

Jan Patočka, *Cristianesimo e mondo naturale e altri saggi*, introduzione e traduzione di Riccardo Paparusso, postfazione di Giancarlo Baffo, Roma, Lithos, 2011, 172 pp.

di Caterina Di Fazio

Il volume curato da Riccardo Paparusso raccoglie, per la prima volta in edizione italiana, tre saggi del filosofo boemo Jan Patočka risalenti tutti all'ultima produzione e cioè a quegli anni in cui, esclusa la felice parentesi del 1968 (la stagione denominata *primavera di Praga*), gli fu interdetto l'insegnamento.

*Fondamenti spirituali della vita contemporanea* (1969), *Cristianesimo e mondo naturale* (1972), *Il problema dell'inizio e del luogo della storia* (1974) sono tutti e tre testi di carattere storico-politico, segnati dall'urgenza ed insieme dall'impossibilità di esprimersi su questione d'ordine filosofico, certo, ma pure fortemente legate agli avvenimenti che segnavano la vita del filosofo e della sua nazione. A partire dal 1949, anno in cui Pa-

točka rifiutò di iscriversi al Partito Comunista, e fino alla sua morte, avvenuta nel 1977 a seguito di un interrogatorio della *StB*, infatti, a Patočka non fu mai permesso di svolgere una regolare e pubblica attività di insegnamento, salvo che per quella breve stagione in cui la solidarietà, la dedizione ad altri e la comprensione sembrarono poter essere elette a principi guida per un rinnovamento – sia politico che umano – in senso democratico del sistema comunista, immediatamente interrotta dall'intervento sovietico. Fu proprio il giorno della sua morte, il 13 marzo, che i suoi allievi più stretti diedero vita a quello che poi prenderà il nome di *Archiv Jana Patočky*, nascondendo, prima che la polizia segreta potesse impossessarsene, l'insieme degli scritti del filosofo, per poi avviare quel progetto segreto di pubblicazione dell'*opera omnia* che dura ancor oggi. E tuttavia, forse, fu proprio la drammaticità degli eventi che si consumavano davanti ai suoi occhi e che travolgevano la sua vita, ad aver provocato, per così dire, uno slittamento dell'interesse del filosofo verso il panorama storico-politico. Nel 1972 Patočka venne anticipatamente collocato in pensione. Da quell'anno egli poté tenere lezioni e seminari privati solo nella propria abitazione, in case di amici ed in istituti religiosi. Quest'ultimo è il caso del primo e del secondo dei saggi tradotti, in realtà trascrizioni delle registrazioni di due seminari privati svoltisi in istituti evangelici, mentre la terza conferenza, che è all'origine della stesura del secondo dei celebri *Saggi eretici sulla filosofia della storia* (1975), si tenne in un atelier fotografico. La prima conferenza, *Fondamenti spirituali della vita contemporanea*, venne pronunciata nel 1969, appena tramontata la *Primavera*; in quell'anno Patočka venne più volte invitato dagli amici e dai colleghi, nel corso di congressi svoltisi all'estero, a non fare più ritorno in Cecoslovacchia.

Ma, come «l'uomo spirituale», figura che acquisterà sempre maggiore importanza nel corso degli anni successivi, in particolare in *L'uomo spirituale e l'intellettuale* (1975) [Jan Patočka, *La superciviltà e il suo conflitto interno. Scritti filosofico-politici*, a cura di Francesco Tava, Milano, Unicopli, 2012], egli non poteva che decidere di installarsi al centro del conflitto, di restare là dove gli eventi politici richiedevano la riflessione e la comprensione del filosofo, perché la vita riflessiva, la vita filosofica, acquista senso e offre senso solo mantenendosi al centro della «tempesta della dimensione pubblica» (p. 123). Patočka, dunque, poteva riconoscere solo nella sua patria quella situazione di conflitto, quel luogo in cui il giorno si è ritirato, quella realtà della notte che ospitava lo spazio e l'occasione per l'emergere di un pensiero incentrato sui «fondamenti spirituali della vita contemporanea», e cioè su quella «sostanza europea» che è al centro della riflessione dell'ultimo periodo. In altri termini, solo là dove uno spazio politico si agitava e riconfigurava incessantemente sotto la spinta di forze politiche, sociali e culturali, il filosofo era chiamato a parlare e a (r-)esistere.

Al centro dei tre saggi, come delle opere e dei seminari degli stessi anni, vi sono dunque l'idea d'Europa, di uno spirito europeo che coincide col concetto di storicità, ed il concetto di storia, il quale a sua volta porta al proprio interno quello di derivazione hegel-cojèviana di «fine della storia». Qui però non è di *fine* che si tratta – né nel senso di termine né nel senso di *telos* – ma di un processo che non cessa mai di compiersi, e che dalla decadenza che caratterizza, come scrive Patočka, ogni epoca storica, trae la linfa per un continuo rinnovamento, il quale conduce, però, a un paradossale quanto significativo ritorno – a una corrispondenza – dei «fondamenti spirituali della vita contemporanea» a quelli propri del-

l'umanità preistorica. Ora, che cosa Patočka intende per storia, o meglio per *movimento storico*? «La storia inizia quando i membri di una certa sfera culturale, di una certa comunità, aprono uno spazio pubblico: una dimensione sociale che non riconoscono come effetto del potere assoluto esercitato da sovrane forze primordiali, ma come *propria* opera: come ciò che creano gli uni per gli altri. In questo spazio, l'uomo come tale, l'uomo che vive per la libertà, si dedica con tutte le sue forze alla possibilità più propria, al suo compito (*úloha*) fondamentale: vivere per gli altri. [...] Come in quella lotta che per la prima volta dischiuse questa possibilità, un simile compito è sempre difficile da realizzare. [...] Ma poiché si è tentato ininterrottamente di rinnovare quell'esperienza originaria, l'emozione suscitata da una simile impresa è rimasta tuttora viva. [...] Nell'epoca attuale, il vivere l'uno per l'altro continua a essere – anche se in modi differenti – il compito fondamentale dell'umanità [...] È questa, dal mio punto di vista, la storia» (pp. 113-114).

La storia è per Patočka creazione di uno spazio: la storia coincide con la creazione dello «spazio pubblico». La creazione di questo spazio è creazione ininterrotta e sempre rinnovata, intrinsecamente legata al processo di apparizione dell'uomo all'uomo e dell'uomo al mondo; allo stesso modo, lo spazio pubblico, lo spazio politico, in quanto opera umana, resta in movimento. Il movimento storico è quel movimento che l'uomo attua in ogni epoca, movimento di distacco dai bisogni e dalle necessità della sfera biologica e di apertura a un nuovo livello, quello della libertà. In ogni epoca, infatti, l'uomo si disfa delle necessità che è condotto a soddisfare dal proprio corpo, per aprirsi alla visione della totalità, totalità del mondo naturale e della storia umana. Ogni movimento storico si configura dunque come movimento di di-

stacco dalla decadenza, di «raddrizzamento». E tuttavia, ogni nuovo stadio di libertà raggiunto cela al proprio interno una nuova possibilità di decadenza. Da ciò deriva l'impossibilità di una fine della storia, di una cessazione del movimento. Se è ancora possibile parlare di un *telos*, esso non andrà inteso come fine verso cui la storia è tesa, ma come *sensò*, come possibilità di offrire senso al mondo, come continuo sforzo di dare una *direzione* all'agire umano, al movimento storico. In breve, come lotta. Tale senso, tale lotta, è da intendersi non soltanto come creazione di sfere sempre più ampie di libertà, ma anche di *responsabilità*, ovvero di «libertà di sé nella consacrazione della vita per l'altro» (*Introduzione* di R. Paparusso, p. 14). Il «vivere gli uni per gli altri» è il fine, la direzione, il senso d'ogni movimento storico. La lotta per il raggiungimento di tale fine deve essere effettuata sempre di nuovo, deve riprodursi in ogni nuova epoca. Il senso, dunque, non va ricercato in una materia astratta, nella ragione o nello spirito, bensì nella realtà effettuale, nella vita umana: la vita politica. In ogni epoca, l'umanità è chiamata nuovamente a comprendere. La creazione dello spazio politico, ovvero l'effettuazione di quello che si riafferma, in ogni epoca, come compito fondamentale dell'umanità, consiste proprio in ciò che Merleau-Ponty aveva definito «atto di ripresa», ovvero nel mutamento della contingenza in comprensibilità. Come scrive Patočka, infatti, se la realtà è caratterizzata da una fondamentale contingenza, il contrario della contingenza, in cui risiede la possibilità della sua sconfitta, non è la necessità, ma la comprensione. Se da un lato, dunque, la storia è per intero, silenziosamente attraversata da un'onda di decadenza, il *déroutement* di quest'onda, *le déroutement de l'histoire*, non può essere bloccato una volta per tutte. Accade, invece, che in determinati periodi storici, in essa si producano, o

meglio possano essere individuati, dei punti di rottura. Solo a partire dal punto di rottura dell'onda, questa potrà essere cavalcata, ed il movimento storico potrà pervenire a un senso. In altri termini, il processo storico non si configura, per Patočka, come una lenta e progressiva fuoriuscita dalla decadenza, ma come una serie intermittente di slanci fuori dalla decadenza e di donazioni di senso, di creazioni di argini effimeri e passeggeri al corso della contingenza, ma ripetibili, in funzione del grado di comprensione cui ogni volta si potrà giungere. La storia non è un processo di regolare chiarificazione del senso, ma un cammino accidentato, irregolare e incalcolabile, oscuro, illuminato all'improvviso da momenti di svolta. E così, se è lecito parlare di una «fine della storia», essa non potrà essere descritta che coi termini dell'inizio, e cioè come ricerca del soddisfacimento dei bisogni biologici, come sottomissione alla preoccupazione per la conservazione. Inoltre, se a fungere da punto zero di orientamento, per l'umanità preistorica, fu il mito, se, proprio riducendo la vita a vita biologica e mettendo in salvo l'anima nei contorni certi disegnati dal mito e dalle divinità, l'umanità preistorica poté restare immobile sulla soglia della storia, perché incapace o non disposta ad affrontare la problematicità che caratterizza la vita umana, l'umanità contemporanea, l'umanità sradicata dal proprio originario suolo mitico, l'umanità separata dal mondo, e che pertanto, ora, è ancor più attaccata alla vita, tornata allo stadio preistorico di schiacciamento al livello biologico, dovrà, come fece la prima, porre al centro della propria vita un'apertura al divino. In breve, l'umanità contemporanea dovrà nuovamente porsi l'antico problema dell'apertura originaria. L'apertura al mondo naturale, fondata sull'apertura del mondo all'uomo e dell'uomo al mondo, è apertura al divino, e cioè al sacro del mondo, «mo-

vimento dell'esistenza» di distacco dalla sottomissione ai bisogni del corpo e di apertura alla comprensione della totalità del mondo.

«Eppure, nonostante la sua pretesa di saldezza, lo spazio pubblico è costitutivamente scosso (*otrásán*) dal conflitto generato dalla contrapposizione tra le due fondamentali possibilità umane; vale a dire, la contrapposizione tra la vita che va in rovina a causa della mera ricerca del funzionamento, di ciò che è sicuro ed economico, e la vita nella tensione, nell'elevazione verso la coscienza, la responsabilità. La storia, il cui suolo coincide proprio con la polis, è storia del conflitto tra queste due forze. [...] La storia [...] non è altro che il trascinarsi dell'incessante lotta umana contro la minaccia della decadenza individuale e sociale. Una simile tesi può essere sostenuta sulla base di un esame approfondito di quel compito che anima la comunità, compito che per l'appunto coincide proprio con l'opposizione al declino. Sebbene nella storia la coscienza e la responsabilità emergano solo per brevi momenti, ogni volta esse sono in grado di scuotere (*otrást*) l'umanità affinché il suo compito fondamentale non smetta di restare davanti ai suoi occhi» (p. 124).

Una volta entrato nella vita, l'uomo non desidera altro che la vita. Eppure ogni epoca riposa sul potere «dell'uomo libero di scegliere fra le due possibilità fondamentali». La storicità umana non consiste che in questo: nella libera scelta fra la riduzione alle necessità biologiche e l'apertura alla comprensione del mondo e della contingenza che lo abita e lo governa. Ogni slancio, ogni elevazione, offre un corso nuovo alla storia, ma solo se ci si spinge fino al punto di rottura dell'onda che l'attraversa e che prende il nome di decadenza. E se lo slancio consiste proprio nell'apertura al mondo e nella comprensione, Patočka può scrivere che il mito abita ancora nel mondo naturale e

che «il mondo naturale è mondo storico» (*Introduzione* di R. Papatrasso, p. 20). D'altro canto, la storia inizia solo nel momento in cui l'uomo sceglie la responsabilità, la sceglie, appunto, come compito storico; pertanto Patočka può affermare che l'inizio della storia coincide con la fondazione della polis in quanto luogo della comunità, spazio politico in cui ogni uomo agisce con gli altri e per gli altri. I guerrieri *d'avant l'histoire* si appoggiavano sul senso dato, immediato, della vita e combattevano per il mantenimento di questa stessa vita, mentre nella storia l'eroe combatte per dare un senso nuovo, collettivo al mondo. Le loro guerre erano guerre per la vita. Le nostre sono guerre per la libertà.

Quando l'uomo scelse di abbandonare il mito, si mise in cammino e cominciò a interrogarsi sull'apparire del mondo e di se stesso, quando si affacciò sulla problematicità della propria esistenza, quando, insomma, di fronte alla contingenza del mondo, decise di lottare e fondare la propria vita sulla comprensione, egli aprì, con un sol gesto, storia, filosofia e politica. La storia, infatti, è storia del conflitto fra l'uomo che vuole soltanto vivere e l'uomo che ricerca un senso più ampio, storia del conflitto fra l'uomo che si mantiene nella cerchia dei bisogni biologici e l'uomo che si apre alla scena dell'apparire. Quest'uomo, che Patočka nomina «uomo spirituale», scopre che l'unico fondamento del mondo, l'unico fondamento che permane è *polemos*, e pertanto decide di combattere la lotta d'«opposizione al declino». L'uomo storico, l'uomo spirituale, è colui che ininterrottamente si confronta con la morte, o meglio con la finitezza della propria esistenza, ma non lascia che essa sprofondi nel non senso, bensì vi ritrova la grandezza della vita comune, della vita politica. Il politico è l'uomo disposto a compiere il «sacrificio» (non soltanto per il nostro compagno, ma pure per il nostro

nemico) e la storia umana è storia, prima ancora che della libertà, della responsabilità. La vita politica è dunque fondata sul «riconoscimento da parte dell'uomo dei propri pari» (*Introduzione* di R. Papatrasso, p. 26) e sulla fama, cioè sulla metamorfosi dello slancio e del sacrificio in memoria pubblica.

«È possibile concepire la storia come storia del mondo, una storia che non sia narrazione di ciò che in essa è contenuto, ma storia di quella comprensione del mondo che rende l'uomo ciò che è? [...] Mi chiedo inoltre se alla luce di questa concezione – capace di tenere insieme mutamento e stabilità – la comprensione non si riveli come movimento (*pohyb*). [...] In conclusione, affinché la comprensione si affermi ancora più chiaramente come movimento, [...] si può definire l'esistenza – come ho tentato di fare nella parte finale del mio libro sul mondo naturale – mediante l'articolazione di tre movimenti essenziali. Il primo di questi movimenti riguarda l'origine e la fine dell'uomo, quel movimento mediante cui l'esistenza si radica nel mondo delle cose e degli altri; il secondo è il movimento del lavoro e della produzione, attraverso cui l'uomo da un lato salvaguarda la vita dall'autoconsumazione, dall'altro fornisce una salda ossatura a tutte quelle cose che devono avere rilevanza pubblica; e infine, il movimento più importante, quello che ha un senso più propriamente storico: il movimento della libertà e della comprensione, in virtù del quale, in qualche modo, l'uomo si armonizza con la totalità del mondo e con tutto ciò che, a partire da essa, gli si fa incontro» (pp. 97-98). Il movimento con cui l'uomo si apre al mondo e alla storia è il «terzo movimento dell'esistenza», che Patočka definisce di volta in volta «movimento della comprensione», «della verità» o «della libertà». Il terzo movimento dell'esistenza si apre con la domanda sull'apparire: il movimento di colui che si meraviglia davanti

alla totalità del mondo coincide col movimento dell'emergere della storia; in altri termini, col terzo movimento dell'esistenza passiamo alla storia. Con l'inizio della storia a mutare è il fine: dall'interesse privato si passa all'interesse comune. La storia si apre – il che vuol dire: l'umanità da pre-storica diviene storica – con l'*ébranlement* del senso dato, con la decisione di affrontare la «problematicità» che caratterizza l'esistenza umana. Il confronto con la problematicità apre tanto lo spazio per la riflessione filosofica quanto lo spazio politico. Lo spazio politico che s'apre al centro del terzo movimento dell'esistenza è lo spazio del conflitto e dell'incontro, della dedizione e della lotta, è uno spazio pubblico, comune, lo spazio del *tra* che accomuna e divide, che avvicina e allontana, l'io e l'altro, il potere e il suo *subjectum*. Il terzo movimento dell'esistenza è dunque ciò che rende possibile l'incontro fra politica e filosofia, fra pensiero e pratica («la cura dell'anima»). Esso comincia col dire no da parte dell'uomo alla *finitude* che caratterizza l'esistenza umana.

Il terzo movimento dell'esistenza fa sì che l'uomo abbandoni il terreno delle certezze, della vita che vuole soltanto vivere, il suolo del mito, dell'immediatezza e approdi su un suolo nuovo, il terreno «più rischioso» della «vita nella verità», che è sempre, anche, vita nella problematicità, una vita che lascia dietro di sé ogni fondamento, ogni mediazione razionale ed ogni forma di rappresentazione. Quello che si scopre non è un pensiero che l'uomo tesse intrecciando mediazioni e rappresentazioni, non è la razionalità, ma lo sguardo, l'incontro col mondo, la visione in quanto incontro di sguardi, medio attraverso cui l'incontro fra uomo e mondo non cessa mai di riaccadere. Ciò che l'uomo scopre è un nuovo sentiero, imboccando il quale egli si incammina alla ricerca di un senso condiviso e comune, decide di combattere una lotta, la lotta per dare senso al mondo e all'esistenza: il tema tanto della filosofia quanto della storia e della vita politica.

caterina.difazio@yahoo.it