DOI: 10.69138/arete-2531-6249-20220707

Jan Patočka: la cura dell'anima come «vita nella verità»

Giuseppe D'Acunto[1]

Sommario: 1. Lo «sguardo in ciò che è». 2. L'istanza smisurata.

Abstract: This contribution enucleates Jan Patočka's concept of «care of the soul», starting from some of his writings on ancient philosophy, dedicated to Socrates and Plato, and then examining a collection of his texts, more recently published by us, in which the problem in question is treated in the broader framework of the historical-cognitive path described by Europa.

Keywords: *Care of the Soul*, *Asubjective Phenomenology*, *Socratic Irony*, *Self-sacrifice*, *Fate of Europe*.

1. Lo «sguardo in ciò che è»

Il tema della «cura dell'anima» funge da filo conduttore di tutta la riflessione di Patočka[2]. Limitandoci solo a due suoi studi di filosofia antica, esso occupa il capitolo V della monografia su *Socrate* (1947), nonché i capitoli V, VI, VII e VIII di *Platone e l'Europa* (1973). Nel primo luogo appena menzionato, il filosofo cèco muove dal rilevare come il termine "anima" assuma, in Socrate, un significato completamente nuovo rispetto alla tradizione a lui precedente. Mentre, infatti,

1 Comitato direttivo del "Centro per la Filosofia italiana"; già docente di "Filosofia morale" presso l'Università Europea di Roma.

2 Cfr. C. Croce, *L'ombra di* pólemos, *i riflessi del* bios. *La prospettiva della cura a partire da Jan Patočka e Michel Foucault*, Mimesis, Milano-Udine 2014, pp. 21 e 53.

nella civiltà omerica, l'anima non è che un'ombra che resta quando il corpo muore, in Socrate, essa, in quanto costitutiva del profilo individuale dell'io, è portatrice, invece, «di un destino interiore, della sorte interiore dell'uomo».

> L'anima decide su di sé e, per raggiungere questo fine, possiede una forza che è propria solo di se stessa – vale a dire la conoscenza della verità, la forza di distinguere il bene dal male[3].

Ricordando che l'anima, in Patočka, rappresenta un «movimento originario di schiusura», la «correlazione tra uomo e mondo in una dimensione di prassi relazionale», l'attenzione privilegiata che le viene accordata dipende proprio dal fatto che egli, distinguendo fra anima e soggetto, vuole «scalzare il *cogito* dalla centralità che esso ha assunto nella filosofia moderna»[4]. In tal senso, l'anima, essendo connotata da Patočka da un profilo "estatico" e "asoggettivo", è perfettamente in linea con la curvatura – appunto "asoggettiva" – che egli intende imprimere alla sua prospettiva fenomenologica.

> [Spostarsi sul terreno dell'asoggettività] significa [per Patočka] guadagnare il suolo originario in cui il *sum*, l'esistenza e i suoi movimenti appaiono: il suolo in cui le cose si mostrano a un io che, venendone sollecitato, si predispone a prendersene cura[5].

3 J. Patočka, *Socrate. Lezioni di filosofia antica*, a cura di G. Girgenti, tr. it. di M. Cajthaml, Bompiani, Milano 2003, p. 353.

4 C. Croce, *L'ombra di* pólemos, *i riflessi del* bios, cit., p. 23. «L'anima, come le altre cose, fa parte del mondo, mentre il soggetto – a partire da Cartesio – è un qualcosa che si mette a parte e si oppone a tutto il resto» (J. Patočka, *Liberté et sacrifice. Écrits politiques*, tr. fr. di E. Abrams, Millon, Grenoble 1990, p. 292).

5 C. Croce, *L'ombra di* pólemos, *i riflessi del* bios, cit., pp. 74-75. Sul carattere "asoggettivo" della prospettiva fenomenologica di Patočka, cfr., di quest'ultimo, *Il soggettivismo della fenomenologia husserliana e la possibilità di una fenomenologia "asoggettiva"* e *Il soggettivismo della fenomenologia husserliana e l'esigenza di una fenomenologia "asoggettiva"*, in J. Patočka, *Che cos'è la fenomenologia? Movimento, mondo, corpo*, a cura di G. Di Salvatore, Fondazione Centro Studi Campostrini, Verona 2009, pp. 261-283 e 285-311. Per tre contributi di letteratura secondaria su questo punto, cfr., invece: A. Pantano, *Dislocazioni. Introduzione alla fenomenologia asoggettiva di Jan Patočka*, Mimesis, Milano-Udine 2011; M. Smargiassi, *Fenomenologia asoggettiva e corporeità in Jan Patočka*, «Dialegesthai. Rivista di filosofia» (dialegesthai@mondodomani.org), 17, 2015; nonché L. Učník – I. Chvatík – A. Williams (a cura di), *Asubjective Phenomenology: Jan Patočka's Project in the Broader Context of his Work*, Bautz, Nordhausen 2015.

La «cura dell'anima» si configura così, in Patočka, anche – e soprattutto – come una *cura mundi*, perché, nel suo «andare oltre la sfera della coscienza trascendentale husserliana per risalire al fondo della manifestazione del mondo» e, quindi, al di qua del momento in cui il soggetto funge da principio costituente di esso, egli giunge a prospettare il mondo stesso «in quanto sinonimo della totalità o dell'essere»[6].

Tornando al volume *Socrate*, partiamo dal fatto che il filosofo in questione è, per Patočka, il massimo esempio di quello slancio esistenziale, animato da una forte tensione morale e civile, da lui definita, appunto, come «cura dell'anima». Cosa per cui il filosofo cèco stesso si è meritato l'appellativo di "Socrate di Praga"[7].

Si parte da quei due dialoghi platonici, il *Carmide* e il *Gorgia*, nei quali Socrate si presenta nelle vesti di un medico dell'anima: come colui che, curando per mezzo del *logos*, di un *logos* corrosivo e demistificante, rende fluida quell'ostinatezza e quella sicurezza di sé che gli viene opposta dai suoi interlocutori. Nel complesso della strategia argomentativa socratica, Patočka assegna una grande importanza all'*élenchos*, ossia al momento della confutazione. Questo è il primo passo nella «cura dell'anima», il cui orizzonte ultimo è di indurre l'interlocutore di turno alla conversione morale[8]. « Esso mostra che il sapere che presumeva esserci in realtà

6 C. Rocca, *I motivi di una "filosofia fenomenologica"*, introduzione a M. Carbone – C. Croce (a cura di), *Pensare (con) Patočka oggi. Filosofia fenomenologica e filosofia della storia*, Orthotes, Napoli-Salerno 2012, pp. 11-13, p. 12. Inoltre, circa il fatto che, secondo Patočka, Husserl, «pone[ndo] un apparente (la coscienza) come fondamento ontologico ed esplicativo dell'apparire», non cerca mai di «portare alla luce un apparire "asoggettivo"», la cui struttura viene da Patočka «*per lo più identificata con il mondo*», cfr. R. Terzi, *Il tempo del mondo. Husserl, Heidegger, Patočka*, Rubbettino, Soveria Mannelli 2009, pp. 171-172.

7 Cfr. S. Camilleri, *Jan Patočka. Neo Socrate tra vita nella verità e cura dell'anima*, «Linea Tempo. Rivista online di ricerca storica, letteratura e arte» (www.lineatempo.eu), 18, 2011, pp. 1-5. Su Socrate, il quale, «più che essere indagato nella sua realtà storica, è preso [da Patočka] a modello di uno stile filosofico [...] che, coniugando impegno intellettuale e prassi esistenziale, fa della filosofia una scelta di vita», cfr. C. Croce, *Patočka e la cura dell'anima. Dall'ascesa verticale al movimento orizzontale*, «Fogli Campostrini», 2 [interamente dedicato a Patočka], 2012, pp. 108-121, p. 108. A conferma di tutto ciò, M. Palouš, *Le message socratique de Jan Patočka pour le XXIe siècle. Relire les textes de Patočka sur la Charte 77 trente ans après*, «Tumultes», 1, 2009, pp. 311-328, rileva come i testi redatti dal filosofo cèco per il manifesto politico di dissenso «Charta 77» siano ispirati a un gesto di appello profondamente socratico.

8 Sulla «conversione socratica», vista non come «un cambiamento improvviso, in seguito al quale ci troviamo trasformati in un essere perfetto», ma come un «essere in cammino», un «sentire che si è sempre in cammino, per tutto il tempo della propria vita», cfr. J. Patočka, *Remarques sur le problème de Socrate*, «Revue de Philosophie de la France et de l'Étranger», 4-6, 1949, pp. 186-213,

non sussiste, e mette in atto una pungente incertezza, mostra la vacuità che emerge da questo svelamento»[9].

Ebbene, il filosofo cèco individua proprio in questa «vacuità» il "luogo" in cui si condensa tutta la questione socratica, perché è a partire dalla sospensione di ogni sicurezza naturale, dalla rinuncia a tutti i fini immediati, che può essere finalmente posta la domanda sul bene e sulla vita autentica: sulla vita che fa della consapevolezza e dell'esame di sé stessa il suo più alto *télos*[10]. Il sapere di non-sapere socratico viene visto così come il «sapere della domanda», inteso come quella forza attiva che, mantenendoci in prossimità del fine essenziale, segna il momento dell'«emergere della nostra persona come veramente essente»[11]: l'«emergere del nostro nuovo volto»[12].

Patočka passa poi a prendere in considerazione un'altra figura tipica della ricerca socratica per mezzo del *logos*: l'ironia. Di quest'ultima egli afferma che essa «appartiene essenzialmente all'attività pedagogica di Socrate, ossia alla cura dell'anima»[13]. « L'ironia di Socrate è data semplicemente dal fatto che tutta la vita umana diventa per lui domanda»[14].

L'insegnamento che essa ci dispensa è che ciò che è più importante nella vita è un qualcosa di completamente diverso rispetto a tutto quello che a noi poteva sembrare a prima vista, per cui sua caratteristica strutturale è l'ambivalenza, ossia il giocare sempre su due piani distinti, tra una prospettiva ingenua e un'altra di forma riflessa. « L'ironia di Socrate è sempre in via; [...] [ciò che essa esprime è la] necessità

---

p. 197.

9 J. Patočka, *Socrate*, cit., p. 371. Sulla «cura dell'anima» come «la scoperta, attraverso l'*élenchos*, del vero essere della persona»: una scoperta che deve mettere capo a «una conquista filosofica che abbracci l'intera vita», cfr. J. Patočka, *Remarques sur le problème de Socrate*, cit., p. 213.

10 Patočka interpreta il tema socratico della "vita interrogata" come quel movimento di ricerca del senso che è conseguente all'esperienza della sua perdita. Perdita, la quale, però, «non è la caduta nel "non senso", ma l'accesso alla qualità di senso implicata nella ricerca stessa» (P. Ricoeur, *Prefazione* a J. Patočka, *Saggi eretici sulla filosofia della storia*, a cura di M. Carbone, Einaudi, Torino 2008, pp. XXVII-XXXVII, p. XXXIV).

11 J. Patočka, *Socrate*, cit., p. 377.

12 *Ibidem*, p. 385. Su questa caratteristica del «sapere della domanda» di Socrate, cfr. anche J. Patočka, *Platonismo negativo*, in *Platonismo negativo e altri frammenti*, a cura di F. Tava, Bompiani, Milano 2003, pp. 87-211, laddove si dice che da una tale forma di sapere il filosofo greco emerge come un uomo "sovrano" e «completamente libero» (p. 109).

13 J. Patočka, *Socrate*, cit., p. 395.

14 *Ibidem*, p. 399.

di cercare sempre di nuovo»[15].

Passando al secondo testo indicato all'inizio, *Platone e l'Europa*, qui, il tema della «cura dell'anima» viene trattato, prima che in Socrate e in Platone, in Democrito. Cosa che provoca in noi una certa sorpresa, perché l'atomismo antico è sempre stato presentato come il prototipo di ogni materialismo[16]. Ebbene, poiché l'anima, per Democrito, è un principio attivo orientato «verso l'essere-allo-scoperto delle cose, verso il loro totale svelamento», verso la loro presenza a noi non deformata o falsata, aver cura di essa è aver cura della verità di ciò che si manifesta, di «ciò che si mostra in quanto presente».

> Prendersi cura dell'anima significa, in Democrito, preoccuparsi che essa sia in grado di vivere a contatto con ciò che è eterno, affinché il pensiero, la parte dell'anima che conosce ciò che è, ciò che è presente, sia in grado di vivere in questo grande presente[17].

Ora, per l'uomo greco, questo «grande presente» altro non è che il divino, per cui chi entra in contatto con quest'ultimo è colui che, coltivando i beni dell'anima a dispetto di quelli del corpo, può «assumere, almeno per breve tempo, il modo di essere che è proprio del dèi»[18].

> Democrito dice che i beni dell'anima sono qualcosa di divino, mentre colui che si occupa delle cose del corpo ha cura solo dell'umano[19].

Passando a Platone, Patočka mette subito in chiaro la differenza che corre fra lui e Democrito, quanto al tema che stiamo trattando. Partendo dal fatto che la «cura dell'anima» sta al centro della riflessione di entrambi, mentre, per il secondo, essa

---

15 J. Patočka, *Socrate*, cit., p. 405. L'ironia socratica, nell'interpretazione che ne dà Patočka, è oggetto di analisi nel volume di S. Pagano, *L'ironia socratica* (*alla luce di recenti studi*), Aracne, Roma 2009.

16 Al riguardo, in J. Patočka, *Europa e post-Europa*. *L'epoca europea e i suoi problemi spirituali*, in *Europa e post-Europa*, a cura di V. Mori, tr. it. di F. Fraisopi, Gangemi, Roma 2018, pp. 59-147, leggiamo: «Ci siamo ormai abituati a non riconoscer più un'opposizione assoluta tra la filosofia di Platone e quella di Democrito» (p. 100).

17 J. Patočka, *Platone e l'Europa*, a cura di G. Reale, tr. it. di M. Cajthaml e G. Girgenti, Vita e Pensiero, Milano 1997, p. 107.

18 J. Patočka, *Saggi eretici sulla filosofia della storia*, cit., p. 90.

19 J. Patočka, *Platone e l'Europa*, cit., p. 110.

ha per fine la conoscenza, per il primo è, invece, l'unico modo, per l'anima stessa, di diventare ciò che non è ancora completamente: «una, senza contraddizioni [...] e, pertanto, dimorante a contatto con qualcosa che dura, che è stabile»[20].

Il filosofo cèco afferma che, in Platone, la «cura dell'anima» si manifesta in tre modi: come progetto cosmo-ontologico che verte sulla totalità dell'ente, come progetto sulla comunità, su una comunità dove Socrate, o qualsiasi altro uomo giusto come lui, non sia costretto a morire e, infine, come ciò che dischiude quel che l'anima è in sé stessa. Prima di passare a trattare ognuno di questi tre modi, Patočka, definendo la «cura dell'anima» come «il seme da cui è nata [...] l'Europa», ossia come «ciò che, in un certo senso, ha reso quello che è la storia europea»[21], la intende come una vita che ci proietta nel «presente dell'universo», che è fondata sullo «*sguardo in ciò che è*» e che può essere anche vista come uno sviluppo dell'«idea del regno di Dio sulla terra»[22]. Oggi, invece, la «cura dell'anima» ha subito una «grande trasformazione»: è stata sostituita dalla preoccupazione per il «*dominio del mondo*», per cui, davanti ai nostri occhi, assistiamo, inermi, alla «*sparizione dell'Europa*, forse per sempre»[23].

Veniamo così al primo modo in cui si manifesta la «cura dell'anima», in Platone. Poiché, prendendoci cura dell'anima, noi ci prendiamo cura, al tempo stesso, anche di ciò di fronte a cui il mondo appare, si manifesta, ecco che il nostro obiettivo altro non è che di risolvere questo mondo, per quanto ci è possibile, in una «*visione* di ciò che è»[24], intesa come un qualcosa di cui possiamo rendere pienamente ragione. E qui c'è un riferimento di Patočka alle cosiddette «dottrine non scritte» di Platone, ossia a quegli insegnamenti orali, da lui riservati alla stretta cerchia degli allievi, su

20 *Ibidem*, p. 115.

21 *Ibidem*, pp. 119 e 137. Sul germe socratico dell'Europa, individuato da Patočka nel motivo della «cura dell'anima», cfr. N. Frogneux, *Le mythe de Socrate comme germe de l'Europe. Quelques traits de sa problématicité selon Jan Patočka*, «Revue philosophique de Louvain», 109, 2011, pp. 7-25.

22 J. Patočka, *Platone e l'Europa*, cit., pp. 118-119. A proposito di quest'ultimo punto, in J. Patočka, *Saggi eretici di filosofia della storia*, cit., si legge che l'unità dell'Europa occidentale è una versione cristiana dell'idea del *sacrum imperium*: l'idea di «una comunità fondata direttamente sulla verità che non è di questo, ma dell'altro mondo, le cui norme e il cui prototipo sono forniti dalla storia e dal potere divini, e non umani, potere e storia divini che intervengono nell'umano e lo traggono a sé» (p. 90).

23 J. Patočka, *Platone e l'Europa*, cit., p. 119. Di una «dissoluzione spirituale dell'epoca europea», così che la situazione attuale deve dirsi «precisamente post-europea», Patočka parla anche in *Europa e post-Europa. L'epoca europea e i suoi problemi spirituali*, cit., pp. 68 e 88.

24 J. Patočka, *Platone e l'Europa*, cit., p. 125.

cui, come si sa, disponiamo solo di testimonianze indirette. La tesi cosmo-ontologica che abbiamo appena riferito non è stata, infatti, mai pienamente esplicitata dal filosofo ateniese in forma scritta. E ciò perché egli, credendo fortemente nella filosofia come «*prassi vivente*», «*non voleva* semplicemente trasmettere questo sistema come qualcosa di compiuto, che fosse passibile di entrare nella tradizione».

> La cura dell'anima, la cui pratica consiste in un'opera di investigazione continua, include in sé anche [...] la scintilla che si nutre di se stessa, e in questa scintilla c'è qualcosa che si scopre, qualcosa che si mostra, c'è in lei uno *sguardo* che non può essere affidato alla parola, nella misura in cui questa è essenzialmente equivoca, ambigua[25].

Passando al secondo modo in cui si manifesta la «cura dell'anima», in Platone, esso ha a che fare con il problema della vita del filosofo nella città, in quanto solo lui, all'interno della comunità, rappresenta quel punto di vista che coincide con l'ideale di una vita autentica. Ebbene, egli, proprio in nome di questo ideale, deve essere pronto, in ogni momento, a sacrificare la propria esistenza, abbracciando uno stile di vita che implica abnegazione ed estrema rinuncia a sé[26]. In tal senso, sono proprio i filosofi coloro che, vivendo per la comunità, rendono possibile lo Stato di giustizia, ossia «uno Stato fondato su una *autorità spirituale* legata alla giustizia in quanto ἀρετή fondamentale»[27].

---

25 *Ibidem*, p. 126.

26 «Filosofare presuppone un atto di coraggio, un'assunzione risoluta di rischio, consistente nel legare la propria vita a una speranza che può rivelarsi fuorviante e irrealizzabile» (J. Patočka, *Kapitoly ze současné filosofie* [*Capitoli della filosofia contemporanea*], in *Sebrané spisy* [*Scritti scelti*], vol. 1: *Péče o duši I* [*La cura dell'anima*], a cura di I. Chvatík e P. Kouba, Oikumene, Praha 1996, pp. 85-100, p. 87). Inoltre, circa il sacrificio, il filosofo cèco, in *Liberté et sacrifice*, cit., definendolo come «l'annuncio di una trasformazione del rapporto umano con la verità» (p. 273), afferma che, in esso, «"c'è (*es gibt*)" l'essere: l'essere si "dona" a noi, non più nel ritiro, ma espressamente» (p. 266). Sul tema del sacrificio, in Patočka, cfr., nell'ordine: S.A. Matrangolo, *Concezione del mondo e storicità in Jan Patočka*. *Per una fenomenologia del sacrificio*, «Bollettino filosofico», vol. XXVII, 2011-2012, pp. 289-412; S.A. Matrangolo, *Coscienza*, *fenomeno e sacrifico in Jan Patočka*, in F. Bonicalzi – S. Facioni (a cura di), *L'intrico dell'io*, Jaca Book, Milano 2014, pp. 191-207; C. Perryman-Holt, *Jan Patočka and the sacrificial experience*, «The New Yearbook for Phenomenology and Phenomenological Philosophy», vol. XVI [interamente dedicato a Patočka], 2015, a cura di L. Hagedorn e J. Dodd, pp. 23-30; M. Koci, *Sacrifice for nothing*: *the movement of* kenosis *in Jan Patočka's thought*, «Modern Theology», 4, 2017, pp. 594-617.

27 J. Patočka, *Platone e l'Europa*, cit., p. 137.

Il punto è che Atene, ai tempi di Platone, attraversava una fase di declino, ossia non era più capace di operare quella sintesi fra autorità e libertà con cui si era distinta in passato, diventando la *polis* più importante del mondo greco. Declino rappresentato esemplarmente dal destino cui era andato incontro Socrate. È così che Platone coltiva il progetto di uno Stato in cui il filosofo possa essere al servizio degli altri attraverso il suo lavoro di ricerca continua. Progetto che ruota, appunto, intorno al problema dell'anima e della cura di essa.

Infine, circa il terzo modo in cui si manifesta la «cura dell'anima», in Platone, va detto che egli è il primo a intendere l'immortalità in un modo completamente nuovo rispetto alla tradizione. Se, infatti, in Omero, l'anima, sopravvivendo nel modo labile di una semplice ombra, è un qualcosa che può essere vista dall'esterno, in Platone essa è, invece, una forma solida che vive nell'interiorità, così che il suo destino dopo la morte diviene una parte integrante della terapia generale e della cura di se stessi.

In sostanza, per guadagnare una definizione complessiva della «cura dell'anima», in Patočka, sulla base di quanto abbiamo visto fin qui, possiamo dire che egli la intende come la forma pratica di quella scoperta dell'universo che, realizzatasi per la prima volta nell'antica filosofia ionica, avrebbe poi trovato la sua più compiuta realizzazione «nella forma dell'ideale filosofico della vita nella verità»[28]: ideale che, in Occidente, si sarebbe protratto fino a Husserl.

2. L'istanza smisurata

Passiamo ora a esaminare quel testo di Patočka che, sotto il titolo editoriale di *La cura dell'anima*, raccoglie tre scritti del filosofo cèco, nonché la trascrizione di quattro suoi seminari: gli uni e gli altri sviluppano, naturalmente, il tema indicato dal titolo, ma i secondi lo fanno, in particolare, nel quadro più ampio del cammino storico-conoscitivo descritto dell'Europa.

Il primo dei tre scritti si intitola *L'anima in Platone* (1972). Qui, il riferimento di partenza è ai dialoghi aporetici di quest'ultimo, nei quali l'anima viene presentata come ciò nel cui segno la filosofia, intesa come quel sapere che si dispiega nella

28 J. Patočka, *Saggi eretici di filosofia della storia*, cit., p. 91.

chiarezza, «determina la vita e il modo adeguato di essere per l'uomo»[29].

La configurazione platonica dell'anima con cui poi si confronta Patočka è quella, di taglio ontologico e cosmologico, che è contenuta nel *Fedro*, dove essa è definita come un qualcosa che si caratterizza per un movimento che si autodetermina e che dipende da se stesso. Ebbene, il mettersi in movimento da sé dell'anima vuol dire che essa copre l'ambito di oscillazione fra due regioni antinomiche: la regione della purezza, dell'unità e dell'uguaglianza, da un lato, e la regione della disarmonia, della molteplicità e della confusione, dall'altro. Il che implica che l'uomo dispone della possibilità di determinarsi in uno dei due seguenti modi: di ascendere allo stato dell'essere vero e dell'esistenza autentica (il mondo delle idee) oppure di cadere nello stato di indeterminatezza e di impurità dell'essere non-vero (il mondo dell'apparenza)[30].

Lo stesso celebre mito della caverna si può comprendere, per Patočka, solo a partire da questo doppio movimento dell'anima. Attraverso di esso, vengono prospettate, infatti, due condizioni umane estreme e antitetiche: l'una rappresentata dalle ombre evocatrici di una luce intermittente che proviene da una fonte indiretta e l'altra rappresentata dalla visione pura della sorgente di ogni luce, quale si dischiude al culmine dell'ascesa[31]. Ebbene, proprio dalla tensione che si istituisce fra queste due condizioni scaturisce una contraddizione, la quale, propiziando il risveglio dell'anima, in un primo tempo intorpidita, accende in essa «l'impulso alla singolarità, agli enti, all'essere, alla conoscenza e alla verità»[32].

Ora, Patočka paragona, molto significativamente, la concezione platonica che vede l'uomo come posto di fronte a due possibilità fondamentali a ciò che Kierkegaard chiama "esistenza", nel senso che il filosofo danese, proprio come

29 J. Patočka, *L'anima in Platone*, in *La cura dell'anima*, a cura di S.A. Matrangolo e B. Penna, Orthotes, Napoli-Salerno 2019, pp. 29-49, p. 30.

30 In F. Karfík, *Jan Patočkas Deutung der platonischen Bestimmung der Seele als Selbstbewegung*, «Listy filologiché/Folia philologica», 2, 1993, pp. 128-168, questa alternativa viene così prospettata: mentre, da un lato, abbiamo una via per conseguire la «misura» del nostro essere e, quindi, anche «la possibilità di essere uno con se stessi, ossia di *essere veri*», dall'altro, si dà, invece, per noi, la «caduta in un modo d'essere contraddittorio e non unificato, il quale, in realtà, è solo una *parvenza del vero essere*» (p. 131).

31 Sulla filosofia di Platone come una "decisione per la luce", cfr. J. Patočka, *Saggi eretici sulla filosofia della storia*, cit., laddove leggiamo: «La nuova idea di Platone è la volontà di abbandonare il seno della madre terra [rappresentata dalla caverna], per mettersi sulla pura "via della luce"» e ciò al fine di «subordinare l'elemento orgiastico alla responsabilità» (p. 115).

32 J. Patočka, *L'anima in Platone*, cit., p. 40.

Platone, parla di essa come di una sintesi fra tempo ed eternità, nonché come di un qualcosa che si autodetermina e che si mette in movimento da sé[33].

Il secondo scritto, *Comenio e l'anima aperta* (1970), dedicato al famoso pedagogista boemo e scritto in occasione del tricentenario della sua morte, è incentrato sulla contrapposizione fra «anima chiusa» e «anima aperta»[34]. La prima coincide con quell'idea dell'anima che è diventata a tal punto comune nel nostro tempo che noi non ce ne facciamo una rappresentazione diversa. Tale idea si afferma, in Europa, tra il tardo Medioevo e l'inizio della modernità, scalzando un'altra, consolidata, concezione dell'anima: la concezione cristiana dell'anima. Qui, quest'ultima si presenta come «aperta», in quanto è posta di fronte a un qualcosa che la sovrasta completamente e rispetto a cui si coglie come manchevole: il suo creatore, dalla cui rivelazione la redenzione finale di essa interamente dipende.

Il concetto di «anima chiusa» è strettamente collegato così con il nascere e con l'affermarsi dell'immagine moderna del mondo, ossia con il progetto del dominio assoluto di quest'ultimo attraverso la conoscenza: progetto che, costruito sul modello matematico, ha la sua ragion d'essere in una concezione dell'esistenza intesa in chiave soggettivistica.

> Contro il concetto di mondo che emerge dall'operazione metodica del soggetto conoscente, il quale brama il governo umano su tutto (e si configura, pertanto, come un soggetto violento), Comenio vuole edificare un'immagine del mondo che emerga da Dio stesso. Un'immagine in cui sarà dunque esclusa ogni *violentia*, in quanto il creatore vede e conosce naturalmente le cose nella loro profondità e non solo in relazione a se stesse[35].

Per il pedagogista boemo, il punto è, allora, che la coscienza deve imboccare una strada completamente nuova, così che, sulla base di «una riforma unitaria

33 Cfr. *ibidem*, p. 48. Circa il fatto che il richiamo di Patočka a Kierkegaard è prospettato, soprattutto, nei termini di una fenomenologia della vita, al cui centro c'è il concetto di automovimento dell'esistenza umana, cfr. É. Gontier, *Existencia y praxis*: *una reflexión fenomenológica entre Kierkegaard y Patočka* (2011), in http://www.sorenkierkegaard.com.ar/es/jornadask.

34 Patočka viene definito come «il più significativo studioso di Comenio del XX secolo» da K. Schaller, *In Welt und Wahrheit leben*. *Der Bildungsbegriff in Leben und Werk von Jan Patočka*, «Phänomenologische Forschungen», 5, 2000, pp. 23-44, p. 23.

35 J. Patočka, *Comenio e l'anima aperta*, in *La cura dell'anima*, cit., pp. 51-66, pp. 60-61.

ed efficace della sua luce spirituale», essa possa innescare, in sé stessa, una svolta fondamentale, «attraverso una disciplina di concentrazione dello sguardo consapevole, metodicamente purificato e chiarificato», nonché «attivamente elaborato». «In Comenio è presente questa volontà di rivolgimento. Nel suo caso si relaziona per principio all'anima intera»[36].

E proprio per questo motivo, da Comenio ci viene una limpida lezione, di grande attualità, in particolare, per il nostro presente. In un tempo, come il nostro, in cui l'«anima chiusa» non è «più sufficiente a soddisfare le pretese poste dall'epoca post-europea»[37], ecco in che modo il pedagogista boemo può essere visto come il modello di quella svolta e conversione spirituale di cui noi, quanto mai, proprio oggi, avremmo un grande bisogno.

> L'educazione in vista di un'epoca nuova non può essere realizzata dall'anima chiusa, in quanto non è edificabile laddove l'uomo è visto come cosa tra le cose, come forza tra le forze. Questa educazione non sarà una dottrina che rende il soggetto capace del dominio del mondo, del suo incorporamento e sfruttamento, ma una dottrina che lo apre a darsi e a donarsi, a prendersi cura e a custodire. Questa dottrina non inocula unicamente conoscenze e abilità, ma lavora con pazienza affinché si comprenda che l'anima ha il suo centro al di fuori delle cose [...] e che perciò trova se stessa laddove attraversa, dissemina e consegna[38].

Il terzo scritto, *Vita nell'equilibrio e vita nell'ampiezza* (1939), contiene una prefigurazione della distinzione fra «anima chiusa» e «anima aperta», nella

36 *Ibidem*, p. 63. Circa il fatto che l'interesse di Patočka per la pedagogia di Comenio sarebbe dovuto proprio alla forte presenza, in essa, di questa «volontà di rivolgimento», cfr. K. Schaller, *Patočka interpréte de Comenius*: *sa pédagogie du revirement*, in H. Declève (a cura di), *Profils de Jan Patočka*, Publications des Facultés Universitaires Saint-Louis, Bruxelles 1992, pp. 65-93. Qui, leggiamo che ciò che, più di tutto, Patočka rinviene, in Comenio, è il profilo di un razionalismo "altro" rispetto a quello che sarà poi dominante nell'Europa occidentale: un razionalismo "dal volto umano".

37 J. Patočka, *Comenio e l'anima aperta*, cit., p. 64.

38 *Ibidem*, pp. 65-66. Circa questa affermazione secondo cui l'anima avrebbe «il suo centro al di fuori delle cose», Patočka, in un altro suo testo (*Il mondo naturale e la fenomenologia*, a cura di A. Pantano, Mimesis, Milano-Udine 2003), precisa che un tale «centro» è costituito dalla Terra, intesa come «sostrato immobile di ogni movimento e attività» (p. 99), come «ciò su cui si fonda la nostra azione orientata e orientante» (p. 97), nonché come quell'«orizzonte naturale nei cui confronti assumiamo in ogni istante un atteggiamento e una posizione» (p. 98).

contrapposizione che viene istituita fra i due concetti che compaiono nel titolo. Qui, mentre la prima coincide con il livello ordinario della vita quotidiana, «il livello della prudente non-verità che dissimula alla vista le vere altezze e i veri pericoli della nostra esistenza», la seconda, lasciandosi dietro di sé ogni stato di rassicurante equilibrio, coincide, invece, con la consapevolezza del fatto che la nostra vita deve portare su di sé, in ogni istante, «tutto il peso del mondo»[39], nonché che la verità, presupponendo lo scarto e la differenza assoluta, corrisponde al «livello della non-adeguazione»[40].

> Vivere nell'ampiezza significa mettere alla *prova* se stessi, implica una *protesta*. Nell'ampiezza l'uomo si espone a quelle possibilità estreme che, nella vita quotidiana, rappresentano mere possibilità astratte e lontane. Nell'ampiezza l'uomo protesta contro quelle possibilità usuali e ovvie. [...] [Qui, lo spirito] è un rapporto al mondo, un vivere a partire dalla comprensione dell'intero mondo – dalla comprensione che si raggiunge nell'ampiezza. È un'interpretazione universale che non proviene dalla luce intellettuale, ma dalla vita che impatta contro la dura roccia dei nostri limiti[41].

E arriviamo così alla trascrizione dei quattro seminari, tutti tenuti, in forma clandestina, nello stretto giro di tempo del mese di ottobre del 1973. Nel primo di essi, Patočka si interroga sul fenomeno della decadenza nell'universo, stando anche alle risultanze che ci vengono dalla teoria fisica dell'entropia. Certamente, un tale fenomeno non è originario, ma è derivato, nel senso che presuppone una certa comprensione metafisica dell'ente: una comprensione che ci riporta all'antichità greca, dove l'anima, fungendo da «comprensione presupposta a tutto ciò che è essente»[42], agisce, appunto, da indice discriminante fra il tempo, in cui le cose vanno incontro alla corruzione e alla decadenza, e l'eternità.

Nel secondo seminario, l'oggetto di riflessione è costituito dalla tecnica moderna,

39 J. Patočka, *Vita nell'equilibrio e vita nell'ampiezza*, in *La cura dell'anima*, cit., pp. 67-77, pp. 72-73.
40 J. Patočka, *Il problema della verità dal punto di vista del platonismo negativo*, in *Platonismo negativo e altri frammenti*, cit., pp. 213-331, p. 259.
41 J. Patočka, *Vita nell'equilibrio e vita nell'ampiezza*, cit., pp. 74-75.
42 J. Patočka, *Quattro seminari sul problema dell'Europa*, in *La cura dell'anima*, cit., pp. 95-153, p. 100.

vista come «un modo particolare di comprensione di ciò che è»[43]: comprensione che non lascia-essere le cose, ma che, spremendo da esse tutto quel che si vuol ottenere, fa sì che il mondo si mostri soltanto come «un insieme di commissioni, di ordini e niente più»[44]. L'istituirsi del regime della tecnica presuppone così che il mondo si strutturi nel segno della relazione fra soggetto e oggetto, dove il primo va a prendere quel posto che, nell'antichità greca, era occupato dall'anima. È nel segno di essa che si consuma, infatti, l'atto di nascita della filosofia, la quale, esattamente all'opposto dell'individualismo del pensiero moderno, si presenta come quel «particolare tipo di relazione alla totalità che *si interroga* su questa totalità»[45].

Il motivo da cui muove il terzo seminario è dato, invece, dal principio secondo cui la storia, come noi la concepiamo, «è essenzialmente storia europea»[46]. In Europa, il *continuum* storico si pone a un livello molto profondo e coincide con un «movimento dell'essere» che è «in qualche modo unitario»: unità la quale rimane, per noi, «tuttavia un mistero»[47]. In tal senso, quando noi osserviamo i fenomeni storici retrospettivamente, non troviamo mai cause, ma solo motivazioni, «essendo la motivazione il modo in cui una causa esiste nel mondo spirituale»[48].

E a questo punto, si presenta un tema molto caro a Patočka, il quale, in queste pagine, ha già fatto, più d'una volta, la sua comparsa: il tema del sacrificio, inteso come ciò attraverso cui si manifesta un qualcosa di nuovo nella storia, in cui questo qualcosa «viene improvvisamente fuori dal nascondimento».

> Improvvisamente si scopre che quello che appariva come lo scopo originario, il cosiddetto mondo migliore, era in realtà solo un pretesto affinché si mostrasse

43 *Ibidem*, p. 112.
44 *Ibidem*, p. 113. Circa il fatto che, per Patočka, la tecnica moderna fa leva su una «"interpretazione" dell'essere», «occultante» e «incomprensiva», che può essere definita nei termini di una «metafisica del meccanicismo», nel segno di quel principio detto, da Heidegger, della «calcolabilità universale», cfr. J. Patočka, *Il mondo naturale e la fenomenologia*, cit., p. 78. Ricordiamo che, per Patočka, è proprio il sacrificio quella manifestazione della libertà umana che intende sottrarsi al dominio incondizionato che è esercitato dalla tecnica moderna sull'ente. Su questo punto, cfr. J. M. Esquirol, *Tecnica e sacrificio in Jan Patočka*, in D. Jervolino (a cura di), *L'eredità spirituale di Jan Patočka. A vent'anni dalla scomparsa*, Cuen, Napoli 2000, pp. 65-76.
45 J. Patočka, *Quattro seminari sul problema dell'Europa*, cit., p. 122.
46 *Ibidem*, p. 132.
47 *Ibidem*, p. 133.
48 *Ibidem*, p. 135.

> qualcosa di nascosto. Così, colui che è disposto a sacrificarsi offre un nuovo motivo di comprensione dell'essere, a se stesso ma anche agli altri – forse agli altri più che a se stesso[49].

Ora, proprio il tema del sacrifico ci conduce al quarto e ultimo seminario. Qui, dell'uomo che si sacrifica si afferma che egli, dicendo categoricamente "*no*!", mostra non solo che la libertà è, in concreto, un qualcosa di negativo, ma anche, e al tempo stesso, che questo negativo si fa carico di un'istanza smisurata di positività.

> Il sacrificio puro è una relazione al bene. È ciò che fonda questa relazione, nonché ciò che fonda un terreno per la giustizia. È questo il senso più proprio di questo rivolgimento[50].

49 *Ibidem*, p. 140.

50 *Ibidem*, p. 149. E «rivolgimento» nel senso che esso «segna una conversione (*metanoia*) reale del soggetto, il quale non è più passivo di fronte al mondo, ma afferma la sua opposizione e dice "no" a ciò che non si dà come un'interrogazione autentica» (P. Souq, *Le sacrificie du suject chez Jan Patočka*. *Vers une ontologie réaliste*, «Alter. Revue de phénomenologie», 27, 2019, pp. 83-99).