160).

²⁶¹ *Primo* nell'edizione Einaudi, qui considerata come testo di riferimento.

²⁶² Cfr. Avenarius [1891], *Der menschliche Weltbegriff*, Leipzig.

²⁶³ Questa categoria ha trovato riscontro, successivamente, anche nella *Lebenswelt* di E. Husserl.

(Avenarius, Mach, Russell, Whitehead) ritenevano la realtà dell'esperienza vissuta e la realtà oggettiva costituite dagli stessi elementi. Il pregio di questa concezione unitaria della realtà (definita *monismo neutrale*) era che ovviava ad alcune difficoltà non ancora del tutto superate dal meccanicismo. In seguito, grazie alla svolta fenomenologica di Husserl, si è compreso che la questione del mondo naturale riguarda qualcosa che è noto anche se non ancora conosciuto. Il *mondo naturale*, dunque, dev'essere ancora scoperto, descritto e analizzato. Esso non può essere colto nel modo con cui la scienza coglie le cose perché il *mondo naturale* riguarda il manifestarsi delle cose.

Di conseguenza, il problema si sposta sull'indagine del modo di manifestarsi delle cose e del suo senso. È possibile distinguere tra un idealismo (specie il criticismo neokantiano) in cui l'immagine del mondo è legata alla scienza matematica della natura, e l'idealismo della fenomenologia che si diversifica perché mostra un mondo sempre ancorato in una vita prescientifica e pre-teoretica. Ogni atto di coscienza è sempre intenzionale e la coscienza è sempre coscienza di qualcosa, di un oggetto determinato. Viceversa, la coscienza assoluta o "trascendentale" è responsabile dell'apparire degli oggetti e degli organismi. E tuttavia, nonostante il forte accento sull'importanza di cogliere il mondo naturale, la fenomenologia non si è mai spinta fino a cogliere gli aspetti concreti della vita dell'uomo, come il lavoro, la produzione o l'azione.

Per Heidegger l'uomo è, nella sua essenza, un'«apertura dell'essere-al-mondo»²⁶⁴ e solo l'uomo ha la possibilità di far pervenire le cose al proprio essere consentendo agli enti di mostrarsi e manifestarsi come fenomeni; l'uomo non produce gli enti, ma offre loro la possibilità di manifestarsi così come sono. Pertanto, nel *esser-ci* dell'uomo è presente la comprensione di ciò che significa *essere*. In linea con il pensiero fenomenologico si può dunque ritenere che c'è un'intenzione che conferisce senso alle cose quando si aprono e si manifestano. Il manifestarsi o aprirsi del mondo in tutte le sue forme «è sempre un fatto storico»²⁶⁵, e l'apertura non è solo un avvenimento della vita del singolo, ma si svolge anche «sotto forma di tradizione che riguarda tutti»²⁶⁶. Così pure il manifestarsi delle cose secondo la loro struttura dell'in-quanto-che-cosa è storico in duplice senso: anzitutto come svelarsi degli enti, e poi anche come emergere delle strutture dell'essere che si aprono storicamente.

²⁶⁴ Patočka [2008], p. 10.

²⁶⁵ Patočka [2008], p. 12.

²⁶⁶ Ivi.

Questo richiamo a Heidegger, menzionato esplicitamente in queste pagine, serve a richiamare la possibilità di avvicinarsi al mondo naturale al di là di ogni materialismo (che intende gli enti come realtà definita esclusivamente dalle scienze naturali) e idealismo, anche se Heidegger non ha direttamente affrontato e risolto il problema del mondo naturale. Egli, infatti, ha rivolto la sua analisi al problema filosofico del senso dell'essere, e quindi al problema del fondamento di ogni fenomenicità. Quando si parla del mondo dei fenomeni (intesi come disvelamento degli enti e dell'essere) ci si riferisce al mondo dell'uomo che è, per l'appunto, un mondo accessibile solo al suo comportamento aperto. Questo comportamento, essendo legato ai fenomeni, è *sempre in movimento*, e quindi è di natura storico-temporale. Col linguaggio heideggeriano, si tratta di un processo di emersione dall'oscurità e di ritorno nell'oscurità del nascondimento di tanti movimenti parziali. Per quanto concerne il loro senso, «soltanto *uno* di essi è indirizzato verso il tema dell'apertura, del manifestarsi, del disvelarsi e della tradizione»²⁶⁷. In ogni disvelamento umano dell'essere si manifestano quindi mondi storici completamente nuovi perché ogni ente è sempre una sintesi (ontico-ontologica) nuova²⁶⁸.

Dalle considerazioni sopra richiamate risulta facilmente comprensibile che si è ancora lontani dal rispondere alla domanda su che cos'è il mondo naturale, il mondo della vita umana. Tanto più che, come aggiunge il filosofo ceco, «l'uomo di un'epoca secolarizzata, non soltanto vede cose diverse, ma le vede altrimenti rispetto a colui che può dire: *πάντα πληρῆ θεῶν*»²⁶⁹. Giacché il contenuto del mondo ha un carattere storico e variabile, anche la storicità originaria del mondo non può mostrarsi in pienezza; l'unico elemento permanente e invariabile nella rivelazione dell'ente, è la sintesi ontico-ontologica²⁷⁰.

²⁶⁷ Patočka [2008], p. 13.

²⁶⁸ L'uomo è il luogo della manifestazione (cfr. Neri [2003], p. 275). Il fenomeno della manifestazione, anche se è manifestazione di qualcosa, non è un ente che possa essere dedotto dalla struttura dell'essere reale (cfr. Patočka [1997], p. 61); la manifestazione è originaria e indipendente dalla struttura delle cose reali. Patočka precisa che non è un vissuto che ha realtà nella coscienza assoluta, ma un a-priori alla cui luce le cose appaiono anche se viene ignorato (cfr. Patočka [1997], pp. 54-55). E ancora: «L'uomo, per il fatto che sta tra il fenomeno e l'ente puro e semplice, ha la possibilità o di *cadere* e di *abbassarsi al livello del semplice ente*, o di realizzarsi come essere *di verità, essere del fenomeno*» (Patočka [1997], p. 65).

²⁶⁹ Patočka [2008], p. 14. In particolare il predominio dello spirito della tecnica è un modo specifico di comprensione non più radicato nel *mondo naturale*, ma un definire gli enti dal loro funzionare più che dal loro sostare e durare nel mondo (cfr. Patočka [1990a], p.263).

²⁷⁰ La necessità della sintesi ontico-ontologica caratterizza la struttura invariabile del mondo. Patočka espone chiaramente cosa intende con queste espressioni: «Gli enti sono sempre una sintesi, non solo soggettiva, ma una sintesi ontico-ontologica; il che significa che in ogni disvelamento umano,

Dopo questo richiamo a Husserl e a Heidegger, Patočka indica che del mondo naturale

«si potrebbe tuttavia parlare anche in un senso un po' diverso, se con questa espressione intendessimo il mondo prima della scoperta della sua problematicità. Il mondo senza problematicità è quello in cui non è stata fatta esperienza del nascondimento come tale»²⁷¹.

Il mondo senza problematicità è un mondo

«privo dell'esperienza del passaggio, dell'emergere degli enti come fenomeni dall'oscurità verso l'aperto, in cui si manifesta anche ciò che permette che gli enti si manifestino, fornendo così alle nostre domande, concernenti ciò che è, un terreno solido»²⁷².

Questo mondo anteriore alla problematicità non è senza senso, ma ha un senso «magari modesto ma certo»²⁷³. In esso esistono, infatti, dei poteri superiori all'uomo (il divino, il demonico) che «stanno al di sopra dell'uomo, lo dominano e decidono del suo destino»²⁷⁴. L'uomo occupa un suo posto assegnatogli dall'elemento superiore del mondo (la comunità degli dei), e la vita degli uomini consiste nel partecipare al mantenimento dell'ordine del mondo. Patočka afferma, inoltre, che il mondo naturale è «anteriore all'inizio della nostra storia»²⁷⁵. L'esistenza naturale in questo mondo è caratterizzata dalla aproblematicità²⁷⁶. Un esempio: per i popoli naturali «che la vita sia comprensibile, e che valga la pena di vivere, va da sé»²⁷⁷. Una vita simile sembra

storicamente prodotto, dell'essere, si manifestano sempre nuovi mondi storici che, in quanto sintesi, devono essere essi stessi qualcosa di originale, poiché non vi è parte o componente di essi che non sia influenzata dal fatto di appartenere a un nuovo complesso. Noi non abbiamo neppure la stessa percezione degli antichi Greci, sebbene, dal punto di vista fisiologico, gli organi di senso siano identici» (Patočka [2008], p. 14). Vincenzo Costa afferma che noi, per il fatto stesso di essere umani, vivendo mettiamo necessariamente in rapporto le cose con il loro senso (Cfr. Melchiorre [2004], p. 270).

²⁷¹ Patočka [2008], p. 15.

²⁷² Ivi.

²⁷³ Ivi. Nella pre-istoria si rimane ancora fissi nell'accettazione di un senso naturale e accettato, dentro il confine della vita per la vita. Mito, religione (intesa come un senso assoluto ed eccentrico rispetto all'uomo) e poesia non parlano a partire dalla problematicità, ma *prima* di essa. Tutte le forme di pericolo che nella vita costituiscono una minaccia, potrebbero acquisire anche un nuovo significato, ma si resta al di qua di un processo di trasformazione possibile. La filosofia, al contrario, si distingue perché parla a partire dalla problematicità.

²⁷⁴ Ivi.

²⁷⁵ Patočka [2008], p. 15.

²⁷⁶ Patočka suggerisce che in questo mondo non trapela lo stupore per il darsi di un mondo, né la domanda: perché l'essere e non piuttosto il nulla?

²⁷⁷ Patočka [2008], p. 16.

conoscere la risposta prima che sia posta la domanda ed è paragonabile a quella degli animali i quali, naturalmente, vivono per vivere²⁷⁸.

Col sorgere delle prime grandi civiltà (alle quali è legata anche una memoria sociale conservata grazie alla scrittura), la vita, che aveva considerato il proprio senso evidente da sé, giunge a sfiorare i confini della problematicità. L'uomo comincia a interpretare il mondo, le sue acquisizioni si sedimentano e cominciano a diffondersi.

Prestiamo ora attenzione al punto di svolta del capitolo. La scoperta della dimensione della problematicità dell'esistenza, all'interno della quale si costruisce un "sapere autentico", costituisce una cesura molto profonda rispetto all'esperienza preistorica. Filosoficamente, la libertà è la possibilità *altra* rispetto a un senso corrente e accettato. La libertà, perciò è «uno sconvolgimento rispetto a quello che è stato il senso totale della vita fino allora»²⁷⁹. Quel senso, ora, è scosso e compreso solo come *piccolo senso*, rispetto al quale emerge adesso la ricerca di un nuovo senso. Si tratta di «un salto in un nuovo senso, realizzato nella chiarezza della situazione della problematicità»²⁸⁰.

Patočka precisa inoltre che questa possibilità «non è mai soltanto ricevuta, ma anche deve essere espressamente *compiuta* e da noi *realizzata*»²⁸¹ e afferma che la vita spirituale è questo sconvolgimento delle certezze immediate e del senso della vita²⁸². La filosofia, in questa forma, ossia

«come questione radicale del senso, fondata sullo sconvolgimento del senso della vita accolto in maniera ingenua e immediata, sconvolgimento che comporta la questione della verità [...] è stata sviluppata *unicamente* nella tradizione occidentale»²⁸³.

²⁷⁸ Dal testo, si deduce anche che una distinzione con gli animali c'è: in questi popoli la problematicità non è assente, ma rimane a uno stato potenziale, una possibilità nascosta che può improvvisamente esplodere, ma che i popoli primitivi «non realizzano e non hanno intenzione di realizzare» (cfr. Patočka [2008], p. 16). Una prima ragione è l'esigenza essenziale e quotidiana di dover soddisfare i bisogni primari di procurarsi il cibo e conservare la propria vita.

²⁷⁹ Patočka [2008], p. 157.

²⁸⁰ Patočka [2008], p. 158.

²⁸¹ Patočka [2008], p. 159.

²⁸² Tale sconvolgimento viene *presentito* nella religione, *descritto* e *dipinto* nella poesia e nell'arte, *tradotto in prassi* nella vita politica, e *compreso concettualmente* nella filosofia.

²⁸³ Patočka [2008], p. 159. Altre forme di pensiero, più prossime alla vita, sono la tecnica e la giurisprudenza: esse si sono sviluppate come risposta ai bisogni vitali, ma si trovano già modellate dalla filosofia. Anche la tecnologia è cresciuta da radici filosofiche. E tuttavia, nonostante queste forme più elementari di pensiero, la forza creatrice di storia è attinta dall'ambito della libertà e dalla filosofia in particolare (cfr. *Glossa I*, pp. 155-160).

Da qui si evince che la storia in senso proprio [dějiny] è emersa in origine solo nella storia occidentale.

In questa rilettura ed esposizione dei *Saggi*, ritengo che valga la pena sottolineare, anche se pur solo per inciso, oltre al riferimento del filosofo ceco ad Heidegger, pure l'autonomia e la sua distanza critica. Patočka mantiene, infatti, il riferimento heideggeriano all'aperto essere-nel-mondo, ma non considera sufficienti le analisi del pensatore tedesco riguardanti l'essere-nel-mondo umano indirizzate verso l'essere svelato, il suo mantenimento e ampliamento.

Per quanto queste concezioni siano considerate da Patočka sostanzialmente vere e capaci di cogliere la vita umana in ciò che è essenziale, resta un punto non chiarito: cosa fa sì che tutto ciò che si presenta ci si mostri? Nelle righe conclusive del saggio leggiamo che:

«Scoprire ciò che si nasconde in tale mostrarsi implica però un problema, poiché significa scoprire la problematicità non di questo o quell'oggetto, ma di tutto l'universo e della vita che vi è inserita secondo regole precise»²⁸⁴.

Porsi questo quesito dimostra che l'uomo ha intrapreso un cammino nuovo, percorrendo il quale si può guadagnare qualcosa ma anche perdere molto, ma questo «è il cammino della storia»²⁸⁵. Se l'uomo intraprende questo cammino, allora mette in gioco tutto quanto ha posseduto finora: il mondo naturale, gli dèi, il servizio degli dèi, l'arte in cui si esprime il servizio e il legame con gli dèi²⁸⁶.

²⁸⁴ Patočka [2008], p. 30.

²⁸⁵ Ivi.

²⁸⁶ Nella prima *Glossa* (redatta nel 1976, un anno dopo la stesura dei *Saggi*), l'autore precisa che ritenere che alcune esperienze umane contengano solo un piccolo senso umano rispetto alla filosofia può apparire un'ingiustizia nei loro confronti, si tratti della religione come di altre esperienze. Questo senso è considerato inferiore perché preso come evidente e accettato come tale, dato e trovato, ma non cercato. Invece, si può asserire con certezza che la *svolta* o *conversione* stanno al centro di ogni esperienza religiosa, e sono equiparabili alla scoperta di un senso nuovo. Diventa necessario che si intenda con l'espressione storia del *mondo* tutte le possibilità umane, arte e religione comprese. L'alternativa è ricadere in un intellettualismo che attribuisce alla filosofia greca dell'età arcaica il potere di essere creatrice di epoche storiche in generale. Questo intellettualismo non risolve affatto il problema dell'inizio della storia (cfr. Patočka [2008], pp. 155-156).

2.4. Terzo saggio: L'inizio della storia

Questo terzo saggio si apre con un richiamo al pensiero di Marx. Secondo Marx esiste una sola scienza: la storia, nel senso che il vero sapere dovrebbe riguardare la conoscenza dell'evoluzione del mondo. Affinché il divenire sia dotato di senso per qualcuno, è necessario che interessi effettivamente a qualcuno. Solo a queste condizioni non ci si trova davanti ad eventi da constatare, ma davanti ad eventi che possono essere compresi in base al loro rapporto col mondo e all'apertura verso se stessi e le cose.

Il pensatore è anche convinto che, partendo dal mondo della vita, sia richiesto un grande sforzo speculativo perché il processo di evoluzione sia riconosciuto come dotato di senso. Di tutto ciò di cui l'uomo fa esperienza, solo la vita umana risulta dotata di *senso*. L'uomo vive nei confronti di se stesso un rapporto fondamentale a partire dal quale, poi, si apre anche al mondo e spiega ogni proprio movimento. Questa considerazione origina la seguente domanda: «ne consegue forse che la vita umana concorre a fondare direttamente la storia [*dějiny*], e con essa in quanto tale è già data anche la storiografia [*historie*]?»²⁸⁷.

Patočka riconosce la difficoltà di sostenere una risposta affermativa, anche nel caso che gli uomini siano considerati esseri liberi e capaci di autodeterminarsi. Se, come si può constatare, esistono indubbiamente dei «popoli senza storia»²⁸⁸, bisogna chiarire cosa si intende allora con “storia” e considerare il problema della storia in senso più ristretto. Ad esempio: far coincidere il senso degli eventi storici con il senso della narrazione che si fa di essi non è sempre un'operazione corretta, anche se spesso avviene proprio così. Invece, è più corretto sostenere che

«il senso del divenire storico è il prodotto di coloro che agiscono e soffrono, mentre il senso del racconto sta nella comprensione delle formazioni logiche che rimandano al divenire stesso»²⁸⁹.

Perciò, anche individui lontani tra di loro, possono – entro certi limiti - avere la stessa comprensione della medesima narrazione, mentre

²⁸⁷ Patočka [2008], p. 31.

²⁸⁸ Patočka [2008], p. 32.

²⁸⁹ Ivi.

«il senso del divenire sta nella stessa situazione che si evolve»²⁹⁰.

Non è il racconto a rendere comprensibile un'azione storica, ma, viceversa, è l'azione storica ad illuminare il senso della narrazione. Va considerato anche il fatto che non tutte le narrazioni del passato erano orientate alla storicità [*dějinnost*], nel senso che si davano casi di storiografia [*historie*] senza storia [*dějiny*] (come nell'antica annalistica dei cinesi o degli egizi). Patočka individua il motivo di ciò nel fatto che quell'annalistica aveva lo scopo di perpetuare un senso della vita già dato e prescritto. Si trattava di una scrittura rituale: l'unico senso della vita era riceverla e trasmetterla, difenderla e consolidarla, e il suo baricentro la mera sopravvivenza. In una vita di questo tipo, l'uomo vive naturalmente per vivere, e non per cercare un senso più profondo o delle forme più autentiche di vita²⁹¹; l'uomo è tutto concentrato sul movimento di accettazione e conservazione della vita. Si può così comprendere perché non era possibile quella *problematicità* di cui si è parlato nel saggio precedente.

A questo punto della sua analisi, l'autore inserisce un termine importante: parla di un terzo movimento, esso pure fondamentale, secondo cui si dispiega la vita umana: il movimento *della verità*. Riassumendoli, sono tre i movimenti fondamentali della vita umana dotati di una forma originaria: *il movimento dell'accettazione, il movimento della difesa, il movimento della verità*²⁹².

Il *primo movimento* si riferisce al fatto che l'uomo dev'essere accolto e introdotto nel mondo. L'ingresso dell'essere dell'uomo tra gli enti individuali (per cui se ne parla come di un'irruzione nell'universo delle cose individualizzate) si differenzia dall'ingresso degli altri enti perché non è indifferente per l'uomo, ma lo tocca nel suo intimo²⁹³. L'esistenza non è solo essere-gettati nel mondo, ma anche esservi introdotti, accolti, radicarsi in esso. In questo modo il rapporto con l'altro viene introdotto fin da

²⁹⁰ Ivi.

²⁹¹ Nel saggio precedente l'autore affermava: «Si tratta di una vita estremamente concreta alla quale non viene in mente (come scopo) nient'altro che vivere; d'altra parte essa è talmente saturata dal compito di procurarsi l'immediato pane quotidiano e di sfruttare ciò che offre il mondo circostante, che l'adempimento di tali compiti riempie quasi totalmente il progetto quotidiano» (Patočka [2008], p. 16).

²⁹² Patočka [1995a], p. 135: «I movimenti della vita non sono delle determinazioni puramente antropologiche, ontiche. Essi hanno realmente un significato ontologico». La nozione di movimento presuppone una "riappropriazione" del concetto aristotelico di *Kinesis* nel contesto di una antropologia filosofica e l'integrazione dell'analisi della temporalità con una fenomenologia della spazialità.

²⁹³ L'ingresso dell'uomo nell'ambito dell'ente aperto ha il carattere di reciproca connessione (*ἀρμυνία*), mentre per la maggior parte delle cose (elementi e prodotti naturali, realtà non create dalla mano umana) l'accettazione non ha un senso interno ed è una forma di "adattamento meccanico". Per l'uomo, invece, diventa la necessità di essere introdotto nella comunità degli uomini, secondo l'antica parola di Anassimandro: «rendersi giustizia a vicenda ed eliminare l'ingiustizia».

principio: infatti, quando un nuovo essere entra nel mondo, ha bisogno di essere accettato dagli altri esseri i quali, accogliendolo, gli “rendono giustizia”. Il filosofo richiama il gesto che, nell’antica famiglia patriarcale romana o ellenistica, il padre compiva quando sollevava da terra il neonato depresso ai suoi piedi, assolvendo così il rito dell’accettazione del bambino. In maniera simile, il passaggio dall’iniziale caduta nel mondo (che fa sentire l’uomo come estraneo al mondo) al provare il diritto di vivere nel mondo, avviene grazie alla comunità di coloro che hanno creato le condizioni per accettarlo, in forza del loro vivere assieme. E il nuovo essere, ora accolto e riscattato, può fare esperienza del mondo come qualcosa di accogliente, e così ama e accetta a sua volta gli altri.

Il *secondo movimento* è quello *della difesa* (o di *rinuncia a sé*): esso si esprime nel lavoro. Si può accettare l’altro solo esponendo se stessi, provvedendo ai suoi bisogni non meno che ai nostri, e cioè lavorando. Il lavoro è un mettersi a disposizione e al tempo stesso disporre degli altri, ed ha le sue radici nella vita stessa. Non appena si diventa anelli della catena dell’accettazione, si diviene con ciò anche partecipi del lavoro. Il lavoro si caratterizza per la sua obbligatorietà: esso è un duro peso che accompagna l’uomo lungo tutta la vita.

Questi due primi movimenti dell’esistenza (radicarsi nel mondo e spendersi per sopravvivere, accettare e difendere la vita) caratterizzano l’umano fin dalla pre-istoria. Patočka afferma anche che l’uomo, prima della storia, ha un’oscura intuizione di una forma superiore e più giusta dell’esistenza: comprende la propria vita in una specie di *metafora ontologica*²⁹⁴ che ha il carattere della dualità (nelle forme del mito e del sacro). L’uomo non distingue, per esempio, tra la notte come fatto d’esperienza e la notte come oscurità da cui balena il lampo dell’essere, tra la terra che alimenta l’uomo con i suoi frutti e la terra intesa come sfondo del tutto, ossia il mondo. Presso i popoli primitivi, la *metafora ontologica* si manifesta in un mondo pieno di dèi e di potenze, eppure in esso tutto è accettato con naturalezza, «sebbene nessuno li abbia mai visti né abbia potuto convincersi della loro esistenza e sebbene i popoli preistorici siano capaci,

²⁹⁴ Cfr. Patočka [2008], p. 37 passim. La metafora ontologica indica: a) la vita in cui l’uomo vive solo per vivere in quanto è concentrato sui primi due movimenti di accettazione e difesa (cfr. Patočka [2008], p. 34); b) la forma in cui si afferma, nel mondo pre-istorico, il terzo movimento della vita umana: quello della verità (cfr. Patočka [2008], p. 38, nota 8).

non meno dell'uomo storico dell'epoca scienziata, di dubitare e di criticare»²⁹⁵. Queste osservazioni svelano un elemento «trascendente» e «soprasensibile», che trae pure origine dalla metafora ontologica. Nel mondo degli enti, pertanto, si manifesta la presenza dell'essere supremo, anche se non si è ancora *manifestato come tale*, ma condivide con gli altri enti la regione dell'unico mondo²⁹⁶.

Il terzo *movimento* nella vita umana è quello *della verità*: la ricerca del senso di se stessi e del mondo. In esso l'uomo s'incontra con se stesso. E questo significa in primo luogo comprendere che la finitezza del soggetto umano non può essere superata da nessuna ostinazione e decisione, da nessuno sviluppo di forze del mondo, da nessun lavoro. Questo movimento è quello in cui sorge l'autenticità dell'essere umano. Poiché niente nella vita può essere autentico se si astraie dalla finitezza. Come scrive un suo allievo, Václav Bělohradský, «nella concezione di Patočka questo terzo movimento porta a scoprire a cosa “*affidare* la propria vita”»²⁹⁷.

Anche nella preistoria (e quindi nel mondo naturale) si afferma il rapporto essenziale dell'uomo alla verità, ma in modo subalterno ai primi due movimenti e quindi in forma necessariamente mitica²⁹⁸.

Ognuno dei tre movimenti domina un orizzonte diverso e un tempo diverso: l'accettazione è fondata nel passato, la difesa e il dono di sé è fondata nel presente, il movimento della verità è sempre e soltanto “a venire”. Finché l'uomo si muove in quest'ambito, la *fede negli dei* è l'unico modo di essere nel mondo, di comprendere l'universo, è «la verità ad esso commisurata»²⁹⁹. L'ambito del divino nel mondo viene così a comprendere anche l'ordine sociale, il suo mantenimento e la sua organizzazione.

²⁹⁵ Ivi. Patočka aggiunge anche che dalla metafora ontologica trae origine quell'elemento superiore, “trascendente”, “soprannaturale” della cui esistenza si sa, sebbene non venga sperimentato nella vita quotidiana.

²⁹⁶ In riferimento al senso, Jervolino commenta così questo secondo movimento: «Anche nell'uomo primitivo, in quanto umano, è quindi presente in qualche modo il terzo movimento dell'esistenza, l'essere per la verità, la ricerca del senso di se stessi e del mondo. Questa lotta per il senso diventa il tema proprio della storia, della politica e della filosofia per quell'umanità “greca” e poi “europea”, che ha inventato appunto storia, filosofia e politica e che, dal punto di vista di Patočka, deve diventare, non solo idealmente, umanità universale» (Jervolino [1996], p. 207).

²⁹⁷ Bělohradský [1981], p. 29.

²⁹⁸ In questo movimento il rapporto dell'uomo con il manifestarsi degli enti e con ciò che lo rende possibile «si mostra nella differenza tra soprannaturale e naturale, tra divino ed empirico» (cfr. Patočka [2008], p. 38).

²⁹⁹ Patočka [2008], p. 39.

Procedendo nella riflessione, l'agire umano viene distinto in tre fasi: una fase *a-storica*, una fase *pre-istorica*, e, infine, la fase della *storia vera e propria*³⁰⁰. La storia si stacca dalla preistoria poiché è uno slancio che mira a innalzarsi sopra la preistoria e tenta di rinnovare e restaurare la vita. Entrando nella storia, l'uomo non vive più solo per vivere, ma cerca delle forme più profonde e autentiche di vita. In questo processo si verificano perciò anche dei salti, dei passaggi di livello e di significato perché

«quando la vita non è più fine a se stessa e si apre la possibilità di vivere per qualcos'altro, si ha una cesura che non è soltanto quantitativa»³⁰¹.

Patočka riprende qui quanto H. Arendt³⁰² dice su questa cesura parlando del lavoro. L'uomo, infatti, aspira anche allo spazio pubblico, dove avviene un reciproco riconoscimento di esseri pari e liberi, in un nuovo modo di vita: una vita di attiva tensione, di estremo rischio e di continuo slancio. Alla sfera del lavoro si contrappone però quella della produzione. Quest'ultima mira a edificare una struttura capace di durare, libera dal mero consumo delle proprie energie, e capace di determinarsi liberamente e indipendentemente. Nella produzione la vita non viene più accolta semplicemente così com'è, ma si trasforma dalle fondamenta, diventa uno *slancio*. Così intesa, la vita non riposa più sulla continuità delle generazioni, ma ha sempre *davanti a sé* la finitezza e la continua precarietà. Di fronte a questa situazione tanto instabile, ci si può chiedere in cosa consista la libertà. Essa consiste nell'affrontare la minaccia senza cedervi. Si tratta di una vita *libera* e non più protetta da nulla³⁰³.

La distinzione, qui introdotta, tra una *vita accettata* e una *vita non protetta* è un altro passaggio importante che il testo evidenzia. La vita non protetta ha altri scopi, contenuti e strutture rispetto alla vita accettata, ma anch'essa

³⁰⁰ L'autore istituisce un parallelo con quanto Oskar Becker ha scritto in un articolo dal titolo: *La transcendance de la vie et l'irruption de l'existence*. In esso si distingue la *civiltà di base*, la *civiltà inferiore*, l'*epoca storica* in cui la persona ha la facoltà di perdere o guadagnare sé. Osserviamo una distinzione dei gradi dell'agire umano che usa altri termini, ma in maniera sostanzialmente analoga ai tre movimenti che anche Patočka propone. Infatti, si può leggere: «Ma il senso e l'indirizzo generale conferiti all'azione e alla condotta dell'uomo sono rimasti gli stessi di prima, cioè la trasmissione e la difesa della vita, anzi la vita stessa nel suo consumarsi e rinnovarsi» (Patočka [2008], p. 42).

³⁰¹ Patočka [2008], p. 43.

³⁰² Cfr. Arendt [2005¹³].

³⁰³ Accettare la finitezza è l'estremo movimento di autotrascendimento del soggetto (cfr. Patočka [2003], p. 120).

«è qualcosa di diverso, in quanto si è aperta da sé quella possibilità per cui pone in gioco se stessa [...] Pur senza innalzarsi verso il sovrumano, diventa tuttavia liberamente umana. Ma ciò significa una vita alla frontiera [...] alla frontiera di tutto ciò che è, dove questo tutto continuamente si impone, poiché in essa emerge qualcosa di completamente diverso dalle singole cose, interessi e realtà che pure sono in essa. Una tale vita non si libera della propria casualità e neppure si abbandona passivamente ad essa; per il fatto stesso che le è apparsa la possibilità della vera vita, e cioè l'insieme della vita, le si è aperto davanti per la prima volta il *mondo* [...] Ora questo tutto parla all'uomo *immediatamente*, senza l'intermediario della tradizione e del mito [...] Quindi nessun aspetto della precedente vita dell'accettazione rimane più saldo [...] non valgono più le risposte precedentemente date»³⁰⁴.

Questi progressivi passaggi nello svolgimento del pensiero rivelano che qualsiasi senso della vita, per quanto tranquillizzante e rassicurante, non sparisce, ma muta il proprio aspetto: «diventa *problematico*, diventa qualcosa di altrettanto enigmatico quanto tutto il resto»³⁰⁵. Tutto inizia ad apparire in una luce nuova, l'uomo *vede in modo nuovo* le cose di prima³⁰⁶. In questo rinnovamento del senso della vita è racchiuso il germe della vita politica e filosofica. In modo ancora più definito si afferma che:

«la storia ha inizio là dove la vita diventa libera e intera, là dove essa crea coscientemente uno spazio per una vita tale che non si esaurisca nella mera accettazione, nonché là dove, in conseguenza della scossa impartita a quel “meschino” senso della vita che l'accettazione porta con sé, essa si decide a nuovi tentativi per darsi un senso alla luce del modo in cui le appare l'essere del mondo in cui essa si trova inserita»³⁰⁷.

Accettate queste premesse, ne consegue che la storia mondiale e lo spirito occidentale sono collegati, fin dal loro sorgere, in questo punto: nel libero conferimento di senso che sconvolge la vita stessa come mera accettazione e le sue presunte certezze. In questo sconvolgimento [*otřesenost*] si aprono nuove possibilità, tra cui la stessa filosofia.

³⁰⁴ Patočka [2008], p. 45.

³⁰⁵ Ivi.

³⁰⁶ È interessante il paragone usato per descrivere questo passaggio: «È come un paesaggio rischiarato da un lampo in cui egli è solo, senza appigli, condannato ad accontentarsi di ciò che gli si mostra, e ciò che gli appare è il tutto senza eccezioni; è l'istante dell'alba creativa, il “primo giorno della creazione”, enigmatico e tanto più trascinate per il fatto che esso abbraccia, porta in sé e trascina via con sé l'uomo attonito» (Patočka [2008], p. 46).

³⁰⁷ Patočka [2008], p. 47.

Richiamandosi, poi, al pensiero di Eraclito, Patočka sostiene che πόλεμος è l'intuizione originaria che rende possibile la filosofia, ma essa rappresenta pure uno sconvolgimento inferto al senso dato, in cui gli avversari si incontrano tra loro per creare un nuovo modo di essere dell'uomo: *l'unità di coloro che, seppur sconvolti, affrontano il pericolo intrepidamente*³⁰⁸. Patočka è consapevole che la nostra epoca ha raggiunto il culmine della rovina e della distruzione, e proprio per questo egli è convinto che sia giunto il momento in cui

«bisogna comprendere la vita non dal punto di vista del *giorno*, del mero vivere, della vita accettata, bensì anche dal punto di vista della lotta, della *notte*, dal punto di vista di πόλεμος. Nella storia non è questione di ciò che si può rovesciare o sconvolgere, ma dell'apertura verso ciò che sconvolge»³⁰⁹.

La parte finale del saggio è dedicata al confronto tra due diverse concezioni della storia: quella di Husserl e quella di Heidegger (di cui si richiamano solo alcuni elementi riassuntivi).

2.4.1. *La concezione della storia in E. Husserl*

Patočka afferma che Husserl parla della storia europea come di «un nesso teleologico il cui asse è costituito dall'idea della contemplazione razionale e della vita che si fonda su di essa (cioè la vita responsabile)»³¹⁰. Quest'idea teleologica, assieme a quella della vita originata dalla ragione, sollevano l'Europa al di sopra delle altre culture, come «l'unica essenziale tra tante casuali»³¹¹. La cultura e lo spirito europeo sono universalmente validi, mentre gli altri, per quanto interessanti, rimangono solo particolari. La storia [*dějiny*], come attuazione progressiva di questa idea teleologica, si riduce pertanto alla storia dell'Europa³¹². Patočka riconosce ad Husserl il merito di aver

³⁰⁸ Uso il corsivo per porre l'attenzione su questi termini, per ora semplicemente introdotti, ma che acquisteranno un significato importante nella posizione che Patočka assumerà davanti al problema del male.

³⁰⁹ Patočka [2008], p. 50.

³¹⁰ Patočka [2008], p. 51.

³¹¹ Ivi. Patočka non manca di fare osservare, ironicamente, che Husserl compone quest'opera alla vigilia del secondo conflitto mondiale, che ha tolto di mano all'Europa la guida del mondo.

³¹² Husserl identifica nella filosofia greca e nell'alba della Grecia antica la prima fondazione dell'idea teleologica.

mostrato, nella *Crisi delle scienze europee*, che si è persa quell'idea teleologica capace di conferire il senso in cui consisterebbe l'intima essenza spirituale dell'Europa.

Il termine fenomenologia indica la scienza degli enti nel loro manifestarsi e del perché di tale manifestarsi, e «la storia non può essere altro, nulla di più e nulla di meno, che l'indispensabile scheletro di questo manifestarsi, rivelarsi degli enti»³¹³. Quando la loro vera natura si svela, allora si realizza anche la filosofia come processo. Più che al razionalismo illuministico, Husserl sembra più vicino al razionalismo hegeliano. Tuttavia, la fenomenologia non si limita a cogliere l'aspetto statico dei fenomeni, ma insiste propriamente sull'aspetto genetico (tutto ciò che è statico rimanda alla sua genesi). La storia è il piano più profondo dei contenuti e, ad esso, la fenomenologia può attingere; ma se intendiamo con storia il libero agire e decidere degli uomini, allora il metodo fenomenologico (con lo spettatore imparziale e disinteressato) può conoscere solo le strutture afferrabili dalla sua riflessione. In sostanza, il fenomeno profondo nel senso dei suoi presupposti nascosti (e non nel senso “volgare” di ciò che si mostra da sé) è afferrato da una soggettività disinteressata, e perciò “astorica”.

2.4.2. *La concezione della storia in M. Heidegger*

Rispetto ad Husserl, Heidegger rifiuta il presupposto dello spettatore disinteressato soggetto dell'operazione fenomenologica, ed indica che il punto di partenza e la condizione richiesta per comprendere il fenomeno profondo dell'essere è essere rivolti all'essere. Per Heidegger la *fenomenologia* non designa un contenuto, ma un metodo che si fonda sull'immediato mostrare e dimostrare; i fenomeni, inoltre, stanno nell'ombra e non si manifestano in maniera palese perché non si riferiscono alle cose esistenti, ma al loro essere e alla loro essenza. È proprio questa che va portata alla luce.

Nelle poche, ma dense pagine dedicate a Heidegger, troviamo esposta la rilettura che Patočka ne fa. Eccone alcuni accenni.

³¹³ Patočka [2008], p. 51. Husserl cerca di rintracciare la genesi dei fenomeni, ma arriva a conoscere le strutture afferrabili dalla riflessione. La riflessione, dunque, può cogliere le strutture soggettive, ossia quello sguardo oggettivante rivolto verso l'interno, verso l'esperienza vissuta. Per afferrare un fenomeno si deve presupporre una soggettività “astorica”, disinteressata. Invece la storia è su un piano ancora più profondo, quello dei contenuti, cui anche la fenomenologia attinge. Patočka arriva a mettere in dubbio che l'intenzionalità sia davvero l'ultima parola che si possa dire sulla soggettività.

L'uomo ha con le cose un rapporto di estraneità o di pura constatazione, mentre verso se stesso non può avere un rapporto disinteressato perché – riprendendo le parole di *Essere e tempo* – nel suo essere *ne va* del proprio essere³¹⁴. L'uomo, quindi, è responsabile del proprio essere; e l'uomo è nella misura in cui accetta questo compito. L'esistenza in Heidegger è fine a se stessa e il carattere storico di essa assume un significato diverso dalla genesi trascendentale di Husserl. Patočka reputa che la teoria degli atti d'intenzionalità della coscienza di Husserl non riesca a spiegare il nostro comportamento esteriore perché essa è uno sguardo rivolto verso l'interno, e perciò capace di cogliere solo il rapporto con se stessi.

Piuttosto è la nostra *situazione emotiva* che può farci cogliere il rapporto non intenzionale e non oggettivo che abbiamo con le cose; ed è attraverso l'incontro con le cose e con gli altri che ci è possibile cogliere il rapporto che abbiamo con noi stessi. Questa comprensione pratica è la comprensione primordiale ed è l'unica.

Addentrando ulteriormente nell'analisi, si afferma che comprendere e spiegare le cose non è una forma di appercezione che opera per sintesi nel senso che quando comprendiamo non vediamo il presente come un oggetto, ma come ciò che sta a noi cogliere. Se vogliamo comprendere poi i nostri compiti esistenziali e la vita come libertà e come storia originaria, sono necessari il *progetto* e la *disposizione emotiva*. Patočka insiste sul carattere originario della vita ribadendo che non è l'intenzionalità (come in Husserl) ma la libertà e la trascendenza dell'uomo nei confronti del mondo. La libertà è dunque il momento creatore della storia e caratterizza l'essere umano. Questa particolare posizione dell'uomo si può chiamare anche *storia originaria*. E il mondo che cos'è allora? Non è un complesso di cose, ma la totalità della trascendenza. Il mondo, propriamente parlando, non può nemmeno *esistere* perché la sua essenza è diversa da quella dell'uomo (che invece *esiste*). Quanto poi alla trascendenza, mentre in Kant essa è data dall'intelletto e dalla ragione, in Heidegger è fondata esclusivamente sulla libertà; e la libertà significa lasciare l'ente così com'è, non deformato.

A queste diverse prospettive fenomenologiche (di Husserl e di Heidegger) è collegato il problema della fondazione filosofica della storia e della sua natura. Heidegger dà il primato alla libertà e ricorda che «la storia non è una visione ma una

³¹⁴ Cfr. Heidegger [2001¹⁸], § 45.

responsabilità»³¹⁵. Per Patočka, tuttavia, la libertà non è un aspetto dell'essenza umana, ma significa che l'essere stesso è finito e va cercato nello sconvolgimento delle certezze ingenuie. Con la nascita della filosofia, la storia [*dějiny*] è «la storia interna del mondo come essere differente dall'ente e che tuttavia gli appartiene, in quanto essere dell'ente»³¹⁶.

Pur distinguendosi nell'attribuire il primato ora all'intelletto ora alla libertà, le concezioni di Husserl e di Heidegger si avvicinano su questo punto: l'importanza che la filosofia ha per la storia³¹⁷. Per comprendere la storia è indispensabile la responsabilità: per Husserl essa sorge dalla purezza dell'evidenza, nella subordinazione all'idea, per Heidegger invece dall'esigenza di fare posto alla libertà. Entrambi i pensatori attribuiscono alla filosofia un significato così centrale da vedere in essa il vero inizio della storia. Le loro teorie filosofiche s'interrogano sulla verità e cercano di risolvere questo problema partendo dai fenomeni. Per Husserl verità è la perfetta chiarezza, Heidegger, invece, ispirandosi alla finitezza dell'essere, rimane aperto al mistero dell'ente di cui cerca di cogliere la verità essenziale nel suo disvelamento.

Terminando il saggio, Patočka sostiene che la filosofia di Heidegger è più adatta di quella di Husserl per riflettere sulla storia «perché ha il suo punto di partenza nella libertà e nella responsabilità dell'essere umano e non nel pensiero»³¹⁸. Heidegger, continua Patočka,

«fonda lo slancio storico dell'uomo in maniera più profonda e più "realista", perché è l'unica dottrina coerente che sia in grado di garantire l'autonomia degli enti contro il soggettivismo di ogni genere [...] Essa tuttavia riesce soprattutto a chiarire la natura dell'azione storica e ad aprire gli occhi su ciò che è in gioco nella storia»³¹⁹.

³¹⁵ Patočka [2008], p. 56.

³¹⁶ Patočka [2008], p. 57.

³¹⁷ Patočka annota che entrambi i filosofi, facendo riferimento alla filosofia occidentale, giungono alla conclusione della centralità dell'Europa nella storia.

³¹⁸ Patočka [2008], p. 58.

³¹⁹ Ivi.

2.5. Quarto saggio: L'Europa e l'eredità europea sino alla fine del XIX secolo

Il quarto saggio traccia una sintesi straordinaria, e articolata in numerosi passaggi concettuali, che parte dall'impero romano, passa attraverso l'età moderna, e arriva fino al XIX secolo. Al suo interno i fili rossi ritracciabili sono la cura dell'anima nella prima parte, l'apporto della scienza e della tecnica nella seconda parte del capitolo. È bene tenere a mente, sullo sfondo, la domanda sul senso della storia per non smarrirsi in una serie di lunghe indagini.

Nelle pagine di apertura, viene richiamato un lavoro incompiuto di Hegel: *la costituzione della Germania*³²⁰. In esso Hegel afferma che nell'Europa occidentale, alla soglia del XIX secolo, non c'è più uno stato inteso come un'unità costituitasi sulla base delle leggi o della religione, e tuttavia la sua origine è comunque di natura spirituale. All'origine e a monte di questa unità c'è l'idea del *sacrum imperium*³²¹, imperium che storicamente è declinato secondo tre versioni: europeo-occidentale, bizantina, islamica. Gradualmente l'Europa occidentale si è determinata in opposizione all'Oriente bizantino, riuscendo anche a garantire l'indipendenza e il primato del potere ecclesiastico su quello temporale. L'essenza del *sacrum imperium* sta nell'eredità spirituale dell'impero romano. L'impero romano era indipendente dalla base etnica, dal territorio e dalla forma di governo, e spendeva tutti i suoi sforzi per mantenere l'idea stessa di *imperium*. In ambito greco, la filosofia ha trovato nello stoicismo (con l'idea del bene comune e dell'universalità) la possibilità di tradurre il pensiero nel fermento pedagogico di uno Stato universale, e in Roma ha avuto la sua versione più riuscita. Tuttavia, anche Roma all'inizio era simile alla *polis* greca per la tendenza a unificare lo Stato e per l'ideale educativo dello stoicismo. Questa eredità della *polis* romana e greca continuò a sopravvivere nell'impero romano. Il destino e il compito del cittadino che vive nella *polis* è di vivere nella verità e nella giustizia, e di condannare il male. Si può raggiungere questo obiettivo prendendosi cura della propria anima. La cura dell'anima, che è l'eredità tipica della filosofia greca, implica che

³²⁰ Questo testo hegeliano è contenuto negli *Scritti teologici politici* - 1798-1831. Cfr. Hegel [1972].

³²¹ Secondo Patočka il *sacrum imperium* si fonda sulla teologia della storia contenuta nella *Lettera agli ebrei* e nella *Lettera ai romani*.

«la verità non è data una volta per tutte e non è una faccenda di mera contemplazione e di accettazione nell'intimo da parte della coscienza, ma è una prassi che investe tutta la vita»³²².

La cura dell'anima può essere intesa anche come una facoltà che l'ente ha di poter decidere del proprio essere e del proprio non-essere. È una forma del rapporto del pensiero con il mondo e con l'universo. In seguito questo rapporto è maturato come forma di vita nella verità; Husserl può essere considerato l'ultimo erede di questa forma di vita; più precisamente egli rappresenta l'ideale della verità regolando l'opinione sull'evidenza. La cultura europea è fondata proprio su questa evidenza, sia nelle questioni conoscitive sia in quelle pratiche, e non ha mai cessato di basarsi su di essa.

Patočka precisa inoltre che la cura dell'anima ha subito via via anche una trasformazione attraverso due catastrofi storiche: quella della *polis* e quella dell'impero romano. Da un lato la cura dell'anima si è tradotta nell'impegno ad estendere il diritto in tutto l'impero romano, dall'altro l'apporto del cristianesimo ha approfondito l'uomo interiore mediante la disciplina morale. In ogni caso, nonostante questi cambiamenti, si può affermare che l'ἐπιμελεία τῆς ψυχῆς ha dato forma all'Europa.

Nel XVI secolo avviene un nuovo cambiamento: dalla cura dell'*anima* e dell'*essere*, si è passati alla cura dell'*avere*; essa è tesa al mondo esterno e al suo dominio. Patočka richiama rapidamente alcuni elementi che hanno caratterizzato il nuovo periodo storico. Tra di essi elenca: l'improvvisa e selvaggia *caccia* alle ricchezze legata all'espansione europea nel Nuovo Mondo, i mutamenti introdotti dalla Riforma protestante nell'orientamento della prassi cristiana, la nuova concezione baconiana della scienza per la quale solo un sapere efficace è anche un sapere autentico, il non porre limiti alla scienza nel trasformare e manipolare il mondo secondo le esigenze dell'uomo, la vita economica organizzata secondo il modello capitalista.

Un'altra caratteristica dirompente dell'epoca moderna è che, a partire da essa, non esiste più nessuna idea universale capace di incarnarsi in un'istituzione e di essere unificatrice. L'unità e l'universalità sono escluse dal primato dell'*avere* sull'*essere*.

Dal punto di vista politico, in Europa la Francia acquista un ruolo più centrale, Spagna e Inghilterra si espandono nei loro nuovi domini coloniali, mentre la Russia fa

³²² Patočka [2008], p. 90. La filosofia della cura dell'anima, venutasi a definire nella Grecia classica, resta il tratto specifico e l'elemento di continuità della vita europea. Essa «ha reso quello che è la storia europea» (Patočka [1997], p. 137), «Con ciò la filosofia greca si pone all'origine di quella che sarà l'idea di Europa» (Neri [2003], p. 277).

sentire ad est la sua pressione sull'Europa. Con l'*Illuminismo* l'Europa assume una posizione egemonica a livello mondiale.

Quanto alla trasmissione del sapere, si diffonde un sapere completamente diverso dalle forme passate: si tratta della scienza moderna, articolata nella matematica, nelle scienze naturali e nella storia. Se la scienza rinascimentale di Galileo, di Copernico e di Keplero si ricollegava alla tradizione antica grazie alla *θεωρία* come momento della cura dell'anima, nell'età moderna si manifesta sempre più il

«dominio tecnico, e cioè un'universalità di tipo completamente diverso dall'antica, che si basava sull'unità del contenuto e della forma: un'universalità formale, che passa gradatamente a privilegiare i risultati rispetto ai contenuti e il dominio rispetto alla comprensione»³²³.

Questo pensiero sempre di più tecnico trova applicazione della tecnologia e respinge via via quanto era rimasto del pensiero metafisico che dominava la filosofia europea fino al XVII secolo.

In Francia il movimento illuministico assume un carattere più secolare. L'idea della rivoluzione indica la possibilità di una vita libera dalla gerarchia, nella libertà e nell'uguaglianza³²⁴. Questa possibilità del movimento rivoluzionario ha avuto la conseguenza di minare le basi dell'autorità spirituale e non si è fermata nemmeno davanti all'organizzazione sociale e statale. L'organizzazione capitalistica e l'industria, unite alla tecnologia, hanno contribuito infine a consolidare il predominio europeo su altri Paesi incapaci di opporsi. Coerentemente con questa linea di sviluppo della storia, il mercato mondiale ha lavorato per il benessere dell'Europa e per l'affermazione della sua potenza fisica. Riguardo alla Russia, altra potenza che “mette i piedi” in Europa a partire dal XVIII secolo, essa rappresenta «un argine contro la prima americanizzazione, come appunto si può definire l'Europa rivoluzionaria e post-rivoluzionaria»³²⁵. Patočka ritiene che il pensiero europeo abbia conosciuto prima e più profondamente gli Stati

³²³ Patočka [2008], p. 95.

³²⁴ Patočka precisa che, probabilmente, la rivoluzione delle colonie britanniche sta alla sorgente del pensiero rivoluzionario, ed è la caratteristica fondamentale dell'epoca moderna in generale. La Francia la accoglierà da lì attribuendole un carattere apertamente sociale.

³²⁵ Patočka [2008], p. 96.

Uniti che non la Russia. Questi ultimi sono “l’Europa americanizzata” e “l’America europeizzata”³²⁶.

Quanto al principio illuministico dell’Europa occidentale, esso è stato problematizzato in particolare in Prussia. Kant è un esempio di pensatore che ha accettato l’illuminismo come metodo per comprendere la natura, intendendo quest’ultima come un regno di leggi che, però, sono incapaci di condurre all’essenza delle cose. La Germania appare essere il Paese dove lo spirito può sottoporsi alla cura di cui la libertà ha bisogno per agganciarsi meglio alla realtà attraverso la comprensione di essa. In filosofia, infatti, si creano anche delle forme intellettuali e ideali equivoche come l’idea della individualità spirituale (che sarà sfruttata per la particolarizzazione e per lo scisma delle varie nazioni europee) e l’idea dello Stato (che diventa una divinità tollerante verso ogni limitazione alla propria sovranità). Il tentativo tedesco era diretto contro le forze dissoltrici, ma finì invece per rafforzarle. I progetti intellettuali tedeschi, tesi a limitare il campo d’azione dell’illuminismo, si rivelano incapaci di risolvere i problemi politici e sociali sorti, e sono così degradati a strumenti di lotta sociale.

Dopo il nuovo spirito portato dalla rivoluzione e dalle guerre napoleoniche, L’Europa torna sotto la pressione della Russia imperiale e dell’influenza del capitalismo borghese che mira a proteggere l’attività imprenditoriale e speculativa. Si viene così a creare un miscuglio di tendenze accomunate solo dall’impossibilità di mantenere lo *status quo*. Da un lato l’Europa sviluppa sempre di più i concetti di potenza mondiale e di sistema statale mondiale, dall’altro la Russia ha l’idea di diventare l’erede dell’Europa in decadenza. Patočka nomina alcuni pensatori accomunati dall’aver condiviso l’intento di realizzare un’unità europea solidale di fronte al colosso russo. I loro nomi sono: J. E. Jörg (1819-1901), K. Marlo (1810-1865), K. Frantz (1817-1891), J. Fröbel (1782-1852). Essi, tuttavia, non riuscirono a organizzarsi in modo da influire sulle tendenze prevalenti.

Nell’Europa occidentale, quindi, l’Illuminismo, le scienze naturali, la storia e la tecnica costituiscono la forza principale. Queste forze sono tutte collegate alla Francia. Malgrado ciò, l’Illuminismo ha trovato espressione in un aspetto universale: nel pensiero e nel movimento socialista. Alla centralità della Francia subentra la Germania

³²⁶ Su questo punto Patočka riprende il problema, trattato occasionalmente anche da Hegel, se erede dell’Europa sia stata l’America o la Russia. Questo problema ha trovato soluzione quando si è indirizzato verso l’uguaglianza e l’organizzazione razionale della società (cfr. Patočka [2008], pp. 96-97).

prussiana nel ruolo di potenza egemone al centro dell'Europa. E tuttavia, la Germania porta in sé anche elementi contraddittori, come l'aver conservato le tradizioni feudali, e l'ammirazione conservatrice per la Russia. Uno stato nazionale di carattere borghese, come la Prussia, difendendo la propria produzione industriale e il rafforzamento dell'industria, mostra anche delle ambiguità connesse ad un'organizzazione sempre più autonoma del quarto stato, il popolo. I governi, perciò, devono usare il pugno di ferro per sedare il conflitto che si origina da questa presa di coscienza del popolo. In molti casi i problemi non sono risolti, ma inaspriscono i differenti particolarismi in concorrenza tra loro: così avviene nel caso tedesco e italiano. Anche la crisi sociale e quella del proletariato industriale si acuiscono. Di fronte a tutto ciò, l'Europa spera di risolvere i suoi problemi proiettandoli su scala mondiale, mentre il mondo extraeuropeo cerca di rendersi sempre più autonomo dall'Europa.

Nelle due pagine conclusive di questo saggio Patočka parla della presa di coscienza di una sempre più netta crisi *morale* dell'Europa contemporanea. Queste considerazioni finali mi sembrano avvicinarsi più chiaramente alla domanda sul senso della storia posta in questa tesi. Molteplici fattori hanno reso evidente che le istituzioni statali e sociali europee da qualche tempo poggiavano su qualcosa a cui la società negava la fiducia e rifiutava di obbedire. Ciò fu reso più chiaro anche dal radicalismo rivoluzionario che si atteneva a concetti derivati dall'eredità europea «sempre meno credibili, quanto le idee da cui sono dedotti»³²⁷. Per esempio, se si afferma che Dio è morto, bisogna riconoscere allo stesso tempo che anche

«la natura materiale che produce con regolare necessità l'umanità e il suo progresso è allo stesso modo una finzione»³²⁸ perché «non contiene alcuna istanza superiore che controlli il singolo nel suo aspirare individuale a evadere e insediarsi nel mondo contingente come l'ultimo uomo, che ha la sua vogliuzza per il giorno e la sua vogliuzza per la notte»³²⁹.

Assieme a Nietzsche, che ritorna più volte nelle pagine conclusive del saggio, Patočka si richiama anche all'eroe di Dostoevskij per il quale: se non c'è l'immortalità dell'anima e neppure la virtù, allora tutto è permesso³³⁰.

³²⁷ Patočka [2008], p. 102-103.

³²⁸ Patočka [2008], p. 103.

³²⁹ Ivi. L'autore riprende questa espressione da Nietzsche, *Così parlò Zarathustra* (cfr. Nietzsche [2008²⁹], p. 12).

³³⁰ Cfr. Dostoevskij [2005], p. 107.

Per superare la crisi morale, che è dietro a tutto il resto, occorre però riconoscere di essere nichilisti³³¹. Secondo Nietzsche il nichilismo ha origine da ciò cui il pensatore russo propone di ritornare, ossia dalla svalutazione cristiana di questo mondo rispetto a quello “autentico”. Per questo motivo è necessario tornare a dire di sì con tutte le forze alla vita e a questa realtà. Anche la posizione radicale di Nietzsche è una forma di nichilismo nei confronti della civiltà europea. Essa ha il merito di riassumere tutte le crisi dell’epoca (crisi politica, sociale, e morale, nella quale le prime due hanno la loro radice) sotto la critica del XIX secolo come secolo nichilista.

Le righe conclusive mostrano che Patočka rimane aperto a una visione che vada oltre il nichilismo. Si afferma infatti che, sia la soluzione del cristianesimo bizantino alla Dostoevskij, sia l’eterno ritorno di Nietzsche, presuppongono qualcosa che all’inizio dell’epoca europea, era un’unica realtà. Espresso in modo più chiaro, l’anima che è dentro di noi si rapporta con quella immortale componente dell’universo che rende possibile la verità e l’essere nella verità non del superuomo, bensì dell’autentico essere *umano*»³³².

2.6. Quinto saggio: La civiltà tecnica è destinata al declino?

Nel penultimo saggio, l’autore inizia rilevando quanto la scienza e la tecnica siano presenti nei secoli XIX e XX. Esse hanno influito sull’uomo e sulla sua capacità di dar forma alla propria vita in maniera completamente nuova rispetto al periodo precedente la rivoluzione industriale. Per questo motivo alcuni storici hanno respinto nella preistoria ciò che viene prima degli ultimi trecento anni, e considerato gli ultimi trecento anni un inizio, sia pur timido, della storia. Facendo un confronto,

«l’uomo dell’epoca industriale è incomparabilmente più potente, ha a sua disposizione una riserva di forze incomparabilmente più grande rispetto agli uomini delle età precedenti, si avventura nelle sfere subatomiche, di cui vivono le stelle, perché la terra non gli basta più»³³³.

³³¹ Nietzsche lo esprime acutamente: «Ciò che racconto è la storia dei prossimi due secoli. Descrivo ciò che verrà, ciò che non potrà più venire diversamente: *l’avvento del nichilismo* [...] Questo futuro parla già con cento segni, questo destino si annunzia dappertutto [...] tutta la nostra cultura europea si muove già da gran tempo con una tensione torturante che cresce di decennio in decennio [...]; come un fiume che vuole *sfociare*, che non si rammenta più, che ha paura di rammentare» (Nietzsche [1971³], pp. 392-393).

³³² Patočka [2008], p. 104.

³³³ Patočka [2008], p. 105.

Questo nuovo atteggiamento dell'uomo esige che la natura gli fornisca sempre maggiore energia per poterla utilizzare secondo i suoi calcoli. Il fenomeno della crescita industriale sembra non avere ostacoli di fronte alla volontà inarrestabile dell'uomo. Invece gli ostacoli che si presentano dall'esterno sono legati per lo più a vari fattori, tra i quali: la limitata disponibilità delle materie prime, la crescita demografica, l'inquinamento ambientale. Prospettive allarmanti e sconosciute alla "preistoria", e che riguardano tutti, come la possibilità di catastrofi naturali, sembrano non essere sufficienti per attirare l'attenzione generale. Il problema è stato più comodamente affogato nell'oblio della crescita continua del rendimento³³⁴.

Da un lato, a partire dalla fine della seconda guerra mondiale, le società europee hanno vissuto uno sviluppo molto forte, dall'altro, tuttavia, le esigenze materiali non sono diminuite, ma hanno continuato a sfruttare le ricchezze del mondo. All'ottimismo di questa tendenza, e alle obiezioni suscitate dal processo stesso, non sono mancate obiezioni: un ramo del pensiero scientifico (come la sociologia moderna) sembra essere sorto in larga misura «dalla riflessione sul pericolo che rappresenta il carattere patologico dello sviluppo della civiltà industriale»³³⁵. Per alcuni (Comte, Marx) l'evoluzione interna del processo avrebbe corretto da sé, sia pure in forme diverse, queste mancanze; per altri il sintomo più evidente di una situazione di malessere, che diventava patologica, era l'aumento dei suicidi e dei casi di malattia mentale. A questi due indicatori si può aggiungere anche l'abuso di droghe e i movimenti di rivolta e protesta giovanili.

Il titolo del quinto saggio parla di declino della società tecnica. Ciò presuppone una condizione precedente qualificabile come positiva. Ma, precisa Patočka, il declino non è solamente un valore astratto in quanto è inseparabile «dalla vita umana nella sua intima natura, nel suo essere stesso»³³⁶. Che cosa riguardi il concetto di declino viene chiarito subito dopo:

³³⁴ La possibilità di una svolta positiva, al culmine della dissipazione e consumazione del mondo, si possono trovare nella conclusione di un *Seminario sull'era tecnica*: «Noi crediamo di avere il diritto di sfruttare il mondo intero, proprio noi che esistiamo ora, senza tener conto di coloro che verranno; crediamo di avere il diritto di usare e abusare di quel che il lavoro assiduo e inconsapevole dei soli e delle stelle ha accumulato in miliardi di anni. Questo diritto ci pare ovvio e non ci domandiamo neppure in nome di cosa avvenga tutto questo spreco. Penso che sarà questo uno dei momenti fondamentali del cambiamento» (in Patočka [1990a], pp. 277 ss.).

³³⁵ Patočka [2008], p. 106.

³³⁶ Patočka [2008], p. 107.

«È in declino quella vita alla quale viene a mancare lo stesso nervo interno del suo funzionamento e che è lesa nel suo nucleo più proprio, e dunque, mentre si crede una vita piena, in realtà si svuota e mutila a ogni suo passo e in ogni sua azione. È in declino quella società il cui stesso funzionamento conduce a una vita decadente, una vita in balia di ciò la cui natura non è più umana»³³⁷.

A questa osservazione Patočka fa seguire una domanda: che vita è quella che si mutila da sé, mentre in apparenza sembra ricca e piena? In cosa consiste la specificità della vita per essere diversa da ciò che le si manifesta? Le cose possono manifestarsi in modo diverso da come sono: ciò dipende dal loro apparire in maniera unilaterale e prospettica e dal fatto che possono assumere aspetti diversi.

Ciononostante, se noi appariamo diversi da quel che siamo, questo deve fondarsi su un altro motivo. Il motivo di questa differenza, precisa l'autore, consiste nel fatto che «l'uomo non è estraneo a se stesso, come invece gli è estranea una cosa e il suo modo di essere: l'uomo è se stesso»³³⁸. Per apparire diverso a se stesso l'uomo deve alienarsi da sé; questa alienazione appartiene pure all'uomo ed è fondata sul suo modo di essere. Da ciò ne consegue che l'essere dell'uomo non è mai dato, ma è sempre un *compimento*, e anche l'alienazione è parte di questo compimento.

Anche nei confronti degli enti extraumani, l'uomo non può essere indifferente, ma deve comunque – sostiene sempre Patočka - *realizzare e portare avanti* la propria vita. Quella dell'uomo è quindi una vita tra diverse possibilità che sembrano equivalenti, mentre, invece, non lo sono. Afferma Patočka:

«soltanto una delle vite possibili è quella “autentica”, propria, insostituibile e può essere realizzata nel senso che la portiamo effettivamente avanti e ci identifichiamo con il suo peso, mentre la seconda è evasione, deviazione, rifugio in una situazione d'inautenticità e alleggerimento»³³⁹.

Il passo in avanti si può compiere non con uno sguardo dall'esterno, «lo sguardo dello spettatore disinteressato»³⁴⁰, che equivarrebbe a un atto decisionista di scelta, ma con una «non equivalenza»³⁴¹. Questa diseguaglianza istituisce una differenza tra la responsabilità che porta e che si espone, e l'evasione dalla realtà.

³³⁷ Ivi.

³³⁸ Patočka [2008], p. 107.

³³⁹ Patočka [2008], p. 108.

³⁴⁰ Ivi.

³⁴¹ Ivi.

Introdotta quindi la distinzione tra autentico e inautentico (fondata sul fatto che non possiamo essere disinteressati al nostro proprio essere³⁴²), si specifica ulteriormente in cosa consista l'essere autentico dell'uomo: esso consiste nel lasciar essere tutto ciò che è così come è, senza alterarlo e senza negare il suo modo di essere e la sua natura. Anche senza esplicitare il riferimento concreto a cui si sta riferendo, Patočka introduce, tra le due diverse opzioni (lo scegliere di portare il peso della responsabilità, e la possibilità della *fuga* dinnanzi ad essa in cui ci si sente trascinati), una terza possibilità: la dimensione del demoniaco e della passione.

In questa possibilità l'uomo non evade da se stesso, ma è sopraffatto da qualcosa di diverso rispetto al dominio delle cose e della vita di ogni giorno. In questa particolare situazione

«non evadiamo da noi stessi, ma siamo sorpresi, sopraffatti, afferrati da qualcosa che non rientra nel dominio delle cose e nella vita di ogni giorno [...] Sperimentiamo che il mondo non è costituito solo dall'ambito di ciò che possiamo, ma anche da ciò che a noi si apre *di per sé* ed è capace come *esperienza* di compenetrare e trasformare la nostra vita»³⁴³.

Questa nuova dimensione ci inclina a *dimenticare* la lotta per noi stessi, la responsabilità come la fuga, per lasciarci trasportare - come se fosse la prima volta - davanti ad una dimensione aperta della vita vera.

I principali ambiti di esperienza in cui l'uomo si sperimenta in maniera diversa rispetto alla quotidianità sono: l'erotico, il sessuale, l'orgiastico, il numinoso-sacro e il demonico. Quest'ultimo va posto in relazione alla responsabilità anche se originariamente non lo è. Nel demonico l'uomo si aliena a sé incatenandosi alla vita e alle sue cose fino a perdersi in esse; ma esso può anche aiutare l'uomo ad approfondire la propria autoalienazione se è una tappa intermedia per giungere a superare il demoniaco e integrare la responsabilità. La responsabilità ha a che fare con l'autenticità e la verità umana, e «questa è probabilmente la cellula germinale della storia della religione»³⁴⁴. L'uomo è un essere responsabile, ma non è sempre chiaro quale sia il suo

³⁴² Secondo Patočka, siamo preoccupati e presi nella nostra responsabilità ancor prima che ci decidiamo per qualcosa di determinato. Il nostro atteggiamento è quindi preventivamente orientato verso una direzione, quella del senso (cfr. Patočka [2008], p. 108).

³⁴³ Patočka [2008], p. 109.

³⁴⁴ Patočka [2008], p. 112.

modo di esserlo. Per giungere a questa chiarezza occorre, perciò, un rapporto esplicito con l'essere, e questo rapporto può essere dato solo dalla filosofia.

Parlando delle diverse forme dell'umano (festa-giorno feriale, quotidianità-eccezionalità, autentico-inautentico), Patočka chiarisce anzitutto cosa significa *io* e cosa significa *responsabilità*. L'io emerge all'inizio della vita storica e consiste nel non perdersi nel sacro, ma nel

«vivere pienamente l'opposizione tra *sacrum* e *profanum*, ponendosi in maniera responsabile domande per chiarire la problematica emersa, con quotidiana sobrietà, ma anche con attivo coraggio nei confronti della vertigine che ne risulta»³⁴⁵.

Si tratta di superare la quotidianità senza dimenticare noi stessi. La vita storica implica una differenziazione dalla vita preistorica anche per quest'aspetto: non si può più abbandonarsi al sacro ma bisogna confrontandosi interiormente con esso. La *routine* vitale ci spinge spesso a rifugiarsi in una mancanza di chiarezza; è proprio questa mancanza di chiarezza a costituire la spinta che apre la strada a un profondo sconvolgimento. La storia, afferma il filosofo,

«nasce con un risollevarsi da uno stato di decadenza, con l'intuizione che la vita è stata finora una vita nella decadenza e che esiste un'altra possibilità, o più possibilità, di vivere, anziché, da un lato, arrabattarsi per riempirsi lo stomaco nella miseria e nelle privazioni [...], dall'altro, abbandonarsi a momenti orgiastici privati e pubblici, cioè la sessualità e il culto»³⁴⁶.

La *polis*, l'epica, la tragedia e la filosofia greche sono aspetti diversi dello stesso slancio vitale, rappresentano tutti il risollevarsi da uno stato di decadenza.

La storia così concepita ha una genesi interiore all'uomo che si trova a decidere tra diverse possibilità aperte davanti a lui. Da questo punto di vista può essere intesa come storia dell'anima.

Il filosofo precisa in queste pagine che cos'è la storia e come possa avere un senso. Innanzitutto dalla storia bisogna partire e in essa rituffarsi per sapere chi siamo e da dove veniamo; ma la storia, inoltre, è accompagnata fin dall'inizio dalla riflessione su se stessa, ed è il luogo della cura dell'anima. Dal canto suo, la filosofia, intesa come

³⁴⁵ Patočka [2008], p. 113.

³⁴⁶ Ivi.

cura dell'anima, contribuisce al superamento della quotidianità, e subordina alla responsabilità anche l'elemento orgiastico³⁴⁷.

La cura dell'anima, così presente nella filosofia di Platone, è indissolubilmente congiunta anche alla cura della morte, poiché la vita (eterna) non nasce solo dallo slancio verso il Bene, ma anche dal guardare in faccia la morte. Assumendo questo atteggiamento verso la morte si diventa responsabili e liberi, liberi di scegliere il proprio destino, senza eliminare l'elemento orgiastico, ma asservendolo alla libertà e responsabilità³⁴⁸.

Patočka presenta alcuni elementi del cristianesimo nuovi e diversi rispetto al platonismo: il bene come bontà dimentica di se stessa e come amore non orgiastico, ma che dimentica se stesso. L'anima nel cristianesimo non è più in rapporto con un *oggetto*, fosse anche il più sublime (come il Bene platonico), ma con una persona, il dio-uomo di fronte al quale, ognuno, come individuo, occupa una posizione unica.

Riferendosi proprio al cristianesimo, Patočka annota che Nietzsche ha coniato il motto di platonismo per il popolo³⁴⁹, ma vi è una differenza essenziale che Nietzsche non ha visto: essa consiste nel rifiuto della "sapienza del mondo" (come la chiama san Paolo in 1 Cor 1,20) identificata con la metafisica, e del suo metodo dell'intuizione intellettuale interiore, ma anche con la scoperta della verità per cui l'anima lotta. Si tratta adesso di una verità legata al destino personale e alla responsabilità e non più all'intuizione. Come precisa Patočka, ora

«la vita propria dell'anima, il suo contenuto essenziale che è interamente impegnato in un dramma inaudito, non sorge in seguito alla contemplazione dell'idea e quindi al legame con un essere che da sempre eternamente è, bensì in seguito all'apertura nei confronti dell'abisso della divinità e

³⁴⁷ Patočka si richiama alla filosofia platonica concentrata particolarmente intorno all'anima, ma dimostra anche una visione profondamente innovativa rispetto alle concezioni precedenti. Per il filosofo di Praga l'*anima* è ciò a cui le cose si mostrano in quello che sono, essa indica «il rapporto con sé e l'apertura dell'uomo sull'Altro, che non è solo l'altro uomo» (Neri [2003], p. 272). Scrive Patočka: «l'uomo che ha un'anima non è solo quello che ha il senso dell'altro nella sua indigenza, nella sue evidente miseria; l'uomo che ha un'anima ha anche il senso del mistero essenziale del tutto» (Patočka [1990a], pp. 240-241). Anche l'uomo nella nuova epoca colossale e planetaria resterà un esistente che mette in gioco tutto se stesso in questa apertura e che solo su questa base può sperare di dominare le contraddizioni risorgenti. La filosofia greca ha coltivato per prima questa problematicità e l'ha nominata *cura dell'anima*. Questa filosofia è stata definita felicemente da E. Fink come "il pensiero della luce senz'ombra". Da Fink è tratta anche l'interpretazione dell'allegoria platonica della caverna come un abbandonare il seno della madre terra, collegato ai culti orgiastici, per subordinare quest'ultimo elemento alla responsabilità (cfr. Fink. [1970]).

³⁴⁸ Il riferimento platonico è il mito di Er della scelta del proprio destino da parte delle anime, narrato nella *Repubblica*.

³⁴⁹ Cfr. Nietzsche [2003¹⁹].

dell'umanità, di una teoantropia assolutamente unica e quindi tale da decidere di sé in maniera definitiva»³⁵⁰.

Il Signore della storia dell'Antico Testamento è diverso dal Dio trascendente classico. Implicita vi è l'idea che l'anima è incommensurabile con l'ente oggettivo, dal momento che essa può scegliere, e solo nella scelta perviene davvero a se stessa. Il pensatore afferma sinteticamente che

«l'anima non è nulla di presente *prima*, ma solo *alla fine*, che in tutto e per tutto il suo essere è qualcosa di storico e solo perciò sfugge alla decadenza»³⁵¹.

Proseguendo nella riflessione, il filosofo sostiene che, nell'età moderna, l'evoluzione non è stata sempre indirizzata alla parificazione democratica e al benessere. Patočka individua questa tendenza nell'elemento cittadino del lavoro. Da esso derivava un sapere pratico concepito come strumento di dominio (che ha preso in seguito la forma delle scoperte geografiche e dell'assalto delle ricchezze del nuovo mondo), ed è sorto «un razionalismo che vuole dominare le cose e ne è invece dominato (per il desiderio di profitto)»³⁵². Questa forma di razionalismo moderno (l'unico noto a noi oggi) opera una presa di distanza dalla natura nel senso che essa non è più ciò su cui l'uomo di fonda; ora l'uomo guarda alla natura come a un «oggetto» in nome del suo unico rapporto immediato con Dio. Lo sguardo dell'uomo sulla natura è platonico, ossia basato sugli archetipi delle idee. Nasce da qui una nuova visione della natura: il progetto «matematico» di essa (che ha raggiunto i suoi massimi successi nel XVII secolo), e la moderna scienza naturale (tecnica e scienza allo stesso tempo) viene a maturazione. Patočka ricorda che Galilei era platonico e, già prima di lui, molte conoscenze del periodo rinascimentale avevano un'impostazione platonica. Il dominio dell'anima immortale sulla natura ha permesso a questa visione di affermarsi, successivamente, anche in ambito cristiano.

³⁵⁰ Patočka [2008], p. 119.

³⁵¹ Tale considerazione della profondità dell'anima che il cristianesimo ha, fa dire a Patočka che «esso è tuttora il massimo sforzo, insuperato, ma mai pensato fino in fondo, compiuto dall'uomo nella lotta contro la decadenza» (Patočka [2008], p. 120).

³⁵² Patočka [2008], p. 121.

Altri mutamenti, avvenuti sempre nel nucleo del cristianesimo, hanno contribuito a sviluppare l'autonomia del processo produttivo che caratterizza il moderno capitalismo. In seguito, quando il capitalismo si è liberato dell'impulso religioso, ha potuto rinsaldare uno stretto rapporto col razionalismo moderno. Quest'ultimo si caratterizza per l'efficienza del formalismo matematico, per l'efficacia del dominio sulla natura, e per essere privo di una missione personale e morale. Questi fattori, uniti anche al meccanicismo moderno, hanno contribuito alla rivoluzione industriale la quale, con il suo modo di produrre fondato sulla scienza e sulla tecnica, ha esercitato una grossa influenza sulla nostra vita³⁵³. Il reale è così diventato sempre più oggetto di manipolazione delle nostre mani e della nostra intelligenza. Una conseguenza connessa a questo atteggiamento è la caduta in preda alle cose e al lavoro quotidiano per procurarsele. La tecno-scienza moderna trascina nel suo ambito tutto ciò che è naturale e umano e provoca, come conseguenza del suo determinato rapporto con l'ente, una nuova ondata di straripamento dell'elemento orgiastico (disciplinato in precedenza dalla responsabilità e tenuto in equilibrio dalle diverse tradizioni) per compensare il nuovo squilibrio. Questa rivincita si manifesta nelle crisi rivoluzionarie del XIX secolo e nella sfera sociale della lotta per la vita. Ancora di più, nel XX secolo è la guerra a rappresentare «la rivoluzione della quotidianità condotta a compimento»³⁵⁴, una «libertà selvaggia»³⁵⁵ in cui tutto è lecito.

Come vide bene Ernst Jünger, la guerra è il prodotto e lo strumento della mobilitazione totale³⁵⁶. Nelle guerre del XX secolo c'è stato un aspetto non previsto: lo scatenamento dell'orgiastico, manifestatosi già al tempo delle guerre di religione del XVI e XVII secolo, ha raggiunto il suo culmine proprio «all'epoca del massimo tripudio della lucidità e della razionalità»³⁵⁷.

Patočka qualifica col termine di *noia* la situazione dell'umanità che subordina interamente la sua vita al quotidiano e alla impersonalità; la definisce addirittura uno *statuto ontologico* dell'umanità, che non è scomparso nel tempo, ma si è spostato al centro scena arrivando ad esprimersi nel consumismo, oppure sotto l'aspetto del

³⁵³ Patočka si mostra attento alle conseguenze negative di questo modello di sviluppo che distrugge le riserve mondiali di energia. Siffatto modello dominante di razionalità è equiparato al «più freddo tra tutti i freddi mostri» che ci nasconde il suo sorgere, elimina tutti i tradizionali modi della nostra società e «si presenta in tutto e per tutto come il padrone del cosmo» (cfr. Patočka [2008], p. 123).

³⁵⁴ Patočka [2008], p. 125.

³⁵⁵ Ivi.

³⁵⁶ Cfr. Jünger [1997].

³⁵⁷ Patočka [2008], p. 126.

divertimento obbligatorio. Neppure la tecnica e la scienza sono in grado di cancellare «questa Noia di dimensioni mostruose»³⁵⁸. Ma che cosa significa il termine *noia*? Il filosofo spiega:

«Le scoperte più raffinate sono noiose nella misura in cui non contribuiscono ad accentuare il Mistero che si nasconde dietro ciò che ci viene scoperto e rivelato. L'immensa perspicacia della mente umana continua a scoprire e rivelare con una energia che non si sarebbe fino ad ora neppure sognata, ma se ne impossessa immediatamente la quotidianità, cioè quella comprensione degli enti per cui essi sono già pienamente svelati e privi di mistero, quella comprensione degli enti che fa diventare il mistero di oggi una banalità già il giorno dopo»³⁵⁹.

Parlare della quotidianità rinvia all'individuo che è chiamato a realizzare in essa il proprio superamento. Il nucleo del problema che soggiace alla quotidianità come pure all'orgiastico, è di «rimettere l'uomo al suo posto e di porre fine al suo errare fuori di sé e fuori del luogo che gli compete»³⁶⁰. *Erranza* sta ad indicare la condizione di sradicamento dell'uomo; a motivo di essa, l'uomo può rimanere “senza dimora” nonostante l'immensa produzione odierna di mezzi per la vita. L'immenso migrare di popoli e la mobilità di molte persone per il mondo ha svigorito l'idea che l'uomo abiti una dimora perché egli vive sradicato e non è “di casa” nel mondo, perché l'uomo rappresenta un'eccedenza o una sporgenza rispetto al mondo, ed ha in esso una missione da realizzare. Ai nostri giorni la *dimora* [*domov*] viene concepita sempre più come un luogo funzionale al riposo prima del lavoro il mattino seguente; e non dice più la singolarità dell'uomo, unico vivente tra tutti gli altri animali ad *abitare una dimora* perché non è di casa *nel mondo*.

La massima manifestazione del nostro sradicamento si manifesta nel rapporto con la natura e con noi stessi. Riprendendo riflessioni sviluppate anche da Hannah Arendt, Patočka afferma che l'uomo non comprende più ciò che fa e ciò che calcola, e sembra accontentarsi del dominio pratico della natura e della capacità di fare previsioni, ma senza comprendere. Così facendo, l'uomo

«ha allo stesso tempo abbandonato se stesso e la sua particolare posizione nell'universo, posizione che consiste nel fatto che, unico tra tutti gli esseri viventi che conosciamo, si pone in rapporto con l'essere, anzi è questo

³⁵⁸ Ivi.

³⁵⁹ Ivi.

³⁶⁰ Patočka [2008], p. 127.

rapporto. L'essere ha cessato di costituire un problema da quando tutto l'esistente giace allo scoperto nella sua calcolabile insensatezza»³⁶¹.

Sembra di sentire riecheggiare in queste pagine il pensiero di Heidegger sull'essere³⁶², da Patočka sviluppato ulteriormente. L'uomo si è trasformato in una pura forza che sfrutta le altre forze per esistere e riprodurre se stesso. La forza diventa qualcosa di reale, anzi diventa l'intero reale; essa consiste nell'azione, nell'accumulazione e nella liberazione di potenzialità. La Forza, prosegue Patočka, «si mostra come il massimo occultamento dell'Essere»³⁶³. Tuttavia, in questo modo, l'uomo viene privato di ogni mistero.

Il quinto saggio si conclude con una serie di osservazioni che cercano di rispondere alla domanda posta dal titolo (*La civiltà tecnica è destinata al declino?*), ma il giudizio rimane alla fine sospeso. Ecco riassunte le tre principali argomentazioni addotte:

1. La civiltà industriale, tecno-scientifica, non ha risolto il principale problema interiore dell'uomo, «cioè non soltanto vivere, ma vivere in modo umanamente autentico»³⁶⁴, anzi, ne ha reso più difficile la soluzione perché «non ha incluso il rapporto dell'uomo con se stesso e pertanto con il mondo nel suo complesso e con il suo mistero essenziale»³⁶⁵. Continua Patočka in modo deciso: «I suoi concetti appiattiscono il pensiero e disabitano dal pensare nel senso più profondo e fondamentale della parola. Offrono dei surrogati laddove si esigerebbe l'originale. Alienando l'uomo da se stesso, la società industriale lo sottrae al dimorare nel mondo [...] Essa indirizza la conoscenza verso l'uniforme modello della matematica applicata, crea il concetto della forza onnipotente e mobilita tutta la realtà per la liberazione delle forze ancora incatenate e per il dominio della Forza [...]. L'uomo viene così distrutto

³⁶¹ Patočka [2008], p. 128.

³⁶² Patočka lo rende più comprensibile con alcune interessanti valutazioni che diventano anche una preziosa chiave di lettura del prossimo ed ultimo saggio: «Questa visione dell'essere assorbito da dall'ente è stata presentata nella sua opera da un grande pensatore contemporaneo, senza però riscuotere consensi. Il prossimo saggio, l'ultimo qui esposto, tenta di mostrare come tutto ciò si rifletta sull'attuale processo storico e sulle sue alternative» (Patočka [2008], p. 129).

³⁶³ Ivi.

³⁶⁴ Patočka [2008], p. 129.

³⁶⁵ Ivi.

esteriormente e interiormente depredato, è privato del suo “sé”, del suo io insostituibile, viene identificato con il suo ruolo, esiste e cade con esso»³⁶⁶.

2. D'altra parte la civiltà industriale realizza possibilità escluse in passato: una vita senza violenza e una generale uguaglianza di possibilità. Ed anche quando queste due condizioni non si sono di fatto realizzate, la civiltà industriale mette a disposizione dell'uomo i mezzi per combattere contro la miseria esteriore. Patočka rimane aperto anche a vie alternative rispetto alle vie sociali attuate in questa lotta. L'elemento nuovo, che si presenta nella storia per la prima volta con la nostra civiltà, è «di passare da un potere casuale al regno di coloro che comprendono ciò che è in gioco nella storia»³⁶⁷ e, continua il filosofo,

«la storia non è altro che lo sconvolgimento della certezza di un senso dato. Essa non ha altro senso né scopo»³⁶⁸.

Tuttavia, la certezza di un senso e di uno scopo dati possono bastare solo alle masse di persone abituate, su tutto il pianeta, alle lusinghe e al continuo accrescersi delle rivendicazioni, e che cadono facilmente preda di una demagogia manipolatrice.

3. Una terza ragione, per cui la civiltà tecnica non può essere dichiarata in declino, è che essa poggia su eredità di epoche precedenti. Perciò Patočka può dire che

«la civiltà moderna soffre non soltanto per i propri errori e le proprie miopie, ma anche per la mancata soluzione di tutto il problema della storia. Ma il problema della storia non può venir risolto, deve restare un problema. Il pericolo oggi è che, per l'eccesso di sapere particolareggiato, si disimpari a vedere i problemi e ciò che ne costituisce il fondamento»³⁶⁹.

Forse non è esatto neppure parlare di declino della civiltà perché, sostiene sempre Patočka, la civiltà di per sé non esiste, non è qualcosa che osserviamo dall'esterno come un corpo in ascesa o in caduta. Il problema della civiltà è il nostro

³⁶⁶ Patočka [2008], p. 130.

³⁶⁷ Ivi.

³⁶⁸ Ivi.

³⁶⁹ Patočka [2008], p. 131.

problema, quello di sapere e decidere «se l'uomo storico intenda ancora o meno riconoscersi nella storia»³⁷⁰.

2.7. Sesto saggio: *Le guerre del XX secolo e il XX secolo come guerra*

Nell'ultimo dei *Saggi eretici*, Patočka considera le guerre del XX secolo una messa in crisi radicale della possibilità di parlare di un senso nella storia. Dopo quello che è accaduto e che hanno causato, come si può allora leggere il XX secolo? Davvero è possibile farlo? Per questo motivo il filosofo approfondisce soprattutto la prima guerra mondiale, considerata «l'evento decisivo della storia del XX secolo»³⁷¹.

Nell'esordio del saggio, si pone una distinzione tra la prima e la seconda guerra mondiale: a differenza del primo, il secondo conflitto non è mai veramente finito, piuttosto esso è trapassato in una situazione che non sembra né guerra né pace.

Rileggendo la storia della propria nazione (la Cecoslovacchia), Patočka riconosce che vigeva un'interpretazione ideologica del conflitto, quella marxista, che era considerata valida per tutti³⁷². L'autore assume anche un atteggiamento di critica verso le formule impiegate per spiegare la prima guerra mondiale. Come mai? Perché hanno in comune questo aspetto:

«considerano tutte la guerra dal punto di vista della pace, del giorno e della vita, escludendo dalla loro visione i suoi aspetti oscuri e notturni»³⁷³.

Secondo questa impostazione, anche la morte ha un senso nella trasmissione delle funzioni di guerra, e le morti di massa si trasformano in una pausa necessaria da accettare, anche se spiacevole, in vista di scopi superiori che garantiscano la continuità della vita. Dalla morte, tuttavia, secondo queste visioni, «è inutile cercare qualcosa di "positivo"»³⁷⁴. Di fronte a questa lettura data per assodata e quasi unanime delle guerre, il pensatore aggiunge:

³⁷⁰ Ivi.

³⁷¹ Patočka [2008], p. 138.

³⁷² «Da noi si è radicata la convinzione che deve esistere un'interpretazione in qualche modo autentica, cioè marxista, della seconda guerra mondiale, nascosta nella tesoreria ideologica del partito che guida la marcia della storia. Che questa interpretazione di fatto non esista, non importa poi a nessuno...» (Patočka [2008], p. 132).

³⁷³ Patočka [2008], p. 133.

³⁷⁴ Ivi.

«Ma che la guerra stessa contenga in sé qualche valore esplicativo, che abbia di per sé il potere di conferire un senso, è una concezione sostanzialmente estranea a tutte le filosofie della storia e pertanto anche a tutte le interpretazioni della guerra mondiale che ci sono note»³⁷⁵.

Si può ora comprendere meglio il senso della critica mossa dal filosofo ceco: le comprensioni della guerra del 1914-18 erano tutte fondate sulle idee del XIX secolo, che erano tutte «idee del giorno, dei suoi interessi e della pace»³⁷⁶. Proprio per questa ragione non sono state capaci di spiegare in maniera più veritiera il XX secolo, che, invece, si caratterizza come «il secolo della notte, della guerra e della morte»³⁷⁷.

Patočka ritiene necessario ricollegarsi al periodo precedente al XX secolo per comprendere come milioni di uomini abbiano preparato questo immenso rogo del conflitto mondiale; ma riconosce pure che questo riferimento alle idee, ai programmi e agli scopi, costituisce la base che può spiegarne soltanto l'insorgere. Per comprendere, invece, l'autentico contenuto di questo secolo e il suo sprofondare nella guerra, quello schema interpretativo non basta più.

Al conflitto del 1914-1918 ha fatto da sfondo una convinzione condivisa da più parti (in realtà ogni guerra sembra avere alle spalle un'idea comune: le guerre napoleoniche, per esempio, erano guerre rivoluzionarie in cui si rispecchiava ancora l'illuminismo con la sua convinzione che fosse la ragione a governare il mondo, la guerra dei trent'anni, invece, doveva porre fine allo scisma del cristianesimo occidentale). Alle spalle della prima guerra mondiale stava la persuasione che non c'era un senso reale del mondo e delle cose, ma «che dipendesse unicamente dalla forza e dal potere realizzare un tale senso nell'ambito accessibile all'uomo»³⁷⁸. Per Patočka, invece, c'è una sola interpretazione realista del conflitto bellico e in essa si scontrano due volontà: l'una vuole mantenere lo *status quo*, l'altra cambiarlo. Gli stati democratici europei difendevano lo *status quo*, e fu soltanto con l'ingresso dell'America e con la rivoluzione socialista che si manifestarono le forze contrarie alla conservazione. Responsabile dell'attacco allo *status quo* è la Germania post-bismarckiana. Viene spontaneo chiedersi come sia stato possibile dato il carattere conservatore della Prussia,

³⁷⁵ Ivi.

³⁷⁶ Ivi.

³⁷⁷ Ivi.

³⁷⁸ Patočka [2008], p. 134.

della sua casta militare, della sua burocrazia e dell'ortodossia luterana. Patočka risponde che, eccettuati gli Stati Uniti,

«è proprio questa Germania, nonostante le sue strutture tradizionali, la formazione statale che più di ogni altra si accosta alla realtà del nuovo secolo tecnico-scientifico. Lo stesso suo conservatorismo è in fondo dettato dalla disciplina che con veemenza, senza riguardi e con sprezzo assoluto dell'egualitarismo democratico, persegue lo scopo di accumulare energie al fine di costruire, organizzare, trasformare»³⁷⁹.

La Germania tradizionalista, tesa a rinnovare le sue antiche pretese sul vecchio impero, aveva nel suo interno forze che contribuivano a realizzare una società del lavoro e della disciplina, della produzione e della costruzione pianificata. Queste forze fecero di essa un grande complesso energetico e trasformarono l'Europa già molto prima della guerra. Patočka sostiene che «le strutture conservatrici della Germania prebellica favorirono ampiamente questa evoluzione e fecero sì che questa evoluzione si realizzasse disciplinatamente, che le masse si adattassero alla trasformazione senza gravi scosse [...] e perfino la burocrazia di partito si mettesse ben presto sugli stessi binari e si avviasse nella stessa direzione»³⁸⁰. In altre nazioni invece, specialmente nella Francia, questa trasformazione fu molto più lenta. Un'altra caratteristica predominante della vita tedesca fu la *scientizzazione*, ossia una concezione della scienza come tecnica a cui si attaccarono tradizioni storiche, teologiche e filosofiche. L'indirizzarsi della guerra verso occidente, e quindi verso la Francia che rappresentava un centro organizzativo e una concorrente minacciosa, testimonia che la guerra era indirizzata contro lo *status quo*.

La trasformazione del mondo in un laboratorio per rendere disponibili riserve di energia accumulate in migliaia di anni «*deve* necessariamente verificarsi attraverso la guerra»³⁸¹ perché essa «costituisce il mezzo più efficace per una rapida liberazione delle forze accumulate»³⁸². Con la guerra s'impone il modo di intendere l'ente che si era affermato già nel XVII secolo con il sorgere delle scienze naturali meccaniche, e col

³⁷⁹ Patočka [2008], p. 135. In questo passaggio Patočka si riferisce esplicitamente a *L'operaio* di Jünger (Jünger [2004]), testo in cui si trova il presentimento della trasformazione della vecchia Germania.

³⁸⁰ Patočka [2008], p. 137.

³⁸¹ Patočka [2008], p. 138.

³⁸² Ivi.

superamento di concezioni passate della realtà, e di qualunque ostacolo sbarrasse il cammino di liberazione della forza.

Il modo forse inaspettato, Patočka cita a sostegno della propria posizione la mistica della materia e della vita espressa da Teilhard de Chardin a proposito dell'esperienza del fronte³⁸³. Sono queste *forze del giorno*, della razionalità pianificatrice, ad aver inviato per quattro anni milioni di uomini a morire, hanno mobilitato e indirizzato allo scopo bellico tutte le attività produttive dell'industria. Come afferma Teilhard, chi è passato attraverso l'esperienza del fronte si trova ad essere un altro uomo. In che senso? Patočka confronta le descrizioni di Jünger e Teilhard: per entrambi l'esperienza del fronte costituisce uno sconvolgimento e un mutamento dell'esistenza umana. Più precisamente, il filosofo afferma che, nonostante i suoi lati spaventosi,

«al fondo di questa esperienza vi è qualcosa di profondamente ed enigmaticamente positivo. Non si tratta della seduzione dell'abisso né del romanticismo dell'avventura, neppure di una perversione di sentimenti naturali. Ma il sentimento prepotente di una pienezza di senso, che è peraltro difficile definire, s'impadronisce alla fine del soldato al fronte»³⁸⁴.

Patočka espone alcune fasi nell'esperienza del fronte:

- la *prima* è quella dell'*assenza di senso e di un terrore intollerabile*. In questa fase il fronte è vissuto come un assurdo perché fa a pezzi la vita umana, che è quanto l'uomo ha di più caro. La consapevolezza di questa distruzione fa emergere un elemento escatologico: la fine di tutti i valori del giorno e la risoluzione di annientare qualsiasi realtà renda possibile esperienze simili.

- la *seconda* fase: l'assurdità della vita precedente e della guerra che si combatte smuove ora l'uomo a combattere su un altro fronte, fare guerra alla guerra. Questa nuova consapevolezza legge ogni vittoria contro il nemico come lievito di nuove lotte e preparazione a future sconfitte. Perciò anche il vincitore in realtà avverte che la propria

³⁸³ «Il fronte non è soltanto lo strato ardente in cui si rivelano e si neutralizzano le energie opposte accumulate nelle masse affrontate. È anche un legame di Vita particolare alla quale partecipano solo coloro che vi si arrischiano, e solo per il tempo che vi trascorrono» (De Chardin [1971], p. 243); «Si potrebbe, mi sembra, mostrare che il fronte non è soltanto la linea di fuoco, la superficie dei popoli che si combattono, ma anche, in qualche modo, il "fronte dell'onda" che porta il mondo umano verso il suo nuovo destino (...) è come se ci si trovasse all'estremo limite di ciò che si è già realizzato e di ciò che cerca di realizzarsi» (ivi, pp. 229-230).

³⁸⁴ Patočka [2008], p. 140.

integrità morale va decomponendosi. Tutte le convenzioni nella guerra sono liquidate, si diffondono l'indifferenza per la vita umana, il veleno del sospetto e della demagogia che contribuiscono non solo al crollo esteriore del nemico, ma ne determinano anche quello interiore. Patočka fa notare che la Forza si serve della pace come di uno strumento (astuto) di lotta per trionfare, grazie a cui schiacciare l'avversario.

Il filosofo ceco ritiene che l'occidente abbia cercato di volgere la forza della Germania verso oriente, ma ha finito in realtà per contribuire alla vittoria proprio dell'oriente, giungendo a realizzare quel processo a cui la Germania aveva dato inizio, ossia il mutamento dello *status quo* mondiale, sebbene non a proprio vantaggio. Queste manovre di potere causarono la decadenza dell'Europa occidentale che dovette cedere il posto al *suo* successore, gli Stati Uniti; allora l'Europa abbandonò la sua posizione nel mondo perdendo i suoi imperi e il suo prestigio.

Illustrate queste considerazioni di carattere storico, la riflessione fa un salto di livello. Domandandosi come dominano il giorno, la vita e la pace su ogni uomo, Patočka risponde che essi dominano

«con l'aiuto della morte, con la minaccia della vita. *Dal punto di vista del giorno* la vita per il singolo è tutto, è il massimo valore che esista per lui. Per le *forze* del giorno, al contrario, la morte non esiste; esse agiscono come se la morte non esistesse, ossia, come si è detto, pianificano la morte con totale distacco e attraverso le statistiche, come se essa significasse un semplice alternarsi di funzioni»³⁸⁵.

Si può così comprendere che il giorno e la vita dominano proprio tramite una volontà di guerra, ossia con l'aiuto della morte. Per liberarsi dalla guerra occorre pertanto liberarsi da questa forma di "pace", di dominio del giorno e della vita che «rinnega la morte e chiude gli occhi davanti ad essa»³⁸⁶.

Ma la grande e profonda esperienza del fronte «consiste nel fatto che essa evoca la *notte* in tutta la sua urgenza e la sua inevitabilità»³⁸⁷. Per regnare, la pace e il giorno devono inviare gli uomini alla morte chiedendo loro il sacrificio della propria vita al fine di assicurare ad *altri* uomini un futuro. Per giustificare simile rinuncia si pretende di considerare la vita di alcuni come qualcosa di relativo. Rispetto a questa considerazione *relativa* della vita, Patočka ripropone l'esperienza al fronte come

³⁸⁵ Patočka [2008], p. 144.

³⁸⁶ Ivi.

³⁸⁷ Ivi.

un'esperienza *assoluta*, e chi ne partecipa è colto dalla *libertà assoluta* da tutti gli interessi della pace, della vita e del giorno³⁸⁸. Cosa significa questo? Significa che

«il sacrificio di queste vittime cessa di avere un significato soltanto relativo, non è più un punto di passaggio obbligato verso dei programmi di edificazione, di progresso, di innalzamento e ampliamento delle possibilità vitali, ma ha un significato *soltanto in se stesso*»³⁸⁹.

Questa esperienza di libertà è assoluta nel senso che si raggiunge qualcosa che *non* è un mezzo, uno scalino per raggiungere qualcos'altro di superiore, ma rappresenta una vetta sopra della quale non vi è nulla. Quanti hanno combattuto al fronte hanno rinunciato al loro lavoro, e finanche alla possibilità di avere ancora un futuro.

Per disporsi in modo diverso di fronte ad un mondo che appare come una fonte inesauribile di energia, si richiede di prepararsi a *superare la forza*. La pace, trasformatasi in volontà di guerra, ha alienato l'uomo proprio da quelle possibilità che egli avvertiva messe a rischio e per difendere le quali combatteva, ossia: la speranza di quotidianità, di un lavoro, la possibilità di una carriera. Questo modello di pianificare la pace crolla perché ha alienato l'uomo ed è indifferente alla nostra condizione di mortalità. Addirittura

«tutte le idee di socialismo, di progresso, di tolleranza democratica, d'indipendenza e di libertà appaiono di scarso contenuto, scarsa portata e scarsa concretezza. Hanno un loro senso non in se stesse, ma solo nel caso che derivino da quella vetta di cui si è detto e ad essa riconducano; solo nel caso che diano un impulso affinché l'uomo realizzi un assoluto mutamento di tutta la sua vita, di tutta la sua esistenza; solo nel caso che significhino non un compimento della quotidianità, ma alludano a un aspetto della cosmicità e dell'universalità a cui l'uomo è giunto attraverso l'assoluto sacrificio di se stesso e del suo giorno»³⁹⁰.

Da questa citazione si ricavano alcune osservazioni:

³⁸⁸ Nel saggio *Il mondo naturale e la fenomenologia*, del 1967, Patočka scrive: «Il confrontarsi con la finitezza, la morte e il nulla scuote a fondo ogni ruolo, anche se è originariamente collegato con un ruolo determinato, quello di chi combatte» (cfr. Patočka [2003], p. 112).

³⁸⁹ Patočka [2008], p. 145.

³⁹⁰ Patočka [2008], pp. 145-146.

- una prima conseguenza è che la notte diventa ora un ostacolo assoluto sul cammino del giorno, diventa la possibilità autentica e *insuperabile* di vincere la cattiva infinità del domani legata al dominio del giorno;

- una seconda conseguenza è che il nemico cessa di essere visto come l'avversario assoluto della nostra volontà di pace, e quindi colui che va assolutamente eliminato. Piuttosto, egli può diventare partecipe della nostra stessa situazione, colui con cui è possibile trovare un accordo su punti di contrasto, e che può partecipare, come noi, alla stessa esperienza di sconvolgimento del giorno e della vita.

Patočka arriva ad ammettere un orizzonte di senso ancora più abissale: quello che include la «preghiera per il nemico», «l'amore per quelli che ci odiano» e la solidarietà tra gli scampati³⁹¹. Quest'ultima espressione rimanda ancora all'esperienza del fronte la cui scoperta più profonda consiste in

«questo sporgersi della vita nella notte, la lotta e la morte, l'impossibilità di eliminare dalla vita questa posta in gioco che, dal punto di vista del giorno appare come mera non esistenza; il mutamento del senso della vita che qui inciampa nel *niente*, in un confine invalicabile oltre il quale tutto cambia»³⁹².

Questa citazione mette in luce un passaggio molto importante perché cambia «il paesaggio dei significati fondamentali della vita»³⁹³.

L'esperienza di questo mutamento nella comprensione sarebbe stato l'unico in grado di strappare l'umanità dalla guerra, ma non è riuscita ad affermarsi nel XX secolo nonostante si sia presentata ben due volte. Come mai non ha sviluppato le sue potenzialità di salvezza nonostante gli uomini vi siano stati esposti e colpiti per ben quattro anni? L'autore risponde così:

«la risposta a questa domanda non è facile. Ed è tanto più difficile in quanto l'umanità è talmente dominata e affascinata dall'esperienza della guerra che

³⁹¹ M. Carbone, curatore dell'edizione italiana dei *Saggi*, riporta nella nota a piè di pagina alcune precisazioni che val la pena riportare, data l'importanza di questa espressione. In ceco *solidarita otřesených*, significa letteralmente «solidarietà degli scossi» o «solidarietà tra gli sconvolti». Appoggiandosi alle spiegazioni di Jervolino, il curatore spiega che si tratta «della solidarietà di coloro che hanno vissuto lo *choc* dell'esperienza del fronte [...] e che quindi vedono crollare le proprie certezze vitali, mentre sono accomunati dalla straordinaria esperienza fatta assieme, anche se da opposte trincee» (Avvertenza del curatore, in Jervolino, [2000]).

³⁹² Patočka [2008], pp. 146-147.

³⁹³ Patočka [2008], p. 147.

soltanto attraverso di essa è possibile comprendere le caratteristiche della storia del nostro tempo»³⁹⁴.

Il secondo conflitto mondiale, attraverso la guerra aerea poteva colpire ovunque, è stata così eliminata la distinzione tra il fronte e le retrovie. Negli anni successivi il pericolo rappresentato dall'armamento atomico sorretto da una volontà imperialista e la guerra fredda, hanno consolidato ulteriormente i risultati dell'ultimo conflitto.

Quale effetto ha avuto questo sulla storia? La Forza continua ad affascinare l'uomo e a condurlo per le sue vie; è la vita stessa che genera la guerra e non è capace di liberarsene con i propri mezzi. Dal momento che la Forza, e la scienza a servizio della tecnica, aprono il mondo intero alla loro azione, quale potrà essere lo sbocco di queste prospettive? Patočka sostiene che

«la prospettiva della pace, della vita e del giorno non ha uno sbocco; è la prospettiva di un conflitto interminabile, che si rinnova in forme sempre nuove»³⁹⁵.

Lo stato di guerra non diminuisce ma si rafforza nella misura in cui, come sta avvenendo, si rafforza il divario tra chi possiede fonti di energia e quanti muoiono ancora di fame. Ed anche spostando l'accento sul potere economico, si compie una manovra illusoria che non libera l'uomo, ma lo mantiene soggiogato a un potere e in una condizione di instabilità permanente³⁹⁶.

Il nodo del problema è comprendere se è stato abbandonato lo stato di guerra o se, invece, la guerra si è stabilizzata in maniera permanente, attraverso dei mezzi "pacifici". Appare più credibile ritenere che, proprio appellandosi alla volontà di vivere e di possedere, si è scatenata la guerra e l'umanità è diventata vittima della pace e del giorno perché

«la pace e il giorno contano sulla morte come mezzo per realizzare una servitù umana estrema, la considerano una catena davanti a cui gli uomini chiudono gli occhi, ma che è sempre lì come *vis a tergo*, sotto l'aspetto del

³⁹⁴ Ivi.

³⁹⁵ Patočka [2008], p. 148.

³⁹⁶ Come annota il curatore dell'edizione italiana, Patočka fa qui riferimento alla crisi energetica del 1973.

terrore che precipita gli uomini perfino nel fuoco: l'uomo è incatenato alla vita dalla morte e dal terrore, dunque è estremamente manipolabile»³⁹⁷.

Può esserci una prospettiva diversa da quella della pace che genera la guerra?

Secondo

Patočka sì, a condizione di osservare alcuni presupposti:

- il *primo* riguarda proprio l'esperienza del fronte, vissuta non come asservimento alla vita, ma come esperienza di *liberazione* da questa schiavitù. Si tratta di resistere ai motivi ingannatori del giorno, di svelarne la loro vera natura³⁹⁸. È proprio questo il "luogo" in cui si svolge il dramma della vera libertà:

«la libertà non comincia "solo dopo", quando la lotta è finita, ma è al suo posto proprio nella lotta»³⁹⁹.

Questo è il *punctum saliens* da cui si può comprendere che chi si trova esposto alla pressione della Forza è comunque libero, anzi «è certo più libero di chi se ne sta in retroguardia e spia preoccupato il momento in cui forse verrà il suo turno»⁴⁰⁰.

- il *secondo* presupposto: perché l'esperienza del fronte diventi un fattore storico e non si ricada ancora nella banalità del giorno a guerra finita, occorre realizzare la *solidarietà tra gli scampati*,

«tra coloro che sono in grado di comprendere che cos'è in gioco nella vita e nella morte, quindi nella storia»⁴⁰¹.

La storia, di conseguenza, è concepita come un conflitto tra la *nuda vita* incatenata dal terrore, e la *vita in cima alla vetta* da dove si può vedere che la vita, la "pace" e il

³⁹⁷ Patočka [2008], pp. 149-150.

³⁹⁸ Patočka parla di forme di protesta che si pagano con il sangue, con l'isolamento, con la distruzione delle possibilità della vita. È difficile non cogliere, in queste parole, il rinvio alle vicissitudini del filosofo isolato più volte dal regime filosovietico, come pure non sentire il rimando ai fatti della primavera di Praga.

³⁹⁹ Patočka [2008], p. 150. Il filosofo, significativamente, parla di questa svolta come di una *μετάνοια* e di colui che è in grado di comprenderla come di un *uomo spirituale*.

⁴⁰⁰ Ivi.

⁴⁰¹ Patočka [2008], p. 151. Ricoeur mostra che il tema della solidarietà degli scossi in Patočka è debitore più verso il pensiero tragico di Comenio che verso la decisione heideggeriana di fronte alla morte o la richiesta nietzscheana del superuomo nell'epoca del nichilismo (cfr. Ricoeur [1991], pp.84-85).

giorno banale hanno il loro termine⁴⁰². Questa solidarietà acquista un maggiore significato proprio nell'epoca della liberazione della Forza; è la solidarietà «di chi comprende»⁴⁰³. Il filosofo precisa inoltre che, nella situazione attuale, questa solidarietà «implica anche la comprensione del significato della scienza e della tecnica»⁴⁰⁴ che rappresentano le sorgenti di una enorme Forza che si sta per liberare. Coloro che possono comprendere hanno una grande responsabilità perché nelle loro mani sono riposte le forze in grado di far vivere l'uomo. Questa solidarietà è accostata al demone socratico perché si esprime in ammonimenti e proibizioni, ossia non in positivo, proprio come il demone socratico. Essa viene inoltre equiparata a un potere spirituale che può limitare entro certi confini il mondo in guerra. Il “luogo” in cui la solidarietà si edifica è la persecuzione e l'incertezza⁴⁰⁵. All'opposto, abbandonarsi alla quotidianità senza resistere alla Forza, equivarrebbe a un cedervi, e non superarla. Per Patočka bisogna

«scuotere la quotidianità della gente che vive di fatti e *routine*, farle comprendere che il suo posto è da *questo* lato del fronte e non dalla parte degli slogan più allettanti del “giorno”, che in realtà invitano alla guerra [...] tutti questi appelli possono perdere ogni credito, anzi l'hanno di fatto perduto per il disprezzo con cui li tratta la Forza»⁴⁰⁶.

Nella conclusione di quest'ultimo saggio, il filosofo ceco riprende nuovamente l'esperienza del fronte condivisa da Teilhard e da Jünger per accostarli alla visione eraclitea dell'essere come πόλεμος. Com'è noto, Eraclito definisce la guerra come la legge divina da cui traggono origine tutte le cose⁴⁰⁷. E Patočka commenta questo frammento dicendo che il filosofo greco intendeva parlare di una superiorità della Notte e «della volontà di assoggettarsi liberamente al rischio in quella ἀριστεία, in quell'esame ai limiti estremi delle possibilità umane a cui si assoggettano volontariamente quei migliori che si risolvono a preferire una fama permanente nella memoria dei mortali all'effimero prolungarsi di una vita comoda»⁴⁰⁸. Solo

⁴⁰² Patočka qualifica come «uomo spirituale» solo chi è in grado di comprendere che questa visione della vita ha il suo termine, chi è in grado di inserirlo nel complesso del suo patrimonio di conoscenze, ed è capace, in forza di esso, di operare una svolta.

⁴⁰³ Patočka [2008], p. 151.

⁴⁰⁴ Ivi.

⁴⁰⁵ L'autore lo descrive ancora come un fronte silenzioso, senza propaganda né scalpore, che non ha paura dell'impopolarità ma la sfida (cfr. Patočka [2008], p. 152).

⁴⁰⁶ Patočka [2008], p. 152.

⁴⁰⁷ Cfr. Eraclito, Diels-Kranz fr. 53 B.

⁴⁰⁸ Patočka [2008], pp. 152-153.

apparentemente i nemici sono contrapposti, mentre, nella realtà di tutti i giorni, essi coesistono e condividono lo sconvolgimento della quotidianità.

Il saggio termina ponendo una domanda (che rimane aperta) riguardante la relazione tra storia dell'occidente, storia del mondo e senso:

«Non siamo piuttosto di fronte alla rivelazione di un aspetto di quel senso irriducibile della storia dell'umanità occidentale che diventa oggi il senso della storia umana in generale?»⁴⁰⁹.

⁴⁰⁹ Patočka [2008], p. 153.

Capitolo 3

La lettura patočkiana della storia

3.1. Cinque parole guida

Dopo aver ripercorso nel capitolo precedente i singoli saggi, sia pur nei limiti di un'esposizione necessariamente riassuntiva del loro contenuto, in questo capitolo si mostrerà cosa ne è emerso con riferimento alla domanda sul senso della storia. Iniziamo ponendo attenzione ad alcuni elementi lessicali, termini che ricorrono più spesso e sui quali merita porre maggiore attenzione.

3.1.1. Senso problematico

Il passaggio dalla preistoria alla storia si caratterizza per il transito da un senso già dato e accettato a un senso non ancora fissato e problematico, per il quale non valgono più risposte precostituite⁴¹⁰. Patočka parla di un passaggio dal mondo preistorico e naturale (il mondo come si dà da sé) al mondo storico. Ciò che è problematico ha, dunque, un potere di apertura.

Quando, in tutto ciò che ci si presenta e ci si mostra, si scopre anche ciò che si nasconde, allora si scopre la problematicità aperta, non di questo o quell'oggetto, ma di tutto l'universo e della vita che c'è in esso. Nel momento in cui l'uomo si pone questo problema, si pone allora sul cammino della storia. Se, per quanto concerne il senso, nel mondo naturale l'uomo si trova al coperto, nel mondo storico, invece, l'uomo è allo scoperto. Che cosa significa affermare che il senso diviene problematico? Significa anzitutto che non c'è più un senso tranquillizzante e rassicurante, stabilito una volta per sempre, perché ora può mutare il suo aspetto, diventando problematico quanto tutto il resto⁴¹¹. Come scrive anche Ricoeur nella prefazione ai *Saggi*:

⁴¹⁰ In *Platone e l'Europa*, Patočka afferma che «anche dopo il risveglio rappresentato dall'apparizione della riflessione, gli uomini continuano a cedere al sonno, tornano a vivere nel mito» (Patočka [1997], p. 118), ma da quando è apparsa la filosofia anche la vita non filosofica si vede obbligata a fare i conti in qualche modo con lei, a riflettere e assimilare alcuni elementi della filosofia.

⁴¹¹ Per questi riferimenti, rinvio in particolare al cap. II dei *Saggi* (*L'inizio della storia*).

«La perdita delle certezze dello stato pre-istorico giunge oggi ormai a scuotere *ogni* senso accettato [...] Assillato dal nichilismo, Jan Patočka intravede una via d'uscita nella nozione stessa di problematicità, che gli sembra evitare tanto il “non senso” dogmatico dei seguaci cinici di Nietzsche quanto il “senso” dogmatico degli apologeti di ogni parte [...] Il senso insito nella condizione di problematicità è un “senso giusto”, né troppo modesto, né dogmatico, un senso che darebbe il coraggio di vivere nell'atmosfera della problematicità»⁴¹².

Quando la vita non è più protetta, deve mettere in gioco se stessa ed è proprio in questo modo che essa diventa liberamente umana. Il filosofo ceco parla anche di una nuova visione del mondo, in cui tutto appare sotto una luce diversa poiché all'uomo libero «sono cadute le scaglie che ricoprivano i suoi occhi»⁴¹³.

Il ruolo di motore propulsivo in questa ricerca del senso è svolto dalla filosofia. Essa interroga la vita e la storia, ma è anche un procedere rischioso perché rende possibile un mutamento del senso aprendo la storia al rischio, e facendone un problema continuamente aperto e non preliminarmente definito⁴¹⁴.

Il fenomeno della perdita di senso non va solo costatato, ma altresì interrogato⁴¹⁵, e questo mutamento ha un valore positivo perché rappresenta un approfondimento del senso. La vita esposta al rischio, e non più protetta da nulla, si distanzia da una vita semplicemente accettata, diventa «una vita alla frontiera»⁴¹⁶. Se la vita è libera davvero, allora si può aprire davanti ad essa per la prima volta il *mondo* come «il tutto che parla all'uomo *immediatamente*, senza l'intermediario della tradizione e del mito»⁴¹⁷.

Quale ricaduta provoca per l'uomo questa prospettiva? Mutando il senso, con esso mutano anche le strutture della vita. Se l'uomo si dispone a rinunciare a un senso già pronto, dovrà prepararsi a «ritrovarlo come cammino»⁴¹⁸.

⁴¹² Patočka [2008], p. XXXIV.

⁴¹³ Patočka [2008], p. 46.

⁴¹⁴ Riflessioni simili si trovano espresse nell'Appendice XXVI al § 73 della *Crisi delle scienze europee*, intitolato: *Gradi della storicità*. In essa Husserl afferma che la storicità inerisce all'esistenza umana. È un divenire unitario delle persone, un'unità dell'aderenza a un senso non già definito come senso finale. La vita umana è sempre vita storica, si articola in una totalità storica; sono le persone che creano il senso finale da cui emana l'impulso a riplasmare l'umanità e, in essa, un senso totale di tipo nuovo (cfr. Husserl. [2008], p. 529 ss.).

⁴¹⁵ Patočka [2008], p. 66.

⁴¹⁶ Patočka [2008], p. 45.

⁴¹⁷ Ivi.

⁴¹⁸ Patočka [2008], p. 86.

Da quanto detto sopra sorge una domanda che non ha ancora ricevuto risposta: da cosa è provocata la problematicità di qualsiasi senso, che mette in guardia da determinati modi di comprenderlo e di conferirlo?

3.1.2. Sconvolgimento⁴¹⁹

Poco sopra si è detto che ciò che è scosso è la totalità del senso accumulato dall'uomo pre-istorico fino al cristianesimo incluso. Alla base della problematicità sta dunque una causa: l'esperienza dello sconvolgimento. Questo termine è importante perché la risposta alla domanda sul senso deve fare i conti con quei fattori che sono capaci di sconvolgere qualsiasi senso immediato della vita.

Da un lato Patočka ritiene sia inutile chiedersi cosa determina lo sconvolgimento del senso⁴²⁰, dall'altro però, poiché la libertà dell'uomo contiene la possibilità di raggiungere un senso più ricco e nuovo, bisogna considerare da principio quest'ultima. E infatti, il filosofo ceco parla della libertà come di un «salto in un nuovo senso»⁴²¹ e della storia come dell'ambito in cui l'uomo agisce a partire dalla libertà. La libertà è intesa come lasciare che le cose si manifestino e si disvelino nella disponibilità allo sconvolgimento delle certezze “già date”, abituali, ingenue, perché si aprano nuove possibilità e si mostri ciò che *veramente* è⁴²². «La libertà non è un aspetto dell'essenza umana, ma significa sostanzialmente che l'essere stesso è finito e che va cercato nello sconvolgimento di tutte le “certezze” ingenue»⁴²³.

Lo sconvolgimento contiene *in nuce* la possibilità di sviluppare potenzialità conservate allo stato embrionale e può aiutare a scoprire e a raggiungere un senso più libero e ambizioso. Tuttavia, da principio, esso può condurre al non senso e alla perdita di senso delle certezze ingenue. La guerra, che rappresenta la messa in questione più radicale della possibilità di parlare di un senso nella storia, è un'esperienza che ha in sé questa duplice conseguenza⁴²⁴.

⁴¹⁹ Il termine ceco è *otřesenost*, tradotto in francese con *ébranlement*.

⁴²⁰ Cfr. Patočka [2008], p. 69. Questa domanda è considerata inutile al pari di chiedersi cosa fa sì che l'uomo esca dalla sicurezza dell'infanzia verso la responsabilità dell'età adulta.

⁴²¹ Patočka [2008], p. 158.

⁴²² Cfr. Glossa 2, in Patočka [2008], pp. 160-172.

⁴²³ Patočka [2008], p. 56.

⁴²⁴ Si rimanda qui al sesto saggio sulle guerre del XX secolo (cap. 2.7), in particolare dove si parla dell'*esperienza del fronte* come esperienza in grado di mutare l'esistenza umana.

Da ultimo, va altresì ricordato che l'esperienza di sconvolgimento del senso è insita anche alla religione⁴²⁵, e quindi il termine *sconvolgimento* assume anche una connotazione spirituale.

3.1.3. Conversione alla responsabilità⁴²⁶

Il termine *conversione* potrebbe sembrare esclusivo di un ambito religioso, mentre è impiegato nei *Saggi* in un senso più filosofico, principalmente per indicare l'effetto che l'esperienza dello sconvolgimento causa sull'uomo.

Analizziamo sinteticamente le due parole: *conversione* è introdotta nel saggio intitolato: *La storia ha un senso?* mentre il vocabolo *responsabilità* è introdotto nel saggio: *La civiltà tecnica è destinata al declino?*

Per spiegare cosa intenda Patočka con *conversione*, è utile citare un passo dei *Saggi*:

«Sembra così che la nostra meditazione si perda nel più disperato pessimismo. Sembra che a trarre vantaggio da tutti i fenomeni citati sia l'insensatezza, quale risultato ultimo degli sforzi umani per raggiungere la verità, cioè un senso autentico»⁴²⁷.

La *conversione*, quindi, ha a che fare con la capacità di contemplare l'abisso che prelude a un rovesciamento; essa riguarda il coraggio di fissare lo sguardo dentro la condizione di problematicità, di interrogare l'esperienza della perdita di senso per trovarvi un senso autentico e non l'esito nel nichilismo. È cogliere nella perdita di senso un appello non ad accelerare il compimento di questo processo, né ad abbandonare le armi, ma ad assumere un nuovo atteggiamento, in verso contrario. Alla radice di questa donazione di senso c'è una lotta. Per questo motivo è citato Eraclito: non come un pensatore dell'esistenza selvaggia, ma come un pensatore che ha pensato ogni legame a partire dalla scossa più estrema (in modo radicale). Come rammenta Ricoeur nella Prefazione ai *Saggi*: «Occorre intendere la vita non dal punto di vista del giorno, cioè

⁴²⁵ Patočka usa entrambi i termini greci *μετάνοια* e *μετανόησις*, e parla di *svolta* o *conversione* come equiparabile ad un senso nuovo (cfr. Patočka [2008], pp. 155-156).

⁴²⁶ Per una trattazione del tema della responsabilità (in ceco: *zodpovědnost*) si rinvia anche a Chvatík [2002]. La sua relazione ha due paragrafi dedicati a: *The Origin of the Responsible Individual*, e *Patočka's Existentialist Understanding of Responsibility*.

⁴²⁷ Patočka [2008], p. 83.

della vita accettata, bensì della notte, ossia di Polemos»⁴²⁸. Ecco perché *conversione* si salda necessariamente a *responsabilità*.

Quanto alla *responsabilità*, curiosamente Patočka insiste perché questa parola sia incorporata nella vita⁴²⁹. Da dove nasce questo bisogno? Patočka riassume il progetto costitutivo della filosofia greca nel prendersi cura della propria anima, cioè nell'assumersi la responsabilità di una vita libera e di una coscienza vigile. Più avanti ne parla in connessione al crescere della potenza dell'uomo e dei rischi conseguenti a un suo impiego sconsiderato, e dopo aver richiamato gli aspetti patologici nello sviluppo della civiltà.

Proprio di fronte agli aspetti più alienanti della vita e della storia, due sono le possibili vie d'uscita: quella inautentica dell'evasione, e quella autentica della responsabilità «che porta e si “espone”»⁴³⁰. Responsabilità, dunque, è un termine chiave perché conduce a porre la questione del senso in modo nuovo. Come scrive Jervolino:

«La teoresi di Patočka è, peraltro, strettamente connessa alla sua concezione della filosofia come pensiero responsabile del proprio tempo e della propria situazione storica, nella quale è dato ritrovare le motivazioni profonde del suo impegno di “filosofo resistente”»⁴³¹.

Lontana, dunque, da possibili ricadute nell'intellettualismo, la responsabilità è indispensabile per comprendere la storia, e quello che è più stimolante in essa è che la portiamo con noi ovunque⁴³². A tal riguardo, possiamo comprendere meglio il concetto di responsabilità se lo poniamo in successione ai tre movimenti fondamentali della vita

⁴²⁸ Patočka [2008], p. XXXIII. In un saggio del 1965, *Per la preistoria della scienza del movimento: il mondo, la terra, il cielo e il movimento della vita umana*, il filosofo scriveva che la lotta appartiene necessariamente al movimento della vita, è radicata nell'essenza stessa dell'uomo, e la vita umana dev'essere sempre nuovamente conquistata. (cfr. Patočka [2003], p. 70). In un altro saggio, del 1967, dal titolo *Il mondo naturale e la fenomenologia*, scrive: «Una vita libera è inevitabilmente lotta. Nel suo senso più originario la lotta non deriva dalle funzioni vitali e dagli istinti, dal processo necessario di riproduzione di eterno ritorno della vita su se stessa. La vita non è un mero *status* che si prolunga: già nella sfera istintivo-vitale, essa è un progetto di sé» (Patočka [2003], pp. 116-117).

⁴²⁹ Già nei *Papiers phénoménologiques* il filosofo scriveva che: «la vie a le caractère fondamental, non pas d'un combat, mais d'une responsabilité à laquelle ils ne peuvent jamais se soustraire» (la vita ha il carattere fondamentale non di un combattimento, ma di una responsabilità a cui non si possono mai sottrarre), (Patočka [1995], p. 140).

⁴³⁰ Rinvio al cap. 2.6, in particolare alla p. 98. Cfr. anche Patočka [2008], pp. 108-109. Havel ricorda: «Patočka diceva che quello che è più stimolante della responsabilità è che la portiamo con noi *ovunque*» (Havel [1991], p. 77).

⁴³¹ Jervolino [1996], pp. 201-202.

⁴³² L'idea della responsabilità come un *farsi carico* si trova espressa anche in Patočka [1985], pp. 214-215: «È così che si accede alla “colpevolezza di tutti, per tutti e per tutto”, altrimenti incomprensibile, così si accede alla responsabilità universale che, ancora una volta, non si manifesta con delle rivendicazioni, ma con un farsi carico».

(accettazione, difesa, verità) che appartengono al mondo pre-istorico e che stanno “alle sue spalle”⁴³³. In particolare, il terzo, il movimento della verità, appare come il punto più alto della preistoria e il passaggio, o ingresso, nel mondo storico.

In senso proprio, la storia ha inizio con la sfera pubblica, e dalla storia non è permesso evadere⁴³⁴.

Accettare dunque una responsabilità a nome proprio e degli altri «pone implicitamente la questione del senso»⁴³⁵.

3.1.4. Solidarietà degli scossi⁴³⁶

Prendendo a prestito le parole di Ricoeur, ci si può chiedere a buon diritto: «In questa avanzata della Notte, che cosa corrisponderebbe dunque sul piano collettivo alla lucidità del filosofo solitario?»⁴³⁷. Ecco la risposta che Patočka darebbe a questo interrogativo: «la solidarietà tra gli scampati, nonostante il loro antagonismo e il dissidio che li separa»⁴³⁸.

L'esperienza privilegiata per riscoprirla, già vissuta da Teilhard de Chardin e Jünger, è quella relativa alla “positività” del fronte «inteso non come asservimento alla vita, ma come infinita *liberazione* e affrancamento da questa servitù»⁴³⁹. Scrive Jervolino:

«Nella “notte” del fronte si rivela la possibilità di una umanità fraterna e davanti alla minaccia della totale perdita di senso si apre la possibilità di recuperare un “senso” per la vita e per la storia»⁴⁴⁰.

La conversione filosofica alla responsabilità diventa un'esperienza di solidarietà tra più persone perché implica il trasferimento dall'individuo all'intera

⁴³³ Per una illustrazione dei tre movimenti e della concezione che ne ha Patočka si rimanda ai saggi raccolti nel volume *Il mondo naturale e la fenomenologia* (cfr. Patočka [2003]).

⁴³⁴ Patočka [2008], p. 148: «L'uomo non può *essere nell'indifferenza* degli enti extra-umani, egli deve *realizzare, portare avanti* la propria vita, dev'essere sempre pronto a “fare i conti con essa” [...] La realtà della vita umana non ammette pertanto lo sguardo dall'esterno, lo sguardo dello “spettatore disinteressato”».

⁴³⁵ Patočka [2008], p. 70.

⁴³⁶ Per un approfondimento si rinvia anche a Chvatík [2002], il cui ultimo § ha per titolo: The Solidarity of the Shaken as a Godless Religion of Insight.

⁴³⁷ Patočka [2008], p. XXXVI.

⁴³⁸ Patočka [2008], p. 146.

⁴³⁹ Patočka [2008], p. 150.

⁴⁴⁰ Jervolino [1984], p. 97.

comunità della meditazione sul rapporto tra senso, non senso, e ricerca. La seguente citazione aiuta a comprendere meglio il concetto appena espresso:

«Quella parte di umanità che è in grado di comprendere che cosa è stato e che cos'è in gioco nella storia – e che allo stesso tempo, per la stessa posizione dell'umanità attuale, al vertice dello sviluppo tecnico-scientifico, si trova sempre più costretta ad assumere la responsabilità dell'insensatezza – sarà capace di quella disciplina e di quell'abnegazione che le impone l'atteggiamento di distacco, soltanto all'interno del quale si può realizzare un senso che sia assoluto e allo stesso tempo accessibile all'umanità, proprio perché problematico?»⁴⁴¹.

Da questa concezione ha inizio una comunità interumana e su di essa può essere edificata. Qualora, invece, la solidarietà sia esclusa, non si potrà neanche considerare veramente libera la vita dell'uomo⁴⁴².

Lasciamo alla parola del pensatore fornire altri elementi che aiutano ad afferrare meglio ciò in cui propriamente essa consiste:

«La solidarietà tra gli scampati è in grado di dire “no” a quelle misure di mobilitazione che mirano a eternizzare lo stato di guerra. [...] La solidarietà tra gli scampati si edifica nella persecuzione e nell'incertezza; è questo il loro fronte, silenzioso, senza propaganda e senza scalpore anche allorché la Forza dominante cerca d'impadronirsene con questi mezzi»⁴⁴³.

Il “luogo” in cui la solidarietà si edifica, dunque, è la persecuzione e l'incertezza. Anche in queste situazioni “limite” la storia può avere un senso, anzi il suo senso va cercato proprio dentro a queste opposizioni⁴⁴⁴.

Nei testi dei *Saggi* vediamo affiorare, attraverso il concetto di solidarietà tra gli scossi, anche l'idea di sacrificio (inteso come l'estremo limite dove è superata l'ultima

⁴⁴¹ Patočka [2008], p. 84.

⁴⁴² Questa affermazione, come altre di Patočka, può sembrare piuttosto categorica. Si riesce a comprenderla meglio se si ricorda che la riflessione sulla storia è preceduta da una riflessione fenomenologica fondamentale. Cito, a titolo chiarificatorio, un passo dei *Papiers phénoménologiques*: «N'y a-t-il pas, au-delà de l'anonymat, un rapport qui va au fond même des choses, jusqu'à cette dispensation pour nous, de la co-présence des êtres, opaques et transparents, qui constitue le grand Tout infini dont nous ne pouvons comprendre que des parties dans leurs relations finies?» (Non c'è forse, al di là dell'anonimato, un rapporto che vada al fondo stesso delle cose, fino a questa esclusione per noi della copresenza degli esseri opachi e trasparenti, che costituisce il grande Tutto infinito, di cui non possiamo comprendere che alcune parti nelle loro relazioni finite?), (Patočka [1995], p. 144).

⁴⁴³ Patočka [2008], pp. 151-152.

⁴⁴⁴ Ricoeur spiega il concetto di *comunità degli scossi* contestualizzandolo nel pensiero fenomenologico: «La nozione storica di “comunità degli scossi” si edifica, dolorosamente, su una fenomenologia della corporeità che la metafisica del movimento ha fatto uscire dai suoi cardini» (Ricoeur [1997], p. 47).

catena della vita: il “ricatto” fondato sulla volontà di autoconservazione) almeno in due passi. Il primo si trova nel saggio sulla civiltà tecnica: dopo aver parlato della cura della morte in Platone, Patočka mette in luce alcune differenze del cristianesimo su questo tema: parla di «bontà dimentica di se stessa» e di «amore che rinuncia a se stesso»⁴⁴⁵. Il secondo passo si trova un po’ più avanti ed è riferito a chi vive l’esperienza del fronte. Patočka sostiene che, proprio in quella peculiare situazione, si avverte che la vita non è tutto e che essa può rinunciare a se stessa. Ciò sta a significare che

«il sacrificio di queste vittime cessa di avere un significato soltanto relativo, non è più un punto di passaggio obbligato verso dei programmi di edificazione, di progresso, di innalzamento e ampliamento delle possibilità vitali, ma ha un significato *soltanto in se stesso*»⁴⁴⁶.

Derrida, che si è interessato del pensiero del filosofo ceco, scrive che in Patočka «i temi cristiani si raccolgono attorno al dono come “dono della morte” e a un cristianesimo a volte eretico e iperbolico»⁴⁴⁷.

Rimane una domanda cui non si trova risposta nei *Saggi*: come mai l’esperienza del fronte non ha sviluppato le possibilità di salvezza di cui era portatrice? Sempre secondo Ricoeur, attento lettore di Patočka, non c’è risposta possibile se non la reiterazione di un atto di fede in essa⁴⁴⁸.

⁴⁴⁵ Patočka [2008], p. 117. Pochi anni prima, nel 1967, nel saggio *Il mondo naturale e la fenomenologia*, il filosofo scrive che la vita è capace anche di transustanziarsi attraverso la rinuncia a sé consegnandosi alla potenza di un senso più alto e primordiale, e qui soltanto la vita acquista la forza di darsi, di dedicarsi. «La forza di transustanziazione della vita è la forza di un nuovo amore, un amore che si consegna agli altri incondizionatamente [...] L’amore biologico è soltanto una metafora incompleta e inconseguente di questo amore autentico ed estremo» (in Patočka [2003], p. 119).

⁴⁴⁶ Patočka [2008], p. 145. Il sacrificio assume anche il significato di manifestazione della libertà umana rispetto al dominio dell’ente e della tecnica, è il punto di partenza di una svolta nella nostra comprensione del mondo e della vita (cfr. Patočka [1990a]).

⁴⁴⁷ Derrida [1992], pp. 11-108. Scrive Neri che «negli scritti e nei seminari degli anni Settanta viene così in primo piano un tema che era già esplicito nelle meditazioni precedenti: quello del *sacrificio*» (Neri [2003], p. 283). R. Esposito, su questo tema, rinvia ai saggi di Patočka *Le platonisme négatif* (in Patočka [1990a], pp. 53 ss.), *La surcivilisation et son conflit interne* (pp. 149-150). Ma già in *L’idéologie et la vie dans l’idée* (in Patočka [1990a], spec. pp. 49-50), del 1946, il tema è presente in un senso affine a quello degli ultimi scritti. Secondo Neri, in questo tema «Patočka faceva confluire i motivi più profondi della sua filosofia fenomenologica» (Neri [2003], p. 285).

⁴⁴⁸ Cfr. Patočka [2008], p. XXXVI.

3.1.5. Civiltà tecnica

Secondo Jervolino, una delle questioni irrisolte in Patočka riguarda proprio l'essenza della tecnica: essa appare come «una minaccia globale, che travolge milioni di vite e lo stesso ambiente terrestre e genera un ordine di cose totalitario e repressivo»⁴⁴⁹.

Già si è visto che un intero *saggio eretico* è dedicato a fare il punto sulla civiltà tecnica e sul suo destino⁴⁵⁰. Perché tale questione è importante per la domanda sul senso della storia? Perché essa, non avendo risolto il principale problema dell'uomo, ossia quello di vivere in modo umanamente autentico, si riflette sull'intero processo storico e sulle sue alternative⁴⁵¹.

Per qualcuno, tuttavia, nella società della tecnica si potrebbe fare anche a meno della domanda sul senso poiché la scienza e la tecnica avrebbero cambiato l'uomo a tal punto da rendere non più sensate né recuperabili domande di questo tipo. L'oggettivismo del sapere tecnico-scientifico avrebbe dunque reso priva di senso la questione del "senso".

Patočka, invece, muove da un'altra constatazione: grazie alla scienza e alla tecnica, l'uomo sta liberando un'enorme Forza, un gigantesco potenziale di energia⁴⁵².

⁴⁴⁹ Jervolino [1996], p. 207. In un altro testo Patočka dice che il *Gestell*, in cui risiede l'essenza della tecnica moderna, «è un modo di comprensione di ciò che è, il modo in cui le cose e il mondo ci appaiono ai nostri giorni» (Patočka, [1990a], p. 279). Mentre lo sguardo della filosofia greca dentro ciò che è presupponeva e coltivava lo stupore e l'enigmaticità del mondo, la manipolazione dell'ente con la tecnica, permette di disporre di enormi masse di energia accumulate e sempre disponibili. Chi comanda è la potenza anonima della *Forza* (l'accumulazione di energia in quanto tale) che è il massimo occultamento dell'Essere, ma anche gli uomini sono inetti a controllare, anzi si pongono a servire (cfr. Patočka [2008], p. 129).

⁴⁵⁰ Oltre che nelle pagine conclusive dei *Saggi eretici*, l'interrogazione sulla tecnica si ripresenta anche in altre occasioni del percorso del filosofo. Ne riporto una di molto "singolare": al Congresso Internazionale di Filosofia tenutosi a Vara, in Bulgaria, nel 1973, Patočka doveva presentare una comunicazione su *Die Gefahren der Technisierung in der Wissenschaft bei E. Husserl und das Wesen der Technik als Gefahr bei M. Heidegger (I pericoli della tecnicizzazione nella scienza in E. Husserl e l'essenza della tecnica come pericolo in M. Heidegger)*. Il presidente sovietico dell'assemblea lasciò la parola all'oratore per un solo minuto. Il trattamento ingiurioso subito fece comprendere a Patočka la necessità di affermare la libertà in modo forte. Di questa relazione esistono due redazioni: una in francese (cfr. Patočka [1990a], pp. 269-275), e una in tedesco (pubblicata in *Ausgewählte Schriften*, IV, pp. 330-359. Quest'ultima è stata poi tradotta in francese e riportata nei *Cahiers de Philosophie*, n. 11-12, 1990, pp. 11-39).

⁴⁵¹ Scrive l'autore: «È una vera ironia il fatto che Husserl scriva l'opera che contiene la concezione fenomenologica della storia alla vigilia della seconda conflagrazione mondiale che ha definitivamente tolto all'Europa la guida del mondo. È bensì vero che la guerra ha fatto della scienza e della tecnica europea il tessuto connettivo del pianeta. Ma [...] si è perduto il senso, e cioè quell'idea teleologica capace di conferire un senso, in cui – secondo Husserl – consiste l'essenza intima e spirituale dell'Europa» (Patočka [2008], p. 52).

⁴⁵² Con *Forza* si indica la somma delle pure forze trasformatesi in una potenza anonima che domina lo stesso uomo. Essa è «quell'ente supremo che crea e distrugge ogni cosa e che l'uomo con la sua ragione tecnica non riesce a controllare» Patočka [2003], p. 26.

Per questo non ci si può esimere dal comprenderne il significato. Inoltre, pur riconoscendo che la scienza è applicata ovunque ed è diventata un elemento indispensabile della realtà umana, il filosofo avverte che, in realtà, non è stata ancora affrontata la questione del rapporto dell'uomo con essa e con la tecnica.

Con Gehlen, altro autore che ha riflettuto su queste tematiche, si potrebbe modulare la domanda così: nell'era della tecnica, quale modello antropologico si potrebbe adottare che sia consono all'uomo contemporaneo?⁴⁵³

La riflessione sviluppata da Patočka è attenta a un modello negativo di sviluppo che causa danni all'ambiente e, invece di riconsegnare l'uomo al suo ambito vitale, non fa altro che perpetuare il suo errare fuori di se stesso.

Basandoci su quanto si è prospettato già nel secondo capitolo di questa ricerca, l'autore dei *Saggi eretici* esita a pronunciare un giudizio definitivo negativo sulla civiltà tecnica perché essa ha reso possibile una vita senza eccessiva fatica e una generale uguaglianza di possibilità tra gli uomini. E inoltre, grazie ad essa, «per la prima volta si presenta nella storia la *possibilità* di passare da un potere casuale al regno di coloro che comprendono ciò che è in gioco nella storia»⁴⁵⁴.

In conclusione, sembra che ciò che è veramente decisivo sia «la volontà umana di scegliere una prassi di verità e di libertà»⁴⁵⁵.

3.2. Contestualizzazione

Come è già stato accennato nel capitolo primo, i *Saggi eretici* s'inseriscono pienamente all'interno della produzione fenomenologica di Patočka. Per tale motivo, vengono richiamati ora alcuni passaggi diacronici dello sviluppo del pensiero del filosofo praghese.

3.2.1. Dal mondo naturale al mondo della storia

Paul Ricoeur ritiene che l'opera di Patočka si possa delineare come un'ellisse i cui punti focali sarebbero: «da un lato, la fenomenologia del mondo naturale – nella

⁴⁵³ Per un ulteriore approfondimento si rimanda almeno a due testi di Gehlen (cfr. Gehlen [1992] e Gehlen [2003]) e a Gadamer (cfr. Gadamer [1982]).

⁴⁵⁴ Patočka [2008], p. 130.

⁴⁵⁵ Jervolino [1984a], p.28.

linea dello Husserl della *Krisis* e dello Heidegger di *Essere e tempo* – dall'altro la questione del senso della storia»⁴⁵⁶.

La prima delle due linee di pensiero trova realizzazione nei *Papiers phénoménologiques* (composti negli anni 1965-1976) dai quali prese corpo *Il mondo naturale come problema filosofico*⁴⁵⁷. Il secondo filone può essere identificato nei *Saggi eretici*. Viene spontaneo, perciò, chiedersi: come è avvenuto il passaggio dal primo al secondo tema?

Ricoeur precisa che

«c'è una certa continuità tra *Il mondo naturale come problema filosofico* e questi famosi *Saggi*. Sottolineo. Una certa continuità. Infatti non intendo sottovalutare il cambiamento di registro, con l'idea di storia che filosoficamente prende il posto fin qui occupato da quella di mondo. Una frattura nel filo del pensiero deriva dall'emergere del tema della *guerra*»⁴⁵⁸.

Sotto una prospettiva leggermente diversa, ci si potrebbe chiedere anche se c'è un rapporto tra la presenza corporale e sensibile nel mondo e la presenza storica nella storia.

Sia il mondo naturale che quello storico presuppongono un'antiorità che li fonda: il mondo naturale (chiamato così dalla conoscenza scientifica) è preceduto da un mondo pre-scientifico, mentre il mondo della storia presuppone un mondo pre-istorico (omogeneo con il mondo naturale). L'idea di storia, dunque, subentra a quella di quella di mondo naturale.

Che cosa, dunque, rende necessario il passaggio dal mondo non problematico al mondo problematico? Per avvicinarsi almeno ad una risposta a questo quesito, bisogna riandare all'ontologia del movimento di Patočka. Per questo ricapitoliamo di seguito, partendo dall'ideale moderno di verità, alcuni passaggi teorici che conducono fino ad essa.

Secondo la concezione di Patočka e di Husserl, nell'ideale moderno di verità il mondo della vita, da sempre dato all'uomo e a cui si riferiscono tutti i concetti scientifici che si usano, cade in oblio. Dunque, porre la questione della validità di questo

⁴⁵⁶ Ricoeur [2000], p. 45.

⁴⁵⁷ Riedito nel 1976 con un'importante Postfazione dell'autore.

⁴⁵⁸ Ricoeur [2000], p. 51. Il contesto era il convegno di studi svoltosi nel 1997 a Napoli avente per tema: *L'eredità filosofica di Patočka. A vent'anni dalla scomparsa*.

mondo significa aprire il *problema del mondo naturale* con cui l'azione umana è in rapporto. Non c'è nessuna scienza che indaghi il problema del mondo naturale perché lo considera come ovvio; la filosofia, invece, pone il problema della struttura di quel mondo⁴⁵⁹.

I tre seguenti brevi richiami alla struttura del mondo fungono da introduzione ai tre movimenti fondamentali dell'esistenza umana:

a - La struttura di questo mondo «può essere scoperta solo da un'analisi della propria coscienza, del suo contenuto»⁴⁶⁰.

b - Cogliere il mondo naturale «significa cogliere nell'uomo ciò che non dipende dalle circostanze storiche del suo sviluppo, ma è comune a tutte le modalità della vita umana»⁴⁶¹.

c - «Al mondo naturale (ci volgiamo) poiché cerchiamo la vita nella sua originalità, il significato delle cose e di noi stessi»⁴⁶².

Da questi rimandi si può dedurre che il mondo naturale si manifesta nei nostri concreti rapporti con gli altri e con noi stessi, e non come contenuto della coscienza morale, ma nella prassi del comportamento e della comprensione. Il mondo, dunque, è il correlato dei tre movimenti fondamentali dell'esistenza umana.

Rispetto a quanto già detto nel capitolo secondo, si può aggiungere qualche altro elemento per chiarire il loro significato.

La caratteristica più importante del *primo movimento* (che riguarda il radicarsi nel mondo) è il fatto che l'uomo diviene per qualcuno oggetto di un interesse essenziale; e questo diventa fonte di un'apertura dell'uomo, sulla quale può appoggiarsi nel rapporto col mondo esterno. L'uomo, ora, è accolto dagli altri ed «è superata la

⁴⁵⁹ Scrive Jervolino in una raccolta di saggi di ermeneutica: «Il concetto di mondo naturale, che quarant'anni prima aveva attirato l'attenzione dello studioso, al termine del percorso risulta profondamente modificato. Non è un mondo originario dato all'intuizione al quale ricondurre le costruzioni della scienza, non è una regione a sé stante dell'essere, è piuttosto *l'ordine* da seguire per la comprensione della *situazione dell'uomo nel mondo*, è il mondo della prassi e delle pratiche, che si articola nei diversi movimenti dell'esistenza. La vita umana in tutte le sue forme contiene il germe di una *vita nella verità*, verità *finita*, che non vuol dire verità relativa, ma verità da conquistare sempre nella lotta quotidiana contro tutti i tentativi di ridurre l'uomo a un "frammento di lava sulla superficie della luna"» (Jervolino [1996], p. 215).

⁴⁶⁰ Bělohradský [1981], p. 22.

⁴⁶¹ Bělohradský [1981], p. 24. L'autore cita il testo di Patočka: *Mondo naturale e fenomenologia*, tradotto in italiano in Patočka [2003], pp. 73-126. Nei *Papiers phénoménologiques* si legge: «Le noyau du monde naturel, c'est l'*humanité*» (trad.: il nucleo del mondo naturale è l'umanità), (Patočka [1995a], p. 132).

⁴⁶² Bělohradský [1981], p. 26.

casualità che originariamente appartiene all'uomo nel mondo»⁴⁶³. Nella prossimità altrui e nel loro interesse per me, supero l'angoscia e posso riconoscere il mio "io". Come spiega Bělohradský,

«nel fatto che l'altro mi sceglie come essere insostituibile, come qualcuno senza cui egli non potrebbe essere tale quale egli è, in questo accostarsi agli altri riconosciamo una delle caratteristiche fondamentali del mondo naturale»⁴⁶⁴.

A questo movimento del radicarsi «appartiene anche l'esperienza della terrestrità come storicità sociale, come tradizione [...] percepisco me solo come accolto dall'altro e l'altro come accolto da me, in cui ha inizio il passaggio da vita a vita; il mondo fuori di me si è incarnato nell'essere che è capace di accogliermi nel suo nome»⁴⁶⁵.

Grazie al *secondo movimento* (il lavoro, grazie al quale viviamo praticamente la struttura del mondo naturale), l'uomo comprende se stesso come soggetto che ha una capacità e un compito, a lui appartengono precise funzioni e ruoli. Il movimento del lavoro è compenetrato dall'esperienza del bisogno (quest'ultimo è legato alla finitezza dell'uomo e chiede di essere soddisfatto) e dalla volontà di servirsi dell'altro uomo per l'approvvigionamento delle cose che servono⁴⁶⁶. All'interno di questa costruzione comune tutti hanno un compito preciso e un ruolo definito. Il lavoro implica anche il diritto all'utile tratto da esso, ad un ruolo sociale rispondente ai meriti.

Dal *terzo movimento* sorge l'autenticità dell'essere umano. Si tratta qui di

«rimanere integri al cospetto della nostra mortalità, di non fuggire nelle cose, nei bisogni quotidiani, nella grandezza del proprio ruolo sociale e del proprio potere sugli altri uomini, ruolo e potere ermeticamente chiusi alle domande sulla totalità del mondo»⁴⁶⁷.

⁴⁶³ Bělohradský [1981], p. 27.

⁴⁶⁴ Ivi.

⁴⁶⁵ Ivi.

⁴⁶⁶ Per soddisfare questi bisogni «è possibile anche uccidere l'altro uomo» (Bělohradský [1981], p. 29).

⁴⁶⁷ Bělohradský [1981], p. 29.

Si tratta dell'incontro con l'ente che noi stessi siamo «per vederci nelle potenzialità più propriamente umane»⁴⁶⁸. Nel passaggio dal mondo pre-istorico alla storia la problematicità non tutela più l'uomo, ma lo lascia allo scoperto. Così l'uomo, al cospetto della propria finitezza, avverte il bisogno di affidare la propria vita a qualcosa che Patočka definisce con l'espressione «vita nell'idea». Vivere nell'idea significa che l'uomo è giunto alla libertà di fronte alla propria finitezza, e che

«non è più disposto a scambiare la propria vita “autentica”, la vita nella domanda sulla totalità del mondo, per quiete infinità del quotidiano e della cura e per la vita. Solo vivendo per l'idea si può esistere autenticamente»⁴⁶⁹.

Il contenuto dell'idea è sempre l'accettazione della responsabilità personale perché la totalità del mondo resti aperta, perché venga salvaguardato quel modo di essere che

«riconosce nella comprensione la base della propria autenticità, una responsabilità che sorge non da un'astrazione dalla propria finitezza, ma dalla decisione di assumerla come base della propria autentica, *irripetibile* esistenza»⁴⁷⁰.

Vivere nell'idea è l'opposto della vita nell'ideologia: mentre i totalitarismi riducono l'uomo ad un'astrazione, ad una forza utilizzabile, dominabile dall'esterno, l'idea appartiene alla persona, ed ha sempre un fondamento nel mondo naturale comune a tutti gli uomini⁴⁷¹. Vivere per l'idea significa strappare dall'oblio ciò che ci rende

⁴⁶⁸ Ivi. L'autore cita il testo di Patočka: *Mondo naturale e fenomenologia*, tradotto in italiano in Patočka [2003], pp. 73-126. Scrive G. D. Neri: «l'uomo partecipa della contingenza dell'universo reale, ma è insieme anche l'unico essere cui si mostra questo altro aspetto di non-realtà che è la manifestazione: l'unico capace di verità. Ora questo privilegio dell'uomo tra gli enti è al tempo stesso una maledizione [...] la trasgressione nell'ambito della verità, un ambito riservato agli dèi, apre alla consapevolezza della situazione disperata in cui si trova l'uomo, la cui apertura fenomenica è destinata ad una fine. A questa consapevolezza tragica che si manifesta nella coscienza mitica la filosofia greca tenta di dare una risposta, trasformando la situazione dell'uomo in un progetto di vita, facendo cioè del fenomeno in quanto tale, della fenomenicità del mondo, dello “sguardo in ciò che è”, il programma della sua esistenza, qualcosa che lo rende partecipe della vita divina nonostante la sua finitezza. Ciò comporta una conversione di fondo, una disposizione a fare della verità la legge della sua vita e del suo mondo: “L'uomo è, o almeno in certe circostanze sarebbe in grado di fare del mondo umano un mondo di verità e di giustizia”» (Neri [2003], p. 276).

⁴⁶⁹ Bělohorský [1981], p. 30.

⁴⁷⁰ Ivi.

⁴⁷¹ Il compito della filosofia è di volgere l'uomo dall'ideologia all'idea. Il filosofo si assume il compito di mantenere il legame con il mondo naturale e con la comune condizione terrestre in cui si radica la nostra esistenza.

umani, avere cura del fondamento comune a cui rimandano le concrete possibilità umane.

I tre movimenti rimandano alla libertà della società civile, all'autonomia dei reciproci rapporti interpersonali, al diritto di fondare comunità fondate sull'amore e su interessi comuni. Ma senza questo diritto di "essere accolto" non si può vivere umanamente e giungere alla possibilità di essere uomo. Il legame con l'altro uomo è una condizione del mondo naturale e della sua evidenza.

Ecco come il tema della storia nasce a partire dalla problematicità introdotta da questi movimenti.

In conclusione ci si può chiedere: che cosa si ricava dalla riflessione sulla struttura del mondo naturale e sulla sua evidenza? «Che ogni azione umana ed ogni umana istituzione devono misurarsi con essa»⁴⁷². Ogni azione umana è dunque restituita alla responsabilità personale e alla coscienza personale. L'uomo non si risolve nelle istituzioni e non sta in esse semplicemente come un elemento da usare. Prendendo a prestito le parole di K. Novotný, si può dire che

«la stessa questione ontologica è storica, essa non sfugge alla storia, la quale deve essere compresa proprio a partire da un certo progetto di ciò che significa essere»⁴⁷³.

3.2.2. La filosofia della storia in Patočka dal 1934 agli anni Sessanta

Il grande interesse di Patočka verso la problematica della storia emerge chiaramente fin dai suoi primi lavori. Per questo motivo essa non può essere considerata «come una delle questioni secondarie, di una filosofia "applicata"»⁴⁷⁴.

Poco sopra è stato visto che, se si vuole interrogare la realtà per accedere ad essa, ci si trova alle prese con dei problemi ontologici: bisogna, cioè, affrontare la questione dell'essere dell'uomo e della costituzione del mondo della sua vita.

Per mostrare ora i diversi approcci al problema della storia, considereremo quattro periodi, dal 1934 agli anni Sessanta.

⁴⁷² Bělohradský [1981], p. 34.

⁴⁷³ Novotný [2000], pp. 118-119.

⁴⁷⁴ Novotný [2000], p. 109.

a) dal 1934 al 1939

Il primo periodo coincide, nel suo inizio, con la pubblicazione della tesi di abilitazione di Patočka (completata nell'estate del 1936), e mostra un'ottima conoscenza dei manoscritti di Husserl. In questo primo periodo il filosofo affronta i problemi della storicità dell'uomo, del mondo, e il problema della verità in relazione allo storicismo.

In questi primi anni della sua attività filosofica, le principali fonti cui Patočka si riferisce sono Husserl ed Heidegger. Soprattutto quest'ultimo suscita in lui il senso della storia come problema primordiale per il pensiero filosofico. L'idea heideggeriana di storicità, elaborata a partire dalla libertà, resta il centro della filosofia della storia del filosofo ceco. Questo principio di libertà è legato a un rinnovamento della vita⁴⁷⁵, e quest'ultimo mira ad un'autenticità. Questo rinnovamento non ha nulla di intellettualistico: non è un atto di ragione. La storia umana resiste a questa presa metodica che la svuoterebbe del suo stesso contenuto. Non si può separare la storia dalla semplice effettività del suo divenire. In questo modo Patočka intraprende una critica della conoscenza storica.

L'oggetto di studio della ricerca storica rimane problematico: la realtà vissuta, infatti, rischia di non esistere più a mano a mano che entra nel passato. Com'è allora possibile tale rapporto con il passato dal momento che la storia consiste fondamentalmente in un rapporto con il passato, se il passato non è più? Se, però, si intende il passato come "la vita passata dell'uomo", ossia "l'uomo che si rapporta alla propria vita", allora è possibile. Ma, anche in questo caso, sembra che l'oggetto sia già fatto, determinato.

Si potrà notare che, attraverso queste osservazioni, si passa dal problema della realtà alla specificità dell'essere umano. Per l'uomo, *essere* significa essere al mondo assieme agli altri. In questa vita assieme agli altri, l'uomo rischia di perdere la propria libertà interiore lasciandosi determinare dai media, o facendosi rappresentare da altro da sé.

A questo punto Patočka introduce il concetto di "vita nuova". In cosa consiste? Scrive Novotný: «Questo passaggio si situa tra il grigio della quotidianità irresponsabile, agevole da un lato, e la ricerca rischiosa ma risoluta della vita autentica,

⁴⁷⁵ Si rimanda all'articolo «*Alcuni rilievi sui concetti di storia e di storiografia*», pubblicato nel 1934, e riportato nel primo volume delle *Opere complete di Jan Patočka, Péče o duši I* [La cura dell'anima], Praha 1996, pp. 35-45.

dall'altro lato»⁴⁷⁶. Non si tratta di un'autodeterminazione della ragione pura, ma è legato ad una decisione che va oltre la teoria. È un atto della libertà finita dell'uomo.

Cosa può strappare l'uomo dalla vita impersonale? Secondo l'interpretazione che Novotný dà di Patočka, «è il richiamo dell'assoluto che risveglia la nostra libertà»⁴⁷⁷.

Infatti, anche se la condizione dell'uomo è la condizione di una libertà finita, essa si realizza nel rapporto con l'infinito, con l'assoluto: «laddove (l'uomo) si rinnova, nella trascendenza del senso dato, l'uomo si sente colmato dall'amore per l'infinito»⁴⁷⁸. Questo assoluto che è interamente contenuto in noi, nel finito, corrisponde al mondo «che si fa» nella vita trascendentale⁴⁷⁹. Il farsi del mondo della vita o il divenire storico è il terreno sul quale ogni ente diviene e si costituisce.

Che cosa fa sì che la storia divenga storia? In un secondo articolo sulla storia, del 1935, intitolato: *Alcuni rilievi sul concetto di storia del mondo*⁴⁸⁰, il filosofo ceco precisa la sua opzione metafisica. Egli non inizia ponendosi la domanda su chi sia l'uomo, ma parla di un'energia creatrice che fa la storia. Essa oltrepassa la vita degli individui e trae la sua effettività dalle attività volontarie delle generazioni. Partendo da questo principio della storicità si possono trarre conseguenze per l'antropologia filosofica.

In questi anni Patočka, sotto l'influsso della tarda filosofia di Husserl, distingue tra una storia superficiale e una storia profonda. L'accesso alla dimensione profonda è chiamata: la metafisica come "dottrina della costituzione" del mondo e del tempo. La storia profonda corrisponde dunque alla storia del mondo come si costituisce.

Preso nel suo insieme, la storia è un serbatoio di possibilità, al cui interno l'uomo può vivere a contatto del tutto grazie alla filosofia. Una storia del mondo, però, si può abbozzare solo superando la propria situazione storica data e le nostre strutture d'esperienza. Lo storico può così arrivare a costruire un mondo diverso, ma è propria

⁴⁷⁶ Novotný [2000], p. 112.

⁴⁷⁷ Cfr. Novotný [2000], p. 113.

⁴⁷⁸ Ivi. Questo Assoluto e infinito non è una trascendenza, una realtà in sé da cui siamo separati, ma è contenuto in noi, nel finito, benché ci trascenda e ci inglobi.

⁴⁷⁹ Si confrontino *Le osservazioni sulla posizione della filosofia dentro e al di fuori del mondo*, in Patočka [1990a], p. 20.

⁴⁸⁰ Cfr. Patočka [1935]; in «Česká mysl» («Il pensiero ceco»), 31 (1935), n.2, pp. 86-96, e in Patočka [1996], pp. 46-57.

dello spirito filosofico la capacità «di costituire il mondo e il tempo, il mondo nel tempo e il tempo stesso nella prospettiva della riflessione filosofica»⁴⁸¹.

Viene da chiedersi se questa capacità qualificabile come metafisica, e che ha il compito di fare l'analisi della costituzione, possa ricostruire ogni conoscenza storica. In quest'articolo del 1935 il problema dello storicismo (al quale la stessa filosofia non può sottrarsi) non permette di dare una risposta positiva all'interrogativo posto poco sopra. Patočka scrive che ci sono due storie del mondo: una è compito della filosofia in generale (la metafisica), l'altra della filosofia della storia (è la storia mondiale in senso proprio).

Questo articolo, il più heideggeriano degli scritti di Patočka, è interessante anche perché si può notare che ciò che risveglia l'uomo non è l'apertura verso l'avvenire (la morte in Heidegger), ma il passato inteso come «l'appello urgente alla nostra libertà affinché essa riviva per il suo stesso interrogarsi»⁴⁸².

Gli ultimi scritti degli anni Trenta affrontano il problema della verità di fronte allo storicismo. La riflessione filosofica non può riflettere sulla storia mantenendosi sovratemporale (Patočka critica queste teorie), lo storico è impegnato a comprendere il dato a partire dalle possibilità che si aprono alle diverse posizioni dell'esistenza. In un articolo del 1936 il filosofo afferma che

«ogni filosofia è sempre filosofia di una certa forma di vita, già derivata da certe decisioni» e aggiunge «la vita non è che l'unità profonda di finito e infinito [...] da qui deriva l'idea che perfino la verità filosofica non sia accessibile, a noi esseri finiti, per quanto c'impegni»⁴⁸³.

b) *gli anni Quaranta*

Il problema che anima il lavoro del filosofo negli anni Quaranta è la costruzione della storia, compito centrale della filosofia della storia. Nonostante il crescente scetticismo, questa resta una necessità centrale dell'animo umano.

Alla vigilia della seconda guerra mondiale, nel 1940, in un articolo intitolato *Sulla filosofia della storia*, Patočka riconosce che è difficile mantenere l'idea di una verità se tutte le faccende umane sono sottomesse al potere del tempo e a un cambiamento incessante. Si tratta di un problema tanto pratico che teorico. Da ciò

⁴⁸¹ Patočka [1996], p. 56.

⁴⁸² Patočka [1996], p. 44.

⁴⁸³ Patočka [1996], pp. 85-100, *Capitoli della filosofia contemporanea*.

deriva che la filosofia della storia può essere vista come il prolungamento della lotta dell'individuo in questo flusso eracliteo della vita⁴⁸⁴. Questa lotta richiede di appoggiarsi a delle costruzioni necessarie, ma che non sono mai decisive per la nostra storia interiore⁴⁸⁵. Nello stesso articolo si può ancora leggere:

«Noi non abbiamo alcuna comprensione del senso della vita, che sia per principio più profonda di quella comprensione che viene dalla vita stessa, dai suoi processi interni e dalle lotte [...] questa fede derivata dalla lotta, il peso della propria vita, è un processo assoluto che crea le misure per sé e per le altre cose»⁴⁸⁶.

Ne consegue che al problema paralizzante dello storicismo si sfugge solo per una fede soggettiva, non per criteri oggettivi o per delle norme eterne.

Rimane irrisolto un paradosso che mette a rischio il compito così importante della stessa filosofia della storia: essa vuole misurare l'uomo e comprendere ciò che è, ma la comprensione non è né unica, né univoca, perché cambia secondo le condizioni storiche e individuali.

Viene naturale chiedersi allora se si possa arrivare a una verità che non sia condizionata e, se sì: come? Patočka sostiene che non si può «semplicemente ricevere o accettare una concezione dell'essenza dell'essere e applicarla al divenire storico»⁴⁸⁷. Eppure, in definitiva, null'altro può decidere né essere la misura se non l'essere stesso.

Come osserva acutamente Novotný, il progetto di una filosofia della storia si trova qui di fronte alla questione ontologica; ma questa stessa questione è storica e non può sfuggire alla storia. La storia, pertanto, va compresa a partire da un progetto di ciò che significa "essere".

c) gli anni Cinquanta

Dopo la guerra, la posizione di Patočka si modifica. All'inizio degli anni Cinquanta egli progetta il suo "*platonismo negativo*"⁴⁸⁸. Il nocciolo di quanto il filosofo sviluppa è la possibilità di una filosofia post- o non-metafisica.

⁴⁸⁴ Come si può notare, il riferimento ad Eraclito comparirà nel saggio intitolato: *L'inizio della storia* (cfr. cap. 2.4).

⁴⁸⁵ Cfr. Patočka [1996], pp. 107-115, *Sulla filosofia della storia*.

⁴⁸⁶ Ivi.

⁴⁸⁷ Patočka [1996], p. 341, *Introduzione*.

⁴⁸⁸ Il testo intitolato *Platonismo negativo* verrà pubblicato solo a mezzo di *samizdat* nel 1953.

Dal punto di vista politico, in questi primi anni Cinquanta la Cecoslovacchia vive un'epoca durissima. Prova ne è anche il fatto che il solo testo pubblicato ufficialmente nel 1952 in un giornale protestante è l'articolo: *Il tempo, il mito, la fede*⁴⁸⁹, assieme ad un manoscritto del 1954 connesso a quell'articolo.

Ecco i principali snodi del pensiero patočkiano in questo decennio, riuniti sinteticamente attorno a tre temi:

1. *Il problema della verità dal punto di vista del platonismo negativo.*

Non c'è più un Assoluto afferrabile attraverso una riflessione, ogni comprensione rimane limitata all'ente. Patočka distingue le verità oggettive, verificabili, delle nostre esperienze finite dalla verità ontologica che non è relativizzabile, non ha un contenuto, ma consiste in ciò che è *altro rispetto all'ente*. Questa verità ontologica viene indicata col termine *platonismo negativo*⁴⁹⁰. Il filosofo non parla più, come negli anni precedenti, dell'immanenza del fondamento assoluto, ma di una trascendenza radicale, di «contatto con l'alterità radicale, con un principio sovramondano, con l'idea»⁴⁹¹.

L'irrigidimento della tendenza metafisica totalizzante dipende, per il filosofo ceco, da una comprensione della totalità dell'ente che si pretende definitiva nei risultati. Invece, al di là dell'ente, c'è sempre l'Idea. Nel platonismo negativo l'Idea rappresenta l'altro, ciò che va al di là dell'ente, dell'oggettivabile; non è né un oggetto né un concetto, ma il potere *disoggettivante*, il potere della distanza rispetto ad ogni oggetto possibile, e che ci rinvia al tutto. È il potere della trascendenza, è una filosofia della *differenza*. In riferimento alla verità, si tratta di evitare di ridurla alla sua verifica o falsificazione umana. Vita nell'idea indica quindi un rapporto non dominatore con la realtà.

⁴⁸⁹ L'articolo è riportato anche in Patočka [1996], pp. 131-136.

⁴⁹⁰ Con questa espressione l'autore considera i limiti dell'oggettivismo e del positivismo di fatti. Se il platonismo *positivo* è all'origine dell'utopia tecnico-scientifica del dominio dell'uomo e del mondo, nel platonismo *negativo* l'*Idea* indica ciò che supera ogni contenuto positivo e che infrange ogni costruzione totalizzante del sapere. Si caratterizza come una filosofia della finitudine, che mette in luce la dignità dell'uomo la cui vita di essere spirituale è aperta alla verità. È una filosofia che kantianamente non ha un punto di appoggio: conosce la situazione critica del filosofare secondo cui l'uomo non può rinunciare alla ricerca di una verità che, per quanto non possa essere formulata in termini di contenuto positivo, non è soltanto relativa e "mondana" (cfr. Jervolino [1996], p. 214). Il pensiero scientifico moderno invece rivela esso pure una tendenza metafisica totalizzante in quanto lo sforzo per escludere le questioni metafisiche manifesta una certa metafisica. Si può osservare la vicinanza tra Patočka e quanto dice Husserl nella *Crisi delle scienze europee*.

⁴⁹¹ Patočka [1996], p. 458. Il titolo dell'articolo è: *Il problema della verità dal punto di vista del platonismo negativo*.

2. Creazione del nuovo come storicità del mondo.

La finitezza delle verità storiche non approda però al nichilismo; infatti, in questa seconda fase, Patočka riflette sul tempo e lo concepisce come un divenire che si manifesta come lotta delle sue dimensioni. Il tempo è compreso come creazione del nuovo, opera della libertà stessa⁴⁹².

3. L'avvenire: il proprio del tempo umano.

L'avvenire è il rapporto dell'uomo con il suo poter essere. Il tempo umano si costituisce grazie ad un rapporto negativo sia col presente sia con il passato. È sempre uno slancio per raggiungere i limiti di ciò che è dato ad animare il rinnovamento della vita e darle senso. Il conflitto tra avvenire e passato, contenuto nel presente, è la fonte della storicità umana. Il desiderio e lo spirito dell'uomo si spingono oltre ogni limite già raggiunto, ma questo momento di creazione del nuovo è possibile «sulla base di una forza motrice del presente lacerato, di una conflittualità, di una negatività»⁴⁹³. In seno al tempo e alla storia si manifesta questa differenza ontologica tra l'uomo e gli enti che attraversa l'essere umano.

Negli anni Cinquanta Patočka elabora un nuovo significato di trascendenza. La specificità del modo di essere dell'uomo «non è più un Assoluto in noi, ma il “legame con questa alterità assoluta”»⁴⁹⁴. Se il platonismo negativo mostra di aver fatto proprio il motivo heideggeriano dell'apertura dell'uomo all'essere, tuttavia lo spazio della trascendenza non deriva da un atto autonomo della ragione giacché l'uomo stesso partecipa a questa differenza.

La contestualizzazione storica abbozzata nei punti a), b) e c) permette di individuare una linea evolutiva del pensiero patočkiano.

Seguendo questi tre passaggi si vede che, all'epoca della tesi di abilitazione del 1936, Patočka era convinto di poter difendere la storia del mondo a partire dalla coscienza e di trovare in essa la genesi di ogni senso; in seguito ha diretto la sua attenzione al superamento dello storicismo e dello scetticismo (una conferma di questo approdo è rinvenibile anche in quell'affermazione dei *Saggi eretici* per cui l'uomo non può fare a meno di un senso totale e assoluto⁴⁹⁵, purché inteso non come verità predeterminata e immutabile, ma problematica e continuamente ricercata). Un terzo

⁴⁹² Su questo punto Patočka mostra di condividere posizioni molto vicine a Bergson.

⁴⁹³ Novotný [2000], p. 129, in Patočka [1996], p. 31.

⁴⁹⁴ Novotný [2000], p. 130.

⁴⁹⁵ Cfr. Patočka [2008], p. 83.

importante passaggio teorico, anticipatore degli sviluppi futuri, si può individuare dentro la vita e la storia. Quando parla del *platonismo* negativo, è significativo osservare che il rapporto con l'*Idea* è mosso dall'inquietudine, dall'insoddisfazione per le cose e per il vuoto vissuto.

Infine si noti che, anche quando Patočka negli anni Cinquanta si avvicina alle posizioni bergsoniane sul tempo, non manca pure di criticare Bergson perché a quest'ultimo manca un senso drammatico e tragico del tempo umano e della vita umana. E anche quest'ultima caratteristica troverà conferma nei *Saggi eretici*.

d) gli anni Sessanta

La riflessione filosofica di Patočka è ampiamente legata, fin dagli inizi, alla fenomenologia husserliana. Da essa, come riconosce lo stesso Patočka, sono influenzati quasi tutti i più profondi e densi filosofemi attuali. Come si può leggere in un'intervista rilasciata nel 1967 nella rivista *Filosofický časopis*, in cui Patočka ricostruisce la propria formazione intellettuale, «Da Husserl è possibile *imparare a vedere*», e la fenomenologia rappresenta «in primo luogo un *metodo* di riflessione»⁴⁹⁶.

Il contributo personale che Patočka dà negli anni 1965-1976 al pensiero fenomenologico è raccolto nei *Papiers phénoménologiques*. Essi mettono insieme i testi inediti degli ultimi dieci anni di vita del filosofo: moltissimi frammenti, note di lavoro, e articoli pubblicati in Cecoslovacchia solo dagli anni Ottanta. Questo straordinario “laboratorio di pensiero fenomenologico” – così sono stati definiti da Jervolino – ci ricorda che la storia è sempre storia in un mondo naturale. Il tema centrale dei *Papiers* è un'interpretazione della corporeità come modo d'essere attraversato dal dinamismo del movimento, non nel senso di un semplice cambiamento di luogo, ma di una metafisica del movimento.

Nei *Papiers* Patočka attraversa la fenomenologia di Husserl e di Heidegger e approda ad una *fenomenologia a-soggettiva* nella quale si possono ritrovare anticipati temi dei *Saggi eretici* come quello dello “scuotimento”⁴⁹⁷. Ricoeur osserva che anche la

⁴⁹⁶ L'intervista è riportata in appendice alla prima traduzione italiana dei *Saggi eretici*, del 1981, p. 182. Sono diversi i passi in cui Patočka utilizza la metafora visiva per dire che la filosofia nasce da un particolare “sguardo in ciò che è”. È la stessa civiltà europea che ha assunto come fondamento la *visione*, l'intuizione nel senso dello sguardo in ciò che è (cfr. Neri [2003], pp. 279-280).

⁴⁹⁷ Per *fenomenologia a-soggettiva* si intende una fenomenologia che non ha il proprio fondamento nella sfera della soggettività, ma cerca il fondamento ultimo dell'apparire in ciò che va oltre il soggetto. L'ente, per potersi manifestare, “implica” qualcuno a cui apparire, ma l'apparire in quanto tale è assolutamente originario e indipendente dall'ente che appare, sia esso il mondo o la soggettività. Il campo di apparizione,

nozione di “comunità degli scossi” si edifica sulla base delle riflessioni elaborate nei *Papiers*: essa si costruisce su una fenomenologia della corporeità che la metafisica del movimento ha fatto uscire dai suoi cardini⁴⁹⁸.

3.3. Analogie e differenze rispetto alle altre letture: perché *eretici*?

Dopo avere esposto nel capitolo primo sette diverse letture della storia del Novecento e ripercorso, su questo stesso tema, il pensiero patočkiano nei *Saggi eretici*, è giunto il momento di fare un confronto tra le diverse analisi considerate.

3.3.1. Analogie

Il tentativo di far convergere testi composti dal 1918 (Spengler) al 1994 (Hobsbawm) sul tema del senso della storia sarebbe chiaramente una forzatura. Evitando pertanto quest’operazione, si cercherà semplicemente di rinvenire alcuni elementi maggiormente ricorrenti che, considerata la significativa distanza cronologica della loro composizione e i diversi orizzonti in cui questi testi si iscrivono e da cui muovono, aiutino a fare sintesi delle diverse riflessioni sulla storia sviluppate nel XX secolo. In questo senso è possibile affermare che si nota una consonanza tra i sette autori considerati. Patočka fornisce una conferma delle loro analisi.

Gli elementi più rilevanti sembrano essere i seguenti quattro:

- a) *ogni tentativo di fornire un’interpretazione della storia conduce inevitabilmente anche a un’interpretazione del senso della vita umana.*
- b) *la possibile risposta alla domanda sul senso è necessariamente condizionata e strettamente legata al modello di razionalità che si adotta.*
- c) *la presenza del male nella storia costituisce motivo di un’interrogazione perennemente irrisolta.*
- d) *la contestazione di un certo modello di società.*

o l’”Apparire come tale”, è asoggettivo, non identificabile con un’istituzione soggettiva, si configura come sfondo a partire da cui tanto le cose quanto l’io giungono a manifestazione (cfr. Patočka [1997], pp. 45-66).

⁴⁹⁸ Cfr. Ricoeur [1997], p. 47.

a) La perdita di un riferimento fisso e la concezione dell'uomo come di un essere storico, e quindi anch'egli soggetto al divenire continuo, conduce alla domanda: attorno a cosa, allora, l'uomo può costruire la propria umanità se il terreno su cui poggiava ha preso a tremare?⁴⁹⁹

È stato più volte rilevato che l'umanità non può più esistere senza il modo di produzione fondato sulla scienza e sulla tecnica, ma la civiltà tecnologica ha portato anche a una disumanizzazione rispetto alla quale si rende necessaria una scelta. Patočka ritiene che l'uomo, al vertice dello sviluppo tecnico-scientifico, debba assumersi la responsabilità del rischio dell'insensatezza cercando di dare un significato alla storia, e intende quest'ultima precisamente come un *processo di umanizzazione*⁵⁰⁰.

E in un altro passo dei *Saggi* dice: «non si tratta solo di vivere, ma di «vivere in modo umanamente autentico»⁵⁰¹.

Löwith afferma con lucidità che la riflessione sul senso della storia riguarda il senso «dell'agire e del patire degli uomini in essa»⁵⁰², mentre Horkheimer e Adorno osservano che l'uomo si è sempre sforzato in tutte le epoche di tenere assieme il suo io⁵⁰³. Quest'ultimo riferimento suggerisce anche che l'esigenza di senso è connessa a un bisogno di unità dell'identità personale. È quindi naturale chiedersi se, oltre allo sforzo dell'uomo di approfondire la propria comprensione del presente, non ci sia anche un motivo legato alla propria identità e non solo a ciò che è a lui esterno. Proviamo a chiarire meglio. Interrogarsi sul senso della storia è un'operazione complessa: anzitutto perché non significa interrogarsi soltanto su ciò che è accaduto, ma cercare di comprendere anche il senso di ciò che è accaduto; ed inoltre perché non è un'operazione che riguarda solo il passato, ma giunge a chiedersi come gli uomini oggi vivono, e quindi come oggi elaborano un senso dentro se stessi. Ma cosa indica questo “dentro se stessi” in cui va definendosi un senso?

Tentando di esprimere l'essenza profonda dell'uomo, Patočka parla dell'anima e della scoperta del suo contenuto proprio. Egli ritiene che l'anima non sorga dall'intuizione in seguito alla contemplazione dell'idea, ma dalla verità per cui essa

⁴⁹⁹ Sul tema dell'antropologia rinviamo al cap. 1.4.1, nota 77, su Löwith.

⁵⁰⁰ Il filosofo parla di «rimettere l'uomo al suo posto e di porre fine al suo errare fuori di sé e fuori del luogo che gli compete» (Patočka [2008], p. 127).

⁵⁰¹ Patočka [2008], p. 129.

⁵⁰² Cfr. cap. 1.4.1, nota 72.

⁵⁰³ Cfr. cap. 1.4.5, nota 137.

lotta⁵⁰⁴. Anche l'Europa è sorta dal concetto di anima e da essa ha tratto il suo contenuto. E Spengler ricordava che l'essenziale non è l'eternità dei pensieri, ma che modello di uomo ne viene fuori⁵⁰⁵.

Una risposta trascendente o "idealistica" all'interrogativo sul senso non sarebbe però adeguata perché la condizione di "fatticità" in cui l'uomo vive provoca la vita ed è sorgente di pensiero. Marcuse ricordava che elementi storici entrano anche negli oggetti più puri del pensiero⁵⁰⁶. Da questi accenni ci si rende conto che è impossibile non comprometersi con la storia, diventa una necessità inevitabile. La domanda sul senso della storia, dunque, attraversa la storia tenendola costantemente aperta e interroga l'uomo sul senso che dà alla propria vita.

Riprendendo altre osservazioni fatte da Marcuse, verrebbe da chiedersi se il vuoto traumatico «in cui l'uomo ha la possibilità di farsi domande e di pensare»⁵⁰⁷ non sia avvicicabile all'esperienza patočkiana dello *sconvolgimento*, che ha il potere di svuotare l'uomo delle certezze finora acquisite. Per Patočka, un sintomo del declino dell'Europa è, significativamente, rintracciabile proprio nel fatto che l'Europa, pressata dal nichilismo che soffoca ogni speranza e ogni filosofia, sta perdendo di vista la centralità della domanda sul senso⁵⁰⁸. Essa ha smesso di credere nel suo fondamento filosofico-spirituale.

b) In molti di questi autori si ritrova l'appello a liberarsi dal culto della forza e dell'efficienza, così dominanti nel Novecento, e a ridefinire i propri bisogni. Seguendo quale via è possibile fare ciò? Patočka torna a ripercorrere i tre movimenti fondamentali e fondanti della vita, perché questo problema ha le sue radici nel movimento

⁵⁰⁴ Il filosofo ceco attribuisce al cristianesimo l'aver approfondito la nostra comprensione dell'anima: "Per questa fondazione dell'abissale profondità dell'anima il cristianesimo rimane il massimo sforzo, insuperato ma mai pensato fino in fondo, compiuto dall'uomo nella lotta contro la decadenza» Patočka [2008], p. 120. La concezione cristiana dell'anima unisce il Dio trascendente classico con il Signore della storia dell'Antico testamento. Filosoficamente rilevante è «l'idea che l'anima è di natura assolutamente incommensurabile con l'ente oggettivo nella sua totalità, che questa natura dipende dalla cura per il proprio essere alla quale essa è, a differenza di tutti gli altri esseri, infinitamente interessata, e che a questa condizione si connette in maniera essenziale [...] l'idea che l'anima non è nulla di presente *prima*, ma solo *alla fine*, che in tutto e per tutto il suo essere è qualcosa di storico e solo perciò sfugge alla decadenza» (Patočka [2008], pp. 119-120).

⁵⁰⁵ Cfr. Spengler [1981⁴], p. 229.

⁵⁰⁶ Cfr. 1.4.6., p. 46.

⁵⁰⁷ Cfr. 1.4.6, nota 159.

⁵⁰⁸ Cfr. Patočka [2008], p. 81. Su questo tema si rinvia al bell'articolo di Neri: *L'Europa dal fondo del suo declino*, in Neri [2003], pp. 266-291.

dell'esistenza umana. Pertanto è essenziale comprendere più in profondità tale movimento.

Nel saggio sulla civiltà tecnica si afferma che i concetti vincenti della società contemporanea offrono dei surrogati che appiattiscono il pensiero. Su questa linea è criticato l'atteggiamento del moderno obiettivismo delle scienze che rinuncia a ogni rapporto col senso⁵⁰⁹. Soggiacente a queste critiche, si nota la consapevolezza di un modello di ragione che comprende o esclude i problemi del senso o del non senso dell'esistenza umana nel suo complesso⁵¹⁰.

Il problema della tecnica e, più in generale, il problema della cultura scientifica occidentale, era emerso anche nell'epistolario tra Löwith e Strauss. Secondo questi due pensatori la scienza moderna è consapevole che la società, la politica e l'antropologia non si fondano su presupposti scientifici, ma su di un senso che, però, né esse né la scienza possono in ultima analisi fondare. Il filosofo ceco ritiene che la tecnica non sia per niente in declino, e che l'uomo non abbia ancora fatto i conti per davvero con *la questione della tecnica*⁵¹¹.

Il motivo per cui si parla molto della tecnica è, in realtà, perché si ha di mira il modello di ragione della cultura scientifica come modo di comprendere la realtà. Queste osservazioni si ricollegano espressamente alle idee espresse da Husserl nella *Crisi delle scienze europee*. Il filosofo tedesco (in realtà anch'egli ceco perché nato in Moravia) si mostra consapevole della crisi secolare e crescente della ragione illuministica, superabile solo attraverso uno stadio ulteriore e impreveduto. Il mondo naturale (si noti la concomitanza del testo omonimo di Patočka, terminato proprio nel 1936) diventa *un problema filosofico* a partire dalla messa in discussione di un determinato modello di razionalità che lo considera⁵¹². Un altro autore, Heidegger, ne *L'epoca dell'immagine del mondo*, osservava che, nell'epoca moderna, la categoria di "certo" traduce quella di "vero". Per questo motivo la matematica, poiché fondata su delle certezze, è considerata la scienza che consente di conoscere la verità.

⁵⁰⁹ Husserl scrive che «le mere scienze di fatti creano meri uomini di fatto» (Husserl [2008], p. 35).

⁵¹⁰ Husserl ricorda, nell'ultima pagina della *Krisis*, che «la ragione sta a indicare proprio ciò verso cui l'uomo, in quanto uomo, tende nel suo intimo» (Husserl [2008], p. 290).

⁵¹¹ Il corsivo è un richiamo intenzionale alla conferenza di Heidegger del 18 novembre 1953: *La questione della tecnica*, contenuta in *Saggi e discorsi*, Mursia 1976. La diagnosi dell'era tecnica che fa Patočka resta vicina alle riflessioni consegnate da Heidegger, cfr. Neri [2003], p. 283.

⁵¹² Patočka sostiene in *Platone e l'Europa* e in *Liberté et sacrifice* che la razionalità europea provoca una estenuazione del mistero del mondo e di quella componente che non si lascia mai ridurre al presente controllabile. La razionalità "europea", inoltre, nasconde a se stessa quell'elemento incontrollabile che determina il nostro stesso mondo ipertecnicizzato (cfr. Neri [2003], pp. 280-281).

Václav Bělohradský, allievo di Patočka, afferma che «si tratta di mettere in crisi la ragione che prescinde dall'uomo...»⁵¹³. Ma una ragione a-valutativa, che si limita a constatare *ciò che il mondo è*, rischia di svuotare di significato la storia. E il razionalismo moderno, che «vuole dominare le cose e ne è invece dominato (per il desiderio di profitto)»⁵¹⁴ è un modo di rapportarsi agli enti impossessandosene, con la conseguenza che «essi sono già pienamente svelati e privi di mistero»⁵¹⁵. A chi bisogna allora rivolgersi per cercare un senso nella vita? È davvero possibile che l'esistenza umana abbia un senso?

Se la filosofia della storia, come riteneva Löwith, è la traduzione in termini razionali della ricerca di un significato nella storia, che cosa significa constatare che esistono varie concezioni di filosofia della storia? Potrebbe sembrare, allora, che esistano vari significati.

Che il paradigma storicista rischi di approdare al relativismo in campo filosofico e morale era stato fatto notare già da Spengler. Ciò significa che cade la fede in una ragione assoluta che dia significato al mondo; cade la fede nel senso della storia dell'umanità, della libertà come capacità di autodeterminarsi, e la fede che l'uomo ha in sé come creatura razionale.

Da queste premesse potrebbe allora sembrare che ogni principio teorico abbia una validità esclusivamente particolare e contingente. E la prova è il trionfo dello scetticismo e del relativismo odierno. Ad esso rispondono Patočka, e in anni più vicini a noi, Marconi. Quest'ultimo afferma che: «il concetto di verità non è rinunciabile, e anche le forme più convincenti di relativismo non riescono a indurci a farne a meno»⁵¹⁶. Secondo Patočka, invece, la scienza e la tecnica hanno modificato l'uomo a tal punto che gli interrogativi sul senso non appaiono più recuperabili o sensati, e, nonostante ciò, egli conserva la forte convinzione che ci sia un senso assoluto⁵¹⁷. Anche per Marconi, però, non si può escludere l'esigenza della verità e la possibilità del senso.

Adorno e Horkheimer si chiedevano perché la barbarie del nazismo e dell'olocausto si sia sviluppata proprio dentro la razionalità occidentale europea. La crisi di quest'ultima, divenuta enigma per se stessa, ha finito per diventare non solo uno

⁵¹³ Nell'introduzione ai *Saggi eretici*, edizione del 1981 (cfr. Patočka [1981], p. 22).

⁵¹⁴ Patočka [2008], p. 121.

⁵¹⁵ Patočka [2008], p. 126.

⁵¹⁶ Marconi [2007], p. 146.

⁵¹⁷ Su questo punto Husserl ribadiva che è in gioco la fiducia nella ragione e nella capacità di darsi delle regole.

strumento di dominio sulla natura, ma perfino su altri esseri umani⁵¹⁸. Neri scrive in un articolo su Patočka che «lo “sguardo” dell’età della tecnica risolve al ribasso tutti gli enigmi»⁵¹⁹; il predominio della razionalità europea si esplica con l’effetto di estenuare il mistero del mondo, mentre quella componente che chiamiamo “mondo” non si lascia ridurre a qualcosa di controllabile. Patočka si spinge fino a sottrarre la donazione di senso allo stesso soggetto donante⁵²⁰. Nei suoi testi fenomenologici troviamo le premesse che spiegano la sua visione sulla storia: «il mondo della vita è il *suolo* primo e originario dell’oblio di sé e dell’essere»⁵²¹.

L’interrogativo sul senso della storia, nel pieno di un’epoca che ha visto il trionfo delle ideologie, nasce dunque dal bisogno che ci sia una verità di cui l’uomo è in ricerca anzitutto per se stesso. Il pericolo odierno, come scrive Ricoeur nella Prefazione ai *Saggi*, non è più di ricadere nell’idealismo, ma di cedere al nichilismo. Ma questa soluzione sarebbe una posizione altrettanto dogmatica della fede ingenua e intatta nel senso, che caratterizza l’umanità pre-istorica. Patočka afferma in modo forte l’esistenza di un senso. È opportuno precisare che egli intende con *nichilismo* il *non senso*, mentre con *verità* il *senso autentico*⁵²². Non si tratterà di rinvenire una concezione teoreticistica della verità, ma «una prassi che occorre sempre di nuovo rinnovare e ritrovare, contro le minacce ricorrenti della perdita di senso»⁵²³.

c) Si è affermato più volte che una caratteristica del senso è la problematicità (Löwith e Patočka concordano su ciò). Ma il senso deve avere necessariamente questa caratteristica? È più facile comprenderlo se si considera la realtà del male dentro la storia. Löwith ritiene che l’esperienza del male e del dolore prodotto dall’agire storico sia il punto da cui procede l’interpretazione stessa della storia⁵²⁴. Il pensiero, quindi, trarrebbe origine dalla storia vissuta e sofferta. Il problema del male, inoltre, è stato ciò

⁵¹⁸ Ricoeur nel suo articolo *Jan Patočka, le philosophe-résistant*, ricorda che le conferenze di Husserl, pronunciate a Vienna e poi a Praga, erano state pubblicate a Belgrado prima della seconda guerra mondiale come frecciata contro il totalitarismo di allora attraverso le dimissioni della ragione – quelle dello scientismo, del romanticismo o del nichilismo – che servivano come garanzia ai regimi (cfr. Ricoeur [1991], p. 70).

⁵¹⁹ Neri [2003], p. 281.

⁵²⁰ Per questo parla di una fenomenologia *a-soggettiva* dell’esistenza, ossia una fenomenologia il cui fondamento non sta nella sfera della soggettività.

⁵²¹ Cfr. *L’époché transcendente et l’attitude théorique*, in Patočka [1995], p. 230

⁵²² Cfr. Patočka [2008], p. 83.

⁵²³ Si rinvia all’articolo di Jervolino [1984a], p. 27, intitolato: *Storia e verità in Patočka*.

⁵²⁴ Cfr. cap. 1.5., nota 192.

che ha sempre oltrepassato ogni risposta teorica⁵²⁵ e scoraggiato ogni teoria esplicativa. Su questa linea, Horkheimer e Adorno confermano che l'esperienza storica è esperienza di continui fallimenti, e che la storia è intessuta di sofferenze reali⁵²⁶. Anche la semplice fiducia nel progresso è entrata definitivamente in crisi per molteplici fattori, tra i quali i numerosi conflitti scoppiati. E il venir meno di questa fiducia sembra essere la vera causa di quel nichilismo che precipita ogni uomo in un vuoto davanti al quale qualunque tentativo di ricercare un senso ultimo nella storia «mozza il respiro»⁵²⁷. Patočka non ricorre a surrogati nella sua lettura della storia, né fa analisi conciliatrici; elabora piuttosto una concezione essenzialmente tragica: nella condizione storica anche il valore dell'universo è compromesso dal dolore, dalla sofferenza e dalla morte⁵²⁸. Qual è, allora, l'esito possibile a questo stato di cose?

Altri due pensatori, Horkheimer e Adorno, facevano notare che l'industria culturale del divertimento, che trasforma la cultura in oggetto di consumo e merce di scambio, «fotografa una società di disperati»⁵²⁹. Per questi due filosofi la stessa felicità potrà essere raggiunta quando si realizzerà il superamento del dolore e il raggiungimento della verità.

La presenza del male appare contestare radicalmente l'esistenza di un senso. Cercando qualche giustificazione, ci si può anche chiedere se la storia vada intesa invece come una somma di tanti momenti separati tra di loro, così da non aver bisogno di un *telos* unificatore, oppure se sia necessaria una netta distinzione del piano storico-mondano da quello trascendente. A quest'ultima domanda Löwith risponde che il pensiero moderno è confuso proprio perché l'uomo vede con due occhi: quello della fede e quello della ragione⁵³⁰. Queste due prospettive convergono in un punto comune o si escludono a vicenda? Quando usiamo comunemente parole come “attesa” o “speranza” (che servono a veicolare un senso), su cosa le fondiamo? Löwith pensa che sia possibile usare questi termini svincolandosi da presupposti teologici o metafisici. Husserl e Patočka, che non partono certo da presupposti teologici o metafisici, mettono tuttavia bene in guardia da una visione riduzionista del mondo della vita e sono consapevoli che anche «le scoperte più raffinate sono noiose nella misura in cui non

⁵²⁵ Cfr. cap. 1.4.1., nota 72.

⁵²⁶ Cfr. cap. 1.4.5., nota 140.

⁵²⁷ Cfr. cap. 1.4.1., nota 72.

⁵²⁸ Cfr. Patočka [2008], p. 68.

⁵²⁹ Cfr. cap. 1.4.5., nota 144.

⁵³⁰ Cfr. cap. 1.4.1., p. 25.

contribuiscono ad accentuare il Mistero che si nasconde dietro di ciò che viene scoperto e rivelato»⁵³¹.

Basandosi dunque su queste osservazioni, ci sono delle risposte all'interrogativo del male nella storia? Marcuse si limita più alla denuncia, mette in guardia dalla ragione, motore dello sviluppo economico, che serba in sé una crescente capacità distruttiva. Cos'è allora ciò che ci può salvare? Patočka suggerisce la resistenza e la solidarietà tra gli oppressi⁵³². Un elemento di vicinanza tra i due ultimi pensatori menzionati è costituito dalla denuncia degli effetti negativi di un modello di razionalità tecnologica e del progresso visto anche come causa di sfruttamento e distruzione. Verrebbe spontaneo chiedersi se ci sono alternative a questo modello di sviluppo ambivalente, ma gli autori non offrono soluzioni precise.

Con la modernità, dunque, saltano molti paradigmi utilizzati per comprendere il presente, e si rende necessario un altro modo di pensare. Marcuse parlava della possibilità di *alternative* e Patočka di *rovesciamento* della visione del *giorno* e della *notte*: paradossalmente, è proprio quest'ultima a diventare sorgente di luce.

Una visione drammatica si ritrova anche in Benjamin: anche la sua riflessione, infatti, nasce da una situazione di emergenza, quasi a riproporre l'idea che è impossibile porsi in modo neutrale nella storia.

d) Riferendosi all'Europa, Patočka parla spesso del suo declino: un segno ne è l'immiserimento materiale e spirituale, e la progressiva disumanizzazione⁵³³. Anche in Löwith c'è una vivissima coscienza del declino dell'Europa tra le due guerre⁵³⁴. Per Husserl, maestro di Patočka, la riduzione positivista dell'idea di scienza è responsabile della crisi in cui l'Europa è precipitata perché «la mera scienza dei fatti non ha nulla da

⁵³¹ Patočka [2008], p. 126.

⁵³² Non sembrano molto lontane da Patočka anche le osservazioni di Marcuse quando parla di un sostrato formato dai reietti e dagli stranieri, dagli sfruttati, dai perseguitati e dagli inabili, la cui opposizione è rivoluzionaria. Proprio loro incominciano a rifiutare di prendere parte al gioco. Cfr. cap. 1.4.6, nota 163.

⁵³³ Il tempo della crisi rivela tutta la fragilità dei fondamenti sui quali costruiamo la storia. Husserl aveva annunciato la crisi della ragione europea prima della guerra: senza perdere la sua efficacia teorica e pratica, essa «ha visto svanire il suo fondamento essenziale, il suo significato esistenziale, la sua giustificazione interna e la sua verità profonda» (Patočka, *La filosofia della crisi delle scienze secondo Edmund Husserl e la sua concezione di una fenomenologia del "mondo della vita"*, in Patočka [2003], p. 131).

⁵³⁴ Cfr. Löwith [2000].

dirici»⁵³⁵, e solo un'autocoscienza filosofica radicale è capace di restituire alla filosofia la funzione di guida⁵³⁶.

Il punto teorico soggiacente a questa critica sembra essere il problema di chi ha il dominio. Marcuse, e con lui anche altri pensatori, si sforza di mantenere aperto l'orizzonte del discorso con uno sguardo critico e dialettico sulla storia; Patočka, in un contesto di emarginazione cui era sottoposto dal regime totalitario cecoslovacco, è stato definito *filosofo resistente*⁵³⁷ a causa del suo impegno nella difesa dei diritti civili e politici. Anch'egli, come Spengler e Marcuse, critica il benessere del nostro tempo e il carattere patologico dello sviluppo della civiltà industriale.

Va ricordato altresì che il filosofo ceco parla dell'alternativa tra la *responsabilità* e la *fuga*⁵³⁸ e invita ad «assumere la responsabilità dell'insensatezza»⁵³⁹. Proprio negli anni in cui compone i *Saggi eretici*, prende forma «la decisione di andare fino in fondo alle proprie idee, opponendosi apertamente alle intimidazioni e ai ricatti»⁵⁴⁰. Egli è stato uno dei tre portavoce rinnovati ogni anno di *Charte 77*⁵⁴¹, il primo documento pubblico di protesta e di contestazione al socialismo “dal volto umano” che si era rivelato illusorio e che, in realtà, aveva condotto il Paese sulla strada di una dura “normalizzazione”.

3.3.2. Divergenze

La parola *eresia* è abitualmente intesa come una falsificazione della verità perché ne assolutizza un suo aspetto. In Patočka, col termine *eresia* si indica, invece, un avvicinarsi alla verità grazie ad una lettura che smaschera le vere eresie, rivestite da

⁵³⁵ Husserl [2008], p. 35.

⁵³⁶ Merita di essere precisato che il discorso filosofico sull'Europa come identità politico-culturale si è chiuso alla fine della seconda guerra mondiale, e solo dal 1989 è tornato a farsi sentire.

⁵³⁷ L'appellativo risale ad un articolo di Ricoeur apparso su *Le Monde* del 15 marzo 1977.

⁵³⁸ Cfr. Patočka [2008], p. 109.

⁵³⁹ Patočka [2008], p. 129. Nel saggio sulla civiltà tecnica Patočka fa riferimento per esteso al concetto di *responsabilità*, all'interno di una concezione cristiana della persona. L'uomo responsabile è un individuo che non si nasconde dietro nessun ruolo che gli possa venire assegnato, idea già espressa da Platone col mito della scelta del destino. Il filosofo aggiunge inoltre che la responsabilità «è un io che ha preso su di sé ciò che ciascuno può realizzare soltanto in sé e per cui è insostituibile [...] Ognuno, come individuo, è determinato dall'unicità della sua posizione» (Patočka [2008], p. 118). Si segnala anche *Il senso dell'oggi in Cecoslovacchia*, uscito nel 1970.

⁵⁴⁰ Neri [2003], p. 270. Si ricordi che anche Benjamin parla di una categoria di persone che incomincia a rifiutare di prendere parte al gioco.

⁵⁴¹ Gli altri due erano Havel e Hajek.

pseudo-verità. Il filosofo ceco ripercorre la storia riconsiderandola indipendentemente dalle mitizzazioni che la accompagnano.

Non è possibile elencare qui tutte le peculiarità che contraddistinguono il pensiero di un autore prolifico come Patočka⁵⁴², ci limitiamo a tre sottolineature che manifestano una triplice presa di distanza:

- a) *nei confronti della fenomenologia di Husserl e Heidegger.*
- b) *nei confronti del marxismo di altre filosofie della storia.*
- c) *nei confronti di altre letture dell'Europa.*

a) I punti di consonanza con i due maestri sono numerosi e rinvenibili chiaramente nell'uso di alcuni termini comuni, ma una più attenta lettura evidenzia, nello stesso tempo, anche le diversità. Ricoeur, nella prefazione ai *Saggi*, scrive che

«Risalendo dal tema della tridimensionalità dell'uomo europeo al tema più ostico della costitutiva problematicità dell'uomo storico, si risale nello stesso tempo all'origine husserliana e heideggeriana di questi scritti e si raggiunge il nucleo eretico, che costituisce il punto di rottura non soltanto – è troppo ovvio – con la vulgata marxista, ma, in maniera più decisiva e più drammatica, con le visioni di Husserl e di Heidegger sulla storicità»⁵⁴³.

Prenderò come riferimento per le osservazioni che seguono soprattutto il saggio intitolato: *Meditazioni sulla pre-istoria*. L'analogia tra il richiamo al mondo della vita tipico della fenomenologia e la condizione *pre-istorica* di Patočka sembrerebbe abbastanza immediata; invece, con *mondo naturale*, Husserl intende il mondo *pre-scientifico*, mentre Patočka quello *pre-istorico (a-problematico)*.

Per Husserl il mondo naturale è diverso da ciò che la scienza positiva chiama natura (dalla scienza la natura è intesa infatti come ente quantificabile), e, comunque, il mondo naturale «resta una questione della ragione teoretica»⁵⁴⁴. Questa diversa concezione del modo naturale tra i due filosofi permette di comprendere perché Husserl

⁵⁴² Per rendersi conto della prolificità d'ingegno di Patočka si verifichi l'archivio bibliografico sul web (<http://www.ajp.cuni.cz>) e si consideri che la pubblicazione della *Collected Writings* consta di ben XXV volumi.

⁵⁴³ Patočka [2008], p. XXIX.

⁵⁴⁴ Così si esprime Ricoeur in Patočka [2008], p. XXX.

non si è mai spinto «fino all'uomo nei concreti fenomeni del lavoro, della produzione, dell'azione e dell'opera»⁵⁴⁵ come, invece, ha tentato di fare Patočka.

Husserl è criticato anche per non aver superato l'idealismo delle *Meditazioni cartesiane*. In lui la coscienza rimane il fulcro della vita prescientifica, e il ritorno ai fenomeni del mondo della vita si riduce a uno sguardo del soggetto. Nella concezione husserliana l'essere dell'uomo è la coscienza, e sulla base di essa egli crede di poter condurre un'analisi comprensibile e verificabile dell'essenza dell'umanità. Inoltre, per conoscere la realtà fenomenica (la coscienza è sempre coscienza di qualcosa che si mostra), dobbiamo sospendere, mettere tra parentesi la credenza nell'oggettualità attraverso l'*epoché*. Questa, poi, è un atto libero. Ma il vissuto può essere raggiunto integralmente attraverso una presa di coscienza? Patočka ritiene che «l'essere umano non si lascia ridurre alla coscienza e alle sue strutture»⁵⁴⁶. Allora: come cogliere l'essere dell'uomo e ciò che fonda la coscienza, se dev'esser qualcos'altro dalla stessa coscienza?

Ricoeur fa notare che quest'ultima critica accomuna Patočka ad Heidegger: l'apertura dell'uomo al mondo non è un fenomeno di ordine psicologico o mentale, ma precede anche la nostra coscienza. Con il linguaggio di Heidegger, si può dire che, quando un fenomeno si apre al mondo, mantiene il suo carattere misterioso: ciò che si mostra è quanto si sottrae all'occultamento in cui l'Essere lo trattiene.

Tuttavia Patočka guadagna una certa distanza pure da Heidegger perché lo interpreta in maniera nuova. L'ultimo Heidegger parla delle dinamiche di occultamento e disoccultamento dell'essere in base alle quali gli enti che si manifestano possono mostrarsi o come Natura, o come Spirito, o come Soggetto; in Patočka, invece, come spiega Ricoeur, «quel sottrarsi designa la perdita di ogni sicurezza che lascia l'uomo e la sua libertà del tutto allo scoperto. È quanto egli chiama la condizione problematica caratteristica dell'età storica»⁵⁴⁷.

Riassumendo: Patočka riutilizza grandi sequenze di Husserl e di Heidegger, ma con l'aggiunta del collante del *movimento*. E infatti, come scrive lui stesso nei *Papiers*, è il movimento «che rende l'ente ciò che è»⁵⁴⁸. Inoltre, presenta una nuova definizione del mondo naturale e della storicità, quest'ultima caratterizzata sulla base della

⁵⁴⁵ Patočka [2008], p. 7.

⁵⁴⁶ Patočka [2008], p. 162.

⁵⁴⁷ Patočka [2008], p. XXXI.

⁵⁴⁸ Patočka, *Phénoménologie et ontologie du mouvement*, in Patočka [1995], p. 31.

problematicità. Il mondo della vita è sottratto tanto dalla tutela del soggetto trascendentale come fa Husserl nella *Krisis*, quanto dalla cura heideggeriana. Secondo Patočka, infatti, anche «la filosofia di Heidegger resta di gran lunga una filosofia riflessiva»⁵⁴⁹.

La presa di distanza da Heidegger si manifesta anche in un altro passaggio: nei *Saggi*, che spingono in direzione del tema limite dell'essere a-soggettivo, emerge il carattere sfuggente del legame tra corporeità, temporalità e socialità. La nozione di *Mitsein* che Heidegger introduce nell'analitica del *Dasein*, sembra al filosofo ceco debole, povera, e introdotta troppo tardi. Secondo Ricoeur, in Patočka

«il “fra gli altri” è tanto originario quanto il “da dove-verso dove” dell'orientamento e il processo “a partire da-in vista di” [...] La condivisione di uno steso mondo è un fenomeno tanto originario quanto l'essere colpito da (*affecté par*). Noi ci muoviamo in mezzo alle cose e fra gli altri. È su questo sfondo che sorprendiamo l'apparizione del termine “scotimento” nel contesto di una meditazione sulla “terra”. “Movimento” dell'esistenza – scotimento della “terra” in noi [...] Noi possiamo essere sradicati dalla storia, ma solo perché già in movimento quanto al nostro essere-al-mondo»⁵⁵⁰.

Secondo Patočka, dunque, la questione dell'essere sociale dell'uomo nella forma dell'intersoggettività è in primo luogo una questione fenomenologica, prende spunto dall'analisi della coscienza come fenomeno⁵⁵¹.

b) Nella seconda *Glossa* riportata in appendice ai *Saggi eretici*, l'autore afferma che la politica nasce quando si dà il concetto di un conferimento di senso alla vita nata dalla libertà per la libertà; ma la coscienza della libertà può essere acquisita solo in una *comunità* di uguali⁵⁵². Perciò, in senso proprio, l'inizio della storia è nella *polis*⁵⁵³ perché nella *polis* l'uomo ha potuto acquisire questa coscienza. Il confronto tra questa premessa teorica e modelli concreti di società che Patočka poteva vedere permette di capire perché ha rifiutato altre letture della storia.

⁵⁴⁹ Patočka, *Notes de travail*, in Patočka [1995], p. 262.

⁵⁵⁰ Ricoeur [2000], p. 49.

⁵⁵¹ La rete di relazioni *sociali* in cui l'uomo è inserito non è, in questo caso, definito dalla funzionalità e dall'efficacia, come è invece la vita pensata dentro l'orizzonte della scienza e della tecnica.

⁵⁵² Questa idea di una *comunità di uguali* è così importante da far dire a Patočka che «ciò non si può dare, come pretende Hegel, allorché *uno solo* (sovrano, faraone) abbia acquisito la coscienza della libertà» (Patočka [2008], p. 166).

⁵⁵³ Cfr. Patočka [2008], p. 166.

Il sogno di un rinnovamento radicale e di un'umanità liberata dalla miseria, che ha ispirato le utopie delle varie forme di socialismo nell'Ottocento e ha ripreso vigore dopo la Rivoluzione del 1917, ha di fatto lasciato il posto a delle realizzazioni deludenti, in una società che ha finito per esercitare un culto idolatrico degli organi di controllo e di persecuzione. Si è giunti nei fatti alla necessità di ridurre altri in schiavitù e spesso, a propria volta, si è stati ridotti in schiavitù.

Riportiamo due citazioni chiarificatrici di questi pensieri di apertura: la prima riguarda il rapporto tra la filosofia e le ideologie (si trova in *Libertà e sacrificio*), la seconda si legge nell'ultima pagina delle *Glosse* (nei *Saggi eretici*).

Patočka riconosce che la dottrina di Marx è una dottrina scientifica della società, e che contiene al suo interno, il progetto di

«convertire una metafisica – cioè un'interpretazione del mistero del mondo sulla base delle strutture concrete dell'essente - in un processo socio-istorico empiricamente verificabile. Può dunque a giusto titolo essere intesa come una teoria della filosofia attraverso la sua realizzazione, come un grande esempio della tendenza che mira a sostituire il mistero con le strutture presenti, controllabili e sempre disponibili della realtà effettiva»⁵⁵⁴.

E nella seconda citazione leggiamo:

«Che cos'è l'essere sociale dell'uomo? [...] Esso affonda le sue radici in una profondità per la quale rapporti e condizioni economiche non sono un criterio né esauriente, né interamente adeguato. Volerlo ridurre a tali rapporti e condizioni è così una specie di soggettivismo, naturalmente non solo teoretico, ma anche pratico»⁵⁵⁵.

Ciò che mi sembra più interessante in queste righe è che l'autore, pur non offrendo una risposta sistematica, dà una risposta *filosofica*, di principio, alla filosofia materialistica della storia⁵⁵⁶. La critica al marxismo è mossa perché esso si presenta come una teoria dell'abolizione della filosofia nel senso che la concezione materialista presuppone che l'essere sociale dell'uomo coincida con il processo economico e i coi

⁵⁵⁴ Patočka [1990], p. 201.

⁵⁵⁵ Patočka [2008], p. 172.

⁵⁵⁶ Merita rilevare l'intenzionalità con cui Patočka muove questa critica e la consapevolezza che mostra di avere della situazione presente: «Non volevamo offrire né una critica filosofica sistematica di questa filosofia della storia, né una critica sociologica, per quanto ne fossimo tentati e ci paresse opportuno. Di critiche sociologiche al giorno d'oggi il lettore ne trova a sufficienza, è invece difficile imbattersi in una concezione fondamentalmente diversa della storia. Se abbiamo nondimeno fatto un tentativo in tal senso con le nostre magre forze, le obiezioni che gli verranno mosse dal punto di vista della filosofia che oggi domina non solo gli Stati, ma anche le coscienze, sono prevedibili a chiunque» (Patočka [2008], p. 172).

rapporti di produzione⁵⁵⁷. Da questo punto di vista, si può dire anche che la concezione di Marx è tipicamente europea perché è pervasa dalla convinzione di una superiorità della ragione europea; ma, allo stesso tempo, è anche europea perché si schiera proprio contro il monopolio europeo della potenza. Uno stesso programma, quindi, unisce il riconoscimento della supremazia e il rifiuto dello sfruttamento coloniale.

Patočka riconosce che l'essere sociale dell'uomo, ossia l'intersoggettività, dipende dall'economia nelle sue funzioni concrete economiche e sociali, ma critica il marxismo perché muove dalla considerazione che non vi è solo la lotta di classe, bensì anche la solidarietà, la massa, la comunità. E questa conosce altri tipi di legame rispetto a quelli creati dal nemico comune.

Nel capitolo secondo si è visto che il filosofo ceco critica le formule impiegate per spiegare la prima guerra mondiale. In questo modo egli si discosta da altre filosofie della storia per le quali, invece, «che la guerra stessa contenga in sé qualche valore esplicativo, che abbia di per sé il potere di conferire un senso, è una concezione sostanzialmente estranea a tutte le filosofie della storia e pertanto anche a tutte le interpretazioni della guerra mondiale che ci sono note»⁵⁵⁸. Da questa citazione sembra di poter dedurre che Patočka sia consapevole di fare una lettura minoritaria della storia. Assieme a questo dato, andrebbe sempre anche ricordato che, coerente con queste convinzioni, ha pagato di persona la sua convinta opposizione al regime. Dietro alle scelte pratiche ci stanno delle ragioni teoriche giustificative, e infatti, come si evince dalle *Glosse*, gli atti dell'uomo

«non dipendono dalla *coscienza* con la sua struttura soggetto-oggetto, ma da qualcosa di più fondamentale: l'*esistenza*, il cui essere sta nella *comprensione* (non nella conoscenza né nella presa di coscienza!) delle cose, dei propri simili, di se stessi»⁵⁵⁹.

La dialettica, idealista o materialista che sia, sembra violare proprio il principio importante del *fenomeno*, ossia di ciò che si mostra da sé. La dialettica è intesa come una teoria dei conflitti e delle contraddizioni oggettive, ma ciò che è oggettivo non sono

⁵⁵⁷ In *Platone e l'Europa* si legge che la filosofia si concepisce come trascendenza e sacrificio, essa non annulla il mondo della vita naturale, ma «entra in circolo con tutte le altre possibilità umane [...] La filosofia è un'idea che, in quanto tale, dipende dalla capacità degli individui e delle epoche di comprendere ciò che nella filosofia è in questione fin dai suoi inizi, di ricollegarsi a una certa tradizione e, eventualmente, continuarla, ripeterla» (Patočka [1997], pp. 98-99).

⁵⁵⁸ Patočka [2008], p. 133.

⁵⁵⁹ Patočka [2008], p. 171.

le *cose*, ma i rapporti e la loro dialettica, i loro movimenti, sviluppi, tensioni e rovesciamenti. L'uomo è intersoggettività nelle sue funzioni concrete, e questa intersoggettività può venir compresa solo dialetticamente⁵⁶⁰.

Un'ultima osservazione: Patočka rifiuta la concezione della storia che presenta il progresso come una necessità ineluttabile che richiede il sacrificio dell'individuo, ma riconosce che proprio questa è la concezione più diffusa che «domina l'uomo moderno»⁵⁶¹.

c) I sette autori considerati nel capitolo primo rimangono all'interno di prospettive fondamentalmente eurocentriche, anche quando ritengono che l'Europa occidentale stia tramontando.

Patočka mette a tema l'Europa principalmente in questi due saggi eretici: *L'Europa e l'eredità europea*, e *Le guerre del XX secolo e il XX secolo come guerra*⁵⁶².

Egli ritiene che l'Europa sia nata dal motivo della *cura dell'anima*, ma anche che essa «è morta per aver lasciato che (questo motivo) tornasse nuovamente a velarsi nell'oblio»⁵⁶³. Il pensatore ceco ha sostanzialmente presente l'Europa occidentale, riconosce che c'è un problema europeo e critica le contraddizioni interne a questo sistema⁵⁶⁴. Se in Patočka il riferimento all'Europa è costante (in un articolo del 1939, *La cultura ceca in Europa*, affermava che la cultura europea è cultura universale perché l'Europa è portatrice di ideali di umanità), va detto anche che Patočka resta aperto a una prospettiva extraeuropea (negli anni Trenta parla di un peso che minaccia l'Europa: il confinamento in una cultura chiusa, all'interno di frontiere geografiche e politiche circoscritte; perciò l'Europa *deve* disappropriarsi di sé per rendersi disponibile a incontrare altri fondamenti e altri orizzonti. In questo senso parla di collaborazione delle culture con la cultura mondiale)⁵⁶⁵. È importante rilevare che il filosofo ceco riconosce un mondo extraeuropeo che lotta per rendersi indipendente dall'Europa, non solo sul

⁵⁶⁰ L'essere sociale dell'uomo è compreso dalla fenomenologia come intersoggettività.

⁵⁶¹ Patočka [1997], p. 164.

⁵⁶² I riferimenti sono rispettivamente: Patočka [2008], pp. 87-104 e Patočka [2008], pp. 132-153.

⁵⁶³ Patočka [1997], p. 99.

⁵⁶⁴ Cfr. Patočka [2008], p. 101 ss. L'autore si riferisce alla crisi politica, morale e sociale, all'emergere dei particolarismi, alla mancanza di una istanza superiore che faccia da guida.

⁵⁶⁵ Una dimostrazione dell'impostazione non eurocentrica di Patočka è confermata anche da come viene studiato da autori non europei, per esempio nell'articolo di Lau Kwok-ying (Università cinese di Hong Kong) dal titolo: *Jan Patočka: Critical Consciousness and Non-Eurocentric Philosopher of the Phenomenological Movement*. Si tratta della relazione tenuta a Praga nel novembre 2002.

piano economico, ma proprio su piano del senso⁵⁶⁶. E in altri testi, di pochi anni precedenti ai *Saggi eretici*, Patočka usava già la nozione di *Nach-Europa*⁵⁶⁷. Ma il crollo della civiltà europea non riguarda solo l'Europa, esso manifesta qualcosa che riguarda tutto il pianeta. Scomparendo, l'Europa trasmetterà a degli eredi il proprio modello di civiltà, e la continuità sarà sul terreno della scienza e della tecnica. Le prospettive più ottimistiche dovranno fare i conti con un aspetto che si è rivelato già autodistruttivo per l'Europa. Scrive Patočka in *Riflessioni sull'Europa*:

«L'Europa come potenza egemonica non esiste più, ma lo spirito che ha prodotto tante devastazioni pur credendo di fare opera positiva permane, e cerca di sottomettersi l'umanità intera [...] i popoli extra-europei sembrano tutti avidi di appropriarsi di questo spirito nella speranza di trovarvi un rimedio contro l'indigenza, le privazioni e i mali di cui soffrono, ma rischiano di diventare le vittime di una miseria ancora peggiore, che può sfociare nella repressione di massa e nella distruzione di una vita svuotata dalla ricerca esclusiva dei mezzi atti al suo mantenimento»⁵⁶⁸.

Possiamo commentare questa citazione con le parole di Neri: «diventa decisivo sapere se, accanto all'accumulazione di mezzi tecnici e alle concentrazioni energetiche che promettono potere e abbondanza e che insieme riproducono conflitti insanabili, la cultura e la spiritualità europea, non abbiano in serbo un'eredità più nascosta [...] La concezione meramente strumentale della realtà naturale e umana mette l'uomo nel pericolo estremo, quello della "perdita dell'anima", cioè del suo rapporto con sé e della sua apertura all'Altro, che non è solo l'altro uomo»⁵⁶⁹. Di fronte all'obiezione dell'impossibilità di trovare un significato all'interno della storia (per tale ragione essa rimane per Löwith un problema autonomo), Patočka ricorda che

⁵⁶⁶ Cfr. Patočka [2008], p. 153: il senso della storia umana in generale è irriducibile alla storia dell'umanità occidentale.

⁵⁶⁷ Cfr. *Europa und Nach-Europa. Die nacheuropäische Epoche und ihre geistigen Probleme*, pubblicato postumo nel 1988 in tedesco, ma composto nel 1973. In un articolo scritto da Neri sull'idea filosofica che Patočka aveva dell'Europa, e che porta significativamente per titolo *L'Europa dal fondo del suo declino*, possiamo leggere: «L'Europa "è giunta alla fine della corsa" essendosi distrutta con quelle stesse forze della scienza e della tecnica che le avevano garantito la supremazia per secoli. In questa distruzione ha coinvolto il mondo intero e vi sono ormai eredi "che non ammetteranno mai più quella di un tempo» (Neri [2003], p. 271).

⁵⁶⁸ In Patočka [1990a], pp. 181 ss.

⁵⁶⁹ Neri [2003], p. 272.

«l'uomo che ha un'anima non è soltanto quello che ha il senso dell'altro nella sua indigenza, nella sua evidente miseria; l'uomo che ha un'anima ha anche il senso del mistero essenziale del tutto»⁵⁷⁰.

In conclusione a questo paragrafo, riportiamo due osservazioni: la prima è di Jervolino, il quale afferma che:

«La filosofia di Patočka è eretica rispetto ai poteri costituiti, ai totalitarismi del secolo, alle ortodossie dogmatiche di ogni genere, al falso illuminismo della potenza diurna di un mondo dominato dalla ragione strumentale e manipolatrice»⁵⁷¹.

La seconda, invece, è di Carbone il quale definisce così i *Saggi*:

«una potente e originalissima sintesi filosofica – così consapevolmente personale da definirsi addirittura “eretica” – delle più decisive questioni che hanno attraversato e lacerato la storia dell'Occidente sino ad esplodere nelle tragedie del Novecento»⁵⁷².

Chvatík, sostiene che Patočka sembra aver pensato ereticamente tutta la tradizione occidentale molto più in profondità di quanto sia stato messo in luce⁵⁷³. I *Saggi* smascherano e decostruiscono letture consolidate, le correggono e completano. In questi testi vi si trova dispiegata una critica profonda dell'occidente e dei suoi valori. Tutte queste indicazioni fanno comprendere perché sia stato possibile intitolarli “eretici”. I riferimenti sono davvero molteplici. Per fare ancora qualche esempio basta guardare alla narrazione sulla storia dell'Europa accompagnata da un duro giudizio sul suo destino; alla pace definita illusoria perché in realtà essa è un aspetto della guerra, una «tappa menzognera che sconfigge l'avversario senza sparare un colpo»⁵⁷⁴; a quando si riconosce che responsabile dell'attacco allo *status quo*, nonostante le apparenze

⁵⁷⁰ Patočka [1990a], pp. 240-241.

⁵⁷¹ Jervolino [1996], pp. 208-209.

⁵⁷² Patočka [2008], p. VII.

⁵⁷³ Chvatík è co-direttore del Centro per gli Studi teoretici presso l'Istituto di Studi Avanzati dell'Università Carlo di Praga. Dirige l'Archivio Jan Patočka, che ha fondato nel 1990 come esecutore testamentario del filosofo, in prosecuzione di un'attività di custodia del suo pensiero già avviata in clandestinità durante gli anni Ottanta. Oltre ad aver pubblicato numerosi studi su temi fenomenologici in diverse riviste internazionali, è anche il curatore degli scritti di Jan Patočka editi sotto l'egida dell'Archivio. Cfr. Chvatík [2002], *The Heretical Conception of the European Heritage in the Late Essays of Jan Patočka*, <http://www.o-p-o.net>, sezione «Essays in Celebration of the Founding of the Organizations of Phenomenological Organizations», saggio n. 46.

⁵⁷⁴ Patočka [2008], p. 142. Ho riportato questa volta la traduzione del 1981 perché, a mio parere, più espressiva.

contrarie, è la Germania postbismarckiana; all'ammissione che la concezione della storia che ingloba in sé l'idea di progresso e che richiede il sacrificio dell'individuo è così diffusa da poterla designare come la filosofia della storia che domina il mondo moderno⁵⁷⁵; quando, integrando il negativo, si legge per la prima volta la crisi come opportunità di senso; quando si riconosce che tutte le idee di socialismo, di progresso, di tolleranza democratica, d'indipendenza e di libertà appaiono di scarso contenuto se non riconducono a quella vetta che è l'esperienza del fronte «oltre e al di sopra della quale non vi può essere null'altro»⁵⁷⁶ affinché l'uomo realizzi un mutamento di tutta la sua vita.

L'importanza di una lettura critica (o *eretica* della storia) che si distacca dall'ideologia dominante, mostra così che il concetto di opposizione e di dissidenza ha a che fare con il concetto di verità: ad una vita nella menzogna si oppone una vita nella verità⁵⁷⁷.

3.4. Tra eresia e verità: quale storia e quale senso?

La ricchezza di riflessioni che si aprirebbero dopo la lettura dei *Saggi eretici* è davvero considerevole. A dimostrazione di questo, Jervolino osserva che Patočka

«sviluppa in modo originale la “crisi” della società contemporanea [...] E la diagnosi del tempo presente come epoca di crisi non mette tanto al centro il problema del recupero del significato umano delle scienze, quanto il rischio di una ancora più radicale perdita di senso e di declino delle basi stesse della convivenza sensata fra gli uomini su questo pianeta»⁵⁷⁸.

E tuttavia, la storia presentata da Patočka è la storia di coloro che

«non si rassegnano a sopravvivere come ingranaggi nel mondo della ragione pianificatrice»⁵⁷⁹.

⁵⁷⁵ Cfr. Patočka [2008], p. 164.

⁵⁷⁶ Patočka [2008], p. 145.

⁵⁷⁷ Assieme a Patočka va ricordata almeno anche la figura di un altro illustre “dissidente” politico: V. Havel, presidente della Repubblica Cecoslovacca nel 1989. In una delle opere che lo hanno reso celebre, *Il potere dei senza potere* (1975), egli ha teorizzato il Post-totalitarismo, ossia quell'ordine socio-politico che ha permesso alla gente di “vivere all'interno di una menzogna”.

⁵⁷⁸ Jervolino [1996], p. 205.

⁵⁷⁹ Jervolino [1996], p. 217.

Come sottolinea anche Neri:

«Nonostante tutto Patočka non si schiera con i filosofi del declino e della rassegnazione»⁵⁸⁰

ma tra coloro che, seppur *scossi* nella fede del giorno, non si rassegnano e costruiscono una solidarietà anche nella persecuzione e nell'incertezza.

In queste pagine conclusive richiameremo alcune idee forti sulla storia e sul suo senso per l'uomo.

Nel passaggio dalla preistoria alla storia, il filosofo ceco afferma che la condizione storica è per essenza problematica. La storia non è la condizione del senso donato, trascendente e dogmatico, ma del senso problematico e sofferto. Non si è ancora entrati nella storia vera e propria finché l'uomo di fronte alla morte cede al panico o si rende conto che lo attende un destino di morte, ma non si interroga e non pone in questione il valore dell'universo⁵⁸¹. Per questo è importante che la vita venga compresa non dal punto di vista del giorno, del semplice vivere e dell'accettazione, ma della notte e del *polemos*⁵⁸². La ricerca di senso passa attraverso l'interrogazione della stessa perdita di senso; il senso

«potrà manifestarsi solo nell'attività che ha origine dall'insufficienza di senso e spinge alla ricerca»⁵⁸³.

Confrontarsi con le esperienze di perdita di senso conduce a confrontarsi col nichilismo, ma affermare che non c'è un senso dato, non ha necessariamente per esito il nichilismo o il relativismo⁵⁸⁴. Per Patočka la linea di superamento del nichilismo consiste nell'accettazione della problematicità, che è propria della vita etica⁵⁸⁵. Il senso *problematico* va cercato continuamente perché, proprio là, dove sembra che non ci sia

⁵⁸⁰ Neri [2003], p. 282.

⁵⁸¹ Tra gli indicatori di crisi della modernità, vi è proprio la constatazione che la morte è divenuta un tabù come lo è stato il tabù sessuale in epoca vittoriana. Patočka afferma che, mentre i nostri antenati avevano un'esperienza psicologica della morte dotata di autenticità e sapevano affrontarla. Oggi, invece, il silenzio davanti ad essa e rituali degradati sono spiegabili con l'impotenza a integrare nel vissuto le dimensioni fondamentali dell'esistenza.

⁵⁸² Cfr. Patočka [2008], p. 147: per capire quale senso occorre che la vita si sporga nella notte.

⁵⁸³ Patočka [2008], p. 67.

⁵⁸⁴ Rinvio alle pagine 103-104 dei *Saggi* per mostrare la lucidità con cui Patočka legge il nichilismo in parallelo alla società europea del XIX e XX secolo. Su questi temi riemerge pure la riflessione svolta da Marconi.

⁵⁸⁵ Cfr. Jervolino [1996], p. 204.

un senso, inaspettatamente, un senso va palesandosi. Il filosofo insiste più volte sul guardare la perdita di senso come “luogo” di una rigenerazione del senso. Anche per questo motivo egli esorta a tenere costantemente davanti a sé l’orizzonte della morte nonostante che l’uomo si dimostri spesso incapace di riflettere veramente su di essa. Infatti, non è garantito già in partenza che il male subito ci cambi e ci faccia comprendere. L’elaborazione del senso, dunque, rimane un’esperienza soggettiva, e il suo formarsi e il suo esito misteriosi.

Questi ultimi passaggi, in se stessi, possono essere letti come una forte contestazione del falso razionalismo della ragione strumentale, quella ragione che si è asservita ai totalitarismi delle guerre mondiali.

Si è visto che, nei *Saggi eretici*, Patočka si muove nella forte convinzione che ci sia un senso, e non cede a una valutazione modesta dell’uomo e della vita umana. L’uomo non può vivere senza un senso e in particolare senza un senso totale e assoluto. Questa ricerca, mai totalmente compiuta, indica anche che nell’uomo c’è una tensione a un oltre. Questo punto, tuttavia, va compreso bene e accostato a quanto il pensatore scrive in altre pagine:

«Noi non abbiamo alcuna comprensione del senso della vita, che sia per principio più profonda di quella comprensione che viene dalla vita stessa, dai suoi processi interni e dalle lotte [...]. Questa fede derivata dalla lotta, il peso della propria vita è un processo assoluto che crea le misure per sé e per le altre cose»⁵⁸⁶.

Criticando il modello occidentale di sviluppo, afferma che anche le scoperte più raffinate risultano noiose se non contribuiscono ad accendere il Mistero che si nasconde dietro ciò che viene scoperto e rivelato. La perspicacia della mente umana continua a fare scoperte di cui, poi, s’impadronisce una comprensione quotidiana degli enti, in base alla quale essi sono già pienamente svelati. Anche nella società tecnica, dunque, non si può fare a meno della ricerca del senso, un senso dato nell’intrecciarsi delle relazioni, degli affetti, degli scopi e dei fini dell’agire degli uomini.

La storia delineata da Patočka è riconosciuta come l’ambito sempre in movimento dell’essere sociale dell’uomo, il terreno su cui l’uomo cammina in direzione di un compimento. Essa mostra l’uomo nelle sue interrelazioni come principio *libero*, non lo riduce ai fatti stabiliti, né lo spiega interamente a partire dall’ambito fattuale. Ma

⁵⁸⁶ Novotný [2000], p. 118.

che cos'è l'essere sociale dell'uomo? Le condizioni economiche, infatti, non sono considerate un criterio esauriente o interamente adeguato per spiegarlo⁵⁸⁷. Ridurre l'essere sociale dell'uomo a tali rapporti è un soggettivismo, teorico e pratico. A causa di questa difficoltà di comprendere l'uomo si comprende anche che «è invece difficile imbattersi in una concezione fondamentalmente diversa della storia»⁵⁸⁸ dalla concezione della filosofia materialistica e sociologica della storia.

In questi testi emerge sempre più chiaramente che la storia è lo spazio del compimento più proprio dell'uomo, essa diventa il cammino dell'uomo alla ricerca della propria umanità⁵⁸⁹. Per mettere a fuoco meglio questo obiettivo, è necessario liberarsi dalla dipendenza dalla vita e legarla a qualcosa di libero, qualcosa che rispetti la responsabilità propria e la libertà altrui.

Come già affermato altre volte, la vita può essere spiegata senza partire dalla coscienza, ma partendo dall'essere dell'uomo. Affinché questo si realizzi, ossia che sia l'essere a determinare la coscienza, la vita non dev'essere inserita solamente dentro relazioni oggettive (come se ci fosse una base oggettiva da cui l'essere dipende); inserire la vita in rapporti meramente oggettivi porterebbe a disertare il compito proprio della filosofia: occuparsi dell'essere in generale, o conoscere solo *delle* verità singolari di ordine pratico, mentre la "verità" gli è sconosciuta. Da questi passaggi si vede che la questione del senso rinvia alla questione dell'essere.

Il metodo fenomenologico, applicato alla storiografia, dichiara che motore della storia è la coscienza soggettiva, ma, in questo modo, sembra esporre la comprensione della storia all'arbitrio di qualsiasi interpretazione; d'altro canto, se la fenomenologia rinuncia alla validità universale della ragione, l'idealismo tenta di far passare la ragione come forza motrice della storia. Secondo Patočka, la coscienza, da sola, non è sufficiente a spiegare il processo della vita umana. In questo senso egli fonda una nuova filosofia della storia, incorporata alla vita, e dà esempio personale di cosa significhi assumere la responsabilità di esporsi senza evadere dalla vita. Si ritorna, con

⁵⁸⁷ In *Epoché e riduzione* (scritto risalente al 1975, contenuto in Patočka [1988a]) si afferma che l'Epoché presuppone la trascendenza dell'Esserci, in quanto rapporto e apertura al senso dell'essere. L'uomo è quell'ente che è essenzialmente in rapporto con l'essere e che è comprensione della differenza ontologica: l'uomo coincide con il luogo dell'apparire e della comprensione delle cose e di se stesso. Come scrive Pantano, «l'Epoché è ciò che siamo essenzialmente: è un atto di libertà costitutivo dell'essere stesso dell'uomo» (Patočka [2003], p. 22).

⁵⁸⁸ Patočka [2008], p. 172.

⁵⁸⁹ Cfr. Patočka [2008], p. 171. Si confronti anche, significativamente, Husserl [2008], *prima parte*, § 6.

queste riflessioni, all'essere sociale come elemento imprescindibile e capace di determinare la forma e il contenuto della coscienza.

Rimane ancora aperta una grossa questione: come si generano i significati? È possibile dare una spiegazione? Questa domanda potrà trovare risposta? Il conferimento del senso è un'operazione esclusivamente soggettiva o anche, considerando la storia dell'umanità, intersoggettiva? E che cosa manifesta sapere che non è detto che l'esperienza della *notte* «sviluppi le sue capacità di salvezza»⁵⁹⁰ e ci cambi?

Infatti, come ha chiarito Patočka, il mutamento del senso della vita provocato dall'esperienza della *notte* può anche non affermarsi nella storia⁵⁹¹. Ma, allora, cosa vuol dire parlare di senso nella storia? Ha ancora senso?

Con questi saggi, come osserva Carbone, Patočka

«getta sulle grandi questioni esplose in tragedia nel XX secolo uno sguardo filosofico che riesce ad abbracciare, nel contempo, pressanti interrogativi lasciati aperti dall'eredità hegel-marxista e dalle diagnosi nietzscheane, i moventi del sorgere della fenomenologia tedesca di Husserl e Heidegger, i limiti di prospettiva di ciascuno di loro, il contributo che al superamento di alcuni di questi limiti Hannah Arendt ha offerto e Patočka stesso, per dirla con Ricoeur, “riorientato”»⁵⁹².

⁵⁹⁰ Patočka [2008], p. 147. Nei Saggi si è visto che la fine di un conflitto non significa necessariamente l'instaurarsi della pace. La seconda guerra mondiale è stata un meccanismo ancora più assurdo di replica della Grande Guerra (Cfr. Patočka [2008], p. 143). E sotto le ceneri dell'ultimo conflitto mondiale covava una nuova guerra: la guerra fredda.

⁵⁹¹ Già in un saggio del 1965 intitolato *Per la preistoria della scienza del movimento: il mondo, la terra, il cielo e il movimento della vita umana*, Patočka aveva scritto: «Che la vita possa superare il proprio movimento di caduta non significa che lo debba» in Patočka [2003], p. 67.

⁵⁹² Patočka [2008], p. VIII.

Conclusione

In questa tesi ho preso in considerazione la domanda sul senso della storia così com'è stata affrontata nei *Saggi eretici* da Patočka.

Numerose sono state le operazioni teoriche che hanno cercato di “mettere le braghe alla storia”, di cercarvi un senso, di fare una lettura sistematica, unitaria⁵⁹³. Tuttavia il Novecento, o il “postmoderno”, mostra piuttosto la frantumazione dell'unità e del senso, in vari campi. La storia non sembra più riconducibile sotto a una totalità di significati: rispetto ai tentativi di letture precise come quella hegeliana sembra più adeguato lo stile del giornalismo filosofico di Foucault, il tentativo di leggere il presente all'altezza del presente e di fare una genealogia dell'attualità.

Anche gli avvenimenti degli ultimi decenni mostrano che il mondo si è rimesso in movimento e che il dibattito non è concluso. A maggior ragione sembra che la storia sia destinata a rimanere un problema perché qualsiasi indagine che avanzi una pretesa di verità presupporrebbe un termine dello svolgimento, una conclusione⁵⁹⁴.

I *Saggi eretici* contengono molti frammenti attraverso i quali è possibile rileggere alcune grandi vicende storiche del Novecento, ma anche il contributo di pensatori come Husserl e Heidegger.

Ho iniziato motivando l'interesse per Jan Patočka, fenomenologo di prim'ordine e pensatore rigoroso, la cui opera sta uscendo dall'ombra in questi anni. Di seguito ho presentato una panoramica di alcune riflessioni sulla storia e sul suo senso elaborate nel Novecento, mantenendo sullo sfondo il rinvio costante al filosofo ceco. I testi presi in esame appartengono ai seguenti autori: Adorno, Benjamin, Heidegger, Horkheimer, Löwith, Marcuse, Spengler, Strauss. Le loro analisi condividono, pur nella diversità delle prospettive, anche punti in comune⁵⁹⁵. In tempi più recenti Fukuyama, Hobsbawm e Lyotard hanno dimostrato che il dibattito su questo tema è tutt'altro che

⁵⁹³ Per esempio, di elaborazione dei nessi aveva parlato anche Dilthey, il quale riconosceva che «una parola ultima e semplice che dica il senso vero della storia, non c'è, non esiste più di quanto abbia da svelare una parola del genere la natura [...] se si parla di una filosofia della storia, questa non può essere che l'indagine storica condotta con intenti e accorgimenti filosofici [...] il nesso complessivo [*Gesamtzusammenhang*] a cui ammonti la realtà storico-sociale, alla fine dovrà divenire necessariamente l'oggetto di una considerazione teorica che mira a quanto vi sia di spiegabile in questo nesso» (Dilthey [1974], p. 124).

⁵⁹⁴ Scrive Husserl: «Noi abbiamo però chiarito come qualsiasi indagine su un fatto storico, che voglia avanzare una pretesa di obiettività, presuppone appunto questa struttura invariabile, l'a-priori assoluto» (Husserl [2008], p. 404).

⁵⁹⁵ Rinvio al cap. 1.5. *Alcuni elementi ricorrenti*.

concluso, anzi si è nuovamente aperto, e la storia è tornata di nuovo in movimento. Oltre alla constatazione della varietà di letture fatte della storia, nel dibattito filosofico emerge anche l'esigenza di superare quel relativismo e quella sfiducia nei confronti della ragione già annunciati da Husserl prima della guerra: «senza perdere la sua efficacia teorica e pratica, la ragione ha tuttavia visto svanire il fondamento essenziale, il suo significato esistenziale, la sua giustificazione interna e la sua verità profonda»⁵⁹⁶.

Nel secondo capitolo ci siamo concentrati su Patočka esponendo e analizzando le tesi dei *Saggi eretici*, testo composto negli anni Settanta, e che quindi si pone tra gli autori menzionati. Pur non essendo una critica filosofica sistematica della storia, essi rappresentano «una concezione fondamentalmente diversa della storia»⁵⁹⁷. L'autore è convinto dell'esistenza, della sensatezza e della necessità di un senso non relativo, ma assoluto perché non sarebbe possibile vivere nella certezza dell'insensatezza. Egli interroga l'esperienza della perdita e del crollo del senso, e riconosce che sperimentare la possibilità della perdita di senso significa che il senso cui forse torneremo «non sarà mai né dato né ottenuto per sempre»⁵⁹⁸.

Una delle tesi forti è legata al cambiamento conseguente al passaggio dal mondo *pre-istorico* al mondo *storico*. Quest'ultimo si caratterizza per lo sconvolgimento del senso accettato e per l'ingresso nella dimensione della problematicità del senso dell'essere e degli enti. La storicità della condizione umana significa assenza di riparo di un senso dato e possibilità di cadere nel non-senso. Tuttavia, come osserva Ricoeur, il regime di problematicità non dice solo perdita delle certezze, ma ha anche un potere di apertura. Da ciò ne consegue il rifiuto di soluzioni prestabilite e dall'esito nichilistico, con cui ci si deve comunque confrontare. Lo sconvolgimento del senso ingenuamente accettato non è una caduta necessaria nel non-senso, ma «la scoperta della possibilità di raggiungere un senso più libero e più ambizioso»⁵⁹⁹.

I saggi sulla civiltà tecnica e sulle guerre del XX secolo hanno messo in luce che la scienza è divenuta il fondamento vitale della nostra civiltà, che l'uomo è capace di manipolare il mondo secondo le sue esigenze, ma anche che non riesce più a controllare quella Forza suprema la cui potenza di distruzione supera ciò che egli può

⁵⁹⁶ Patočka, *La filosofia della crisi delle scienze secondo Edmund Husserl e la sua concezione di una fenomenologia "del mondo della vita"*, in Patočka [2003], p. 129.

⁵⁹⁷ Patočka [2008], p. 172.

⁵⁹⁸ Patočka [2008], p. 67.

⁵⁹⁹ Patočka [2008], p. 70.

costruire di positivo. Al vertice dello sviluppo tecnico-scientifico, l'uomo non si è ancora assunto la responsabilità delle conseguenze di questa potenza che ha fornito all'Europa i mezzi per il suo suicidio; si tratta, invece, di comprendere «che cos'è stato e che cosa è in gioco nella storia» e di «assumere la responsabilità anche dell'insensatezza»⁶⁰⁰ perché si realizzi un senso assoluto e accessibile all'umanità.

Il saggio sull'Europa ha mostrato che la nascita della filosofia, della politica come vita libera nella *polis*, e della storia, deriva da un medesimo lampo che illumina il sorgere dell'occidente europeo, e cioè: una vita che accetta di vivere senza soluzioni precostituite, nella problematicità aperta. Tuttavia, anche l'uomo che ha fatto esperienza della filosofia deve pagare un abbondante tributo al mondo naturale⁶⁰¹.

Il terzo capitolo ha ripreso e messo a fuoco il significato di alcune parole guida⁶⁰². Si è poi dimostrato come la riflessione fenomenologica patočkiana sia giunta al terreno della storia. L'ultima parte ha messo in luce analogie con le altre letture della storia precedenti ai *Saggi* e le principali differenze che qualificano questi testi come *eretici*. In questo senso Patočka mostra che nel XX secolo, il secolo dell'entusiasmo ideologico, le grandi narrazioni sono fallite, dal positivismo al marxismo, e prende posizione contro il falso razionalismo di una ragione strumentale asservita ai totalitarismi. Egli non elude gli aspetti notturni dalla visione del giorno, ma li attraversa.

Ripercorse le tappe svolte, vorrei esporre alcune ulteriori considerazioni.

Se si ritiene di poter parlare del senso che ha avuto un'esperienza solo quando essa è conclusa, allora sembra che non si possa pretendere una risposta definitiva alla domanda sul senso della storia, poiché la storia è un processo sempre aperto⁶⁰³. Ad esempio, è difficile sapere se la *solidarietà tra gli scossi* si realizzerà effettivamente. Quando, inoltre, sarà ancora necessario che essa si realizzi? Neri, commentando Patočka, sostiene tuttavia che chi si sacrifica già afferma un senso dell'essere e l'esistenza di qualcosa di più alto, una gerarchia tra gli enti, e si oppone così al livellamento di ogni ente a semplice materiale d'impiego. Ne deriva una concezione

⁶⁰⁰ Patočka [2008], p. 84.

⁶⁰¹ Cfr. Neri, *La fenomenologia* (in Patočka [2003], p. 50).

⁶⁰² Esse sono: senso problematico, sconvolgimento, conversione alla responsabilità, solidarietà degli scossi, civiltà tecnica.

⁶⁰³ Proponiamo questa ipotesi perché, come si è visto, non tutti gli autori concordano. Ad esempio, Lowith scrive in *Storia e fede*: «la "scoperta" del mondo storico e dell'esistenza storica, il cui senso è nel futuro, non è il risultato di un'intuizione filosofica, bensì il prodotto di un'attesa colma di speranza che si riferì originariamente all'avvento del regno di Dio e infine a un futuro regno dell'uomo» (Lowith [1985], p. 130).

della vita in cui la donazione di senso passa per la lotta e la resistenza alla minaccia⁶⁰⁴. Come si è visto, la vita intesa dal punto di vista della notte e della lotta implica un rovesciamento.

L'interrogazione, però, non è risolta così facilmente. Per Patočka, infatti, la civiltà moderna soffre la mancata soluzione di tutto il problema della storia, e questo problema deve restare tale. Piuttosto, il vero pericolo individuato dall'autore è che, per l'eccesso di saperi particolari, si disimpari a vedere i problemi e ciò che ne costituisce il fondamento⁶⁰⁵. Forse è questo il punto in cui il metodo fenomenologico si collega alla storia mostrando il proprio originale contributo. La chiave della filosofia di Patočka sta nel rapporto tra la filosofia della storia e il mondo naturale prima della scoperta della problematicità.

Ogni riflessione è sempre situata storicamente, anche le riflessioni consegnateci da Patočka. Esse risalgono a qualche decennio fa e si riferiscono ad un diverso contesto geopolitico. Tuttavia hanno il merito di affrontare alcune grosse domande e sembrano ancora attuali per l'ampiezza dell'orizzonte considerato, l'acutezza dello sguardo e i temi svolti. Probabilmente, proprio in una situazione di declino dell'Europa, esse ci ricordano che il problema non può essere solo quello di stabilire un centro della competizione economica mondiale, ma stimolano anche a chiederci se esiste ancora una cultura europea e, se sì, che cosa stia trasmettendo.

Infine abbiamo compreso che la storia non si chiarisce come possiamo tentare di fare con una proposizione enigmatica. Che cosa rimane allora? La convinzione della sensatezza di una ricerca sul senso? O questo dimostra che la storia è l'ambito più proprio del relativismo? Pertanto, non sembra possibile pretendere di fissare la «realtà», di capirla una volta per tutte ottenendo una risposta precisa alla domanda sul senso della storia con la precisione con cui, per esempio, Marconi parla della verità. Anche Husserl, uno dei due maestri di Patočka, riconosceva che non è mai possibile giungere ad afferrare e capire completamente il senso⁶⁰⁶.

Riguardo a questo aspetto del problema, ritengo condivisibile la prospettiva del filosofo praghese, ossia: chiedersi che senso possa avere la storia in quanto storia

⁶⁰⁴ La tonalità principale del filosofare di Patočka – osserva Jervolino - non è il pessimismo, ma la speranza del resistere e la solidarietà tra le vittime della repressione (cfr. Jervolino [1996], p. 208).

⁶⁰⁵ Cfr. Patočka [2008], p. 131.

⁶⁰⁶ Cfr. Husserl [2008], p. 196.

dell'essere umano in cerca della sua umanità⁶⁰⁷. È questa la prospettiva che ha introdotto il tema della ricerca e della lotta per il senso, così centrale da diventare il tema proprio e il filo conduttore della storia, della politica e della filosofia per Patočka. Essa comporta anche l'esperienza della traversata del deserto della mancanza del senso, e il confronto con il mondo moderno che culmina nella crisi del XX secolo di cui sono espressione le guerre.

Riprendendo il terzo dei movimenti della vita, si possono completare le affermazioni precedenti dicendo che la vita umana contiene pure il germe di una *vita nella verità*, verità *finita*, non relativa, ma da riconquistare sempre contro tutti i tentativi di ridurre l'uomo a cosa, ad oggetto manipolabile. Anche le ricerche contemporanee di filosofia della mente confermano che il senso non è «mai acquisito una volta per tutte, ma costantemente rimodellato da una capacità che, nelle sue condizioni di esercizio, dipende da un atto di pensiero»⁶⁰⁸.

Un altro aspetto, a mio parere, significativo venuto alla luce in queste pagine è legato all'essere sociale dell'uomo. Esso ci ricorda che l'accesso al mondo non è solo soggettivo, ma anche intersoggettivo, cosicché del mio modo di percepire le cose fa parte anche il modo in cui gli altri attorno a me le percepiscono. Di conseguenza ci si può chiedere: il misterioso formarsi e l'elaborazione del senso nel singolo sottostà alle stesse regole che vigono anche nella comunità umana? La presenza degli altri costruisce, trasforma e completa i significati che noi attribuiamo al mondo? E inoltre: come si esamina un fatto storico se non lo si può osservare come un oggetto qualsiasi, e ancor meno misurare come un ente geometrico? Sul piano cosale noi costruiamo la nostra visione degli oggetti in un gioco di sintesi progressive, ma il senso segue anch'esso una sintesi? Ci sono i fatti, poi la nostra percezione dei fatti, e infine l'io che unifica i fatti. Di che natura è il senso per richiedere un'indagine e un approccio così specifico? Sembra quasi che esso sia un presupposto, un a-priori necessario ma irraggiungibile.

Queste domande conducono a porci un altro interrogativo che eccede l'obiettivo di questo lavoro: come si generano i significati? Indagare quest'ambito richiederebbe di entrare nel terreno della processualità delle strutture psichiche, e la

⁶⁰⁷ Come afferma Patočka, il principale problema interiore dell'uomo non è soltanto quello di vivere, ma di «vivere in modo umanamente autentico» (Patočka [2008], p. 129).

⁶⁰⁸ Chiereghin [2004], p. 346. Husserl scrive che qualsiasi fondo si raggiunga, rimanda ad altri fondi, e tuttavia il tutto infinito «è orientato verso l'unità di un senso, ma non è mai possibile giungere ad afferrarlo e a capirlo completamente» (Husserl [2008], p. 196).

ricerca si sposterebbe, di conseguenza, sul terreno della filosofia trascendentale e della psicologia.

L'impostazione fenomenologica di Patočka, a cui siamo ricondotti da una prospettiva particolare come quella della storia, consente di dire che solo fenomenologicamente è possibile indirizzare verso una risposta adeguata. Interrogarsi sulla storia è possibile, pertanto, con la logica della manifestazione, con la metafisica del movimento, e interrogando il mondo che funge da orizzonte che sta alle spalle della nostra esperienza quotidiana. Interrogarsi significa fare emergere quell'orizzonte solo in relazione al quale possiamo comprendere davvero noi stessi. L'uomo ha in sé la capacità di comprendersi nell'appartenenza a una provenienza più originaria.

La forza del punto di vista fenomenologico ci ricorda, probabilmente, questo: che non esiste una storia come mondo dei meri fatti, né oggetto tra gli altri, e neppure altro dal soggetto.

Scheda biografica su Patočka

- 1907 Nasce a Turnov, in Boemia.
- 1925 Immatricolato all'Università Carlo, di romanistica, studi slavi e filosofia.
- 1928-1929 Studia alla Sorbona di Parigi. Primo incontro con Husserl e primo articolo pubblicato "*La filosofia francese*".
- 1930 Assistente di JB Kozák.
- 1931 Dissertazione sotto la guida di J.B. Kozák su "*Il concetto di evidenza e il suo significato per la noetica*".
- 1932 Insegna filosofia. Un soggiorno a Berlino (Humboldtstipendium).
- 1933 Studia a Friburgo con Husserl e Heidegger. Incontro con Fink.
- 1933-1934 Docente presso la scuola superiore a Praga. Membro fondatore del ceco-tedesco *Circolo filosofico di Praga*, membro del *Circolo linguistico di Praga* (guidato da William Mathesius).
- 1934-1939 segretario del *Circolo filosofico di Praga*.
- 1935 Organizza le lezioni di Husserl a Praga.
- 1936 Nominato Professore Associato (tesi di abilitazione: "*Il mondo naturale come problema filosofico*").
- 1937 Redattore della rivista filosofica *Mind ceca*. Congresso filosofico di Parigi. Va a Friburgo per Husserl.
- 1938 Discorso funebre in memoria di Husserl al raduno di Praga il 13 maggio.
- 1944 Gli viene vietato l'insegnamento.
- 1945-1949 Docente privato a Praga e all'Università di Brno, ostacolato dal colpo di stato comunista in febbraio.
- 1946 Lavora su Masaryk.
- 1947 Visita a Friburgo.

- 1949 Rifiuta iscriversi al partito comunista. Viene escluso dall'università per 20 anni.
- 1950-1954 Lavora come bibliotecario all'Istituto Masaryk.
- 1954-1957 Ricercatore all'Istituto di pedagogia "Comenio".
- 1956 Lavora sulle basi filosofiche della pedagogia di Comenio.
- 1957-1968 Ricercatore all'Istituto di Filosofia dell'Accademia cecoslovacca delle scienze (importante possibilità di accedere alle fonti). Visita a Friburgo.
- 1958 Bibliotecario dell'Istituto Filosofico.
- 1960 Traduzione della *Fenomenologia dello Spirito* di Hegel.
- 1964 Conseguisce il Ph.D. Titolo del suo lavoro è: *Aristotele, i suoi predecessori ed eredi*. Visita gli Archivi Husserl a Lovanio; tiene lezioni ad Aachen, Bonn e Colonia. Diviene membro dell'Istituto filosofico internazionale di Parigi.
- 1965 Visiting professor presso Lovanio. Sviluppa un nuovo concetto del mondo naturale e della dottrina dei movimenti dell'esistenza umana.
- 1966 Visiting Professor presso Mainz. Morte della moglie. Scrive *l'Introduzione alla fenomenologia di Husserl* e traduce - per la prima volta in ceco - *l'Estetica di Hegel*. Traduzione incompiuta della *Logica* hegeliana.
- 1967 Conferenza a Colonia. Professorships a Brno e Praga.
- 1968 Lezione a Friburgo. Torna all'insegnamento, nominato nuovamente professore ordinario presso l'Università Carlo di Praga.
- 1969 Partecipa al IV Colloquio internazionale di fenomenologia a Halle. Scrive *Il senso dell'oggi in Cecoslovacchia*.
- 1970 Lezione a Friburgo.
- 1971 Dottorato Honoris causa in Aquisgrana (Technische Hochschule, Aachen, ritirata nella residenza dell'ambasciatore BRD a Praga nel 1975).
- 1972 Abbandona per la seconda volta l'università forzatamente. Va in pensione prematuramente, gli viene ritirato il passaporto.

- Come protesta, la Technische Universität di Aachen gli conferisce il dottorato *honoris causa*.
- 1973 Partecipa al congresso internazionale di filosofia a Varna, in Bulgaria.
- 1973-1976 Seminari residenziali e conferenze. Divieto di pubblicazione.
- 1977 È tra i fondatori di Charta 77 insieme a Milos Hajek e Václav Havel.
- 13.III.1977 Dopo interminabili interrogatori in serie da parte della polizia di Stato, fu ricoverato in ospedale. Muore per una commozione cerebrale.
- 1984 L'Istituto Austriaco IWM (Institut für die Wissenschaften vom Menschen) lancia l'*Erforschung und des Publikation Werks von philosophischen Jan Patočka*.
- 1987-1992 *Ausgewählte Schriften I-V* ("Scritti scelti"), Stuttgart 1987 1992.
- 1990 L'Istituto di Filosofia dell'Accademia cecoslovacca delle Scienze crea un archivio separato di Jan Patočka.
- 1996 A Praga la pubblicazione OIKOYMENH comincia ad essere *Collected Writings* di Jan Patočka.
- 2007 Alla fine di aprile a Praga, sotto l'egida dell'Università Carlo e dell'Accademia delle Scienze si tiene la Conferenza internazionale commemorativa *Jan Patočka 1907 - 1977*, con la riunione annuale del 37° Husserl Circle.

Bibliografia

1 Opere di Patočka

LIBRI

PATOČKA J.

[1936], *Il mondo naturale come problema filosofico (Přirozený svět jako filosofický problém)*, Praga.

PATOČKA J.

[1939], *La cultura ceca in Europa (Přirozený svět jako filosofický problém)*, Praga.

PATOČKA J.

[1942], *Il duplice concetto di ragione e natura nell'Illuminismo tedesco (Dvojí rozum a příroda v německém osvícenství. Herderovská studie)*, Praga.

PATOČKA J.

[1944], *Il simbolo della terra in K. H. Macha* - dispense della Facoltà di filosofia dell'Università Carlo di Praga - (*Symbol země u K. H. Máchy*, Karlova universita), Praga.

PATOČKA J.

[1945], *Compendio di storia della filosofia* - dispense della Facoltà di filosofia dell'Università Carlo di Praga - (*Přehledné dějiny filosofie*, Karlova universita), Praga.

PATOČKA J.

[1946], *La filosofia presocratica* - dispense della Facoltà di filosofia dell'Università Carlo di Praga - (*Předsokratovská filosofie*, Karlova universita), Praga.

PATOČKA J.

[1947], *Socrate (Sókratés)*, Karlova universita), Praga. (*Socrate: lezioni di filosofia antica*, trad. it. di M. Cajthaml, a cura di G. Girgenti, Bompiani, Milano, 2003).

PATOČKA J.

[1948], *Platone* - dispense della Facoltà di filosofia dell'Università Carlo di Praga - (*Platon*, Karlova universita), Praga.

PATOČKA J.

[1949], *Aristotele* - dispense della Facoltà di filosofia dell'Università Carlo di Praga - (*Aristoteles*, Karlova universita), Praga.

PATOČKA J.

[1960], *Hegel, Georg Wilhelm Friedrich: Fenomenologie ducha*, z němčiny

přel. a poznámkami a komentářem opatřil, Praha (Nakl. ČSAV), Filosofická knihovna.

PATOČKA J.

[1964], *Aristotele, i suoi predecessori e i suoi eredi* (Aristoteles, jeho předchudci a dědicové. Studie z dějin filosofie od Aristotela k Hegelovi), Nakl. ČSAV, Praha.

PATOČKA J.

[1966], *Hegel, Georg Wilhelm Friedrich: Estetika*, (1. a 2. část. Z němčiny přel. a úvod napsal J. Patočka), Odeon, Praha.

PATOČKA J.

[1968], *La filosofia presocratica (Předsokratovská filosofie)*, SPN, Praha.

PATOČKA J.

[1970], *Il senso dell'oggi in Cecoslovacchia (O smysl dneška. Devět kapitol o problémech světových i českých)*, edizioni Lampugnani Nigri, Milano.

PATOČKA J.

[1971], *Die philosophie der Erziehung des J. A. Comenius*, Paderborn.

PATOČKA J.

[1977], *La scienza assediata: libertà della ricerca scientifica nell'Europa dell'Est; testimonianze e documenti di Patocka ... [et al.]*, a cura di Frantisek Janouc, Marsilio, Venezia.

PATOČKA J.

[1977a], *Il tentativo di una filosofia nazionale ceca e il suo fallimento: intorno alla filosofia della religione di Masaryk, (Pokus o českou národní filosofii a jeho nezdar: kolem Masarykovy filosofie náboženství)*, Edice Petlice, Praha.

PATOČKA J.

[1981], *Saggi eretici sulla filosofia della storia (Kaciřske eseje o filosofii dějin)*, Edice Petlice, Praha, 1975), CSEO, Bologna. Edizione qui segnalata per l'introduzione di V. Bělohradský, assente in quella del 2008.

PATOČKA J.

[1985], *La crise du sens*, 2 voll., Ousia, Bruxelles.

PATOČKA J.

[1988], *Le monde naturel et le mouvement de l'existence humaine*, XXIV + 276 pp., Kluwer Academic Publishers, Dordrecht.

PATOČKA J.

[1988a], *Qu'est-ce que la phénoménologie?*, 330 pp., Millon, Grenoble.

- PATOČKA J.
[1990], *L'écrivain, son "objet"* (*Spisovatel a jeho věc: studie o literatuře 1936- 1975*), P.O.L., Paris.
- PATOČKA J.
[1990a], *Liberté et sacrifice. Écrits politiques*, 392 pp., Millon, Grenoble.
- PATOČKA J.
[1991], *Die Bewegung der menschlichen Existenz: phänomenologische Schriften 2*, Klett-Cotta, Stuttgart.
- PATOČKA J.
[1992], *Introduction à la phénoménologie de Husserl*, Millon, Grenoble.
- PATOČKA J.
[1995], *Papiers phénoménologiques*, par Erika Abrams, 298 pp., Millon, Grenoble.
- PATOČKA J.
[1995a], *Postface de l'auteur à la traduction française du Monde naturel comme problème philosophique – notes et fragments*, in *Papiers phénoménologiques*, Millon, Grenoble.
- PATOČKA J.
[1996], *Péce o duši I* [La cura dell'anima], primo volume delle *Opere complete di Jan Patočka*, Praha.
- PATOČKA J.
[1997], *Platone e l'Europa*, Vita e Pensiero, Milano.
- PATOČKA J.
[1998a], *Body, Community, Language, World*, translated from the original Czech by Erazim Kohák. Chicago and La Salle, Illinois.
- PATOČKA J.
[2003], *Il mondo naturale e la fenomenologia*, Mimesis, Milano.
- PATOČKA J.
[2007], *Phénoménologie asubjective et existence*, Mimesis, Milano.
- PATOČKA J.
[2008], *Saggi eretici sulla filosofia della storia (Kacířské eseje o filosofii dějin)*, Einaudi, Torino.
- PATOČKA J.
[2010], *Che cos'è la fenomenologia? Movimento, mondo e corpo*, Centro Studi Campostrini, Il gallo di Asclepio, Verona.

ARTICOLI

PATOČKA J.

[1929], Teologie a filosofie (Teologia e filosofia), «Česká mysl», 25, pp. 138-143.

PATOČKA J.

[1933], *Alcune note sull'esistenza di Dio in Tommaso d'Aquino (Několik poznámek k důkazům boží jsoucnosti u Tomáše Akvinského)*, «Česká mysl», 29, pp. 138-148.

PATOČKA J.

[1935], *Alcuni rilievi sul concetto di storia mondiale*, in *Ceská mysl* 31, pp. 86-96.

PATOČKA J.

[1936a], *Der Geist und die zwei Grundsichten der Intentionalität*, «Philosophia», 1, pp. 67-76, Belgrado.

PATOČKA J.

[1937], *Existe-t-il un canon definiti de la vie philosophique?* «Travaux de IX^e Congrès International de philosophie-Congrès Descartes», Paris.

PATOČKA J.

[1937a], *Karel Jaspers*, «Česká mysl», 33, pp. 119-124.

PATOČKA J.

[1937b], recensione a: E. Husserl, *Die Krisis der europäischen Wissenschaften und die transzendente Phänomenologie*, «Česká mysl», 33, pp. 98-107.

PATOČKA J.

[1938-40], *Le voci: Anamnesi, Aristotele, Bergson, Comte, Descartes, Determinismo, Dialettica, Epicureismo, Edonismo, Eteronomia, Euristica, Filosofia, Idea, Idealismo, Ideologia, Intuizione, J. B. Kozák, Libertà, Materialismo, Metafisica, Panteismo, Positivismo, Psicologia della storia, Sceptsi, Speculazione, Soggettivismo, Trascendentale, Valore*, dell'*Enciclopedia pedagogica*, 3 voll., Praga.

PATOČKA J.

[1942a], *La storia della filosofia e la sua unità (Dějepis filosofie a její jednota)* «Česká mysl», 36, pp. 58-72 e 97-114.

PATOČKA J.

[1946a], *Ideologia e vita nell'idea (Ideologie a život v ideji)*, «Kritický měsíčník», 7, pp. 8-14.

PATOČKA J.

[1948a], *La philosophie en Tchécoslovaquie et son orientation actuelle*, «Les études philosophiques», Nouvelle série, 3, pp. 63-74.

- PATOČKA J.
[1954], Cusano e Comenio (*Cusanus a Komenský*), «Pedagogika», 7.
- PATOČKA J.
[1959], *L'état présent des études coméniennes*, in *Historica I*, pp. 197-240, NČSAV, Praha.
- PATOČKA J.
[1965], *Die Lehre von der Vergangenheit der Kunst*, in *Festschrift für Eugen Fink zum 60. Geburtstag*, pp. 46-61, Nijhoff.
- PATOČKA J.
[1965a], *La doctrine husserlienne de l'intuition eidétique et ses critiques récents*, «Revue internationale de philosophie» 19, pp. 17-33.
- PATOČKA J.
[1968a], *Die Kritik des psychologischen Objektivismus und das Problem der phänomenologischen Psychologie bei Sartre und Merleau-Ponty*, in *Akten des XIV internationalen Kongresses für Philosophie Bd. 2*, Herder, Wien.
- PATOČKA J.
[1970a], *Heidegger vom anderen Ufer*, in *Durchblicke Martin Heidegger zum 80. Geburtstag*, pp. 394-411, Klostermann, Frankfurt am Main.
- PATOČKA J.
[1972], *Zu Roman Ingardens Ontologie der malerischen Kunstwerks*, in *Philosophischen Perspektiven 4*, pp. 117-125, Klostermann, Frankfurt am Main..
- PATOČKA J.
[1975], *Kunst und Zeit. Erziehung zum Kunstverständnis in unserer Zeit*, «Postilla Bohemica», 13-14, Bremen.
- PATOČKA J.
[1981a], *Sulla filosofia e sui filosofi*, intervista del 1967 a J. Patočka, in appendice alla prima edizione italiana dei *Saggi eretici sulla filosofia della storia*, CSEO, Bologna.

2 LETTERATURA CRITICA SU PATOČKA

- ANTONETTI L.
[2000], *"Jan Patočka: un filosofo tra gli artefici del risveglio della società civile cecoslovacca"*, in *L'eredità spirituale di J. Patočka. A vent'anni dalla scomparsa*, atti del convegno di studi, a cura di D. Jervolino, Cuen, Napoli, pp. 185-193.

- BAFFO G.
[2004], *Vita, opere e morte di Jan Patočka, il "Socrate di Praga"*, Prospettiva EP [27], fasc. 1, Trimestrale di Educazione Permanente, Università degli Studi di Siena.
- BARBARAS R.
[2007], *Le mouvement de l'existence. Études sur la phénoménologie de Jan Patočka*, Transparence, Paris.
- BĚLOHRADSKÝ V.
[1981], *Introduzione ai Saggi eretici*, CSEO, Bologna.
- BIDAR A.
[2004], *Le destin de l'Europe spirituelle*, nella rivista Esprit, *Le destin suspendu de l'Europe 1914-1945-198-2005... La crise de l'humanité européenne F. Rosenzweig, E. Husserl, J. Patočka, Quelle universalité de l'esprit européen?*, Déc 2004, Paris.
- BOUCKAERT B.
[2000], *Patočka e il metodo fenomenologico. Pensare in un mondo di folli*, in *L'eredità spirituale di J. Patočka. A vent'anni dalla scomparsa*, atti del convegno di studi, a cura di D. Jervolino, Cuen, Napoli, pp. 53-64.
- CHVATÍK I.
[2002], *The Heretical Conception of the European Heritage in the Late Essays of Jan Patočka*, <http://www.o-p-o.net>, sezione «Essays in Celebration of the Founding of the Organizations of Phenomenological Organizations», saggio n. 46.
- CHIASMI INTERNATIONAL
[2002], *La phénoménologie de Jan Patočka*, numero 4, Mimesis, Milano.
- CHIASMI INTERNATIONAL
[2007], *Phénoménologie asubjective et existence*, numero 2, Mimesis, Milano
- CONTRIBUTIONS TO PHENOMENOLOGY,
[2011], *Jan Patočka and the Heritage of Phenomenology*, Centenary Papers, vol. 61, ed. Springer.
- DECLÈVE H.
[2000], *Un pensatore rigoroso nel rigore dei tempi*, in *L'eredità spirituale di J. Patočka. A vent'anni dalla scomparsa*, atti del convegno di studi, a cura di D. Jervolino, Cuen, Napoli, pp. 23-44.
- ESQUIROL J. M.
[2000], *Tecnica e sacrificio in J. Patočka*, in *L'eredità spirituale di J. Patočka. A vent'anni dalla scomparsa*, atti del convegno di studi, a cura di D. Jervolino, Cuen, Napoli, pp. 65-76.

- ESPOSITO R.
[1996], *Oltre la politica. Antologia del pensiero «impolitico»*, Mondadori, Milano.
- ESPOSITO R.
[1996a], *Presentazione a J. Patočka, L'uomo spirituale e l'intellettuale*, in *Micromega*, n. 2, pp. 166-170.
- FERRARIO E.
[2009], *Oikonomia*, Lithos editrice, Roma.
- FÆSSEL M.
[2004], *Le charge du monde*, nella rivista *Esprit*, *Le destin suspendu de l'Europe 1914-1945-1989-2005... La crise de l'humanité européenne F. Rosenzweig, E. Husserl, J. Patočka, Quelle universalité de l'esprit européen?*, Déc 2004, Paris.
- GEHLEN A.
[1992], *Prospettive antropologiche: per l'incontro con se stesso e la scoperta di sé da parte dell'uomo*, Il mulino, Bologna.
- GEHLEN A.
[2003], *L'uomo nell'era della tecnica: problemi socio-psicologici della civiltà industriale*, Armando, Roma.
- JERVOLINO D.
[1984], *Pierre Thévenaz e la filosofia senza assoluto*, Edizioni Athena, Napoli.
- JERVOLINO D.
[1984a], *Storia e verità in Patočka*, nella rivista *Tempo Nuovo*, vol. XVIII, pp. 23-30, Napoli.
- JERVOLINO D.
[1992], *Parola e scrittura. Considerazioni fenomenologiche a partire da Ricoeur e Patočka*, in *Archivio di filosofia* 60 (1992), c. 1-3: Religione, parola, scrittura, pp. 249-263.
- JERVOLINO D.
[1996], *Patočka: platonismo negativo ed etica della resistenza*, in D. Jervolino, *Le parole della prassi, Saggi di ermeneutica*, La città del sole, Napoli.
- JERVOLINO D.
[1996a], *Jan Patočka*, in *La Nuova rivista italiana di Praha*, n°2 (1997), aprile-giugno, p. 24.
- JERVOLINO D.
[2000], *L'eredità filosofica di Jan Patočka. A vent'anni dalla scomparsa*, atti del convegno di studi "L'eredità filosofica di Jan Patočka" 6-7.6.1997, Cuen, Napoli, Introduzione pp. 7-11.

JERVOLINO D.

[2000], *Patočka e la fenomenologia del linguaggio*, in *L'eredità spirituale di J. Patočka. A vent'anni dalla scomparsa*, atti del convegno di studi, a cura di D. Jervolino, Cuen, Napoli, pp. 153-171.

JERVOLINO D.

[2003], *Patočka, "filosofo resistente"*, in *Kainos rivista on-line di critica filosofica* n° 3.

JERVOLINO D.

[2007], *Ricoeur lecteur de Patočka*, in *Studia phaenomenologica*, vol VII, pp. 193-200 e 201-217.

LAU K.-Y.

[2002], *Jan Patočka: Critical Consciousness and Non-Eurocentric Philosopher of the Phenomenological Movement*, <http://www.o-p-o.net>, sezione «Essays in Celebration of the Founding of the Organizations of Phenomenological Organizations», saggio n. 43.

LÖWITH V.

[2000], *L'Europa e le origini del totalitarismo in Hannah Arendt e Jan Patočka*, in *L'eredità spirituale di J. Patočka. A vent'anni dalla scomparsa*, atti del convegno di studi, a cura di D. Jervolino, Cuen, Napoli, pp. 131-151.

MERLIER P.

[2000], *Il problema della parola in Merleau-Ponty e Patočka*, in *L'eredità spirituale di J. Patočka. A vent'anni dalla scomparsa*, atti del convegno di studi, a cura di D. Jervolino, Cuen, Napoli, pp. 173-183.

MONGIN O.

[1983], *Jan Patočka, la rupture de 1914 et l'esprit européen*, nella rivista *Esprit, Le destin suspendu de l'Europe 1914-1945-1989-2005... La crise de l'humanité européenne F. Rosenzweig, E. Husserl, J. Patočka, Quelle universalité de l'esprit européen?*, Déc 2004, Paris.

NERI G. D.

[2003], *L'Europa dal fondo del suo declino*, in *Il sensibile, la storia, l'arte: scritti 1957-2001*, Ombre corte, Verona.

NERI G. D.

[1979], *Un fenomenologo nel socialismo reale*, in *Fenomenologia e scienze dell'uomo*, 1, pp. 45-52, CLESP, Padova.

NOVOTNÝ K.

[2000], *Storicità e alterità. La filosofia della storia in Jan Patočka tra il 1934 e*

il 1954, in *L'eredità spirituale di J. Patočka. A vent'anni dalla scomparsa*, atti del convegno di studi, a cura di D. Jervolino, Cuen, Napoli, pp. 109-130.

PANTANO A.

[2003], *Il mondo naturale e la fenomenologia*, Mimesis, Milano.

PAPARUSSO R.

[2009], *Assicurazione e fine della storia in Jan Patočka*, in Ferrario E. e AA. VV, *Oikonomia*, Lithos Editrice, Roma 2009.

RICHIR M.

[2000], *La comunità asoggettiva in Jan Patočka*, in *L'eredità spirituale di J. Patočka. A vent'anni dalla scomparsa*, atti del convegno di studi, a cura di D. Jervolino, Cuen, Napoli, pp. 77-108.

RICOEUR P.

[1981], *Préface aux Essais hérétiques*, dans *Lectures 1. Autour du politique*, Le Seuil, Paris.

RICOEUR P.

[1991], *Lectures 1. Autour du politique*, Ed. du Seuil, Paris, pp. 84-92.
Contiene due articoli: *J. Patočka, le philosophe-résistant*, in *Le Monde*, Paris, 19.3.1977; e *J. Patočka et le nihilisme*, in *Esprit*, November [1990], pp.30-37.

RICOEUR P.

[2000], *Dalla filosofia del mondo naturale alla filosofia della storia*, in *L'eredità spirituale di J. Patočka. A vent'anni dalla scomparsa*, atti del convegno di studi, a cura di D. Jervolino, Cuen, Napoli, pp. 45-52.

STUDIA PHAENOMENOLOGICA

[2007], *Jan Patočka and the European Heritage I*, Romanian Society for Phenomenology & Humanitas Journal, Editor: Cristian Ciocan, vol. VII, Bucharest.

TERZI R.

[2009], *Il tempo del mondo. Husserl, Heidegger, Patočka*, Rubbettino, Soveria Mannelli.

3 ALTRI TESTI CONSULTATI

AIME M.

[2006], *Gli specchi di Gulliver*, Bollati Boringhieri, Torino.

ARENDT H.

[2005¹³], *Vita activa: la condizione umana*, Bompiani, Milano.

AVENARIUS R.

[1891], *Der menschliche Weltbegriff*, Reisland, Leipzig.

BAGHRAMIAN M.

[2004], *Relativism*, Routledge, London.

BENJAMIN W.

[1962], *Tesi di filosofia della storia in Angelus Novus* (tit. or. Schriften 1955), Saggi e frammenti, Einaudi, Torino.

BENJAMIN W.

[1997], *Sul concetto di storia*, a cura di G. Bonola e M. Ranchetti, Einaudi, Torino.

BERDJAEV, N. A.

[1977²], *Il senso della storia*, Jaca book, Milano.

BERLIN I.

[2004], *Il legno storto dell'umanità*, Adelphi, Milano.

BIANCO F.

[1978], *Il dibattito sullo storicismo*, Il Mulino, Bologna.

CHIEREGHIN F.

[2004], *L'eco della caverna*, Il Poligrafo, Padova.

DE CHARDIN T.

[1971], *La vita cosmica: scritti del tempo di guerra (1916-1919)*, Il Saggiatore, Milano.

DERRIDA J.

[1992], *L'Éthique du don*, Métailié, Paris.

DERRIDA J.

[2002], *Donare la morte*, Jaca Book, Milano.

DIELS H.-KRANZ W.

[2006], *I presocratici*, Bompiani, Milano.

- DILTHEY W.
[1974], *Introduzione alle scienze dello spirito*, Bompiani.
- DOSTOEVSKIJ F.
[2005], *I fratelli Karamazov*, Einaudi, Torino.
- FINK E.
[1970], *Metaphysik der Erziehung im Weltverständnis von Plato und Aristoteles*, Klostermann, Frankfurt am Main.
- FONDAZIONE CENTRO STUDI FILOSOFICI DI GALLARATE
[2006], *Enciclopedia filosofica* (nuova edizione interamente riveduta e ampliata), Bompiani, Milano.
- FOUCAULT M.
[2009], *Il governo di sé e degli altri, Corso al Collège de France (1982-1983)*, Feltrinelli, Milano.
- FUKUYAMA F.
[1989], *The End of History?*, in "The National Interest", n. 16.
- FUKUYAMA F.
[1992], *La fine della Storia e l'ultimo uomo*, Rizzoli, Milano.
- GADAMER H. G.
[1969], *Il problema della coscienza storica*, Guida Editori, Napoli.
- GADAMER H. G.
[1982], *La ragione nell'età della scienza*, Il Melangolo, Genova.
- GOLLWITZER H.-WEISCHEDEL H.
[1965²], *Denken und Glauben*, Kohlhammer, Stuttgart.
- HACKING I.
[2002], *Historical Ontology*, Harvard University Press, Cambridge (Mass).
- HAVEL V.
[1991], *Il potere dei senza potere*, Garzanti, Milano.
- HEGEL W. G. F.
[1967³], *Lezioni sulla filosofia della storia*, La Nuova Italia, Firenze.
- HEGEL W. G. F.
[1972], *Scritti politici (1798-1831)*, Einaudi, Torino.
- HEIDEGGER M.
[1976], *La questione della tecnica*, in *Saggi e discorsi*, Mursia, Milano.

- HEIDEGGER M.
[1984], *L'epoca dell'immagine del mondo*, in *Sentieri interrotti*, La nuova Italia, Firenze.
- HEIDEGGER M.
[2001¹⁸], *Essere e tempo*, Longanesi, Milano.
- HOBBSAWM E. J.
[1995], *Il secolo breve: 1914-1991. L'epoca più violenta della storia dell'umanità*, Rizzoli, Milano.
- HORKHEIMER M.
[1969], *Eclisse della ragione: critica della ragione strumentale*, Einaudi, Torino.
- HORKHEIMER M. - ADORNO T.
[1966²], *Dialettica dell'illuminismo*, Einaudi, Torino.
- HUSSERL E.
[1989], *Meditazioni cartesiane con l'aggiunta dei Discorsi parigini*, Bompiani, Milano.
- HUSSERL E.
[2008], *La crisi delle scienze europee e la fenomenologia trascendentale*, Il Saggiatore, Milano (orig. ted. *Die Krisis der europäischen Wissenchaften und die transzendente Phänomenologie. Eine Einleitung in die phänomenologische Philosophie*, hrsg. Von W. Biemel, in Edmund Husserl, *Gesammelte Werke*, Band VI, Haag, Martinus Nijhoff, L'Aia, 1954).
- JERVIS G.
[2005], *Contro il relativismo*, Laterza, Roma.
- JERVOLINO D.
[1996], *Le parole della prassi, saggi di ermeneutica*, La città del sole, Napoli.
- JÜNGER E.
[2004], *L'operaio*, Guanda, Milano.
- JÜNGER E.
[1997], *La mobilitazione totale*, in ID., *Foglie e pietre*, Adelphi, Milano.
- JONAS H.
[1989], *Il concetto di Dio dopo Auschwitz*, Il Melangolo, Genova.
- KANT I.
[1997], *Per la pace perpetua*, Feltrinelli, Milano.
- KRISTEVA J.
[2006], *Bisogno di credere - un punto di vista laico*, Donzelli editore, Roma.

- LESSING G. E.
[2000], *Religione e libertà*, Morcelliana, Brescia.
- LÖWITH K.
[1985], *Storia e fede*, Laterza, Bari.
- LÖWITH K.
[1988], *La mia vita in Germania prima e dopo il 1933*, Il Saggiatore, Milano.
- LÖWITH K.
[1991], *Significato e fine della storia: i presupposti teologici della filosofia della storia*, Il saggiatore, Milano.
- LÖWITH K.
[2002], *Il principio responsabilità: un'etica per la civiltà tecnologica*, Einaudi, Torino.
- LÖWITH K.
[1996], *Nietzsche e l'eterno ritorno*, Laterza, Roma.
- LÖWITH K.
[2000], *Da Hegel a Nietzsche: la frattura rivoluzionaria nel pensiero del secolo XIX*, Einaudi, Torino.
- LÖWITH K. – STRAUSS L.
[1994], *Dialogo sulla modernità*, Donzelli editore, Roma.
- LYOTARD J. - F.
[2004], *La condizione postmoderna: rapporto sul sapere*, Feltrinelli, Milano.
- LÖWITH K.
[2006⁴], *Il nichilismo europeo*, Laterza, Bari.
- MARCONI D.
[2007], *Per la verità*, Einaudi, Torino.
- MARCUSE H.
[1967⁶], *L'uomo a una dimensione*, Einaudi, Torino.
- MEINECKE F.
[1967], *Le origini dello storicismo*, Sansoni, Firenze.
- MELCHIORRE V.
[2004], *Forme di mondo*, Vita e Pensiero, Milano.
- MIND CECA
[1938], *Philosophical Magazine*, Corpo unità Arti di Praga.

- NIETZSCHE F.
[1971³], *Frammenti postumi 1887-1888*, Adelphi, Milano.
- NIETZSCHE F.
[2003¹⁹], *Al di là del bene e del male*, Adelphi, Milano.
- NIETZSCHE F.
[2005], *Frammenti postumi, Vol. III, Estate 1872 – Autunno 1873*, a c. di G. Colli e M. Montinari, Adelphi, Milano.
- NIETZSCHE F.
[2008²⁹], *Così parlò Zarathustra*, Adelphi, Milano.
- RIÇOEUR P.
[1997], *Dalla filosofia del mondo naturale alla filosofia della storia*, in JERVOLINO D. [2000], pp. 45-52.
- RIÇOEUR P.
[2010], *Filosofie critiche della storia: ricerca, spiegazione, scrittura*. Cleub, Bologna.
- RORTY R.
[1991], *Objectivity, Relativism and Truth (Philosophical Papers I)*, Cambridge University Press, Cambridge (trad. it. *Scritti filosofici I*, Laterza, Roma, 1994).
- RORTY R.
[1991a], *Just One More Species Doing its Best*, in «London Review of Books», 13.
- RORTY R.
[2005], *Per il pensiero debole nessuna capitolazione*, Intervista di G. Bosetti, in *Il bello del relativismo. Quel che resta della filosofia nel XXI secolo*, a cura di Ambrosi E., Marsilio, Venezia.
- ROSENZWEIG F.
[1985], *La stella della redenzione*, Marietti, Casale Monferrato.
- ROSSINI M.
[2009], *Karl Löwith, la questione antropologica. Analisi e prospettive sulla menschenfrage*, Armando editore, Roma.
- ROSTAND J.
[1939], *Hérédité et racisme*, Gallimard, Paris.
- SIMKHOVITCH V. S.
[1927], *Toward the Understanding of Jesus*, New York.

STRAUSS L.

[1949], *Political Philosophy and History*, in Id., *What is Political Philosophy?*, Glencoe, 1959. [*Che cos'è la filosofia politica?*, a cura di P. F. Taboni, Argalia, Urbino 1977].

STRAUSS L.

[1952], *Progress or Return, The Contemporary Crisis in Western Civilization* (due conferenze tenute a Chicago), ora in «Modern Judaism», 1981, 1, pp. 17-45.

STRAUSS L.

[1998], *Gerusalemme e Atene*, Einaudi, Torino.

SPENGLER O.

[1981⁴], *Il tramonto dell'occidente*, Longanesi, Milano.

SPENGLER O.

[1993], *Scritti e pensieri*, Sugarco, Milano.

STROUD B.

[1984], *The significance of Philosophical Scepticism*, Clarendon Press, Oxford.

VATTIMO G.

[2006], voce *Benjamin*, in FONDAZIONE CENTO STUDI FILOSOFICI DI GALLARATE, vol. 2, pp. 1176-1178.

WEISCHEDEL H.

[1996], *Il Dio dei filosofi*, vol II, Il melangolo, Genova.

WITTGENSTEIN L.

[1990], *Grammatica filosofica*, La Nuova Italia, Firenze.