

Saverio Alessandro Matrangolo - **Coscienza, fenomeno e sacrificio in Jan Patočka**
in *Pensare la pace. Il legame imprendibile*, Jaca Book, Milano 2010 pp. 191-209

Nel contesto politico e culturale odierno in cui ci si interroga spesso sul significato dell'Europa, la lettura del filosofo ceco Jan Patočka non può che individuare un tentativo *inattuale* di comprensione di una storicità che pure ci interpella in quanto "europei". Per Patočka il senso dell'Europa si darebbe nel rivolgimento dell'atteggiamento umano rispetto al *fatto* della propria condizione disperata, avvenuto a partire dalla nascita della filosofia e nell'interpellazione primordiale di una dimensione *spirituale* che supera la decadenza del mondo e dell'essere attraverso la *cura dell'anima*. L'anima, autentico fondamento su cui si staglia il senso della vita europea, è infatti "ciò che è capace di *verità*": è il *luogo* della manifestazione dell'essere e della consapevolezza di questo manifestarsi. Attraverso l'anima l'uomo attualizza lo scarto fra sé e la propria natura, interrogando il rapporto tra l'ente puro e il fenomeno. L'anima è la *scintilla* attraverso cui la coscienza *illumina* il rapporto misterioso tra la cosa e la sua manifestazione. La storia dell'Europa coinciderebbe dunque con il tentativo inaudito di comprendere la realtà generativa dell'io e il cammino della ragione occidentale nella chiarezza circa la propria origine oscura e insondabile. Cammino che, nondimeno, giunge a compimento nella modernità e nella sua pretesa implacabile di *svelamento* totale dell'esistente. Eppure, per realizzare una visione "chiara e distinta" del mondo e rimuovere il mistero indicibile da cui pure l'esistenza proviene, l'ideologia tecno-scientifica del xx secolo ricorrerà, in definitiva, a qualcosa che appartiene al regno oscuro dell'origine ancestrale dell'umano: la guerra, la morte e quella dimensione *notturna* del sacrificio che tuttavia costituisce anche la soglia ineludibile di verifica dell'umano.

* * *

In diversi momenti del suo intenso percorso speculativo, il filosofo ceco Jan Patočka rimarca l'esigenza di comprendere la realtà storico-politica cui noi ancora oggi diamo il nome di *Europa*. Nel testo specificamente dedicato alla questione, intitolato *Platone e l'Europa*¹, Patočka ripercorre le origini, l'eredità e il destino dell'Europa a partire da una indagine sulla *situazione* dell'uomo contemporaneo. Ciò è legato al fatto che l'uomo è l'essere-in-situazione per eccellenza, si trova sempre *situato* da qualche parte e compreso in un orizzonte generale di cui partecipano i suoi simili. Questa situazione non è mai definibile, rimane sempre indecisa e indecidibile rispetto a se

¹ Cfr. J. Patočka, *Platón a Evropa*, Praha 1973; tr. it. di M. Cajthaml, G. Girgenti, *Platone e l'Europa*, Vita e Pensiero, Milano 1997. Altro luogo decisivo in questo senso è sicuramente l'opera più conosciuta di Patočka, *Kacířské eseje o filosofii dějin*, Praha 1975; tr. it. di D. Stimilli, *Saggi eretici sulla filosofia della storia*, M. Carbone (a cura di), Einaudi, Torino 2008.

stessa, sebbene l'uomo è anche l'unico essere in grado di prendere *coscienza* del suo "essere-situato"². Secondo Patočka, ciò ha a che fare con l'*essenza* stessa dell'Europa e con le difficoltà a definire il senso di «questa struttura vecchia di duemila anni, che era riuscita a issare l'umanità a un livello del tutto nuovo non solo di coscienza riflessa, ma anche di forza e di potenza», e che pure adesso «è giunta alla fine della corsa»³.

Pur non potendo dare una rappresentazione adeguata di cosa sia "Europa", la sua crisi è evidente nel *declino* che inerisce innanzitutto al suo fondamento storico-conoscitivo: l'Europa nasce dalle rovine della *polis* greca e dalla caduta dell'Impero Romano; nasce quindi da una attitudine declinante, insita nella struttura stessa dell'essere e del mondo. La situazione generale dell'uomo, infatti, testimonia continuamente questa tendenza al decadimento: *esistere* significa essere in una situazione disperata. Cos'è la condizione umana se non l'incerto cammino di un essere precario nell'inesorabile consumazione verso la propria fine? D'altronde, l'uomo è disperato perché ha coscienza di questa finitezza e lotta continuamente contro di essa. Ora, «in un senso, questa lotta è persa in partenza, ma in un altro non lo è, poiché la situazione dell'uomo è diversa a secondo dell'atteggiamento che assume nei suoi confronti»⁴. E la nascita dell'Europa coincide, di fatto, con un rivolgimento totale dell'atteggiamento dell'uomo rispetto a quella avventura persa in partenza che è la sua vita.

Secondo Patočka, questo *spostamento* ha a che fare con il pensiero filosofico greco del v secolo a.C., il quale interpella per la prima volta una dimensione *spirituale* dell'esistenza. La grandezza dello spirito greco sarebbe stata, cioè, quella di reagire *internamente* contro la decadenza del mondo e dell'essere, traendo dalla propria finitezza – da quello sguardo oscuro sulla propria provenienza e sulla propria destinazione – un "progetto di vita" nella *responsabilità*: è questa l'idea di *cura dell'anima*, delineata da Platone sulla scia del maestro Socrate, ma già presente *in nuce* in altri pensatori (come ad esempio Democrito) in cui urge la necessità di *chiarire* cosa l'anima sia. L'Europa e la sua eredità storico-spirituale procederebbero, quindi, da un momento originario in cui l'uomo volge lo sguardo in *ciò che è*, manifestando una volontà di sapere e ponendosi all'altezza di una verità inaudita all'interno del "mondo naturale". In effetti, l'esistenza umana muove sempre da una esigenza di chiarezza sull'essere delle cose e su di sé, ma

² Cfr. Id., *Platone e l'Europa*, cit., pp. 31-37.

³ *Ivi*, p. 38.

⁴ *Ivi*, p. 42.

originariamente si trova in un contesto significativo *dato* nell'*oscurità* di una provenienza *altra*: in una dimensione ancestrale *misteriosa* in cui alcuna domanda di senso ha avuto ancora luogo. A rendere possibile questo accesso all'interrogazione che svela il senso dell'*in-quanto-che-cosa* degli enti⁵, è invece un principio di *movimento* che coinvolge intimamente l'esistenza umana: l'anima. Rendere ragione di questa istanza significa confrontarsi con la realtà di generazione dell'*io* e ripensare alcune strutture dell'umano dall'interno del loro generarsi. Come ha mostrato Jacques Derrida in una irripetibile esegesi del testo patočkiano, la questione investe qui il rapporto fra *responsabilità* e *segreto*; rapporto che non traccia semplicemente una storia della coscienza, della filosofia o della religione, ma rende altresì riconoscibile «una genealogia del soggetto che dice "io", del suo rapporto a se stesso come istanza della libertà»⁶. Tuttavia, per comprendere il senso di questo *passaggio* decisivo, bisognerà innanzitutto chiarire cosa si intende qui con anima.

Cos'è, dunque, l'anima? Essa individua innanzitutto il *luogo* della manifestazione dell'essere, in quanto si presenta come ciò che è "capace di verità". In secondo luogo, l'anima è ciò che attualizza la consapevolezza di questo manifestarsi. Infine, prendersi cura dell'anima significa problematizzare una presa di coscienza siffatta: «*l'anima è ciò che è passibile di verità* in virtù dell'insolita struttura, incontrovertibile, che si realizza nell'uomo, del fenomeno in quanto tale»⁷. L'uomo è l'unico essere che ha la possibilità di prendersi cura dell'anima in quanto, a differenza degli altri viventi, reca in sé la capacità di accedere ad un senso ulteriore, *problematico*, per la vita. Tale peculiarità antropologica si manifesta essenzialmente nell'esperienza della *meraviglia* (θαυμάζειν) che coglie l'uomo allorché si interroga sulla *presenza insondabile* della totalità. Questo *stupore* originario non individua, però, una dinamica riproducibile al modo di un ragionamento deduttivo, ma si manifesta sempre come *evento*: accade improvvisamente di fronte all'indisponibilità del senso. L'anima è dunque ciò che unicamente consente un sapere sulla totalità dell'ente: è il luogo del *dis-velamento* di questa totalità e dell'*apparire* del mondo. Questa *irruzione*, che colloca l'esistenza al cospetto del *mistero dell'essere*, richiede però una disponibilità assoluta.

⁵ Cfr. Id., *Saggi eretici*, cit., p. 10.

⁶ J. Derrida, *Donner la Mort*, Galilée, Paris 1999; tr. it. di L. Berta, *Donare la morte*, S. Petrosino, G. Dalmasso (a cura di), Jaca Book, Milano 2002, p. 43.

⁷ J. Patočka, *Platone e l'Europa*, cit., p. 65.

In una concezione naturale del mondo l'uomo fa parte di un "tutto" primigenio, vive un rapporto indifferenziato e indifferente con la totalità in cui è compreso. Eppure, egli è anche l'unico essere *del* mondo in grado di porsi a distanza *dal* mondo, di *trascenderlo*, marcando sempre di più lo scarto fra sé e la sua natura. L'anima rappresenta l'origine prima di questo rapporto, in virtù del quale è possibile riconoscere la *fenomenicità* di ciò che è. L'esistenza, in quanto *essere-nel-mondo*, si colloca pertanto nello spazio dell'*apertura* che si istituisce tra il fenomeno e l'ente puro e semplice. La manifestazione dell'ente in totalità *si dà* solo nel *fenomeno*, in ciò che etimologicamente significa *apparizione*: rimanda non all'essere delle cose, ma a come esse si mostrano, *ci* appaiono. L'anima è precisamente quella *scintilla* attraverso cui la coscienza umana illumina il rapporto tra la cosa e la sua manifestazione. Ora, è evidente che tali riflessioni appartengano alla specificità di una tradizione di pensiero, di cui Patočka fu erede e interprete originale: la fenomenologia di Edmund Husserl. In effetti, la questione della cura dell'anima ha molto a che fare con questo orizzonte speculativo. Sarà dunque inevitabile, a questo punto, restituire il frammentario affresco conoscitivo appena delineato al contesto generale dell'opera patočkiana e al modo in cui essa fa sue le acquisizioni husserliane, rilanciandone la posta in gioco attraverso un ripensamento radicale del metodo fenomenologico⁸.

La fenomenologia per Patočka è letteralmente "scienza del fenomeno", ovvero: scienza di ciò che appare – e non scienza di ciò che è (ontologia). Ma l'ente che appare si deve pur sempre manifestare a qualcuno. Una delle domande decisive su cui si concentra tutta la tradizione fenomenologica verte proprio su questo "qualcuno": *chi* coglie il farsi fenomeno dell'ente in un *mondo*? Nel tentativo di rispondere alla questione, Patočka muove sia dalla prospettiva del "padre fondatore" Husserl – il quale, al problema dell'apparire di ciò che appare, risponde inadeguatamente con l'idea trascendentale del primato di una *coscienza pura* a cui il mondo si manifesta –, sia dalla torsione ermeneutica impressa alla fenomenologia husserliana da Martin Heidegger – che conferisce all'io astratto di Husserl il carattere di *esistenza* facendone un "esserci" (*Dasein*): l'unico ente a cui si rivela la fenomenicità degli altri enti. Volendo ottemperare alla missione originaria della fenomenologia – cioè: interrogarsi non su qualcosa in particolare

⁸ Per un approfondimento del rapporto intrattenuto da Patočka con la tradizione fenomenologica in relazione alla questione del mondo naturale, si veda S.A. Matrangolo, *Concezione naturale del mondo e storicità in Jan Patočka. Per una fenomenologia del sacrificio*, in «Bollettino Filosofico dell'Università della Calabria», xxvii (2011-2012), pp. 389-411.

ma sul movimento dell'apparire, sull'apparire dell'apparente che non appare esso stesso⁹ – Patočka mostra come non si possa assolutizzare un centro di vissuti *chiuso* su di sé (come fa Husserl), giacché il fenomeno può emergere solo nell'*apertura* dell'esistenza al mondo. La capacità umana di cogliere l'apparire delle cose è proprio una apertura siffatta, una struttura per la quale il mondo circostante diviene l'*orizzonte di senso* in cui gli enti si manifestano. In effetti, lo stesso Husserl aveva tentato di rendere ragione del darsi del mondo nell'"atteggiamento naturale", riflettendo sui suoi modi di costituzione all'interno della coscienza. E non a caso, nella fase conclusiva della sua giornata filosofica, il padre della fenomenologia aveva provato a restituire dignità a questa dimensione, delineando l'idea di *mondo-della-vita*, in quanto sfera "pre-teoretica" del vissuto esperienziale nella sua fatticità: Husserl era infine giunto a identificare la specificità del metodo fenomenologico con il tentativo conferire *senso* all'orizzonte in cui si manifesta la vita frammentaria e la contingenza dei singoli individui. Eppure la sua opera rimarrà priva di una analisi storico-genetica adeguata al rilievo della questione¹⁰.

La rilettura fenomenologica patočkiana muoverà proprio da questo snodo aporetico, introducendo un rivolgimento fondamentale a partire da cui il concetto di mondo verrà legato alla questione della *storicità*, rimasta di fatto latente nella lettura husserliana. Questa dimensione *concreta* dell'esistenza e della storia, Patočka la ritroverà nella interpretazione di Heidegger e nella sua idea di un *esserci* storico che si rapporta all'*Essere* a partire dalla sua apertura all'ente¹¹. Quest'ultimo, quindi, non si manifesta ad una coscienza disincarnata e astratta, *fundamentum inconcussum* di un *io* apodittico, ma ad una esistenza che vive storicamente *nel* mondo – una esistenza come essere-nel-mondo. Heidegger mostra, inoltre, che l'ente si fa fenomeno attraverso qualcosa che rimane *nascondo*, che si *occulta* nella manifestazione: è un movimento di nascondimento e dis-velamento dell'essere degli enti a rendere possibile la manifestatività dell'ente e, secondo lo stesso Patočka, «bisogna interpretare ogni fenomeno come un trapelare, un uscire dal nascondimento»¹². Tuttavia, Heidegger non approfondirà il fenomeno dell'apertura e rigetterà ogni considerazione *ontica* sull'esistenza, essendo egli interessato unicamente alla questione ontologica del senso dell'essere.

⁹ J. Patočka, *Platone e l'Europa*, cit., p. 55.

¹⁰ Sulla questione cfr. S.A. Matrangolo, *Concezione naturale del mondo e storicità*, cit., pp. 390-400.

¹¹ J. Patočka, *Saggi eretici*, cit., p. 8.

¹² *Ivi*, p. 10.

Il filosofo ceco tenta quindi di superare, ad un tempo, il *soggettivismo* husserliano e l'*ontologismo* heideggeriano¹³ in una proposta conoscitiva più comprensiva cui, da un certo momento in poi, darà il nome di *fenomenologia asoggettiva*. Certo, Patočka non vuole presentare una "fenomenologia senza soggetto". Il suo intento è invece quello di restituire l'ambito della manifestazione al campo d'indagine cui appartiene originariamente: bisogna, cioè, recuperare una sfera autonoma per quella manifestatività che non può essere ridotta a nessun ente particolare¹⁴, giacché la dinamica dell'apparire è sempre tributaria di una "co-manifestazione" di *soggetto e mondo*. Ogni "apparire a" coincide inevitabilmente con un "apparire di": la coscienza stessa si manifesta nella misura in cui un mondo si manifesta. Pertanto, la *sfera fenomenale* non può essere subordinata al momento soggettivo dell'auto-appercezione, ma emerge sempre come situazione, come condizione asoggettiva di possibilità dell'esistenza in un mondo¹⁵.

Si tratta, dunque, di comprendere fenomenologicamente la situazione dell'uomo: il suo essere situato spazio-temporalmente in un orizzonte che ne condiziona l'esistenza nella sua apertura al mondo. Ora, secondo Patočka, «l'aprirsi del mondo, in tutte le sue forme, è sempre un fatto storico, limitato al manifestarsi dei fenomeni e all'attività degli uomini che lo conservano e lo tramandano»¹⁶. L'esistenza non-ancora-storica nel mondo naturale costituisce quindi una sorta di *metafora ontologica* che non *comprende* il senso della manifestatività¹⁷. In questa condizione originaria, l'apparire dell'apparente non è posto in questione, giacché l'oscurità, da cui pure l'uomo si sente avvolto, rimane qualcosa che ha a che fare con il *totalmente altro* di un mistero inaccessibile, da cui pure l'umano dipende. Questa dipendenza, articolata nella dicotomia *sacrum/profanum*, dimostra come qui sia già presente il *segreto* per un diverso approccio alla vita. Nell'orizzonte *pre-istorico* del mondo naturale, il *profanum* rappresenta l'asservimento della

¹³ Secondo Patočka bisogna superare, ad un tempo, il «soggettivismo che scorge l'assoluto stesso nel fondo dell'uomo [e] l'irrazionalismo di quell'essere preliminare alla cui grazia e disgrazia si troverebbe esposto il senso stesso dell'essere umano. Nel primo caso si renderebbe necessario approfondire il movimento dell'esistenza nel mondo [...]. Nella seconda ipotesi questo movimento non avrebbe alcuna implicazione umana» (Id., *Přirozený svět a fenomenologie*, in Id., *Přirozený svět a pohyb lidské existence*, Praha 1980; tr. it. di G. Pacini, *Il mondo naturale e la fenomenologia*, A. Pantano (a cura di), Mimesis, Milano 2003, pp. 124-125).

¹⁴ Cfr. Id., *Tělo, možnosti, svět, pole zjevování*, in Id., *Přirozený svět a pohyb lidské existence*, cit.; tr. it. di G. Di Salvatore, *Corpo, possibilità, mondo, campo di apparizione*, in Id., *Che cos'è la fenomenologia? Movimento, mondo, corpo*, Centro Studi Campostrini, Verona 2009, pp. 232-233: «La fenomenologia soggettiva ha nel suo oggetto il suo piano di spiegazione. L'apparire (dell'ente) è ricondotto al soggettivo [...] come base ultima di spiegazione. [...] Nella fenomenologia asoggettiva, il soggetto nel suo apparire è un "risultato" nella stessa misura che tutto il resto. [...] Non è la coscienza a rendere possibile la struttura d'essere, ma la struttura d'essere a rendere possibile la coscienza».

¹⁵ Cfr. *ivi*, p. 226.

¹⁶ Id., *Saggi eretici*, cit., p. 12.

¹⁷ Cfr. *ivi*, pp. 34ss.

vita e il suo incatenamento a pratiche che riguardano la mera sussistenza. Il *sacrum* individua, invece, il dominio impenetrabile dei misteri e delle cose divine: la dimensione eccezionale del *demonico* e dell'*orgiastico*¹⁸ in cui l'uomo supera la quotidianità nell'estasi fusionale con le potenze ancestrali.

Quando l'uomo si spinge oltre l'esistenza nella mera *ripetizione*, il senso *dato* ingenuamente all'esistenza non soddisfa più la sua esigenza di sapere. E quanto più questo senso risulta inadeguato, tanto più l'esistenza all'interno di un mondo diventa problematica. Solo aprendosi alla problematicità, all'oscurità del senso, la vita potrà diventare finalmente libera e intera¹⁹. L'affrancamento dalla prospettiva naturale richiede allora un cammino *responsabile* nella storicità che muove dall'*esposizione* al segreto di una vita *insensata*. L'uomo che vive nella *polis* è il primo che realizza una esperienza conoscitiva in grado di riconoscere la storicità dell'esistenza e il movimento di manifestatività: il senso di questa storicità emerge, cioè, contemporaneamente alla presa d'atto del movimento di nascondimento e dis-occultamento dell'essere degli enti. Il rivolgimento fenomenologico decisivo operato da Patočka rispetto all'idea husserliana di mondo-della-vita consiste dunque in questo: considerare il mondo naturale non solo come ambito *pre-scientifico*, ma come "mondo pre-istorico", all'interno del quale il *sensu autentico* della storicità non è attuale perché non si ha ancora coscienza del movimento di manifestazione degli enti nella *chiarezza*. Consapevolezza che, viceversa, si dà unicamente in una *coscienza storica*.

L'esistenza di quell'unico ente che avverte questo movimento è quindi un essere nel modo temporale della storicità e della finitezza. Conoscere la verità su di sé e adempiere a un *compito* esistenziale siffatto costituisce, però, anche un *ardello* insopportabile: l'indisponibilità di un senso sicuro e «il fatto stesso di una presenza non sensibile» rappresentano «qualcosa di vertiginoso, qualcosa che apre la porta a una sorta di mistero dell'evidenza»²⁰. Ma tale mistero annuncia anche la possibilità dello *svelamento*, in quanto la vertigine cui rimanda l'oscurità della propria origine – che Eraclito di Efeso identificava attraverso la metafora della *notte* – è indispensabile a consentire l'apparire, a rendere *evidente* il fenomeno, ovvero: il fatto che qualcosa si manifesta. E' solo nell'abisso notturno, secondo la parola dello stesso Eraclito, che il

¹⁸ Cfr. *ivi*, pp. 108-111.

¹⁹ Cfr. *ivi*, pp. 34ss.

²⁰ Id., *K prehistorii vědy o pohybu: svět, země, nebe a pohyb lidského života*, Praha 1965; tr. it. di G. Pacini, *Per la preistoria della scienza del movimento: il mondo, la terra, il cielo e il movimento della vita umana*, in Id., *Il mondo naturale e la fenomenologia*, cit., p. 60.

lampo può rischiarare e rendere attuale la visione di ciò che è²¹. Nondimeno, l'*oscurità* da cui affiora questo chiarore rende manifesto anche il destino ineluttabile della finitezza umana: il mistero della manifestatività proietta l'esistenza nel baratro dell'assenza e nella vertigine dell'*inconoscibile* – in ciò che in una esperienza percettiva ancestrale assume innanzitutto i tratti del *sacro* e del sovrumano.

L'*oscurità* che minaccia la vita *diurna* nella prossimità rassicurante di ciò che accoglie, esibisce l'insignificanza della vita e il pericolo cui essa è esposta: «l'uomo è destinato alla morte dagli dèi e in virtù del sacrificio di un dio. La condizione mortale dell'uomo è irrevocabile, eppure nel rapporto tra l'uomo e l'oscuro regno della morte esiste qualcosa di superiore»²². Questo pericolo ha dunque a che fare con il *sacrum*: con un *sacrum facere* – ovvero: con quella dimensione storica, antropologica e conoscitiva del *sacrificio* che incarna la soglia originaria e inafferrabile dell'umano. Nondimeno, il tema del sacrificio rimanda innanzitutto ad una dimensione culturale e rituale originaria legata allo scatenamento delle potenze cosmiche atte a garantire la continuità vitale e la pacificazione nel contesto della collettività; pertiene, cioè, alla violenza cieca e a quella sfera del *demonico* che secondo il filosofo ceco viene successivamente *disciplinata* nel passaggio fondamentale dal sacro ancestrale al *logos* della filosofia greca.

Ora, secondo quanto pure scrive Patočka, è ragionevole pensare «che l'*io* [...] emerga all'inizio della storia e consista nel non perdersi nel sacro, [nel] non abbandonarsi semplicemente ad esso, ma vivere pienamente l'opposizione *sacrum-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»²³. L'abisso dell'*oscurità* orgiastica, in cui l'uomo si abbandona alla fusione sacrale ed estatica, non è cioè una rappresentazione solo simbolica dell'universo ancestrale, ma individua una struttura antropologica che è ad un tempo distruttiva e generativa di senso. Così, il sacrificio rimanda ad una fondamentale *irresponsabilità* che percorre la fase a-storica dell'esistenza, laddove la vita non ha ancora conosciuto quell'ingiunzione a *rispondere* di sé e di *altro*. In questo senso, «il demonico dev'essere posto in rapporto con la responsabilità, mentre, originariamente e primariamente, non lo è. [...] Questo venir messo in contatto con la responsabilità, quindi con la sfera dell'autenticità e della verità

²¹ Cfr. Id., *Saggi eretici*, cit., pp. 49-50.

²² *Ivi*, pp. 25-26.

²³ *Ivi*, p. 113.

umane, è probabilmente la cellula germinale della storia della religione. La religione non è sacrale e non sorge direttamente dall'esperienza delle orge e delle cerimonie sacre, ma sorge laddove il sacro, appunto in quanto demonico, viene superato. Le esperienze sacrali divengono esperienze religiose non appena viene compiuto il tentativo di integrare la responsabilità nella sacralità²⁴. La religione costituisce dunque lo scarto da un momento a-storico originario nel quale il senso della lacerazione che separa/unisce l'uomo dall'animale è ancora oscura²⁵. Il significato del platonico *mito della caverna*, in tal senso, non rimanda ad altro se non al decisivo «capovolgimento dei tradizionali misteri e dei loro culti orgiastici. [...] La caverna è un residuo del luogo di ritrovo sotterraneo per la celebrazione dei misteri, è il grembo della madre terra. La nuova idea di Platone è la volontà di abbandonare il seno della madre terra e mettersi sulla pura “via della luce”, cioè subordinare l'elemento orgiastico alla responsabilità»²⁶. Il *logos* greco delle origini rappresenta pertanto la traduzione concettuale di un sapere nascosto, ma anche il tentativo di farsene carico superandolo. Questo itinerario speculativo culmina nella *speleologia* platonica attraverso cui ci si propone di liberare l'uomo dall'oscurità. Eppure, ciò che ne risulta, come nota Derrida, non è un mistero esautorato, ma «la conversione di un segreto in un altro»²⁷. Il *superamento* platonico segna il trionfo della responsabilità sull'elemento orgiastico incorporato e disciplinato – eppure sempre latente: *presenza* di un'*assenza* originaria – lungo il percorso di una storicità riconoscibile come storia di un segreto che si *raccoglie*. Qualche secolo dopo questo rivolgimento si assiste, nondimeno, ad una “seconda conversione” di questo segreto nel *mysterium* cristiano, il quale tenta di *rimuovere* la stessa eredità platonica che *raccoglie*²⁸; un *mysterium tremendum* che si appella ora all'esistente nella forma di un «essere assoluto e inaccessibile che ci tiene nelle sue mani non sotto l'aspetto esteriore, ma sotto quello interiore». La vita cristiana si comprende come *dono* gratuito proveniente da qualcosa di misterioso, intendendo il *Bene*, diversamente da Platone, «come bontà dimentica di se stessa e come amore (non-orgiastico) che rinuncia a se stesso». La “rimozione” cristiana rispetto al residuo demonico che permea la visione greco-antica costituisce pertanto l'incorporazione di un mistero da parte di

²⁴ *Ivi*, pp. 111-112.

²⁵ Cfr. J. Derrida, *Donare la morte*, cit., pp. 41-43.

²⁶ J. Patočka, *Saggi eretici*, cit., p. 115.

²⁷ J. Derrida, *Donare la morte*, cit., p. 47.

²⁸ Cfr. J. Patočka, *Saggi eretici*, cit., p. 117: «Il cristianesimo non poté superare la soluzione platonica se non con una nuova svolta. La stessa vita responsabile venne intesa come il dono di qualcosa che, pur avendo il carattere del Bene, ha allo stesso tempo le caratteristiche proprie di ciò che è inaccessibile ed eternamente superiore all'uomo»

un altro: «l'anima [...] entra in rapporto con l'amore infinito e l'uomo diventa individuo, perché nei suoi confronti è colpevole, sempre colpevole»²⁹.

Nonostante questa fondazione abissale dell'infinito nei recessi dell'anima e lo sforzo insuperato del cristianesimo nella lotta contro la decadenza, in definitiva, secondo Patočka, «che cosa sia la persona non è stato adeguatamente definito dal punto di vista cristiano»³⁰. Le motivazioni precipue di questa mancanza sono da rintracciare non tanto nella fonte dell'esperienza cristiana, *incarnata* dal "dio-uomo" che *si sacrifica*, quanto nello svilimento di questo nucleo fondativo, demandato alle prerogative conoscitive dell'onto-teologia di matrice platonica che *risolve* il paradosso della *croce* rigettando il fondo inesorabilmente orgiastico e sacrificale della religione cristiana³¹. Questa trasposizione dell'*inaccessibile*, rivelato dal mistero cristiano, nella forma di un senso *dato* costituisce, difatti, il momento primigenio da cui prende avvio il progressivo scarto storico e conoscitivo della *secolarizzazione*.

Il progetto greco di vita nella responsabilità, in cui secondo Patočka si condensa, ad un tempo, la nascita della storia, della filosofia e della politica, induce uno sviluppo della ragione umana che avanza sempre di più la sua pretesa di chiarezza sull'essere. Questo *progresso* verso un sapere *luminoso* giunge a compimento con l'epoca moderna e le sue straordinarie novità conoscitive. Il razionalismo moderno, in effetti, raccogliendo le istanze intrinseche a questa storia della *ratio*, tenta di realizzare uno *svelamento* definitivo. L'abisso della *notte*, in cui pure diveniva *individuabile* il lampo della manifestatività e l'essere-allo-scoperto dell'esistenza, viene superato nell'ideale scientifico di *oggettivazione*, basato su di una conoscenza *chiara e distinta*, attraverso il quale qualsivoglia attitudine *irrazionale* o elemento di *oscurità* vengono rigettati nel non-senso: la totalità stessa diventa qualcosa di *semplicemente presente* e manipolabile a partire da un sapere che diventa mera *tecnica*. Tuttavia, occultando il versante misterioso del mondo, l'esistenza perde anche la consapevolezza del proprio essere e il senso della provenienza dell'umano. La modernità, vivendo nella pretesa di una chiarezza assoluta, si illude di poter strappare al mondo «l'ultimo velo di mistero»³². Eppure, «la storia non cancella mai ciò che nasconde, bensì mantiene sempre dentro di sé il segreto di ciò che incrypta, il segreto del suo

²⁹ *Ivi*, p. 118.

³⁰ *Ibid.*

³¹ Si tratta della commistione del cristianesimo originario con la *sapienza* greca, per la quale «il razionalismo platonico, lo sforzo platonico di subordinare la stessa responsabilità all'oggettività del sapere, continua ad agire sotteraneamente nella concezione cristiana» (*ivi*, p. 122).

³² *Id.*, *Per la preistoria della scienza del movimento*, cit., p. 69.

segreto»³³. E non sarà difficile rintracciare ancora negli ideali *pratici* e nelle utopie sociali contemporanee un massivo ritorno dell'orgiastico. Si tratta di una contraddizione clamorosa per la quale ciò che originariamente arginava l'irresponsabilità orgiastica, diventa ora il motore di una comprensione *non-spirituale* del mondo e dell'uomo. Sicché, «tale aporia definisce il paradosso inaggrabile del fondamento, e [...] questo fondamento, sotto un profilo antropologico storico religioso, va ricondotto al nucleo generatore antico e arcaico, di quella dimensione demonica e orgiastica che rimane il termine di confronto rimosso e sempre incombente della responsabilizzazione moderna, cioè il sacrificio»³⁴.

Nell'immaginario collettivo della civiltà tecnica è impossibile dar senso a un paradosso *eccedente* quel livello di chiarezza che si è lasciato alle spalle i pregiudizi ancestrali. Nondimeno, l'esigenza di rimozione del nucleo *emozionale* dell'esistente individua, per converso, la preminenza di alcune strutture antropologiche fondative che raccontano qualcosa di *eccessivo* rispetto al senso oggettivante e *livellante* dell'umano. Secondo Patočka, in effetti, «il sacrificio per qualcosa o qualcuno sarà impensabile senza l'idea di una differenza fra l'essere dell'uomo e l'essere puramente cosale, senza l'idea di una differenza, nell'interiorità umana, fra le possibilità di accrescimento e di diminuzione dell'essere. Un sacrificio effettivo è sempre un sacrificio della vita»³⁵: investe, cioè, una dimensione esperienziale totalizzante che nessuna visione scientifica del mondo potrà mai estinguere definitivamente – giacché l'uomo è, strutturalmente e *visceralmente*, sacrificio. La comprensione tecnica tenta il superamento inconsequente di questa esperienza *notturna* e terrificante procedendo, tuttavia, dalla pretesa di *immolare* la vita umana sull'altare del progresso, della calcolabilità e dell'utile. Non esiste sacrificio per la volontà di incatenare l'uomo alla quotidianità, se non allo scopo di *guadagnare* un nuovo piano escatologico per cui lottare e, se necessario, dare la vita. Si tratta però di una lotta che adempie al *telos* di una *ideologia del giorno*, volta a realizzare una vita asservita alla mera reiterazione di sé e incapace di volgere lo sguardo nell'oscurità di ciò che pure è costitutivo dell'umano: la morte. Così, l'esistenza sprofonda in un baratro in cui il conflitto, che per la sapienza primordiale apparteneva al regno *notturmo* di πόλεμος, scade nell'inautenticità in cui la morte è soggiogata agli scopi della vita:

³³ J. Derrida, *Donare la morte*, cit., p. 59.

³⁴ G. Fornari, *Il dono impossibile. Sacrificio e religione in Donare la morte di Jacques Derrida*, in G. Dalmasso (a cura di), *A partire da Jacques Derrida*, Jaca Book, Milano 2007, p. 186.

³⁵ Cfr. J. Patočka, *Nebezpečí technizace ve vědě u E. Husserla a bytostné jádro techniky jako nebezpečí u M. Heideggera*, Praha 1979; tr. fr. di E. Abrams, *Les périls de l'orientation de la science vers la technique selon Husserl et l'essence de la technique en tant que péril selon Heidegger*, in Id., *Liberté et Sacrifice, Ecrits politiques*, Millon, Grenoble 1990, p. 272.

cos'altro sono le guerre del xx secolo, caratterizzate dalla *trincea* e dal *fronte*? Eppure, una esperienza siffatta evoca anche qualcosa di impensabile: nel momento in cui l'essenza tecnoscientifica del mondo scatena tutta la sua *Forza*, esponendo migliaia di esseri al *niente* della morte, l'esistenza riguadagna una coscienza di sé *altra* rispetto ai modi della "nuda vita" svuotata di contenuto³⁶. Nell'esperire la sua esorbitante insensatezza, l'esistenza sembra cioè percepire nuovamente l'urgenza di una ulteriorità: l'uomo al fronte «avverte oscuramente che la vita non è tutto e che essa può rinunciare a se stessa. Quanto si pretende è proprio questa rinuncia, questo sacrificio. Lo si pretende come qualcosa di relativo, che è in relazione con la pace e il giorno. Ma l'esperienza del fronte è invece una esperienza *assoluta*»³⁷. Il sacrificio strumentale e relativo reclamato dalla linea di fuoco si trasforma, quindi, in una *scossa* tellurica. Sperimentando l'abisso della notte e dell'insensatezza, l'esistenza si ritrova nuovamente faccia a faccia col niente della morte cui è immancabilmente destinata. Così, anche nell'occultamento dell'oggettivazione livellante, gli esseri umani raggiungono il fondo insondabile della propria esistenza e «avvertono l'esigenza di sacrificarsi», reclamando la «comprensione del modo di essere proprio all'uomo, pervaso dal senso di una gerarchia ontologica»³⁸. Nessun futuro luminoso oltre la decadenza reiterata dell'umano; giacché solo laddove l'esistenza perviene al parossismo dell'annichilimento di sé e *rimette* la propria irriducibilità ad un sacrificio *assoluto*, può darsi un senso autentico per la vita e per la morte. Questo spostamento di significato che interviene nell'esperienza del fronte non è casuale, in quanto, secondo Patočka, «l'esperienza del sacrificio comporta alcune particolarità che permettono di vedervi l'annuncio di una trasformazione del rapporto umano alla verità»³⁹.

Mediante il tentativo di manipolazione e occultamento dell'esperienza *sacrificale*, l'ideologia *diurna* tenta di realizzare la definitiva deposizione dell'essere-nel-mondo. E' il sacrificio, dunque, a costituire il nucleo fondativo dell'esistenza umana che, pur rimandando alla dimensione abissale dell'orgiastico e della morte *donata*⁴⁰, non può mai essere rimosso completamente, ma deve, viceversa, essere preservato nel suo carattere generativo di senso, pena la destituzione

³⁶ Id., *Saggi eretici*, cit., p. 144: «la grande, profonda esperienza del fronte, con la sua linea di fuoco, consiste nel fatto che essa evoca la *notte* in tutta la sua urgenza e inevitabilità».

³⁷ *Ivi*, pp. 144-145.

³⁸ Id., *Les périls de l'orientation de la science vers la technique*, cit., p. 271.

³⁹ *Ivi*, p. 273.

⁴⁰ Cfr. J. Derrida, *Donare la morte*, cit., p. 43; J. Patočka, *Duchovní základy života v naší době*, Praha 1970; tr. it. di R. Papparuso, *Fondamenti spirituali della vita contemporanea*, in Id., *Cristianesimo e mondo naturale e altri saggi*, Lithos, Roma 2011, p. 75: «Abissalità significa: abisso del nulla, vuoto del non essere effettivo».

dell'umano stesso. E' questo, allora, che forse Patočka intende quando scrive che «essere un uomo significa essere un *individuo umano, singolare, mortale, eternamente incompleto e parziale*, un individuo che non può non assumere il proprio essere [...]. Nell'abisso, dove sentiamo il nostro essere – poiché abbiamo sospeso ogni altro interesse particolare – ci manteniamo al centro della totalità e, contemporaneamente, faccia a faccia con essa [...] così che il mondo può esercitare su di noi la propria fascinazione senza devastare la vita, facendo risuonare esplicitamente la nota della situazione primordiale. Tuttavia, se in tal modo abbiamo trovato un suolo fermo per noi stessi, non dobbiamo giovarcene per gravitare intorno alla nostra persona, di cui conosciamo la finitezza perché abbiamo compreso e accolto il monito a vivere per la fine. La persona, in ogni caso, viene sacrificata»⁴¹.

Nell'epoca della *commissione* tecnica il sacrificio viene confuso con atti di *eroismo* che votano la vita ad una *causa* definita, al modo inautentico e utilitaristico di un *dare la vita* per la vita. Tuttavia, già qui si annuncia qualcosa di più profondo: il carattere paradossale dell'*accettazione* del sacrificio; il significato autentico del *sacrificarsi* si manifesta sempre, in quanto «nel sacrificio, "c'è" (*es gibt*) l'essere: l'essere si "dona" a noi, non più nel ritiro, ma espressamente»⁴². Si tratta qui dell'istanza ultima di una manifestatività che, se nella visione arcaica del mondo rimane inaccessibile, nella comprensione tecnica, al contrario, si presenta sotto l'aspetto della manipolazione che tenta di esaurirne il carattere precipuo. In entrambi i casi si elude, di fatto, ogni disposizione intenzionale a rendere riconoscibile la vittima, autentico *nascosto* di ciò che è e della sua fenomenicità. Se, dunque, l'occultamento di questa manifestatività originaria testimonia lo scadimento dell'esistenza nella sua dimensione a-storica e irresponsabile, non sarà attraverso un ripensamento di quello *sforzo* inaudito del cristianesimo contro la decadenza che si potrà rinvenire il senso autentico dell'esperienza storica, conoscitiva e testimoniale del sacrificio? Nella prospettiva patočkiana la questione rimane inevasa, in quanto non assume mai la forma di una riflessione sistematica. Vi sono, nondimeno, delle ragioni che muovono evidentemente in questa direzione.

In definitiva: se ogni nuovo tentativo di ripristinare una logica sacrificale distruttiva è destinato a fallire, non è perché la dinamica di immolazione e obliterazione delle vittime non può più funzionare conseguentemente? L'evento fondamentale del sacrificio del dio-uomo, mostrando al

⁴¹ *Ivi*, pp. 75-76.

⁴² *Id.*, *Les périls de l'orientation de la science vers la technique*, cit., p. 266.

mondo il volto della vittima immolata, disinnesci difatti la cattiva ritualità dello stesso movimento sacrificale, che ora non è più riproducibile⁴³. A ciò si collega un altro motivo di carattere prettamente fenomenologico: il paradosso cristiano esibisce il senso della manifestatività in quanto tale, giacché nel sacrificio di Cristo si rivela la presenza originaria di ciò che è assente, la potenza della somma impotenza, l'essere del *niente*. Il sacrificio autentico, in effetti, non *si compie* mai sul piano dell'ente: non è mai un sacrificarsi per "qualche cosa" in particolare, ma sempre un radicale e inappellabile "sacrificio per niente": per ciò che propriamente non è un ente, ma *altro*⁴⁴. Si tratta quindi di un sacrificio nella consapevolezza della propria finitezza, nella minaccia estrema di una perdita irrecuperabile e senza possibilità di restituzione alcuna. Sacrificio che lo stesso Patočka ha affrontato, a partire da un movimento esistenziale che forse unicamente è in grado di rivelare «quel senso irriducibile della storia dell'umanità occidentale che diventa oggi il senso della storia umana in generale»⁴⁵.

⁴³ Cfr. R. Papparuso, *Introduzione* a J. Patočka, *Cristianesimo e mondo naturale*, cit., p. 32: «Patočka avverte nel cristianesimo la scaturigine di un autentico processo di rovesciamento del mito, di una piena neutralizzazione della sua cifra demoniaca, orgiastica, nella misura in cui ne coglie il nucleo essenziale in un atto sacrificale che, disinnescando il circuito economico in cui scorre l'originaria funzione rituale, sfonda lo stesso terreno mitico che pure al tempo stesso percorre. In altre parole, il cuore del cristianesimo risiede, per il filosofo boemo, in un sacrificio che, in quanto tale, estingue lo stesso movimento sacrificale, lo rende inutile, lo svuota di scopo».

⁴⁴ Cfr. J. Patočka, *Il mondo naturale e la fenomenologia*, cit., p. 118: «essere significa essere nell'assoluta singolarità, nell'esposizione al pericolo assoluto [...] offrirsi in sacrificio affinché qualcosa d'altro possa "essere"».

⁴⁵ Id., *Saggi eretici*, cit., p. 153.