

*Contributi/7*

## ***La Politica della Befindlichkeit*** **Da Heidegger a Patočka**

Matteo Angelo Mollisi

---

Articolo sottoposto a doppia *blind review*. Inviato il 15/09/2018. Accettato il 28/02/2019.

---

The aim of this paper is to try to suggest some political potentialities of the heideggerian concept of *Befindlichkeit*, as it is presented in his main work *Being and time*. Our thesis is that these potentialities can be found out through the analysis of Jan Patočka's thought, which has to be read at the same time as continuous with and independent of Heidegger's one. In particular, we'll try to suggest that wide divergences in political praxis between the two philosophers rest on a 'phenomenological basis' – clearly evident at the beginning of Patočka's work *Heretical Essays in the Philosophy of History*, and fully developed in his phenomenological papers – in which Heidegger's *Befindlichkeit* and other existentiell categories are rethought by Patočka in order to deepen their factual and intersubjective meaning, and so to reinterpret Heidegger's thought in a more communitarian and practical dimension.

\*\*\*

### **Introduzione**

È possibile parlare di una 'politica della *Befindlichkeit*', della 'situazione emotiva'<sup>1</sup>? Una risposta affermativa a questa domanda presuppone anzitutto la possibilità di attribuire un valore pratico e comunitario ad un concetto che, nell'elaborazione esplicita che Martin Heidegger ne dà soprattutto in *Essere e tempo*, si colloca ad un livello del discorso filosofico apparentemente ben lontano da questa dimensione: quello dell'analitica esistenziale e dell'indagine fenomenologica intesa come ontologia fondamentale; un livello che viene ripetutamente definito «preliminare», radicalmente antecedente (ma con ciò

---

<sup>1</sup> Seguiamo, in questo come negli altri casi, la traduzione di *Sein und Zeit* proposta da Pietro Chiodi anziché quella di Alfredo Marini (che invece traduce «*Befindlichkeit*» con «trovarsi», privilegiando la dimensione 'formale' dell'«esser disposto» (in un qui ed ora fattuale) che risuona nel *sich befinden* tedesco, trascurando però, a nostro avviso, l'inerente componente emotiva della *Stimmung* che viene invece salvaguardata dalla traduzione di Chiodi). Le citazioni dall'opera saranno dunque tratte da M. Heidegger, *Essere e tempo*, a cura di Franco Volpi sulla versione di Pietro Chiodi, Milano 2014.

anche *fondativo*) rispetto alle ramificazioni ontico-esistentive del pensiero come la psicologia, l'antropologia, la storiografia e anche, per l'appunto, la 'politica'<sup>2</sup>.

Le pagine che seguiranno si propongono di mostrare come una tale risposta affermativa sia per così dire implicata, seppure non letteralmente, dalla riflessione di un filosofo che negli ultimi anni sta conoscendo una grande fortuna, e che di Heidegger, oltre che di Husserl e di Fink, è stato allievo<sup>3</sup>: Jan Patočka. L'accostamento politico di Patočka ad Heidegger – e cioè di un martire per la democrazia e i diritti umani di Charta 77, impegnatosi al termine della sua vita nella pratica del dissenso contro socialismo reale<sup>4</sup>, ad un filosofo che invece si compromise con il «nazismo reale»<sup>5</sup> – appare tanto delicata quanto potenzialmente feconda in un periodo in cui, nel contesto della ridiscussione del lascito e dell'eredità heideggeriana seguita alla pubblicazione dei *Quaderni neri*, è stata addirittura sottolineata la necessità di «riscrivere il capitolo 'Heidegger e la politica', che promette di essere ben più complesso di quel che sinora si è supposto»<sup>6</sup>. La motivazione che ha mosso la scelta di questo nostro accostamento si può articolare in tre ragioni, distinte ma in buona parte pure connesse tra loro: i) l'indiscutibile compresenza, nell'atteggiamento con cui Patočka si rapporta ad Heidegger, di una profondissima e onnipervasiva continuità del filosofo tedesco col pensatore ceco – un'influenza che, come ha notato Derrida, è spesso tanto più presente quanto più viene taciuta<sup>7</sup> – e del tentativo di guadagnare un'altrettanto netta autonomia da esso, una divergenza della quale gli esiti politici non sono che un'espressione particolarmente eloquente; (ii) l'assiduo sforzo di Patočka di declinare la fenomenologia in una riflessione sulla storia e come principio di una prassi politica, ponendosi così in una direttrice ampiamente frequentata all'interno della 'galassia fenomenologica' novecentesca<sup>8</sup> – declinazione che, come vedremo, trova la sua espressione privilegiata nel progetto dei *Saggi eretici*

<sup>2</sup> *Essere e tempo*, cit., p. 29.

<sup>3</sup> Più precisamente, Patočka fu 'soltanto' uditore dei corsi di Heidegger nel 1933 a Friburgo, mentre fu fisicamente molto più vicino a Husserl e soprattutto a Fink, col quale lavorò a stretto contatto, tentando di discutere i problemi husserliani alla luce degli spunti heideggeriani e viceversa.

<sup>4</sup> Per una prima presentazione da parte di Patočka del senso del suo impegno politico, cfr. J. Patočka, *Che cos'è e che cosa non è Charta 77*, in Id., *La superciviltà e il suo conflitto interno. Scritti filosofico-politici*, Milano 2012, pp. 173-176. Tra gli studi su Charta 77 che tengono particolarmente in conto il ruolo teorico di Patočka nel movimento, cfr. ad es. A. Tucker, *The Philosophy and Politics of Czech Dissidence from Patočka to Havel*, Pittsburg 2000.

<sup>5</sup> L'espressione si trova in S. Žižek, *In difesa delle cause perse*, Milano 2013, pp. 180-181.

<sup>6</sup> D. Di Cesare, *Heidegger & sons. Eredità e futuro di un filosofo*, Torino 2015, p. 79.

<sup>7</sup> J. Derrida, *Donare la morte*, Milano 2002, pp. 75 sgg.

<sup>8</sup> Come ad esempio da Enzo Paci e da Guido Davide Neri. Un confronto tra le figure di Patočka, Paci e Neri si può trovare in F. Tava, *Il rischio della libertà. Etica, fenomenologia, politica in Jan Patočka*, Milano-Udine 2014, pp. 169-184. Sul tema della storia e della storicità come naturale sbocco della meditazione fenomenologica cfr. le riflessioni sviluppate in R. Terzi, *Il tempo del mondo. Husserl, Heidegger, Patočka*, Soveria Mannelli 2009. L'espressione 'galassia fenomenologica' è tratta dalla terza parte di E. Franzini, P. Spinicci, V. Costa, *La fenomenologia*, Torino 2002, alla quale si rimanda per un inquadramento introduttivo della posizione di Patočka nel contesto delle molteplici linee di pensiero sviluppatesi a partire dalla fenomenologia husserliana.

sulla filosofia della storia, l'opera più nota di Patočka, nella quale le meditazioni sull'origine e il senso della storia e della politica riposano dichiaratamente su una base fenomenologica; (iii) la centralità delle tematiche heideggeriane connesse all'introduzione della nozione di *Befindlichkeit*, e quindi della rivalutazione della dimensione emotiva dell'esserci ad essa conseguente, nel contesto di questo rapporto di continuità-divergenza di Patočka col filosofo tedesco e del suo sviluppo storico-politico della fenomenologia e dell'analitica dell'esistenza.

Coerentemente con queste motivazioni, si è scelto di configurare il nostro percorso privilegiando non tanto gli scritti e i temi più esplicitamente filosofico-politici di Patočka, bensì tentando di mettere in luce, tenendo la *Befindlichkeit* come filo conduttore, queste radici fenomenologiche della meditazione storico-politica che ne costituiscono senza dubbio la peculiarità, e senza le quali la comprensione di essa risulterebbe senz'altro compromessa.

### 1. Patočka fenomenologo: mondo naturale e movimenti dell'esistenza umana

Una buona parte degli sforzi filosofici di Patočka converge verso il tentativo di determinare una nozione originaria di *movimento*. Tale operazione, sulla quale influisce un assiduo confronto intrattenuto soprattutto con Heidegger e Aristotele<sup>9</sup>, si colloca senza dubbio al cuore della riflessione del filosofo ceco, quantomeno nella sua fase matura. A sua volta, essa è da ricomprendersi nell'ambito della macro-questione di quello che Patočka chiama «mondo naturale», vero e proprio orizzonte problematico del filosofo fin dai primi anni del suo percorso speculativo<sup>10</sup>. L'indagine sul mondo naturale, erede soprattutto delle problematiche sollevate dall'ultimo Husserl con il concetto di *Lebenswelt*<sup>11</sup>, vorrebbe rispondere all'esigenza, tipicamente fenomenologica, di ricercare un fondo originario del nostro essere nel mondo, uno strato della nostra esperienza anteriore a quelle costruzioni (*in primis* scientifico-obiettiviste) che nel corso del tempo si sono sedimentate al di sopra di esso, e che da esso continuano a trarre il proprio senso: il mondo naturale, difatti, è «il mondo così come si mostra, nella sua manifestazione *primordiale* (pre-teorica)»<sup>12</sup>. Ma una simile dimensione originaria non può essere dischiusa se si prescinde dal movimento, vera e propria porta d'accesso e sua componente essenziale: «il mondo naturale è il mondo del

<sup>9</sup> Su questo tema si può vedere l'esauritivo studio di D. Duicu, *Phénoménologie du mouvement. Patočka et l'héritage de la physique aristotélicienne*, Parigi 2014.

<sup>10</sup> Il mondo naturale, indagato in una versione ancora troppo husserliana che sarà oggetto di autocritica da parte del suo autore, era già al centro della tesi di abilitazione di Patočka del 1936, ora edita in francese (J. Patočka, *Le monde naturel comme problème philosophique*, Parigi 2016).

<sup>11</sup> Una storia della questione del mondo naturale, che affonda le sue radici nel positivismo, è presentata da Patočka nel saggio *Il mondo naturale e la fenomenologia*, contenuto in italiano nell'omonima raccolta (Milano-Udine 2012<sup>2</sup>, pp. 73-126).

<sup>12</sup> Id., *Papiers phénoménologiques*, Grenoble 1995.

movimento, la sua chiave è il *movimento nel mondo*, il movimento di un essere mondano»<sup>13</sup>.

A costituire la base di queste analisi di Patočka su mondo naturale e movimento è quella stessa correlazione di uomo e mondo, già punto di partenza della fenomenologia nella sua versione husserliana, che Heidegger aveva radicalizzato come tale grazie alla sua insistenza sullo *in-der-Welt-sein*, sull'essere-nel-mondo dell'esserci inteso come sfondo imprescindibile sul quale impostare l'indagine fenomenologica. Al pari di Heidegger, se non addirittura con un'attenzione e un'ostinazione ancora più spinte, Patočka ha di mira proprio quella dimensione nella quale uomo e mondo si coappartengono, il campo del loro incontro incessante e inaggrabile. Il movimento è appunto «il filo conduttore dei nostri incontri nel mondo»<sup>14</sup>; esso riguarda un ente che è fin dall'inizio considerato nel suo rapporto essenziale col mondo: «si tratta di un movimento di un essere alla cui essenza appartiene il mondo, il movimento di un essere nel mondo»<sup>15</sup>, a differenza di una pietra, di una pianta, di un animale – ma anche di un soggetto artificialmente staccato dal mondo come quello cartesiano. In conseguenza di questo suo approccio, Patočka tenta di svincolare il movimento tanto dal polo del soggettivismo – e cioè del vissuto, dell'interiorità, della sfera psichica alla Bergson<sup>16</sup> – tanto (e soprattutto) da quello dell'obiettivismo. Proprio su quest'ultimo versante si rende possibile proseguire quella battaglia filosofica, iniziata da Husserl e da Heidegger, contro il cartesianesimo e il dominio oggettivante del mondo che contraddistinguono la modernità, propagandosi fino all'età della tecnica. Questa battaglia assume in Patočka l'originale forma di uno sforzo compiuto per svincolare la nozione di movimento dalla sua interpretazione moderna, frutto di una «oggettivazione sofisticata e di vasta portata»<sup>17</sup>: in virtù di una tale interpretazione, il movimento viene ridotto dalla filosofia e dalla scienza al significato di cambiamento di luogo, e con ciò vincolato all'ambito del mondo oggettivo e della *res extensa*; astratta com'è, questa determinazione del movimento rimane cieca nei confronti di quelle accezioni 'esistenziali' di quest'ultimo che pure abbiamo costantemente sulla bocca: moti dell'animo, emozioni, commozioni, ma anche movimenti e viaggi della letteratura come quelli dell'*Odissea* o della *Commedia* di Dante. Un simile discorso, peraltro, racchiude e prefigura perfettamente quella tensione filosofica 'totale' che è tipica di Patočka, e che lo conduce a riconoscere profonde implicazioni pratiche a questioni apparentemente teoriche, sterili, confinate alla scienza e all'accademia: essenziale è invece, egli dice, sottolineare la rilevanza per la vita di problematiche come quelle del mondo naturale e del movimento<sup>18</sup>. Soltanto sulla base della considerazione della metafisica meccanicista e cartesiana

---

<sup>13</sup> *Il mondo naturale e la fenomenologia*, p. 122.

<sup>14</sup> *Ivi*, p. 60.

<sup>15</sup> *Ivi*, p. 61.

<sup>16</sup> *Id.*, *Le monde naturel et le mouvement de l'existence humaine*, Dordrecht 1988, pp. 102-103.

<sup>17</sup> *Il mondo naturale e la fenomenologia*, cit., p. 61.

<sup>18</sup> *Ivi*, p. 81.

che esse tentano di smascherare, infatti, è possibile giungere ad un'autentica comprensione dell'«inaudito slancio della potenza umana» che ha contraddistinto l'età moderna e dei «cataclismi storico-sociali di immensa portata» da essa causati; meccanicismo, legge del calcolo e atteggiamento oggettivistico nei confronti della realtà umana, ad esempio, rappresentano il fondo metafisico che Patočka crede di poter ritrovare al di sotto del fenomeno del capitalismo, nonché della versione del «supercapitalismo monopolistico» nel quale esso si presenta nella contemporaneità e dei fenomeni di alienazione che sempre più iniziano a palesarsi anche all'interno del suo rivale critico, il socialismo<sup>19</sup>.

Al centro di questa analisi del mondo naturale come mondo del movimento, anteriore al processo di oggettivazione, si trovano tre 'configurazioni' del rapporto dell'uomo al mondo, tre fondamentali *movimenti dell'esistenza umana*. Tutta la nostra vita, secondo Patočka, si dispiega infatti secondo tre forme di movimento: anzitutto, un movimento di *radicamento*, o di accettazione, mediante il quale possiamo appunto radicarci del mondo, ancorarci ad una dimensione di senso preliminare nella quale risultiamo gettati, onnipresente sfondo di passività della nostra individuazione; sulla base di questo ancoraggio al mondo, poi, la vita dovrà *prolungarsi* nella soddisfazione periodica dei suoi bisogni, nell'inserimento nell'ambiente, nell'organizzazione funzionale e sistematica dei rapporti e delle attività, nella *reifificazione* delle persone e del mondo che il processo di soddisfacimento di queste esigenze richiede; a fronte di questa vera e propria «alienazione» che il secondo movimento dell'esistenza comporta, infine, si dà per Patočka la possibilità di *ridestarsi* mediante l'assunzione della propria finitudine, della morte, dell'apertura all'avvenire e alla verità che l'esistenza porta essenzialmente con sé: è questa la fondamentale opportunità che ci viene offerta dal terzo movimento, definito appunto 'dell'esistenza', 'della verità' o 'di apertura'<sup>20</sup>.

Non è difficile notare come lo schema dei tre movimenti dell'esistenza di Patočka sia ispirato a quello dei tre esistenziali fondamentali – *Befindlichkeit*, *Verfallen* e *Verstehen* – che in *Essere e tempo* venivano 'raccolti', in virtù della loro «cooriginarietà», nella struttura unitaria della *Cura*<sup>21</sup>. È per questo che il secondo e il terzo movimento, rispettivamente associabili all'esistenziale della deiezione e a quello della comprensione, riecheggiano palesemente i temi della contrapposizione tra vita inautentica e vita autentica, come lo stesso Patočka dichiara esplicitamente<sup>22</sup>. Il nesso tra esistenziali e movimenti, inoltre, diventa impossibile da ignorare se si considera la base sulla quale sia gli uni che gli altri sono tracciati: la temporalità originaria. Proprio come le strutture

<sup>19</sup> Ivi, pp. 82-83.

<sup>20</sup> Tra i vari passi dedicati da Patočka ai tre movimenti dell'esistenza, oltre a quelli che prendiamo in considerazione, cfr. anche *Le monde naturel et le mouvement de l'existence humaine*, cit., pp. 107-124.

<sup>21</sup> Cfr. *Essere e tempo*, §§ 28-42. Sul rapporto tra esistenziali heideggeriani e movimenti patočkiani, cfr. R. Terzi, *Il tempo del mondo*, cit., pp. 230 sgg.

<sup>22</sup> *Il mondo naturale e la fenomenologia*, cit., pp. 123-24.

heideggeriane, infatti, i movimenti di Patočka possono coappartenersi senza escludersi soltanto in quanto «ognuno di questi movimenti comprende in sé un complesso di temporalità, senza il quale non sarebbe nemmeno un movimento», il che significa che «in ognuno di essi domina una diversa 'estasi', un orizzonte diverso»<sup>23</sup>: il passato nel primo movimento, il presente nel secondo e il futuro nel terzo. Essendo riconducibile a questo dispiegamento estatico, e non ad una successione cronologica, la natura dei tre movimenti non può dunque essere compresa se non «mediante la *considerazione della temporalità* della vita»<sup>24</sup>.

Al tempo stesso, tuttavia, la considerazione di questa linea di continuità tra l'analitica esistenziale e le riflessioni di Patočka implica la valorizzazione delle divergenze, delle integrazioni e delle critiche che il filosofo ceco muove a quest'ultima: si tratta, per lui, di ripetere «su una base nuova» il progetto heideggeriano di presentare una fenomenologia dell'esistenza, del mondo, dell'intramondano<sup>25</sup>. Diversi sono gli aspetti sotto i quali Patočka tenta questo superamento del pensatore che forse più di tutti gli ha offerto materiale dal quale prendere le mosse nelle sue indagini; coerentemente col percorso che scegliamo di intraprendere in questa sede, prenderemo le mosse da due 'assi' sui quali avviene la reinterpretazione patočkiana degli esistenziali heideggeriani come movimenti: i) la riconfigurazione dell'esistenziale della *Befindlichkeit* nell'elaborazione del primo movimento dell'esistenza; ii) l'importanza della *Stimmung* dell'*angoscia* nella tematizzazione del terzo movimento come versione della vita autentica. Su questa base, poi, saremo pronti a volgerci all'influenza che l'appropriazione della 'svolta emotiva' heideggeriana da parte di Patočka esercita sulle tesi dei *Saggi eretici* che hanno di mira l'origine e lo statuto del politico e della comunità, nonché dei lineamenti di filosofia della prassi da esse implicati.

(i) *Befindlichkeit e primo movimento*. Il fatto che il primo movimento dell'esistenza di Patočka venga tematizzato su ispirazione del concetto heideggeriano di *Befindlichkeit* si rende palese a partire da una serie di rimandi diretti, quasi letterali, ad essa che il filosofo ceco introduce nella sua descrizione: l'ambito del radicamento nel mondo, egli dice, è quello che riguarda «l'originario rapportarsi totalmente a sé, la disposizione emotiva, il 'come stiamo', il 'come ci sentiamo'»<sup>26</sup>; la sua dimensione è quella «della passività, dell'essere esposti»<sup>27</sup>; il rapporto con la totalità che in essa ci è concesso avviene «nell'affettività, nel modo in cui si 'intonano' con noi, nel *come* le siamo esposti, come siamo aperti e sensibili nei suoi confronti»<sup>28</sup>. Anche il fondamento temporale del primo movimento di Patočka, come si è accennato, rimanda a quello che in *Essere e*

<sup>23</sup> J. Patočka, *Saggi eretici sulla filosofia della storia*, a cura di M. Carbone, prefazione di P. Ricoeur, con uno scritto di R. Jakobson, Torino 2008, p. 38. Cfr. anche *Papiers phénoménologiques*, p. 113.

<sup>24</sup> *Il mondo naturale e la fenomenologia*, cit., p. 65.

<sup>25</sup> Id., *Qu'est-ce que la phénoménologie?*, Grenoble 2002, p. 168.

<sup>26</sup> *Il mondo naturale e la fenomenologia*, cit., p. 112.

<sup>27</sup> Ivi, p. 113.

<sup>28</sup> Ivi.

*tempo* Heidegger ritrova al di sotto della *Befindlichkeit*<sup>29</sup>: al radicamento, infatti, corrisponde «il carattere temporale del passato, la dimensione temporale di ciò che è già globalmente aperto in una passività preliminare, il ‘come ci troviamo, come stiamo’»<sup>30</sup>.

Della *Befindlichkeit* di *Essere e tempo*, insomma, Patočka mantiene sia il nesso strutturale che Heidegger aveva individuato tra la dimensione ontologica passiva, fattuale, gettata dell’uomo e la componente emotiva di quest’ultimo come ‘volto ontico’ di questa stessa dimensione, sia il rimando all’estasi temporale del passato come fondamento del carattere preliminare di questa struttura. Un altro aspetto decisivo che Patočka ricalca da questo snodo dell’analitica esistenziale è la ‘derivazione’ della vita inautentica da questa componente passivo-emotiva dell’uomo: così come per Heidegger la *Befindlichkeit* causa la fuga presso l’ente che l’esserci compie nella deiezione<sup>31</sup>, anche per Patočka il primo movimento è «punto di partenza» del secondo<sup>32</sup>, dal momento che è proprio la necessità di prolungare il radicamento nel mondo mediante la soddisfazione sistematica dei bisogni a far sì che la vita tenda in definitiva verso una reificazione di sé e uno scadimento presso le cose e il mondo obiettivo.

Proprio a partire da quest’ultimo punto è possibile notare una prima, fondamentale differenza tra l’analisi dell’esistenza di Patočka e quella di Heidegger. È evidente, infatti, come il discorso del filosofo ceco, pur ricalcando l’architettura concettuale dell’analitica esistenziale, si muova in una dimensione in parte diversa da quest’ultima: una dimensione nel complesso che è sì in una certa misura formale, volta al riconoscimento fenomenologico di forme e strutture dell’esperienza, ma che al contempo tende a lasciare molto più spazio al concreto, all’empirico, ai *fatti* che riempiono queste strutture. Uno degli intenti che Patočka dichiara con maggiore forza, e che segna nettamente tutto il suo rapporto con lo Heidegger del periodo di *Essere e tempo* in relazione alla problematica del mondo naturale, è appunto quello di *de-formalizzare* l’impianto dell’analitica esistenziale in vista di una determinazione più concreta dell’essere-nel-mondo dell’uomo, determinazione che Heidegger avrebbe relegato nel campo dell’ontico:

La concettualità dell’ontologia dell’esserci è sufficiente per intraprendere una descrizione del mondo naturale? La concettualità dell’ontologia dell’esserci è essenzialmente vuota, formale (...). Il mondo naturale, tuttavia, è un apriori antropologico, *materiale, ontico*. L’intenzione fondamentale di *Sein und Zeit* non è il problema del mondo naturale (...). La descrizione del mondo naturale non si limita all’ontologia. Le è necessario anche prendere in considerazione le strutture ontiche, antropologiche.<sup>33</sup>

---

<sup>29</sup> *Essere e tempo*, § 68b.

<sup>30</sup> *Il mondo naturale e la fenomenologia*, cit., p. 66.

<sup>31</sup> «La situazione emotiva apre l’esserci nel suo esser-gettato e, innanzi tutto e per lo più, nella forma della diversione evasiva» (*Essere e tempo*, p. 169).

<sup>32</sup> *Papiers phénoménologiques*, cit., p. 109.

<sup>33</sup> Ivi, pp. 137-142.

Nel caso del primo movimento dell'esistenza, questo sforzo di «modificare la linea di confine stabilita da *Sein und Zeit* tra l'ontico e l'ontologico, il trascendentale e l'empirico, l'ontologico e l'antropologico»<sup>34</sup> permette a Patočka di innestare sullo schema ancora troppo formale della *Befindlichkeit* l'analisi di alcuni fenomeni radicalmente empirici, mettendoli in stretta relazione con la dimensione ontologica dischiusa su ispirazione di quest'ultima. L'ambito di passività del radicamento, ad esempio, arriva ad esprimersi persino nel «semplice, empirico fatto dell'umana impotenza in età infantile»<sup>35</sup>; al contempo, tuttavia, quest'ultimo «non è un mero, rozzo fatto», dal momento che esso «si trova in connessione con la legge che inerisce all'essere stesso dell'uomo»<sup>36</sup>. La questione è appunto quella del rapporto tra fatto e struttura, tra la pienezza dell'esperienza e la fondamentale vacuità della legge: Patočka, rispetto ad Heidegger, vorrebbe radicalizzare la prima componente, ma sempre tenendo ferma la seconda. Se consideriamo, inoltre, che proprio l'analitica esistenziale heideggeriana aveva segnato un inaudito spostamento dell'analisi filosofica dell'esperienza in direzione della componente della *Faktizität*, della «vita effettiva»<sup>37</sup>, e che proprio l'introduzione della *Befindlichkeit* aveva rappresentato una delle mosse più decisive in tal senso, comprendiamo come quello di Patočka si configuri come un approfondimento di Heidegger sullo stesso terreno dischiuso da quest'ultimo, come un compimento della fenomenologia dell'esserci che si dispiega nella stessa direzione che Heidegger, pur non essendo riuscito ad andare fino in fondo, aveva indicato.

Un secondo elemento, forse ancora più evidente, mediante il quale Patočka ritiene di poter integrare l'analisi heideggeriana dell'esistenza è lo sviluppo della dimensione dell'intersoggettività, del con-essere (*mit-sein*) che in *Essere e tempo* veniva lasciata in sospenso<sup>38</sup>. Si tratta, come è noto, di un tema 'classico' di molti dei percorsi filosofici che, prendendo ispirazione dall'analitica esistenziale, mirano ad una sua ridiscussione o ad un suo approfondimento. Nei movimenti esistenziali di Patočka, esso assume dichiaratamente un'importanza estrema: il contatto con gli altri viene definito come il «vero e proprio centro del nostro mondo», capace di conferirgli «il suo contenuto più proprio e anche il suo senso principale, e forse addirittura *tutto* il suo senso»<sup>39</sup>. Nel caso del primo movimento della vita umana, questa componente intersoggettiva della nostra esistenza si mostra più che mai nella sua essenzialità: è infatti proprio questa dimensione, di radicamento nel mondo ma anche, come si è detto, di *accoglienza*, quella

---

<sup>34</sup> R. Terzi, *Il tempo del mondo*, cit., p. 202. Per un'analisi (qui impossibile da sviluppare) del tema della *corporeità*, fondamentale su questo versante della critica di Patočka ad Heidegger, cfr. Ivi, pp. 178 sgg.

<sup>35</sup> *Il mondo naturale e la fenomenologia*, cit., p. 65.

<sup>36</sup> Ivi.

<sup>37</sup> Su questo tema cruciale, cfr. G. Bruni, *Heidegger e l'essere come fatticità. Vol. 1: La temporalità vuota, il dominio della celatezza, l'Eclissi dell'«Altro»*, Pisa 1997, e Id., *Heidegger e l'essere come fatticità. Vol. 2: Il primato della celatezza*, Pisa 1999.

<sup>38</sup> *Essere e tempo*, § 26.

<sup>39</sup> *Il mondo naturale e la fenomenologia*, cit., p. 103.

che «mostra, con evidenza ancora maggiore che non tutta la successiva mobilità umana, che il movimento dell'uomo è in realtà un *co*-movimento in reciprocità con gli altri»<sup>40</sup>. Passività ontologica e apertura essenziale all'alterità, insomma, sono l'una lo specchio dell'altra: la disposizione emotiva è intesa da Patočka come via privilegiata per entrare in contatto col 'co-' che ci struttura, una consapevolezza da ottenersi, ancora una volta, con e oltre Heidegger. Che altro è l'accoglienza, infatti, se non una *Geworfenheit* vista 'al contrario', un esser-gettato che si rivela come tale soltanto nella necessità di essere accolti dall'altro, un esistenziale il cui senso non solo non si esaurisce nel mero solipsismo dell'individuazione, ma che proprio in quanto appartenente ad un ente ontologicamente 'solo', individuato nella *Jemeinigkeit*, rimanda più che mai a coloro che sono chiamati a 'reggere' questa sua solitudine? «L'uomo non è solo gettato nella realtà, è anche accettato; non è gettato se non in quanto accettato; l'accettazione è una componente dell'esser-gettato»<sup>41</sup>.

(ii) *Angoscia e terzo movimento*. Molto simile è il discorso per quanto riguarda la derivazione del terzo movimento dell'esistenza di Patočka dall'analitica esistenziale di Heidegger, e cioè nello specifico dalla descrizione heideggeriana della vita autentica e del primato di quella dimensione, legata soprattutto all'esistenziale del *Verstehen*, nella quale trovano spazio temi come l'assunzione della comprensione dell'essere che contraddistingue l'esserci, l'autentico progettarsi in possibilità, la preminenza dell'avvenire in contrapposizione al dominio del presente che contraddistingue la vita inautentica, deietta presso le cose e dispersa. Su questa linea, anzi, Patočka è ancora più esplicito nel riconoscere il suo debito nei confronti di *Essere e tempo*:

Nel momento in cui la vita si dimostra capace di affrontare faccia a faccia la propria finitezza, essa è in grado – come ha cercato di dimostrare Heidegger – di superare la sua precedente dispersione, la sua 'caduta' nelle cose e il loro potere su di sé, cioè la sua propria cosificazione<sup>42</sup>.

Gli echi dell'heideggeriano essere-per-la-morte, inteso come atteggiamento esistenziale in grado di invertire la diversione dell'esserci dalla propria finitudine, segnano profondamente la tematizzazione patočkiana di questo versante della vita umana: la «mortificazione», e cioè l'azione della morte che assoggetta l'uomo tanto più quanto questi tenta di prescindere da essa, paradossalmente «può essere sconfitta unicamente attraverso *l'adesione aperta alla mortalità*»<sup>43</sup>, affrontando dunque a viso aperto quella possibilità eminente che struttura l'esistenza e che quest'ultima «conferma proprio con la sua fuga» da essa.

Nella tematizzazione della vita autentica svolta in *Essere e tempo*, Heidegger aveva ribadito, e anzi portato al suo culmine, quella 'rivoluzione emotiva' della considerazione filosofica dell'uomo che l'introduzione della *Befindlichkeit* tra

<sup>40</sup> Ivi, p. 66.

<sup>41</sup> Id., *Le monde naturel*, cit., *Postface*, p. 176.

<sup>42</sup> *Il mondo naturale e la fenomenologia*, cit., p. 67.

<sup>43</sup> Ivi, p. 118.

gli esistenziali condensava: egli aveva infatti affidato proprio ad una tonalità emotiva, e cioè all'angoscia (*Angst*), il ruolo fondamentale che consiste nel distogliere l'esserci dalla fuga deiettiva presso l'ente, di metterlo di fronte al «mondo in quanto mondo»<sup>44</sup>, all'essere-nel-mondo come tale, di rivelare nell'esserci, autenticamente isolato nella sua «spaesatezza» costitutiva, «l'essere-per il più proprio poter-essere, cioè l'esser-libero-per la libertà di scegliere e possedere se stesso»<sup>45</sup>. Due anni dopo, nella prolusione *Che cos'è metafisica?*, egli aveva rilanciato questa funzione dell'angoscia come 'porta d'ingresso emotiva' all'autenticità: definita ora come «esperienza fondamentale del Niente»<sup>46</sup>, e perciò della differenza ontologica, essa assurgeva a vero e proprio momento fondativo – in un'implicita contrapposizione con Husserl e la sua *epoché*<sup>47</sup> – di una filosofia in grado di disporsi ad un livello più profondo e originario tanto della scienza quanto della logica in virtù della sua capacità di prendere in considerazione questo ni-ente, impalpabile eccedenza rispetto alla totalità dell'essente e al contempo ambito della sua fondamentale provenienza, che la logica e la scienza per loro natura tralasciano. Il terzo movimento di Patočka riecheggia indubbiamente entrambi questi momenti del percorso heideggeriano, nei quali alla dimensione emotiva viene riconosciuta un'importanza difficilmente eguagliabile. Dell'angoscia di Heidegger, infatti, vengono apertamente ripresi diversi aspetti: la necessità di guadagnare l'autenticità in una sorta di 'isolamento ontologico', ripiegamento abissale e quasi eroico verso il fondo singolare del proprio essere mediante la possibilità massimamente individualizzante della morte, di contro al misconoscimento e allo sgravamento dal peso dell'individualità che contraddistingue la tranquillizzante fuga verso le cose: «*essere* significa essere nell'assoluta singolarità, nell'esposizione al pericolo assoluto»<sup>48</sup>; la sensazione di 'sospensione', di perdita di un terreno sotto ai piedi, del venir meno di un fondo di significatività e di un rassicurante fondamento di senso che si prova in questo movimento di distacco dagli enti e dalle dinamiche che assorbivano la nostra fuga nel mondo, facendoci sentire a casa<sup>49</sup>: terra e cielo, «referenti»<sup>50</sup> del movimento esistenziale, cessano ora di offrire «un punto d'appoggio definitivo, un radicamento, uno scopo o un perché definitivi»<sup>51</sup>, sicché la situazione viene ad assomigliare ad un «terremoto»; la connessione, infine, di tale situazione emotiva con il 'mostrarsi' di un'eccedenza rispetto all'ente, di «qualcosa di totalmente

<sup>44</sup> *Essere e tempo*, p. 229.

<sup>45</sup> Ivi.

<sup>46</sup> Id., *Che cos'è metafisica?*, Milano 2001, p. 47.

<sup>47</sup> Critica implicita ad Husserl che Patočka, oltre ad esplicitare nella sua interpretazione di *Che cos'è metafisica?*, condivide pienamente: cfr. il saggio *Che cos'è la fenomenologia? Movimento, mondo, corpo*, Verona 2009, pp. 313-346.

<sup>48</sup> *Il mondo naturale e la fenomenologia*, cit., p. 118.

<sup>49</sup> «Non rimane nessun sostegno [...]. Noi 'siamo sospesi nell'angoscia» (M. Heidegger, *Che cos'è metafisica?*, cit., p. 50). «Nell'angoscia ci si sente 'spaesati'» (*Essere e tempo*, p. 230).

<sup>50</sup> Su terra e cielo come referenti, tema importante della fenomenologia di Patočka, cfr. *Il mondo naturale e la fenomenologia*, cit., pp. 62 sgg. e pp. 97 sgg.

<sup>51</sup> Ivi, p. 67.

diverso da tutto ciò che è essente»<sup>52</sup>, una differenza che, nel contesto del dominio dell'ente che contraddistingueva la vita decaduta presso le cose e la reificazione, veniva obliata.

Ma anche qui, a fronte di questa continuità col pensiero heideggeriano, Patočka si sente in dovere di attuare un superamento radicale del maestro sotto certi aspetti. Tra essi, spicca ancora una volta quello dell'intersoggettività, dell'apertura all'altro: il nesso singolarità-finitudine-differenza dall'ente, infatti, lasciato a se stesso, non basta affatto ad esaurire il senso di questo terzo movimento e dell'autenticità che mediante esso l'uomo può conquistare. Anche in questo caso il cuore della dinamica esistenziale va ritrovato nel rapporto con l'altro: un rapporto che è «individualizzante in un senso più profondo», e cioè in un modo tale che dal raccoglimento su di sé che esso implica «non si può dedurre che non sia presente anche l'altro»<sup>53</sup>. Singolarità e finitudine, per Patočka, riguardano propriamente soltanto una prima fase, «meramente negativa»<sup>54</sup>, di questo movimento, mediante la quale io mi rendo conto di non essere una cosa, di essere, a differenza di un qualsiasi altro ente, esistente e mortale, e perciò chiamato ad assumere il peso delle mie possibilità – ma nulla di più. Per compiere il movimento dispiegandone le possibilità positive è necessaria una seconda fase, nella quale la vita prende coscienza del fatto che essa «non può rivolgersi a nient'altro che a un'altra vita», di «essersi conquistata soltanto per *dedicarsi* (...), per consegnarsi agli altri»<sup>55</sup>. Mediante questa dedizione di sé io posso addirittura raggiungere «*la coscienza di me stesso come essere essenzialmente infinito*»<sup>56</sup>: una conquista dell'infinità mediante la vita per l'altro nella quale, forse, risiede in assoluto la massima divergenza di Patočka rispetto ad Heidegger, compiuta deroga alla 'dittatura della finitudine' di quest'ultimo e al suo essenziale legame con l'invalidabile solipsismo esistenziale. In questa seconda fase del terzo movimento, infatti, si ha un vero e proprio «superamento della finitezza», il quale va inteso, hegelianamente, «nel senso del *superare e conservare*»<sup>57</sup>, sintesi esistenziale che è quanto di più lontano ci sia dall'atmosfera kierkegaardiana dell'analitica di Heidegger, e che pure, ancora una volta, si configura come compimento di un percorso che proprio in Heidegger aveva affondato le proprie radici. E come nel caso della riconfigurazione della gettatezza tra *Befindlichkeit* e primo movimento, anche qui la dialettica di appropriazione e di integrazione che segna il confronto di Patočka con Heidegger si esplica sull'asse solipsismo-alterità, e precisamente nel ricavare dal fondo singolarissimo e massimamente individualizzante delle strutture dell'esistenza le più radicali implicazioni

---

<sup>52</sup> Ivi, p. 118. La questione della differenza ontologica in Patočka andrebbe affrontata in riferimento al fondamentale progetto della «fenomenologia asoggettiva» e del tema dell'«apparire in quanto tale» sviluppati da quest'ultimo, cosa che in questa sede non è possibile fare. Tra i testi di Patočka, si rimanda soprattutto alla seconda parte dei *Papiers phénoménologiques*.

<sup>53</sup> *Il mondo naturale e la fenomenologia*, cit., p. 116.

<sup>54</sup> Ivi, p. 111.

<sup>55</sup> Ivi, p. 68.

<sup>56</sup> Ivi, p. 111.

<sup>57</sup> Ivi, p. 119.

intersoggettive, direttamente proiettate verso la dimensione *comunitaria*: col terzo movimento, infatti, dice Patočka, può formarsi «una comunità di coloro che si comprendono nella rinuncia e nella dedizione»<sup>58</sup>.

Se queste ultime considerazioni ci paiono particolarmente proiettate verso quella messa a tema della comunità e del politico che, come vedremo, viene attuata nei *Saggi eretici*, altrettanto si può dire di un ulteriore aspetto che risalta in questo ramo dello sviluppo patočkiano di Heidegger, peraltro direttamente connesso al tema dell'intersoggettività. Dopo aver ammesso esplicitamente come proprio all'analisi heideggeriana si debba la scoperta della dicotomia tra perdita di sé e riconquista di sé, e quindi tra secondo e terzo movimento, Patočka associa criticamente le sue carenze nella tematizzazione della dimensione intersoggettiva e corporea ad un complessivo errore di impostazione che consiste nel ricondurre le dinamiche strutturali dell'esistenza e del mondo ad un «destino metafisico di cui siamo diventati vittime e al cui pericolo dobbiamo rimanere esposti»<sup>59</sup>: in uno dei suoi attacchi più espliciti al pensiero heideggeriano, il filosofo ceco afferma di volersi tenere lontano dal rischio di cadere «nell'irrazionalismo di quell'essere preliminare alla cui grazia e disgrazia si troverebbe esposto il senso stesso dell'essere umano»<sup>60</sup>. La volontà di salvaguardare questa 'esposizione' dell'uomo e del suo senso dall'ambito in cui questa impostazione – riconducibile soprattutto allo Heidegger successivo alla *Kehre*, che comunque Patočka non manca di valorizzare<sup>61</sup>, e alla *Seinsgeschichte* – la relegherebbe ha come motivazione l'esigenza di preservarne l'essenziale natura *pratica*, il vero e proprio invito alla prassi che tutte queste analisi fenomenologiche sul mondo naturale devono essenzialmente offrire. Nel caso dell'ipotesi 'irrazionalistico-destinale', infatti, il movimento

non avrebbe alcuna implicazione umana, nessun valore pratico, e si ridurrebbe a un mero dialogo tra ciò che è superiore e la terra di cui l'uomo sarebbe intermediario; ma rimarrebbe totalmente emarginato da questo processo ciò che l'uomo è e ciò che può essere per l'uomo<sup>62</sup>.

Questo fondamento pratico che il discorso descrittivo del mondo naturale di Patočka vorrebbe implicare emerge in particolar modo nel discorso sul terzo movimento dell'esistenza. In misura ancora maggiore rispetto agli altri due, infatti, esso rappresenta per Patočka il campo di una teoria e di una contemplazione essenzialmente chiamata a superare se stessa per divenire azione: «il fatto di vivere in una possibilità è qui anche un afferramento, una realizzazione di questa possibilità e, pertanto, una modalità della prassi»<sup>63</sup>. Limitarsi a descrivere il terzo movimento senza *compierlo* nell'esistenza, in altre parole, non corrisponderebbe

---

<sup>58</sup> *Le monde naturel et le mouvement de l'existence humaine*, cit., p. 123.

<sup>59</sup> *Il mondo naturale e la fenomenologia*, cit., p. 124.

<sup>60</sup> *Ivi*, p. 124.

<sup>61</sup> Cfr. ad es. J. Patočka, *Che cos'è la fenomenologia?*, cit., pp. 282-283.

<sup>62</sup> *Il mondo naturale e la fenomenologia*, cit., p. 125.

<sup>63</sup> *Le monde naturel et le mouvement de l'existence humaine*, cit., p. 119.

affatto alla natura del compito filosofico per come Patočka lo intende, finanche nei recessi apparentemente più teoreticisti della sua attività di fenomenologo.

## 2. I *Saggi eretici*: origine e senso della storia, della filosofia e della politica

La mossa fondamentale mediante la quale Patočka, al principio dei suoi *Saggi eretici sulla filosofia della storia*, riconfigura la tematica fenomenologica in un'indagine sul senso della storia e della politica è la reinterpretazione del mondo naturale come mondo *pre-istorico*, alla quale è dedicato il primo dei *Saggi*. Per attuare questa riconfigurazione, Patočka si serve di quei medesimi concetti e riflessioni da lui sviluppate su un piano apparentemente astorico, orientato ad un'analisi dell'uomo e del mondo che si asteneva dal porne in questione le coordinate cronologiche. Così, a subire questa traslazione sono anzitutto i tre movimenti dell'esistenza umana, vera e propria chiave della prima importante tesi sostenuta nei *Saggi*: quella sull'origine della storia dal mondo pre-istorico, che per Patočka coincide nientemeno che con la nascita della filosofia e della politica. Come spartiacque tra queste due fasi, infatti, egli chiama in causa proprio il terzo movimento, quello dell'apertura e della verità, e più precisamente la sua *emersione*. Caratteristica essenziale della vita pre-istorica è appunto quella di essere priva di questa possibilità di apertura, del contatto con la problematicità, con l'incessante messa in discussione di ogni senso consolidato che il terzo movimento porta con sé; il mondo naturale inteso come mondo pre-istorico, insomma, è anzitutto «il mondo prima della scoperta della sua problematicità»<sup>64</sup>. In realtà, la possibilità dell'apertura non è meramente *assente* nel mondo pre-istorico: essa è, più precisamente, «rimossa», ossia «presente in una forma indeterminata, che è fornita proprio dall'attività che con il suo dinamismo nasconde il suo stesso tema»<sup>65</sup>. La vita pre-istorica è dunque quella forma di esistenza che per così dire ricaccia continuamente nel buio le possibilità che il movimento di apertura porta con sé, impedendone il pieno dispiegamento. Compiutamente sviluppati, in essa, sono invece il primo e il secondo movimento, il radicamento e il prolungamento della vita nel mondo: è per questo che tale modo di esistere appare a Patočka come «incatenamento della vita da parte della vita stessa»<sup>66</sup>, mera riproduzione fisica e sopravvivenza fine a se stessa, conservazione della fiamma vitale, assoggettamento al progetto di «vivere semplicemente per vivere»<sup>67</sup>.

Non stupisce, pertanto, ritrovare in queste pagine sulla storia quelle stesse tendenze che si potevano riscontrare nei testi esclusivamente fenomenologici di Patočka, e che sono così rilevanti ai nostri fini: radicale appropriazione e al

---

<sup>64</sup> *Saggi eretici*, cit., p. 15.

<sup>65</sup> Ivi, p. 18.

<sup>66</sup> Ivi, p. 19.

<sup>67</sup> Ivi, p. 18.

contempo critica di Heidegger, maggiore insistenza sui temi dell'intersoggettività, della concretezza dei fenomeni, della fatticità e della corporeità, conseguente apertura verso la prassi e la fondazione della comunità; potremmo anzi dire che nei *Saggi eretici* la maggior parte di queste istanze viene portata a compimento. Per quanto riguarda la continuità con Heidegger, Patočka stesso riconosce il suo debito in almeno due passi decisivi: nel primo saggio sul mondo preistorico, laddove ammette che il concetto heideggeriano di apertura, pur non rappresentando la definitiva soluzione alla questione del mondo naturale, risulta, in virtù della sua capacità di valorizzare il carattere originariamente storico del manifestarsi delle strutture dell'essere, la «base più adeguata su cui una tale soluzione si possa fondare»<sup>68</sup>; alla fine del secondo saggio, dedicato all'inizio della storia, nella quale, dopo aver confrontato le due prospettive a suo parere più complete e avanzate a disposizione di una filosofia che voglia interrogarsi sulla storia, e cioè quelle di Husserl e di Heidegger, Patočka dichiara esplicitamente di ritenere quest'ultima «più adatta» dell'altra in virtù della maggiore valorizzazione che in essa trovano i temi della libertà e della responsabilità, veri «punti di partenza» della meditazione heideggeriana. Heidegger è infatti agli occhi di Patočka nientemeno che «il filosofo del primato della libertà»<sup>69</sup>, intendendo quest'ultima come «libertà di lasciare l'ente così com'è, libertà di non deformare l'ente»<sup>70</sup>, e dunque come vera e propria *responsabilità* nei confronti del «mistero eterno dell'ente», della differenza ontologica e del disvelamento che «produce necessariamente un mutamento non solo nella regione degli enti accessibili, ma anche nel mondo di una determinata epoca»<sup>71</sup>; la storia, ai suoi occhi, si mostra dunque come «una responsabile realizzazione di quel rapporto che è l'uomo»<sup>72</sup>: essa, pertanto, per Heidegger come per Patočka, «non è una visione, ma una responsabilità»<sup>73</sup>. È per questo che una sua comprensione autentica presuppone l'analitica dell'esistenza di *Essere e tempo*, a cominciare dagli esistenziali del progetto e della situazione emotiva: «senza di essi non è possibile capire la vita come libertà e come storia [*historie*] originaria»<sup>74</sup>; inoltre, anche il tema della deiezione gioca un ruolo fondamentale in questa comprensione: soltanto a partire da Heidegger, afferma Patočka, è possibile affrontare quel problema dello scadimento dell'uomo nelle cose e nel mondo capace di tenere «interamente prigioniero» le filosofie della storia dominanti all'epoca dei *Saggi* e con le quali essi si confrontano<sup>75</sup>.

---

<sup>68</sup> Ivi, p. 12.

<sup>69</sup> Ivi, p. 56.

<sup>70</sup> Ivi.

<sup>71</sup> Ivi, p. 57.

<sup>72</sup> Ivi, p. 56.

<sup>73</sup> Ivi.

<sup>74</sup> Ivi, p. 55.

<sup>75</sup> Ivi, p. 58. La polemica col marxismo, dunque, si configura su questo versante come sforzo di comprendere l'alienazione e la reificazione dell'uomo non a partire dai meri rapporti di produzione, bensì facendo riferimento ad una tendenza 'sottostante' riconducibile heideggerianamente alla struttura stessa dell'esistenza umana. Su questi temi, cfr. G. D. Neri, *Il mondo del lavoro e della fatica*, in Id., *Il sensibile, la storia, l'arte. Scritti 1857-2001*, Verona 2003, pp. 156-

Tuttavia, anche questa volta, e anzi a maggior ragione, Patočka ritiene di dover riorientare questo fondamento heideggeriano della propria indagine. Così come l'analisi ontologico-fondamentale del mondo naturale sviluppata in *Essere e tempo* rimaneva troppo formale, non sufficientemente diretta alla concretezza ontica dell'esperienza, anche nel caso in cui ci si rivolga al mondo pre-istorico non ci si potrà fermare ad Heidegger, ma bisognerà partire dalla sua impostazione per superarla: essa, infatti, si rivela in questo ambito troppo sbilanciata verso quelle «modalità dell'atteggiamento aperto dell'uomo che hanno il carattere di scoperta tematica degli enti e dell'essere» – come ad esempio il linguaggio, la filosofia, la tecnica, l'arte<sup>76</sup> – e dunque verso il terzo movimento dell'esistenza; l'orientamento heideggeriano non è in grado, invece, di concentrarsi pienamente «su quell'originario e primario progetto dell'uomo naturale e non problematico, su quella vita semplice che è contenuta nell'evidenza del senso accettato», una vita fatta di una serie di tradizioni e immersa in una concretezza riconducibile a quel dominio dei primi due movimenti che rende l'esistenza pre-istorica tutta impegnata ad esaurirsi nelle sue cieche funzioni di sopravvivenza. Un tale rimprovero ad Heidegger, come abbiamo visto, era già prefigurato nei testi fenomenologici di Patočka; riproponendolo nei *Saggi*, il filosofo ceco sceglie di ricollegarsi ad un'altra meditazione che prende le mosse da Heidegger (e da Aristotele) per poi distaccarsene proprio sotto questi aspetti: quella di Hannah Arendt. Rifacendosi direttamente a *The human condition* e alle riflessioni di ispirazione aristotelica sulla «vita pratica, attiva» lì sviluppate, Patočka afferma che una radicale carenza dell'analitica esistenziale di Heidegger – che pure aveva avuto il grande merito di sviluppare un'analisi dell'ente intramondano come mezzo (*Zeug*) e dell'utilizzabilità (*Zuhandenheit*) – consisteva nella mancata tematizzazione del tema del *lavoro*<sup>77</sup>. Quest'ultimo, per Patočka, è senz'altro il fenomeno eminente da interrogare per chi vuole prendere di mira questo ambito nel quale la vita si incatena a se stessa, esaurendosi nel movimento di radicamento e di soddisfacimento organizzato dei bisogni. È proprio mediante il lavoro, infatti, che l'uomo pre-istorico attua quella fuga e quella rimozione dell'apertura, della problematicità e della finitudine che caratterizza essenzialmente il suo stadio: «l'uomo è qui una vita continuamente minacciata e votata alla morte, consacrata a un lavoro che è quindi una continua lotta contro tale minaccia»<sup>78</sup>.

Il mondo pre-istorico, dunque, si rivela a Patočka come «mondo del lavoro e della fatica»<sup>79</sup>, definizione che condensa perfettamente lo scarto ontico e antropologico che il filosofo ceco riconosce tra l'analitica esistenziale heideggeriana e la propria indagine sul mondo naturale, qui trasposta sul piano della filosofia della storia; del resto, questa continuità tra le analisi dei *Saggi*

---

164. Sulle critiche di Patočka al marxismo e alla dialettica in generale è importante la seconda glossa ai *Saggi* (*Saggi eretici*, cit., pp. 160 sgg.).

<sup>76</sup> Ivi, p. 13.

<sup>77</sup> Ivi, p. 18.

<sup>78</sup> Ivi, p. 21.

<sup>79</sup> Ivi, p. 17.

*eretici* e le pagine più strettamente fenomenologiche di Patočka è testimoniata dal fatto che già in esse il lavoro si profilava come quel fenomeno-chiave che un'analisi concreta del secondo movimento dell'esistenza doveva prendere in considerazione<sup>80</sup>. Allo stesso modo, il radicamento non solo strutturale, ma anche empirico negli altri che caratterizzava il primo movimento si riconfigura nei *Saggi* in un'analisi storica di quella «catena dell'accettazione» che nelle civiltà pre-istoriche coinvolge il senso della tradizione, il rapporto tra vivi e morti e tra divini e mortali, la famiglia come struttura chiamata ad accogliere il singolo nel suo uscire dalla «notte dell'individuazione»<sup>81</sup>; così, se già nei testi fenomenologici di Patočka l'unità strutturale heideggeriana di passività e passato esistenziale espressa dalla gettatezza subiva una netta trasformazione nel senso dell'intersoggettività e della concretezza ontica, ora questo processo viene portato all'estremo: una riconfigurazione dei rapporti tra fatto e struttura, tra ontico e ontologico che costituisce dunque il presupposto fenomenologico della descrizione di questo «paesaggio di individuazione e lavoro» che è la pre-istoria di Patočka.

Eppure, coerentemente con il percorso che abbiamo fin qui ricostruito in breve, appare naturale che, nonostante queste sue divergenze da Heidegger, Patočka rimanga profondamente heideggeriano proprio nel punto maggiormente rilevante di questo discorso, e cioè il palese fondamento passivo-emotivo delle sue tesi. Anzitutto, questo fondamento trova espressione nella riproposizione di quella che era già l'immagine-chiave dell'analitica esistenziale heideggeriana (e prima ancora di una delle principali fonti di ispirazione di quest'ultima: le *Confessioni* di Agostino): quella del *peso* esistenziale. Tutto questo primo snodo dei *Saggi eretici*, infatti, viene ricondotto da Patočka proprio a questa constatazione essenziale, vero e proprio fondo inaggrabile e sempre presupposto di ogni discorso sull'esistenza e sulla storia: l'uomo (l'esserci), a differenza di altri enti, è 'di peso a se stesso', ossia costantemente chiamato ad assumere il peso del proprio essere, la responsabilità delle proprie possibilità. Ciò che nella vita pre-istorica viene rimosso, e che come tale determina alla radice questa forma di vivere per vivere, non è altro che questo «peso inerente alla vita umana in generale»; il carattere di peso che contraddistingue il lavoro è appunto fondato su quest'altro carattere più originario, il peso esistenziale<sup>82</sup>. E come in *Essere e tempo* l'esistenza si rivelava come peso anzitutto nella dimensione di gettatezza e di remissione della *Befindlichkeit*<sup>83</sup>, di modo che proprio a partire da qui la motilità dell'esserci si strutturava come *Verfallen*, come fuga deiettiva presso l'ente intramondano<sup>84</sup>, e dunque come tentativo di sgravarsi dal peso, allo stesso modo in Patočka il lavoro, inteso come eminente concrezione ontico-esistentiva della struttura ontologico-esistenziale dello scadimento presso le cose, rappresenta il termine medio di uno

---

<sup>80</sup> *Il mondo naturale e la fenomenologia*, cit., p. 70.

<sup>81</sup> *Saggi eretici*, cit., pp. 19 sgg.

<sup>82</sup> Ivi, p. 19.

<sup>83</sup> *Essere e tempo*, p. 167.

<sup>84</sup> Cfr. *supra*, n. 31.

schema strutturale non solo esistenziale, ma anche storico, la cui alfa e la cui omega – e cioè, da un lato, la remissione e la gettatezza che si esprimono nel radicamento, dall'altro il potenziale sconvolgimento insito nell'esperienza della libertà, della problematicità e della finitudine del senso – appartengono a quella stessa riconsiderazione dell'essenza dell'uomo che Heidegger esprimeva all'inizio di *Essere e tempo* caratterizzando l'esserci come un ente distinto dagli altri per il fatto che nel suo essere *ne va di* questo essere stesso<sup>85</sup>, e che Patočka riecheggia quando afferma che l'uomo, a differenza dell'animale, è essenzialmente destinato al lavoro per un unico motivo, e cioè per il fatto che «non possiamo prendere semplicemente la vita come qualcosa di indifferente, bensì [...] la dobbiamo sempre 'portare', 'condurre' – farcene garanti e rispondere per essa»<sup>86</sup>.

L'influenza della *Befindlichkeit* heideggeriana, poi, si fa sentire ancora più direttamente nelle pagine più specificamente dedicate all'origine simultanea della storia, della filosofia e della politica, nascita che per Patočka si configura come una vera e propria *reazione* nei confronti della pre-istoria, di modo che quest'ultima viene ad essere il «presupposto della storia»<sup>87</sup>. Anche nella tematizzazione di questo contrasto, di questa «cesura non soltanto qualitativa» tra una vita fine a se stessa e una nuova forma esistenziale nella quale invece «si ha la possibilità di vivere per qualcos'altro»<sup>88</sup>, e così nella conseguente contrapposizione, a storia iniziata, tra la sfera politica e pubblica e quella privata della casa e del lavoro il riferimento esplicito è alle tesi della Arendt e alla sua valorizzazione dell'esperienza della *polis* greca; tuttavia, Patočka attinge al contempo a piene mani da quello stesso serbatoio tematico heideggeriano dal quale lo abbiamo visto prendere le mosse nel momento di evidenziare le specificità del terzo movimento esistenziale. Questa forma di vita politica che per la prima volta rompe con la pre-istoria è infatti «una continua assenza di basi, di ancoraggio»<sup>89</sup>; essa è una vita «alla frontiera di tutto ciò che è», nella quale «emerge qualcosa di completamente diverso dalle singole cose, interessi e realtà che sono pure in essa»; si tratta perciò di un'esistenza eminentemente *libera*<sup>90</sup>. Questa nuova esperienza della libertà, dell'al di là dell'ente e della rottura problematica e traumatica del senso – nella quale, come accennato, «è contenuto anche il germe della vita filosofica»<sup>91</sup> – trova in Patočka una declinazione molto originale (soprattutto, come nota Ricouer, in rapporto alle tesi della Arendt fin qui condivise<sup>92</sup>) nell'esaltazione del *polemos* eracliteo, inteso come principio ad un tempo del cosmo e della comunità, «spirito nell'unità nella discordia e nella lotta» nella quale la *polis* greca si è forgiata: un principio che viene descritto, con accenti molto heideggeriani, come «lampo dell'essere che scaturisce dalla notte

---

<sup>85</sup> *Essere e tempo*, p. 24.

<sup>86</sup> *Saggi eretici*, cit., p. 19.

<sup>87</sup> Ivi, p. 41.

<sup>88</sup> Ivi, p. 43.

<sup>89</sup> Ivi, p. 44.

<sup>90</sup> Ivi, p. 45.

<sup>91</sup> Ivi, p. 46.

<sup>92</sup> Ivi, pp. XXVII-XXXVII, p. XXVIII.

del mondo», e che «lascia essere ogni singolo ente e gli permette di mostrarsi per quello che è»<sup>93</sup>. Ma ciò che più conta in questa sede è che la via d'accesso a questa nuova forma di esistenza, a questo «nuovo modo di essere dell'uomo» sia per Patočka eminentemente *emotiva*: essa, infatti, risiede in una particolare forma di «sconvolgimento» che nella lingua ceca l'autore esprime con una parola, *otřesenost*, nella quale sono racchiusi ad un tempo il significato della scossa, del crollo, e quello traslato di commozione, sconvolgimento emotivo e non meramente fisico<sup>94</sup>. Questa costellazione di significati viene esplicitamente ricondotta da Patočka all'angoscia heideggeriana nel saggio sul senso della storia: soltanto in questa situazione emotiva fondamentale, infatti, è possibile quel «passo indietro davanti alla totalità degli enti», quel «distanziarsi permanente rispetto alle cose essenti»<sup>95</sup> sulla base del quale è possibile conquistare un senso che non sia dogmatico (e perciò 'resistente' alla prova del nichilismo) né meramente relativo (caso in cui per Patočka, d'accordo con Weischedel e non con Nietzsche, si avrebbe in realtà un non senso), un senso che si configura, socraticamente (ma anche heideggerianamente), come ricerca e come domanda.

### 3. Fondazione emotiva della comunità: la «solidarità otřesených»

Tutto il discorso dei primi due saggi sull'origine della storia, della filosofia e della politica dalla pre-istoria, e così le riflessioni del terzo saggio sul senso della storia vengono sviluppate da Patočka nella prospettiva di assolvere il vero compito che egli si propone nei *Saggi eretici*: gettare le fondamenta per la creazione di un «potere spirituale»<sup>96</sup>, di una forma di prassi la cui responsabilità ricada su «quella parte di umanità che è in grado di comprendere che cosa è stato e che cos'è in gioco nella storia»<sup>97</sup>, e cioè di porsi «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»<sup>98</sup>. Questa riattivazione dell'origine ed assunzione del destino dell'Europa prende la forma di un vero e proprio «socraticismo politico»<sup>99</sup>, chiamato ad agire sulla storia e ad indirizzare la comunità soprattutto mediamente ammonimenti e proibizioni, più che con programmi positivi<sup>100</sup>: una politica socratica nella quale si tratta, in sostanza, di proiettare l'intuizione della *cura dell'anima* sulla comunità, cosicché si renda possibile procedere all'edificazione di uno Stato basato sulla giustizia e

---

<sup>93</sup> Ivi, p. 49. Il tema del *polemos* è tutt'altro che estraneo ad Heidegger, anche in chiave politica. Cfr. a tal proposito G. Fried, *Heidegger's Polemos. From being to politics*, Yale 2000.

<sup>94</sup> Cfr. la nota del traduttore in *Saggi eretici*, cit., pp. 47-48.

<sup>95</sup> Ivi, p. 69.

<sup>96</sup> Ivi, p. 151.

<sup>97</sup> Ivi, p. 84.

<sup>98</sup> Ivi, p. 153.

<sup>99</sup> L'espressione è di Ricouer: Ivi, *Prefazione*, p. XXXV.

<sup>100</sup> Ivi, p. 151.

sull'educazione<sup>101</sup>. Siamo di fronte, insomma, all'esito 'pratico' di una meditazione sulla storia che, come abbiamo visto, era fin dal principio – e cioè dal materiale fenomenologico che essa presupponeva – orientata all'azione, nonché piegata verso una dimensione comunitaria che veniva introdotta dalla radicalizzazione della componente intersoggettiva delle strutture esistenziali. Del resto, in questa definitiva conversione politica del terzo movimento dell'esistenza, messa a tema soprattutto nel sesto e ultimo dei *Saggi* ma profilata già dal terzo, si ritrovano sia la natura estremamente singolare, individualizzante del movimento di apertura (quella più direttamente ricalcata sull'angoscia e sull'autenticità heideggeriane) sia il suo rovesciamento intersoggettivo e comunitario: la prima nella coscienza che il *sacrificio* del singolo<sup>102</sup>, e con ciò la sua esistenza finalmente restituita alla sua costitutiva finitudine e mortalità, esibisce un carattere di assolutezza del tutto incommensurabile con tutte quelle ideologie (comprese quelle del progresso e della pace) e quei programmi rispetto ai quali non può mai essere «punto di passaggio», avendo piuttosto «un significato *soltanto in se stesso*»<sup>103</sup>; la seconda nella comprensione della verità eraclitea secondo la quale *polemos* «non divide, ma unisce», e che perciò

solo in apparenza i nemici sono distinti gli uni dagli altri, mentre in realtà si compenetrano nel comune sconvolgimento della quotidianità; comprendono di aver rasentato ciò che dura in eterno e ovunque, perché è sorgente di tutto ciò che è, quindi è divino<sup>104</sup>.

Assolutezza della singolarità (a partire dalla 'scoperta' della finitudine) e unità degli antagonisti – entrambe rivelate dalla decisiva esperienza storica del combattimento al fronte, che Patočka riprende dalle descrizioni di Jünger e Teilhard de Chardin – ricalcano dunque tanto le implicazioni fenomenologiche del terzo movimento dell'esistenza (non solo l'individualizzazione e la dedizione all'altro, ma anche il tema stesso della lotta, centrale in queste ultime pagine dei *Saggi*, veniva riconosciuto come decisivo già nelle pagine fenomenologiche, al pari del lavoro per il secondo movimento<sup>105</sup>) quanto la loro declinazione storica nelle pagine dedicate all'origine della politica (la *polis* come comunità di mortali che si sviluppa e trova il suo senso *inter arma* e nel conflitto interno nel quale consiste la vita politica). Allo stesso modo, un perfetto condensato di questo percorso è

---

<sup>101</sup> Id., *Europa und Nach-Europa. Die nacheuropäische Epoche und ihre geistigen Probleme*, in *Ketzerische Essays zur Philosophie der Geschichte und ergänzende Schriften*, Stoccarda 1988, pp. 207-82, p. 262. Sull'importante appropriazione patočkiana del tema platonico della cura dell'anima, cfr. J. Patočka, *Platone e l'Europa*, Milano 1997.

<sup>102</sup> Il tema del sacrificio risulta assolutamente centrale in questa fase del pensiero di Patočka nella misura in cui viene inteso come unica via di salvezza capace di svincolare l'uomo dal dominio della tecnica e della calcolabilità. Quanto al rapporto di Patočka con Heidegger nello sviluppo di questo tema, cfr. L. Učník, *Patočka on Techno-Power and the Sacrificial Victim (Obet)*, in AA.VV., *Jan Patočka and the Heritage of Phenomenology*, a cura di I. Chvatík ed E. Abrams, New York 2010, pp. 187-201.

<sup>103</sup> *Saggi eretici*, cit., p. 145.

<sup>104</sup> Ivi, p. 153.

<sup>105</sup> *Il mondo naturale e la fenomenologia*, cit., p. 70.

rappresentato anche e soprattutto dalla nota formula con la quale Patočka sintetizza l'esito di queste sue meditazioni, e cioè la «*solidarita otřesených*», la solidarietà tra coloro che hanno provato lo *otřesenost*, lo sconvolgimento anzitutto emotivo che riconfigura problematicamente il senso<sup>106</sup>: l'unità del conflitto di coloro che sono passati da questa esperienza è appunto l'unico «mezzo per superare questa situazione»<sup>107</sup>, ossia lo stadio apocalittico di un'occidente incatenato al terrore in seguito al progressivo scatenarsi della Forza culminato nelle due guerre mondiali e messo in stallo dalla guerra fredda – un'apocalissi preparata dal dispiegamento del destino di quella 'civiltà della tecnica' cartesiana e obiettivista la cui piena comprensione, come accennato, per Patočka può essere demandata soltanto ad una meditazione fenomenologica.

#### 4. L'etica originaria di Patočka

Il versante più propriamente storico-politico del pensiero di Patočka consiste in una costellazione di diversi temi – come ad esempio le riflessioni sulla «superciviltà» o sulla «post-europa», o come lo sviluppo dei temi stessi del sacrificio, del conflitto e della cura dell'anima – ben lontani dall'essere esauriti dalle pagine qui prese in considerazione<sup>108</sup>. In linea col percorso fin qui intrapreso, vale piuttosto la pena di concludere accennando a quella dimensione di fondo capace di conferire un'unità ad un pensiero che, come abbiamo visto, è essenzialmente mosso dall'ambizione di tenere insieme teoria e prassi, fenomenologia e storia, descrizione della realtà e azione su di essa: un fondo unitario della filosofia che, a volerlo in qualche modo etichettare, potrebbe essere definito *etico*<sup>109</sup>, alludendo con ciò alla tensione verso l'assunzione di un *atteggiamento*, di una 'postura' implicata sia, come abbiamo visto, dalle urgenze che lo stesso Patočka ritrova esplicitamente alle spalle delle proprie analisi fenomenologiche, sia al di sotto degli esiti più marcatamente pratici dell'attività di un pensatore che ha concluso nella prassi politica la propria esistenza: proprio l'adesione alla pratica del dissenso di Patočka e in generale degli oppositori coordinatisi nel movimento di Charta 77, infatti, è stata interpretata come «conseguenza di un'etica», ovvero

---

<sup>106</sup> Sulla traduzione di questa espressione, cfr. la nota in *Saggi eretici*, cit., p. 146.

<sup>107</sup> Ivi, p. 151.

<sup>108</sup> Sul Patočka filosofico-politico si possono vedere, tra gli altri, E.F. Findlay, *Caring for the Soul in a Postmodern age. Politics anche Phenomenology in the Thought of Jan Patočka*, Albany 2002, e il recente AA.VV., *Thinking After Europe: Jan Patočka and Politics*, a cura di F. Tava e D. Meacham, Londra 2016.

<sup>109</sup> È questa la convinzione di partenza del già citato studio di F. Tava, *Il rischio della libertà*, nel quale l'indagine sull'etica patočkiana (il cui fulcro viene individuato per l'appunto nel carattere 'rischioso' della libertà per come Patočka la concepisce) ha precisamente lo scopo di cogliere un punto di mediazione tra il polo fenomenologico e quello politico, al di là di ogni partizione. Sul fondamento etico del pensiero di Patočka, visto in continuità con quello di Husserl e di Heidegger e in generale della fenomenologia, cfr. anche R. Terzi, *Il tempo del mondo*, cit., pp. 251 sgg.

come «effetto collaterale di un *ethos*, di una posizione e di una condotta, che si radicano saldamente nel ‘mondo della vita’ del singolo»<sup>110</sup>.

Verrebbe da pensare, per quanto riguarda la concezione di questo *ethos*, ad una radicale divergenza di Patočka dallo Heidegger che, a decenni di distanza dalla disillusione politica conosciuta con la collaborazione col nazionalsocialismo, si rifiutava, nella celebre intervista allo *Spiegel*, di indicare un cammino pratico in risposta alle sollecitazioni degli intervistatori, i quali, fattisi portavoce delle esigenze di «politici, semi-politici, cittadini, giornalisti ecc», richiedevano al filosofo un aiuto in tal senso<sup>111</sup>; a favore di una tale divergenza, del resto, parlerebbero le critiche patočkiane all’atteggiamento heideggeriano esposte sopra. Eppure, al netto di questa innegabile differenza nell’approccio all’azione politica, un nucleo comune tra i due pensatori potrebbe essere rintracciato proprio in questo fondo etico del pensiero, o quantomeno nell’esigenza di tenerlo fermo al di là delle diverse inclinazioni che esso può subire: un fondo che, per quanto riguarda Heidegger, è già ampiamente presente nell’analitica esistenziale di *Essere e tempo* e nella *Fundamentalontologie* lì sviluppata, nella misura in cui, seguendo le analisi di Jean-Luc Nancy, si riconosce nell’etica «ciò che c’è di fondamentale nell’ontologia fondamentale»<sup>112</sup>. Si tratta di un’«etica originaria»<sup>113</sup> nella quale, sempre rifacendoci a Nancy (e dunque sempre tenendo presenti anche i limiti del pensiero heideggeriano da lui rilevati nell’ottica di trarre da esso le categorie per un’ontologia dell’essere-assieme e della comunità), si possono ritrovare alcuni motivi essenziali, spesso soltanto potenziali, che ci sono sembrati particolarmente valorizzati e talvolta portati a compimento da Patočka: un certo primato della prassi, al netto dei ripetuti divieti heideggeriani di distinguere rigidamente un ambito teorico e uno pratico all’interno del pensiero<sup>114</sup>; la centralità della *responsabilità* (intesa non in senso moralistico, bensì esistenziale: responsabilità del senso e della propria esistenza) come preconditione dell’etica e della prassi<sup>115</sup>; la capacità di questa etica, nettamente precedente e più originaria rispetto ad ogni morale stabilita e ad ogni ‘tavola dei valori’, di «tener conto nel modo più rigoroso dell’impossibilità – manifestatasi con la modernità e come tale – di

<sup>110</sup> S. Forti, *I nuovi demoni. Ripensare oggi male e potere*, Milano 2012, p. 337.

<sup>111</sup> M. Heidegger, *Ormai soltanto un Dio ci può salvare. Intervista con lo «Spiegel»*, in Id., *Scritti Politici (1933-1966)*, Casale Monferrato 1998, pp. 263-96, pp. 288 sgg.

<sup>112</sup> J.-L. Nancy, *L’«etica originaria» di Heidegger*, in Id., *Sull’agire. Heidegger e l’etica*, Napoli 2005, pp. 9-56, p. 43.

<sup>113</sup> Il motivo dell’etica originaria è esposto da Heidegger nella *Lettera sull’«umanismo»*, in M. Heidegger, *Segnavia*, a cura di F. Volpi, Milano 1987, pp. 267-317.

<sup>114</sup> «Nel *Dasein* si tratta di dare senso al fatto di essere – o, più precisamente, nel *Dasein* il fatto di essere è: fare senso. Questo ‘fare senso’ non è né teorico né pratico, se per pratico si intende ciò che si oppone al teorico (ma, a conti fatti, se proprio si dovesse scegliere, chiamarlo ‘innanzitutto’ pratico si accorderebbe maggiormente col pensiero di Heidegger)» (J.-L. Nancy, *L’«etica originaria» di Heidegger*, cit., p. 17). Sulla *praxis* come fondo dell’esserci heideggeriano, cfr. anche le analisi di F. Volpi, come ad es. id., *È ancora possibile un’etica? Heidegger e la filosofia pratica*, «Acta philosophica», vol. XI, 2002, fasc. 2, pp. 291-313.

<sup>115</sup> J.-L. Nancy, *L’«etica originaria» di Heidegger*, cit., p. 29.

presentare un senso già dato e i valori che da esso deriverebbero»<sup>116</sup>, di modo che si possa affermare, richiamando espressioni ed esigenze che Patočka avrebbe certamente sottoscritto, che

L'etica che si impegna così, s'impegna a partire dal nichilismo – in quanto dissoluzione generale del senso – ma [...] essa è l'esatto rovescio del nichilismo – in quanto manifestazione del fare-senso come agire richiesto nell'essenza dell'essere [...]. Essa s'impegna, quindi, anche secondo il tema di una responsabilità totale e congiunta verso il senso e verso l'esistenza<sup>117</sup>.

E ancora:

L'uomo non è più il significato del senso (come era invece l'uomo nell'umanismo), ma è il suo significante, non perché ne designi il concetto, ma perché ne indica e ne apre il compito, come un compito che eccede ogni senso determinato dell'uomo<sup>118</sup>.

Parole che non possono che farci riprendere i passi finali del terzo dei *Saggi eretici*, ossia la conclusione della meditazione sulla questione: «la storia ha un senso?»

In realtà si tratta soltanto della scoperta di un senso che non può mai essere interpretato come una cosa, che non può essere dominato né limitato, non può essere colto positivamente e posseduto, perché è presente solo nella *ricerca* dell'essere. (...) Il fondamento di questo senso è [...] nei termini di Heidegger, il nascondimento dell'ente nella sua totalità come fondamento di ogni apertura e aprirsi. [...] In questo sconvolgimento del senso ingenuo sorge una prospettiva verso un senso assoluto e tuttavia non eccentrico all'uomo, a condizione che l'uomo sia pronto a rinunciare all'immediatezza del senso per ritrovarlo come cammino<sup>119</sup>.

Matteo Angelo Mollisi, Università degli Studi di Milano

✉ [matteoangelo.mollisi@studenti.unimi.it](mailto:matteoangelo.mollisi@studenti.unimi.it)

---

<sup>116</sup> Ivi, p. 25.

<sup>117</sup> Ivi, p. 26.

<sup>118</sup> Ivi, p. 32.

<sup>119</sup> *Saggi eretici*, cit., pp. 85-86.