

Marco Barbieri

Polemos come unità di guerra e pace.

**Una rilettura dei *Saggi eretici sulla filosofia della storia*
di Jan Patočka**

ABSTRACT: *Among the many philosophical contributions on war and peace written in the past century, the last of Jan Patočka's six Heretical Essays in the Philosophy of History stands out as a particularly intense and enigmatic case. Aim of the present paper is to highlight Patočka's peculiar account of the relationship between the two concepts, which defies common-sense expectations and argues for an alternative meaning of Polemos. In order to do so, the analysis also needs to carefully look at the five previous Heretical Essays, as well as referencing to the author's other political writings. The paper therefore starts with a commentary on Wars of the Twentieth Century and the Twentieth Century as War, and then employs a backwards movement as a methodological tool to find the roots of Patočka's articulation of war and peace in the other essays – revealing, once confronted with the ontological background of the passage from prehistory to history, significant intuitions for a constructive solution.*

KEYWORDS: *Patočka, war, peace, polemos, philosophy of history.*

1. Nota introduttiva. L'ereticità dei *Saggi eretici* e l'opportunità di un ri-montaggio

Se è certamente tipico delle grandi opere l'aprirsi a orizzonti di senso ulteriori e a interpretazioni inaspettate, è tuttavia prerogativa di una specie limitata di queste la potenzialità della piena ri-composizione alternativa, inusuale, eterodossa. Tra i testi che con più evidenza espongono questa caratteristica, in virtù del loro ordinamento già in principio *sui generis*, figurano senz'altro i *Saggi eretici sulla filosofia della storia* di Jan Patočka; per il loro presentarsi, cioè, quale commistione di componenti eterogenee, tra la ricostruzione almeno parzialmente storiografica da una parte e l'impegno prettamente teoretico dall'altra, ove i contributi di autori come Husserl e Heidegger sono in modo disinvolto introdotti e quindi originalmente rielaborati. L'andamento scosceso sembra perciò presentare già una sorta di *montaggio*, come se la quantità di girato a disposizione avesse consentito più di un'opzione possibile e la stessa versione finale, dopotutto, autorizzasse benevolmente riassemblaggi ulteriori.

In effetti la storia della filosofia recente (quantomeno novecentesca) non è nuova a operazioni di questo genere. I nomi di Walter Benjamin ed Ernst Bloch

vengono subito in mente tra i vari esempi di montaggio speculativo¹. Ma più simile a quanto qui intendiamo proporre è il movimento di cui parlava un altro e non meno rilevante Bloch, Marc, il padre delle *Annales d'histoire économique et sociale* e autore di classici come *I re taumaturghi*. Nella sua eredità più intensa e personale, l'*Apologia della storia*, si ricorda che per ricostituire i tratti sfocati di paesaggi e realtà precedenti “è stato necessario anzitutto svolgere la bobina in senso inverso a quello della ‘ripresa’” e cioè avviarsi dall’unico fotogramma rimasto intatto, l’ultimo². Allo stesso modo, secondo l’ipotesi che accompagna il presente articolo, filosoficamente fertile potrebbe essere la rilettura dei *Saggi eretici* in una direzione alternativa e cioè seguendo un movimento a ritroso che radichi l’ultimo scritto (*Le guerre del XX secolo e il XX secolo come guerra*) in alcune notazioni estratte da quelli precedenti, sino a giungere in questo modo al primo di essi, le *Meditazioni sulla pre-istoria*³.

La differenza tra l’impostazione blochiana e la nostra è che qui il fotogramma più “recente” è anche quello che interessa maggiormente: la convinzione è allora che nel riattraversare alcuni tratti significativi di quella particolarissima “storia dell’uomo ‘storico’” e “storia della pre-istoria e della storia”⁴ che sono i *Saggi* patočkiani, si possa guadagnare una visione ben più a fuoco di quella dicotomia di guerra e pace che è il problema centrale dell’ultimo contributo. Si potrà così sollecitare questa polarità ed evidenziarne una articolazione complessa, che non raggiunge mai una risoluzione del tutto stabile – se non laddove è inautentica – e che al contrario sembra funzionare da vera e propria dialettica, nel segno di un enigmatico *polemos* eracliteo che reca non pochi problemi all’interprete. È (anche) attraverso questo termine che si potrà radicare il rapporto novecentesco di guerra e pace in dinamiche ulteriori, che non solo attraversano la storia europea (e da qui quella mondiale) ma che soprattutto risalgono a una temporalità più profonda. Sarà infatti in ultima istanza l’accostamento con l’altra polarità di storia e preistoria (esplicitamente patočkiana), nel segno di una differenza tra l’*historisch* storiografico e il *geschichtlich* ontologico (nostra, ma coerente con gli intenti dell’autore), a illuminare il significato complessivo della dicotomia di partenza e a rilevare l’attualità dell’opera patočkiana. Il ri-montaggio fornirà l’immagine di una possibile storia altra, nella quale guerra e pace concorrono insieme alla costruzione di un senso, sia pure sempre fragile e sempre in crisi.

1 Pensiamo, di primo acchito e senza alcuna pretesa di esaustività, a Benjamin 1982 e a Bloch 2015.

2 Bloch 2009, 38.

3 La finzione metodologica che ci contraddistinguerà – quella di iniziare commentando la fine e procedendo come se si leggessero i capitoli precedenti per la prima volta – non rimuoverà tuttavia la necessità di tenere sempre presente la struttura complessiva dell’opera e di rivolgersi ove necessario anche ad altri scritti dell’autore come pertinenti orizzonti di riferimento. Ci preme inoltre anticipare che la lettura fornita sarà consapevolmente parziale e di impronta teoretica: per questo saranno qui tematizzate solo le espressioni del lessico patočkiano che risulteranno essenziali per il presente percorso.

4 Di Martino 2017, 608.

2. Il XX secolo come guerra

Nell'annunciare il tema delle riflessioni conclusive dei *Saggi*, fin dal titolo si presenta subito una sorpresa. Se, infatti, non vi è alcunché di atipico nel tematizzare i conflitti mondiali da un punto di vista filosofico, ben più impegnativa è l'intenzione di presentare *il XX secolo come guerra*. La stessa prima guerra mondiale è secondo Patočka evento "in certo modo cosmico", la cui qualità inaudita rimane inavvertita dalle letture storiche maggiormente in voga: in particolare, nel considerarla "dal punto di vista della pace, del giorno e della vita, escludendo dalla loro visione i suoi aspetti oscuri e notturni" come se si trattasse solo di "una pausa spiacevole ma necessaria che bisogna accettare in vista di determinati scopi della continuità della vita", queste valutazioni non si sono rese conto che il Novecento è al contrario il "secolo della notte, della guerra e della morte"⁵.

A titolo meramente introduttivo, viene spontaneo rilevare che l'impostazione criticata da Patočka rimane dominante in forma pressoché inalterata nella nostra contemporaneità. Anche oggi verrebbe da dire: la guerra è violenza, caos, perdita del senso, imbarbarimento, oblio del sentimento dell'umano; il suo segno è quello della negazione pura che non rinvia ad alcuna positività. Aldilà delle interpretazioni originali, peraltro molto interessanti, dei due conflitti mondiali⁶, il punto concettualmente più rilevante risiede proprio nella capacità di Patočka di problematizzare questa concezione egemonica. In questo senso diverse tra le notazioni presenti nel saggio risultano contrarie al nostro senso comune. Innanzitutto disorienta il fatto che guerra e pace vengano illustrate meno come poli dialettici, realtà dotate di consistenza propria, e più come maschere esercitate in forma alterna da un medesimo campo magnetico. Con le parole dell'autore, la prima guerra mondiale "rappresentò pertanto il definitivo imporsi di quel modo d'intendere l'ente che si era affermato nel XVII secolo con il sorgere delle scienze naturali meccaniche" e ancora "una trasvalutazione di tutti i valori nel nome della forza"⁷. Questa "trasformazione energetica del mondo", continua Patočka, deve necessariamente avvenire attraverso la guerra, in quanto essa è "il mezzo più efficace per una rapida liberazione delle forze accumulate"; solo così si spiega quel fenomeno apparentemente incomprensibile per il quale "sono le forze del giorno che per quattro anni inviano milioni di uomini alla Geena del fuoco", catturando con un'espressione suggestiva quell'evento bellico che coinvolge i destini dell'umanità intera. Il debito che qui Patočka contrae nei confronti di Heidegger e della riflessione di questi sulla tecnica è evidente⁸.

5 Patočka 2002, 133.

6 Opportunamente Dastur 2007, 237, fa notare che una maggiore attenzione è rivolta al primo dei due conflitti, in quanto è innanzitutto questo a esplicitare una dinamica (fondamentalmente nichilista) in atto sin dall'avvento della modernità europea. Con le parole di Patočka: "La prima guerra mondiale è l'evento decisivo nella storia del XX secolo" (Patočka 2002, 138).

7 Patočka 2002, 138.

8 Patočka 2002, 138-139. Per Heidegger (l'ovvio riferimento è Heidegger 1976, 5-27) la tecnica è vero e proprio destino che investe l'esistenza dell'uomo moderno: semplificando, il contesto di fondo è quello dell'imporsi di un agire tecnico-strumentale che non è semplicemente mezzo

A ben vedere, ciò di per sé non invalida ancora quella lettura “ottimistica” da cui abbiamo preso avvio in quanto parte del nostro senso comune, secondo la quale il giorno costituisce il piano originario e antropologicamente fondativo. Anzi, si potrebbe impiegare l’interpretazione patočkiana proprio a sostegno di tale impostazione. Dopotutto la guerra potrebbe valere da fisiologica valvola di sfogo che il *coté* della pace sarebbe capace di girare a proprio favore: in questo verso si potrebbe leggere il fenomeno del rifiuto attivo del conflitto, quella *lotta per la pace* che è “guerra contro la guerra” e dunque uno “sfruttare per il giorno ciò che apparteneva alla notte e all’oscurità”⁹. Patočka non è di questo avviso e descrive piuttosto un turbolento avvicinarsi di pacificazioni e di scontri, di illusorie lotte vittoriose che non faranno altro che motivare il conflitto successivo senza che alcuna vera riconciliazione si prospetti all’orizzonte. Così si spiega il trapassare del secondo conflitto mondiale “in una situazione particolare che non sembra né guerra né pace”¹⁰, ma nella quale al contrario “ciò che veramente trionfa in questa lotta senza esclusione di colpi è di nuovo la Forza, che si serve della pace come di uno strumento di lotta, cosicché la pace stessa diventa un aspetto della guerra”¹¹. Più che di una pace effettiva, a verificarsi è allora “una guerra che si stabilizza in permanenza mediante mezzi ‘pacifici’” e tuttavia non meno crudeli, siano essi la corsa preventiva all’armamento atomico o le restrizioni alle libertà degli individui da parte di governi autoritari¹².

Ora, è chiaro che non può essere questo – nei termini in cui è presentato – un risultato auspicabile o tantomeno percorribile per i tempi a venire (per quella che Patočka chiama la *post-Europa*¹³). È il caso però di distinguere tra il piano descrittivo e quello normativo qui in gioco, proprio per poter poi mettere in luce l’ambiguo nesso. Nel primo senso sembra di rinvenire il preciso ribaltamento, l’antitesi della tesi precedente, con il piano della lotta armata a risultare quello ontologicamente fondante e dove addirittura l’aut aut di pace e guerra è superato, nel senso che “nella volontà di guerra il giorno e la vita dominano con l’aiuto della

in vista di un fine ma tipo particolare di disvelamento che “pro-voca” (ci atteniamo al lessico heideggeriano) e sfrutta le energie della natura, ma al contempo implica una “pro-vocazione” esercitata sull’uomo stesso (il quale dunque è “pro-vocato” a disvelare in quella specifica maniera, non agisce in piena autonomia). Come stiamo per vedere, infatti, è questa “forza”, per Patočka, a servirsi dell’uomo, “ad affascinarci e a condurci per le sue vie” (Patočka 2002, 148); lo svelamento operato dalla tecnica vela il rapporto originario dell’uomo con la verità. Per Heidegger la tecnica è il destino nascosto della metafisica moderna, mentre nei termini più esplicitamente morali del filosofo ceco una *cura dell’avere* si impone e sostituisce la *cura dell’anima*.

9 Patočka 2002, 141.

10 Patočka 2002, 132.

11 Patočka 2002, 142.

12 Patočka 2002, 149. A questo proposito si vedano le acute osservazioni di Löwit 1999, 140-144, la quale sottolinea come per Patočka la guerra trionfi nel momento in cui essa dichiara l’obiettivo della pace, mentre nell’esperienza di (falsa) pace continua a regnare effettivamente la guerra.

13 Uno degli scritti maturi dell’autore reca proprio il titolo di *Europa e post-Europa. L’epoca europea e i suoi problemi spirituali* (Patočka 2018).

morte”¹⁴. Il conflitto, in questa configurazione, semplicemente si pone a un livello più profondo della pacificazione e ogni pacificazione continua a chiamare in causa il conflitto per potersi parzialmente realizzare; in termini più poetici, il giorno è tale solo nell’irrinunciabile riferimento al notturno, anzi è già di esso essenzialmente compenetrato.

Occorre ammettere che il motivo per cui la concezione patočkiana risulta poco accettabile per il senso comune sta proprio nel suo continuare a muoversi e a ragionare sul piano della guerra. Nell’argomentazione permane un vocabolario decisamente bellicistico, come è testimoniato forse nel modo più eloquente dall’insistenza sul *fronte* come esperienza imprescindibile ai fini di una via d’uscita percorribile: esso è posizione privilegiata, è la possibilità di una “*vita in cima alla vetta*” da cui riconoscere la condizione umana in tutta la sua problematicità, punto in cui ci si rende conto che il nemico è anche e innanzitutto partner di una medesima esperienza di crisi, compagno “che partecipa alla nostra stessa situazione” esistenziale¹⁵. Coerentemente con ciò, per potersi liberare dall’*impasse* corrente occorre innanzitutto liberarsi dal dominio della forma di pace attualmente in vigore; l’umanità non è tanto vittima della guerra in quanto tale, bensì del giorno che manipola, maschera e ripresenta il conflitto in una modalità alterata e falsificatoria. Potremmo dire, in forma paradossale, *che è la luce del giorno a effettuare un oscuramento dell’oscuro*: vela nella modalità che più le è propria, quella dell’*accecamiento*. Il punto affascinante è che allora la vera alternativa tra cui scegliere (e qui si passa a un piano prescrittivo) non è tanto quella tra guerra e pace quanto quello *tra guerra e guerra*, o meglio tra due determinate concezioni del conflitto, una delle quali è inadeguatamente riduttiva poiché ne considera solo la negatività fenomenica, evenemenziale, mentre più opportunamente l’altra ne ammette la consistenza ben più spessa e rilevante per una descrizione antropologica completa¹⁶. In questo verso punta il modo in cui Patočka termina i *Saggi*, evocando Eraclito e domandandosi se nella sua visione di *polemos come essere* non si assista “alla rivelazione di un aspetto di quel senso irriducibile della storia dell’umanità occidentale che diventa oggi

14 Patočka 2002, 144.

15 Patočka 2002, 146-153. In particolare, “la più profonda scoperta del fronte è quindi questo sporgersi della vita nella notte, la lotta e la morte, l’impossibilità di eliminare dalla vita questa posta in gioco” (Patočka 2002, 146-147). Può essere interpretata in senso bellicistico o quantomeno notturno anche l’immagine che non tratteremo del sacrificio (cfr. Patočka 2002, 145-146, ma in modo assai più esteso Patočka 1990), la quale presenta un primo livello schiettamente morale ma da qui dispiega una profondità di significa assai maggiore. Quello a cui pensa Patočka è un *sacrificio per niente* e cioè che *non è compiuto in vista (e nella prospettiva) di un ente*; sostituisce la logica del calcolo, dello scambio e del mezzo per l’ottenimento di un fine, diventa così assoluto in se stesso; e in quanto *sacrificio per nulla* contribuisce a disvelare la potenza del negativo insita nell’esperienza umana. Si veda al proposito Tava 2014, 78-89; Fornari 2012, 45-69 e in particolare 66-69, Dodd 2020 e Koci 2022.

16 Anche Bégout 2017, 193-212, sottolinea la pluralità di sensi del *polemos*, che viene dapprima presentato come guerra dal punto di vista del giorno per poi mostrarsi come lotta contro il giorno stesso.

il senso della storia umana in generale”¹⁷. L'autentico *polemos* non divide ma *unisce*, mostra appunto la con-fusione tra nemici nel “comune sconvolgimento della quotidianità”¹⁸; non coincide con uno specifico evento storico, in questo caso i conflitti mondiali novecenteschi, ma piuttosto con uno strato profondo dell'umano.

Il risultato finale, a questo iniziale livello di analisi, è indubbiamente di grande impatto e tuttavia lascia quantomeno perplessi. È evidente che se ci si mantiene nella concezione usuale della guerra come segno negativo e poi si associa *polemos* a guerra le formulazioni dell'autore risultano in contraddizione tra loro; diversi interpretati hanno già rilevato questa difficoltà¹⁹. Diventa allora necessario scegliere se attribuire una lettura positiva all'idea stessa di guerra, o dissociare questa dall'unica vera positività, *polemos*. La medesima questione può essere ripetuta da un'altra prospettiva: *guerra-polemos è un agente del campo di forze o è il campo di forze stesso?* In più viene da chiedersi come possa mantenersi in questo contesto un'idea di pace che non sia semplice epifenomeno, mera casualità dell'esistivo rispetto a una ben più fondante conflittualità. Dove finisce quell'idea di pace autentica, duratura, che pure era stata evocata dall'autore, “in grado di dire ‘no’ a quelle misure di mobilitazione che mirano a eternizzare lo stato di guerra”²⁰? Non si presenta la medesima unilateralità che contraddistingueva – a posteriori – il nostro senso comune, solo in verso opposto?

A questo punto del percorso l'unica certezza è la crisi del punto di vista del giorno e della pace come condizione strutturale e fondativa dell'esistenza. Riproposta in altri termini, la questione è se si debba considerare “risolta” la tensione tra guerra e pace, come suggerirebbero le ultime righe dei *Saggi* in quanto *polemos* è già *essere* che accoglie la realtà della pace quale suo momento interno ma solo parziale, o se il nesso tra le parti possa riconfigurarsi come vera e propria dialettica aperta, dall'esito instabile²¹. Per rispondere alle questioni e indagare l'effettiva consistenza della visione patočkiana sarà il caso di analizzarne i maggiori presupposti, seminati nel corso dei *Saggi* precedenti.

17 Patočka 2002, 153.

18 Patočka 2002, 153.

19 Una questione ricorrente è infatti quella della traduzione appropriata di *polemos*: è questo adeguatamente reso con il concetto di “guerra”? Il rischio è innanzitutto quello di ridurlo a serie di eventi bellici empirici, quando invece la rilevanza è – lo vedremo – ontologica e mira a sottolineare l'elemento di conflittualità che caratterizza l'intera dimensione umana. In questo senso, a nostro avviso, *polemos* non è pienamente traducibile, e anzi mostra la sua polemicità nei confronti di ogni tentativo di traduzione. Su questo problema cfr. Dodd 2020, 70, che sottolinea come l'emergenza di *polemos* *trasformi* il significato stesso di guerra.

20 Patočka 2002, 151.

21 Gli interpreti in genere sottolineano l'elemento di unità garantito infine da *polemos*, unità che si pone cioè a un piano più alto del continuo incontro agonale: cfr. ad esempio Croce 2015, 155-156 e più ampiamente 114-165, Dodd 2016, 87-88, e il già citato Bégout 2017, 193-212. Questa è anche la nostra direzione, ma riteniamo che una compenetrazione più stretta con la dicotomia di storia e preistoria possa fornire spunti ulteriori per precisare l'attività di *polemos*.

3. Una ricerca archeologica delle tracce: verso la dimensione profonda dei Saggi

A ben vedere, la presenza di termini dicotomici è tratto distintivo dei *Saggi eretici* nella loro intrezza; è in particolare nel quinto capitolo, *La civiltà tecnica è destinata al declino?*, che la presenza di diverse coppie polari affiora alla superficie con particolare generosità. Nell'ottica qui assunta, ci si limiterà a vedere come esse si legano e soprattutto chiarificano quella per noi essenziale di guerra e pace, che pure compare qui esplicitamente solo al termine della trattazione.

Da un punto di vista neutro, questo saggio (e quello precedente, *L'Europa e l'eredità europea sino alla fine del XIX secolo*) contestualizza i conflitti del Novecento, immergendoli in una sempre più *longue durée* e in generale radicando le progressive fasi della civiltà industriale. Assodato che a Patočka interessa comprendere più che giudicare²², l'aspetto affascinante è che l'autore allarghi la portata di un problema ancora circoscritto con riflessioni che ascriveremmo forse alla antropologia filosofica; e che le introduca, da un punto di vista metodologico, attraverso l'impiego di dicotomie che a più tratti si compenetrano reciprocamente quali l'autentico e l'inautentico, la realtà feriale e la realtà festiva, il sacro e profano, l'orgiastico e la noia.

I rapporti e le sovrapposizioni tra queste dicotomie potrebbero essere analizzati all'infinito, ma dalla prospettiva che ci muove – non l'unica possibile – un punto pare più centrale di altri. Tra le diverse coppie accennate la preoccupazione principale di Patočka sembra quella di giustificare e affermare il filo che da esse riconduce a un'idea di responsabilità. Così, in estrema sintesi, autentico è il comportamento responsabile e inautentica è l'evasione da questo; integrando poi a questo primo passo il rilievo di realtà feriale e realtà festiva, si parla di *alleggerimenti* (come quello previsto dalla festa) che non rimandano automaticamente a una *deresponsabilizzazione*, bensì al contrario allo svelamento di “quella dimensione della vita in cui non si tratta più di scegliere tra il peso della responsabilità e la *fuga* dinanzi a essa, in cui ci sentiamo invece *trascinati*” e *sopraffatti*²³. Il riferimento è a una sfera, che l'autore definisce del *demonico* e della *passione*, che ha una qualità primariamente aprente, capace di rivelare la “vita vera” e che non dà adito ad alcun impoverimento, poiché può senz'altro “essere incorporat[a] nella dimensione responsabile”²⁴. Sacro e demoniaco, di conseguenza, si rivelano consonanti nel rivelare una dimensione “altra” che per quanto risulti descritta in termini potenzialmente equivoci (quale estasi, esperienza

22 Patočka infatti mantiene una ambiguità equivalente a quella appena constatata nel momento in cui si mostra riluttante ad assegnare un giudizio negativo a questa civiltà, nonostante le numerose criticità riscontrate. Per il soppesamento dei pro e contro vedi Patočka 2002, 129-131.

23 Patočka 2002, 108-109. È evidente qui la torsione in senso etico che assumono le nozioni di autentico e inautentico, rispetto all'originaria impronta heideggeriana. Sul concetto di responsabilità in Patočka si veda Alagia 2016; per un fecondo confronto con altre interpretazioni segnaliamo Miano 2018.

24 Patočka 2002, 109.

orgiastica, esaltazione), *responsabilmente* si oppone “a quell’aggiogamento al carro della vita che solo l’uomo avverte e che si manifesta in maniera estrema nella necessità del lavoro”²⁵.

Il punto che qui importa è che la responsabilità, questo rispondere della nostra libertà all’appello del mondo, è il nodo complessivo che deve dominare l’insieme delle tensioni: e cioè non stemperare le polarità né apporvi a posteriori una sintesi, ma piuttosto “vivere pienamente l’opposizione” e “superare la quotidianità” – senza per questo “precipitare, dimentichi di noi stessi, nella sfera del mistero, per quanto allettante”²⁶. La notazione è per noi rilevante, poiché in effetti è proprio a questa altezza che rientra il gioco il problema di guerra e pace. Con il già evocato imporsi della forza nell’esito moderno della tecnoscienza si è verificato un ribaltamento della posizione della responsabilità, incapace adesso di disciplinare proficuamente le pulsioni contrarie. Accade allora che ciò che “originariamente in Platone era servito da argine contro la deresponsabilizzazione orgiastica si è messo ora al servizio della quotidianità”, e questa dinamica spiega perché “nel XX secolo la guerra è la rivoluzione della quotidianità condotta a compimento” e “la stessa mano organizza la quotidianità e l’orgia”²⁷.

Qui sta il punto decisivo. Filtrata attraverso la nostra prospettiva, a venire meno sarebbe stata una specifica e duratura forma di responsabilità a favore non di una “deresponsabilizzazione” (che corrisponderebbe semplicemente all’altro polo della stessa dicotomia), ma piuttosto di una articolazione alternativa che tiene insieme guerra e pace in un determinato modo, quello egemonico tipico del Novecento (e forse valido tuttora). Integrandola con quanto emerso nel sesto *Saggio*, sembra il caso di parlare di una *responsabilizzazione falsa e inautentica*, che si limita ad assumere l’opzione del giorno armonico e del ritmo feriale mentre la responsabilità è tale solo se è articolazione in forma alternata degli opposti, riconoscimento certo della legge del giorno ma anche – e in modo non meno prioritario – della passione della notte. In questo modo, *responsabilità è responsabilità di far sì che polemos sia*; e rispetto alla domanda emersa in precedenza, risulta ora evidente che *polemos* non è solo un agente del campo di forze – inautentica è semmai l’interpretazione che a ciò lo riduce – ma è il campo di forze stesso. Così il primo termine precisa il carattere del secondo.

Siamo dunque a uno spartiacque, che suggerisce il movimento tanto in avanti quanto all’indietro. Se ci si muove in avanti si ha finalmente conferma del nesso con le trattazioni del *Saggio* sui conflitti novecenteschi; procedendo all’indietro si intravede uno schema generale dei movimenti, così che una certa e non obbligata articolazione di guerra e pace si scopre motivata da polarità più sotterranee e consolidate, che risalgono alla tensione sempre aperta tra l’inautentica e la vera

25 Patočka 2002, 109-110.

26 Patočka 2002, 112-113.

27 Patočka 2002, 123-125. L’elemento aggiuntivo è rappresentato dalla noia quale logico contraltare dell’orgiastico – contraltare e non paradosso, appunto, in quanto la noia non è altro che “lo statuto ontologico di un’umanità che ha subordinato la sua vita interamente al quotidiano e alla sua impersonalità”.

responsabilità²⁸. La vita responsabile risale a una tradizione assai antica e anzi – lo vedremo – funge da qualcosa di più del già importante ruolo di *costante* della storia: è piuttosto dinamica che si lega intimamente all'avvento stesso della storia. Muovendosi a ritroso dall'ultimo fotogramma, la dinamica che contraddistingue guerra e pace risulta dunque allargata e radicata in un sotterraneo regno delle Madri, dalla portata ontologica. Si potrebbe dire: quella del rapporto tra guerra e pace è una vicenda talmente di lunga data, che anzi oltrepassa il dominio della pura storiografia. Spiegarla da quest'ultimo punto di vista è senz'altro lecito e anzi doveroso – è con tutta probabilità il punto di partenza più adeguato – ma ormai non più sufficiente.

In questo modo e attraverso l'impiego di una dialettica ulteriore possiamo iniziare a chiarire un'ambiguità costante dei *Saggi*. Fino a questo punto, rimanendo al di qua della linea di confine, Patočka si è mantenuto su un'ottica prevalentemente *historisch* senza però disconoscere quelle tracce che a tale livello si manifestano ma non vi sono originate; per questo è apparso bizzarro l'associare pulsioni quali l'orgiastico e il demoniaco alla complessità delle altrettanto presenti motivazioni economiche, sociali e politiche. Adesso il dubbio può incontrare una riformulazione più favorevole. È possibile, infatti, che queste dinamiche appaiano inconsistenti proprio perché applicate troppo *immediatamente* a un tempo che solo *mediatamente* le riguarda; e che possano acquisire la solidità che meritano non appena reinserite nella cornice a loro più propria. Da ciò deriverebbe la possibilità di distinguere tra una articolazione di guerra e pace meramente storica e storiografica, letta a partire dall'ottica di uno solo dei due poli (il giorno), e una struttura che al contrario è *autenticamente polemica*, nel senso che è capace di tenere insieme e di unire nella differenza quella cesura tra le parti che è tuttora attiva e che lo è in senso *geschichtlich*, muovendosi a un piano decisamente più fondativo.

In effetti con il terzo contributo si assiste proprio a una cesura di questo tipo, sotto le vesti di una riflessione di carattere metodologico; ai nostri fini è sufficiente mettere in luce un punto o due. Innanzitutto, domandarsi in questo contesto se *La storia ha un senso?* significa spostarsi sul piano della filosofia della storia in un modo non più marginale o irriflesso, bensì enunciando *il problema* per eccellenza che le appartiene. In secondo luogo, si potrebbe pensare di applicare le distinzioni impiegate da Patočka in senso classicamente epistemologico: così potrebbero fruttare a dovere i rapporti tra senso e significato, senso e scopo, senso e valore e infine senso ed essere che contraddistinguono le prime pagine del saggio. Ma la scelta consapevole di porre la questione del senso al centro della discussione, riproponendone ogni volta la preminenza e facendovi ruotare attorno tutti gli

28 Nello spazio ristretto del quarto saggio (*L'Europa e l'eredità europea sino alla fine del XIX secolo*) l'autore scandisce le tappe decisive della storia occidentale, quali l'avvento della scienza naturale moderna o in precedenza il passaggio dall'impostazione metafisica greca a quella cristiana. L'espressione decisiva, già menzionata, è quella della *cura dell'anima*. Essendo un tema qui intrattenibile preferiamo limitarci a indicare utili riferimenti bibliografici: *in primis* Patočka 1997 e 2019, e tra la letteratura secondaria Croce 2015, Chvatík 2012, Findlay 2002 e Ritter 2017.

altri termini, segnala un intento differente. Non a caso l'interrogazione è costruita attorno all'orizzonte ulteriore della *problematicità*. Con le parole dell'autore, "noi siamo aperti tanto alla realtà dotata di senso quanto a quella che ne è priva, che è poi la stessa realtà che si mostra una volta dotata di senso e un'altra volta priva, muta"; ed è questa variabilità a motivare "la problematicità di qualsiasi senso"²⁹.

Patočka dunque tratteggia uno svolgimento irregolare e non orientato verso una direzione univoca, che dal non senso muove verso la ricerca e l'ottenimento del senso per poi eventualmente riprenderlo e ricominciare da capo lo sforzo. La dinamica descritta è ambigua, perché non corrisponde alla conquista stabile di alcunché di positivo ma nemmeno a una completa rinuncia: attraversare l'esperienza del guadagno e della perdita del senso "significa che il senso a cui forse torneremo non sarà per noi semplicemente un fatto immediato, intatto, ma un senso riflesso, in cerca di una ragione e di una risposta", all'insegna di una articolazione complessiva più aderente all'"enigmaticità propria dell'essere e degli enti nella loro totalità"³⁰. Si può qui individuare una analogia con le dinamiche descritte nel paragrafo precedente. Patočka sta effettuando un movimento del tutto parallelo a quello della altrettanto tormentata e instabile "storia della responsabilità" sviluppata nel quarto e quinto saggio, ma operando a un livello più profondo: la costituzione del senso problematico è senza dubbio *storica*, ma in un'accezione diversa da quella finora (dal nostro verso di percorso) impiegata – la narrativa anfibia che includeva elementi di statuto eterogeneo è qui quasi del tutto depurata da ogni afflato "storicistico". Ma non si tratta allora, dopotutto, del *medesimo movimento*, solo descritto nel suo piano di evenienza originario? La vicenda della responsabilità e di *polemos*, della responsabilità di lasciar manifestare *polemos*, è la vicenda destinale del senso stesso, del suo infrangersi e rifrangersi in un infinito processo di creazione e distruzione. La domanda su guerra e pace *rimanda* all'interrogare originario sul senso.

4. Prima della storia

Secondo la prospettiva patočkiana è lo specifico movimento del senso a informare la cesura tra la storia e il tempo "profondo"³¹ della preistoria. Mentre per l'esistenza preistorica tutto il mondo "appare giustificato e in qualche modo ordinato" e il solo "compito dell'uomo è procurarsi la vita per sé e per i suoi cari", secondo "quella modestia che gli insegna a rassegnarsi a essere al servizio della vita, sottoposto alla fatica di un lavoro che non ha mai fine", "la storia si distingue

29 Patočka 2002, 64.

30 Patočka 2002, 67.

31 Impieghiamo qui la nozione di "tempo profondo" nella piena consapevolezza che è stato più spesso impiegato (si pensi a Gee 2006) in riferimento al tempo geologico e non a quello di Homo Sapiens. Il termine a nostro avviso funziona bene anche nel presente contesto, in quanto evidenzia uno scarto decisivo che non si esaurisce a livello meramente cronologico ma ha ripercussioni più radicali, dalla portata antropologicamente decisiva.

dall'umanità pre-istorica per lo sconvolgimento di questo senso accettato³². Ora, sulla dinamica specifica che è alla base dello sconvolgimento del senso e dell'inaugurazione dell'esistenza storica dell'uomo – a cui sono dedicati i primi due *Saggi eretici* – molto è stato scritto e gli elementi principali sono ormai noti. A risultare per Patočka decisiva non è la nascita di una storiografia ufficiale e nemmeno la scrittura *tout court*³³, poiché esse possono ancora fungere da conferma e fissazione della vita preistorica e della tradizione senza favorire alcuna messa in discussione di tale vita. Più che a quelle imponenti “masserizie” rappresentate dalle grandi civiltà mesopotamiche e dall'impero egizio, l'attenzione di Patočka è rivolta a una realtà ben più minuta, la Grecia antica, in cui per una concomitanza di fattori eterogenei la vita non è più fine a se stessa e “si apre la possibilità di vivere per qualcos'altro”. Nel riprendere dichiaratamente alcune tesi di Arendt per rielaborarle all'interno di una cornice altamente originale³⁴, Patočka evidenzia che “si innalza ora [...] una vita che si determina liberamente” e che però quale contraltare della sua stessa libertà sperimenta “una continua assenza di basi, di ancoraggio”, “ha quest'oscurità [...] sempre *davanti a sé*”³⁵. I due celebri e decisivi fattori corrispondono all'avvento della *politica*, che in contrasto con la tendenza alla mera conservazione apre al dominio pubblico e al reciproco riconoscimento di individui pari e liberi e della *filosofia*, la quale sulla base del sentimento di stupore *di fronte a ciò che realmente è* “fiorisce su questa radice [della politica] e fa crescere ciò che in essa è racchiuso e nascosto”³⁶.

In questo modo il mondo fino a quel momento preistorico può aprirsi alla scoperta della problematicità del senso. Anche qui permane la tensione fra piano *historisch* e *geschichtlich*, nel senso che le descrizioni valgano tanto a un livello ancora evenemenziale, circoscritto in senso cronologico e spaziale, quanto a uno essenzialmente ontologico. La *polis* è certamente esperienza specificatamente greca, e tuttavia il suo avvento si associa anche alla descrizione dei tre movimenti che per

32 Patočka 2002, 68-69. È interessante notare, rileva Patočka, come nella preistoria solo esseri mitici e straordinari – quali il semidio Gilgamesh – tendano a riflettere sulla ricerca di un senso diverso da quello dato. L'autore non procede oltre nello spunto, ma si potrebbe forse riflettere sulla posizione della divinità nei confronti del senso: è essa unicamente conferimento di senso ingenuo? O non può essere fonte a sua volta di quello sconvolgimento del senso che apre il divenire storico? E anche qui, a nostro avviso, che si gioca quell'impensato del cristianesimo (Patočka 2002, 120) su cui si sofferma Koci 2020.

33 Patočka 2002, rispettivamente 31-33 e 40.

34 Cfr. Arendt 2005. Per una discussione dell'influenza arendtiana sul filosofo ceco si veda Terzi 2022.

35 Patočka 2002, 43-44.

36 Patočka 2002, 46. Diverse accuse di eurocentrismo e anzi di “ellenocentrismo” sono state (giustamente a nostro avviso) rivolte alla filosofia della storia di Patočka, anche se è vero che l'autore non nasconde il carattere conflittuale e violento della *polis* greca, certamente non estranea all'esperienza della tirannia (si veda Patočka 2002, 46-47). Senza poterli qui discutere, segnaliamo almeno i rilievi critici di Dastur 2007, 232, che ribadisce quanto Patočka sembra aver dimenticato (e cioè che il funzionamento della cosiddetta democrazia ateniese dipendeva dal mantenimento della maggioranza della popolazione in condizioni di schiavitù) e di Ritter 2019, 145-158.

Patočka connotano l'antropologia umana nella sua portata generale: in particolare corrisponde al momento della verità, l'ultimo dopo quelli dell'accettazione e della difesa³⁷. In quest'ultimo verso, essa è allora storica nel senso profondo che abbiamo individuato e anzi nel senso più profondo possibile: la sua storicità provoca l'avvento della storia stessa, ha una portata che in potenza è *weltgeschichtlich*. Da qui il collegamento è il seguente: la *polis* apre la storia in quanto è polemica; *polemos* è il lampo che squarcia l'ap problematicità dei primi due movimenti, e in questo è il cuore di un'esistenza storica³⁸. E tuttavia, come evidenzia l'autore discutendo i contributi di Husserl e Heidegger (nel primo dei *Saggi, le Meditazioni sulla preistoria*) questo comportamento aperto e di natura storico-temporale è "sempre in movimento, sempre in processo di emergere dall'oscurità e sempre di ritorno nell'oscurità del nascondimento"³⁹.

Concedere l'eventualità del movimento della chiusura in opposizione a quello dell'apertura significa esattamente rilevare la realtà di un senso problematico e sempre pronto a perdersi, e ammettere che la storia non solo possa ricadere eventualmente nella preistoria, ma anzi *che questo ritorno continuamente avvenga*, malgrado gli sforzi degli agenti storici. La storia, cioè, è *già temporalità anfibia*, frammista di storicità vera e propria e però anche di dinamica abissale e preistorica (sia essa declinata nei modi della ripetitività quotidiana, della noia o del lavoro); il movimento della verità viene continuamente velato da quelli, "di ritorno", della accettazione e della difesa⁴⁰. Con una formula non patočkiana, potremmo dire che

37 Patočka 2002, 34-36. In estrema sintesi, con il movimento dell'accettazione o radicamento Patočka intende l'entrata dell'uomo nel mondo, ingresso che non avviene nel segno dell'indifferenza ("l'uomo cioè ne 'sente' l'estraneità e il 'non-diritto', l'ingiustizia", e richiede 'giustizia") e domanda perciò che tale alienazione venga "riscattata dagli altri che lo accolgono e trasformano per lui il mondo in quel caldo e accogliente focolare che significa il mantenimento del fuoco vitale". A ciò segue il movimento della difesa e della conservazione, che implica una prima esposizione di sé ma solo nel segno della ripetitività del lavoro (che è "il nostro metterci a disposizione e allo stesso tempo il disporre di noi da parte degli altri"), in una dinamica continua e a noi familiare di *appesantimento* e *alleggerimento*. Fino a qui permane una sorta di indistinzione, o meglio di appartenenza allo stesso piano, fra "l'ente e l'essere, i fenomeni e il movimento del loro manifestarsi", che solo con il terzo momento inizia a dissiparsi: qui si ha l'apertura alla possibilità più propria dell'esistenza, nella scoperta della propria finitezza che tuttavia rimanda nuovamente al rapporto con l'altro e gli altri, nella forma agonale che stiamo scoprendo.

38 Patočka 2002, 12-14 e più ampiamente 5-17. Come è ribadito in un altro testo (Patočka 2018, 132) mentre si discute di Platone, una certa concezione di guerra è necessaria per la città "sana".

39 A parere del filosofo ceco Heidegger rappresenta qui comunque un avanzamento rispetto a Husserl, nella sua capacità di rilevare l'esistenza intrinsecamente storica dell'uomo e il tema dell'apertura, e tuttavia non ha saputo individuare con chiarezza il fenomeno ad essa opposto della chiusura. Per una precisazione dell'influenza di Heidegger sui tre movimenti individuati da Patočka si veda Mollisi 2021 e per una lettura nella direzione del pragmatismo Koloskov 2023; sul tema dell'apertura in Patočka, Barbaras 2007 (che nella sua proposta personale si spinge in una direzione anche più radicale di quella del filosofo ceco). Anche Ricoeur 2007, 198, sottolinea la particolare elaboratezza dell'ontologia del movimento che sta alla base del passaggio dalla preistoria alla storia.

40 Questo può essere confermato anche a livello "storiografico" dalla disamina di quelle che Patočka chiama *superciviltà*. L'autore distingue tra versione moderata e versione radicale della

la storia contiene in sé l'altro da sé, ed è solo questa commistione, ove nessun singolo elemento prevale definitivamente sull'altro, a renderla tale. La questione della permanenza della preistoria nella storia è allora superata (o risulta quantomeno secondaria) nel momento in cui ci si accorge che *polemos* coincide sì con uno solo dei tre movimenti, quello della verità, ma svolge al contempo un ruolo ulteriore, quello della cesura e della soglia che informa e mette in comunicazione ciascuno dei tre movimenti tra di loro⁴¹.

Queste ultime notazioni ci consentono di fare ritorno alla polarità iniziale di guerra e pace. Anche qui quanto rilevato agisce contro il senso comune. La guerra non appartiene essenzialmente alla preistoria, e solo in quanto tale agisce ancora nella storia, anche in quella più recente? Non è solo un residuo esterno e un *Nachleben* rispetto al portato della vicenda prettamente storica, peraltro destinato a farsi sempre meno influente nel progressivo processo di rischiaramento? Questa sarebbe l'interpretazione ingenua e unilaterale che opera dal punto di vista del giorno; ma si tratta di un'idea di guerra dalla quale si è ormai nettamente distaccata la concezione patočkiana di *polemos*, che al contrario *destina la storia stessa*. Guerra e pace, *insieme*, sono la costellazione che struttura la storicità dell'esistenza; e la storicità dell'esistenza, nella polifonia di temporalità che la compongono, si presenta in una struttura agonale, solo in essa prende vita.

5. Conclusioni

Riletta a ritroso dal contributo finale a quello iniziale, l'opera di Patočka restituisce un approfondimento progressivo dei termini dicotomici di guerra e pace. La prospettiva prettamente *historisch* riconduce le guerre mondiali novecentesche, da cui si era partiti, a un determinato rapporto nei confronti dell'ente, risalente al cambio di paradigma tipico della rivoluzione tecnoscientifica seicentesca dalla cura dell'essere (la greca cura dell'anima) alla cura dell'avere, mutamento decisivo per la vicenda europea (alla cui base si riallacciano i numerosi fattori politici, economici e sociali) Si può così rintracciare una linea genealogica che comprende una molteplicità di motivi e

superciviltà, le quali tuttavia si assomigliano nel contenere elementi non contemporanei bensì appartenenti a epoche storicamente precedenti. La superciviltà radicale, poi, tende a presentarsi come nuova religione secolare, impiegando così elementi di carattere mitico-rituale che non appartengono all'essenza razionale della superciviltà, ma hanno piuttosto attribuiti preistorici. Si veda al proposito Patočka 2012, in particolare 63-69.

41 Il conflitto, infatti, a uno strato se possibile ancora più originario (o comunque non più solo "antropologico") contraddistingue il mondo naturale stesso o meglio il fenomeno vitale: "Una vita libera è irrimediabilmente lotta. Nel suo senso più originario [...] la lotta non deriva dalle funzioni vitali e dagli istinti, dal processo necessario riproduzione di eterno ritorno della vita su se stessa. La vita non è un mero status che si prolunga: già nella sfera istintivo-vitale, essa è un progetto di sé. [...] Nel suo senso più profondo, *la lotta è indispensabile come lotta che ridesta.*" (Patočka 2003, 116-17 e più ampiamente 115-120). Come nota Pantano, allora, l'idea di *polemos* è davvero presente a ogni livello della fenomenologia di Patočka (Pantano 2015, 99-121).

di avvenimenti e che però da sola non è sufficiente a spiegare fino in fondo lo sviluppo successivo. Nel rimando a elementi come l'orgiastico e il quotidiano vi è qualcosa di più della mera manifestazione di pulsioni cronologicamente antiche: nella concezione di Patočka esse non sono in effetti *databili* in quanto riguardano strati abissali dell'antropologia umana, che precedono (e non solo cronologicamente) la storia. Si è così "approdati" alla preistoria da intendere su un piano ormai *geschichtlich*, nel senso che essa non è (o non è solo) realtà che precede la storia, quanto alterità implicita nella vicenda storica stessa, in atto nel movimento di costruzione del senso che è tanto apertura quanto chiusura, tanto guadagno quanto perdita.

Polemos è allora l'avvento di una vicenda che segna ma oltrepassa la distinzione tra storia e preistoria: è il *Grund-Abgrund* (poiché tendenzialmente *abissale*, capace di guardare anche dal punto di vista crepuscolare) che le articola e le distingue. Ma in prima istanza *polemos* era – è – anche l'altra articolazione, di quella dicotomia di guerra e pace che paradossalmente rischia di venir meno nella sua specificità nel momento in cui è sussunta sotto problematiche di ordine ontologico. In entrambi i casi, si tratta di una unità instabile che sorge nel segno della discordia. Cosa si ottiene se lo sguardo della prima costellazione (storia-preistoria) è rivolto nella direzione della seconda (guerra-pace)?

Rievocando l'insufficienza di ogni interpretazione dei conflitti armati mondiali che si limita al punto di vista del giorno, potremmo innanzitutto aggiornarla affermando che tali interpretazioni sono proprie di una storia che agisce in modo esclusivamente *historisch*, fraintendendo il proprio portato anfibio. Le sue interpretazioni vanno integrate, suggerisce indirettamente l'autore, aggiungendovi quel contributo *geschichtlich* che sa implicare l'elemento profondo e preistorico, senza per questo ad esso ridurvisi o attribuendovi un'egemonia unilaterale. Mostrarsi consapevoli dell'eredità storica e di quella preistorica, che continuano a fluire e rifluire nello sviluppo che la storiografia ripercorre puntualmente⁴², significa avere uno strumento aggiuntivo per poter comprendere a fondo la dicotomia di guerra e pace, considerando le priorità dell'una e dell'altra e ascoltando l'esigenza di una loro autentica dialettica⁴³. Da ciò si evince quel che rimane nascosto nell'interpretazione ingenua e dominante, e cioè ad esempio che l'associazione da una parte di *guerra e preistoria*, per il portato orgiastico e pulsionale, e dall'altra di *pace e storia* – come storia, che, progressivamente, si libera dai residui della preistoria agonale – è mal posta prima ancora che errata, poiché non comprende che nel taglio tra storia e preistoria vi è subito una ricomposizione, all'interno della storia stessa. La cesura che Patočka individua con tanta intensità nella *polis* greca, a questo punto, è più *confine* che *limite*: è soglia, cioè, che riapre a una

42 Così ad esempio, nell'interpretazione di Paparusso, è appunto la dinamica della forza intesa heideggerianamente come *Gestell* a riportare l'uomo in uno stato preistorico (Paparusso 2015, 187-190).

43 Senza che questa dialettica vada necessariamente intesa in senso hegeliano, è bene ricordare la sottovalutata attrazione di Patočka nei confronti di Hegel, di cui si occupa Pesaresi 2021.

compenetrazione costante tra le parti. Oggi come ieri, sembra suggerire l'autore⁴⁴, *polis* è la comunità degli scossi, di coloro che hanno attraversato (e non smettono di attraversare) l'esperienza dell'inautenticità e tuttavia non cessano di mirare al di là di essa, verso quella configurazione del senso sempre problematica e sempre *emergenziale*, che tale deve rimanere⁴⁵. Il paradosso è che il *polemos* autentico, quale compresenza dei contrari e inclusione di entrambi i poli, dà vita alla *polis* e però la mette continuamente in pericolo, ne erode le fondamenta; deve farlo, poiché sa che l'assenza di una percezione del rischio significherebbe con ogni probabilità la stabilizzazione in una condizione inautentica quale è stata quella novecentesca (e forse odierna). Deve inoltre ricordarsi che nella *polis* i punti di vista del giorno e della notte sono sempre pronti a imporsi in maniera unilaterale, mettendo così in pericolo l'operazione polemica stessa.

Non si tratta allora di preferire le forze del giorno alle forze della notte e la storicità all'esistenza preistorica o viceversa, ma di rintracciarne il corretto punto di giuntura. Vi è un'immagine suggestiva e al contempo cruciale con cui è possibile terminare, consapevoli tuttavia che essa meriterebbe una discussione a se stante. Ci riferiamo alla figura della *vetta*. Se è vero, come è stato rilevato dagli interpreti⁴⁶, che essa è quel punto specifico da cui può risvegliarsi la responsabilità umana e nascere la comunità autentica, non si deve però riconoscere – presa separatamente – il suo valore essenzialmente *astorico*, in cui la temporalità *tout court* conosce un suo *arresto* e solo così rivela la vera figura delle cose? L'assenza di un'opportuna trattazione sull'idea di astoricità, da Patočka nominata marginalmente⁴⁷, è a nostro avviso una mancanza che andrebbe ripresa e approfondita. Se è vero che solo dalla visuale della cima si nota come la configurazione dominante non abbia nulla a che fare con *polemos* e *polis*, ma che sia anzi la realtà insidiosa di una guerra infinita dal volto pacifico, cioè è possibile proprio in quanto la *vetta* è quello *Zeitpunkt* caratterizzato da una dinamica totalmente *altra* rispetto allo storico e al preistorico; ed è solo grazie alla specificità di tale visione che *polemos* può poi avverarsi nella *polis*.

Così l'esperienza della *vetta* è uno degli inizi, se non l'*inizio*, di *polemos*. Ma da questo punto privilegiato qualcos'altro si rivela: da quel *ferma-tempo* che è la cima appare evidente che *polemos* è la temporalità stessa di guerra e pace, è quella struttura "individuante"⁴⁸ che dà letteralmente il tempo ai due poli, li modella,

44 Molto opportuno al proposito è in effetti il nesso che Findlay 2002, 142-144, stabilisce tra questo *polemos* e l'effettivo impegno politico di Patočka con Charta 77. In questa direzione il contributo più significativo è *L'uomo spirituale e l'intellettuale* (Patočka 2012, 157-170).

45 Sarà risultata evidente la scelta di non evocare fino ad adesso, per non aprire un ulteriore orizzonte di discussione, quella "solidarietà degli scossi" che è forse l'espressione più celebre dei *Saggi eretici*. Essa costituisce tuttavia un approdo ovvio anche nella nostra lettura, nel senso che *scossi sono coloro che vivono consapevoli della responsabilità di polemos*, aperti al compito storico – e impossibile – di mantenere sempre aperta la temporalità storica.

46 Dodd 2011, 212.

47 Cfr. Patočka 2012, 41. Qui l'autore si limita a parlare di "una fase a-storica, che si svolge nell'anonimità del passato e in un ritmo meramente naturale", ancora precedente alla preistoria.

48 Riprendiamo il concetto da Pantano 2015, in particolare 110-121.

configura l'uno alla luce – notturna o diurna – dell'altro e viceversa; reagisce criticamente (in senso kantiano) a ogni eccesso delle parti, disciplinando il conflitto informe o violento e risvegliando la manifestazioni di vita irrigidite nel tramite della conflittualità⁴⁹. In questo senso la trattazione di Patočka potrà forse risultare poco “applicabile” alle dinamiche concrete nelle sue singole e poetiche “proposte” (siano esse la solidarietà degli scossi o il sacrificio per *ni-ente*), e tuttavia rileva nel modo più profondo alcune delle aporie che infestano la contemporaneità nel suo modo di intendere (e spesso anestetizzare) il conflitto. In ultima istanza, essa indica l'urgenza di ritrovare quello sguardo davvero filosofico che è già *praxis*: che sappia, cioè, vedere le cose come stanno, distinguendo tra quell'intensa *lotta amorosa* (in termini jaspersiani) che è alla base di ogni volontà costruttiva e quelle *false guerre e false paci* che minano il pensiero, la speranza, il compimento.

Bibliografia

- Alagia, Simona. 2016. *Jan Patočka. La responsabilità del pensiero in pratica*. Milano-Udine: Mimesis.
- Arendt, Hannah. 2005. *Vita activa*. Tr. it. Sergio Finzi. Milano: Bompiani.
- Barbaras, Renaud. 2007. *L'ouverture du Monde: lecture de Jan Patočka*. Paris: Le Transparence.
- Bégout, Bruce. 2017. “*Polemos est père de toutes choses. Guerre et histoire chez Patočka*”. *Alter. Revue de phénoménologie* 25: 193-212.
- Benjamin, Walter. 1982. *Passagenwerk* in Benjamin Walter, *Gesammelte Schriften*. Frankfurt a.M.: Suhrkamp Verlag.
- Bloch, Ernst. 2015. *Eredità di questo tempo*. Tr. it. Laura Boella. Milano-Udine: Mimesis.
- Bloch, Marc. 2009. *L'apologia della storia o Mestiere di storico*. Tr. it. Giuseppe Gouthier. Torino: Einaudi.
- Chvatík, Ivan. 2012. “La responsabilità degli scampati: Jan Patočka e la sua Cura dell'anima nel mondo post-europeo” in *Pensare (con) Patočka oggi*, Carbone Mauro, Croce Caterina, a cura di, 45-69. Milano-Udine: Mimesis.
- Croce, Caterina. 2014. *L'ombra di pólemos, i riflessi del bios. La prospettiva della cura a partire da Jan Patočka e Michel Foucault*. Milano-Udine: Mimesis.
- Dastur, Françoise. 2007. “Reflexions sur la ‘Phénoménologie de l'histoire’ de Patočka”. *Studia Phaenomenologica* 7: 219-239.
- Di Martino, Carmine. 2017. “Per una genealogia della storia. Lettura ‘eretica’ dei Saggi eretici sulla filosofia della storia di Jan Patočka”. *Quaestio. Annuario di storia della metafisica* 17: 207-232.

49 Con questa lettura, peraltro, ci si avvicina sorprendentemente alle posizioni più recenti di Esposito 2020, che a sua volta insiste sulla necessità dell'esperienza del conflitto nell'ambito delle democrazie moderne. Non a caso Esposito è anche uno degli autori contemporanei con cui più approfonditamente e più a lungo dialoga Croce nel suo già citato studio (Croce 2015).

- Dodd, James. 2011. "The Twentieth Century as War" in *Jan Patočka and the Heritage of Phenomenology*, Abrams Erika, Chvatík Ivan, a cura di, 203-214. Dordrecht: Springer.
- . 2015. "Philosophy in Dark Time. An Essay on Jan Patočka's Philosophy of History". *The New Yearbook for Phenomenology and Phenomenological Philosophy* 14: 64-91.
- . 2016. "Polemos in Jan Patočka's Political Thought" in *Thinking After Europe: Jan Patočka and Politics*, Tava Francesco, Meacham Darian, a cura di, 77-94. Londra: Rowman & Littlefield.
- . 2020. "Patočka and the Metaphysics of sacrifice". *Studies in Eastern European Thought* 73, n. 3: 271-286.
- Esposito, Roberto. 2020. *Pensiero istituyente. Tre paradigmi di ontologia politica*. Torino: Einaudi.
- Findlay, Edward F. 2002. *Caring For the Soul in the Postmodern Age. Politics and Phenomenology in the Thought of Jan Patočka*. New York: SUNY.
- Fornari, Giuseppe. 2012. "Il dramma della storia in J. Patočka" in *Pensare (con) Patočka oggi*, Carbone Mauro, Croce Caterina, a cura di, 45-69. Milano-Udine: Mimesis.
- Gee, Henry. 2006. *Tempo profondo. Antenati, fossili, pietre*. Tr. it. Mario Luzzatto. Torino: Einaudi.
- Heidegger, Martin. 1976. *Saggi e discorsi*. Vattimo Gianni, a cura di. Milano: Mursia.
- Koci, Martin. 2020. *Thinking After Christianity. A Theological Reading of Jan Patočka's Phenomenological Philosophy*. New York: SUNY Press.
- . 2022. "Almost for Nothing: Questioning Sacrifice in Dialogue with Jan Patočka". *Interdisciplinary Journal for Religion and Transformation in Contemporary Society* 8, n. 2: 321-336.
- Koloskov, Daniil. 2023. "Heidegger and Patočka on the Primacy of Practices and Phenomenological Pragmatism". *Human Studies* 44: 1-22.
- Löwit, Valérie. 2000. "L'Europa e le origini del totalitarismo in Hannah Arendt e Jan Patočka" in *L'eredità filosofica di Jan Patočka. A vent'anni dalla scomparsa*, Jervolino Domenico, a cura di, 129-151. CUEN: Napoli.
- Miano Francesco, a cura di. 2018. *Etica e responsabilità*. Napoli: Orthotes.
- Mollisi, Matteo. 2021. "I fondamenti heideggeriani della fenomenologia del movimento di Jan Patočka". *Rivista di Filosofia Neo-Scolastica*, 113, n. 1: 293-309.
- Pantano, Alessandra. 2011. *Dislocazione. Introduzione alla fenomenologia asoggettiva di Jan Patočka*. Milano-Udine: Mimesis.
- Paparusso, Riccardo. 2015. "Life, Technology, Christianity: Patočka's Sacrifice for Nothing and its Economic-Mythical Roots" in *Asubjective Phenomenology: Jan Patočka's Project in the Broader Context of his Work*, Učník Eubica, Chvatík Ivan, Williams Anita, a cura di, 187-197. Nordhausen: Traugott Bautz.
- Patočka, Jan. 2002. *Saggi eretici sulla filosofia della storia*. Tr. it. Davide Stimilli. Torino: Einaudi.
- . 2012. *La superviltà e il suo conflitto interno. Scritto filosofico-politico*. Tr. it. Francesco Tava. Milano: Unicopli.
- . 2018. *Europa e post-Europa*. Mori Valerio, a cura di. Roma: Gangemi.

- . 2003. *Il mondo naturale e la fenomenologia*. Pantano Alessandra, a cura di. Milano-Udine: Mimesis.
- . 1990. *Liberté et sacrifice. Ecrits politiques*. Grenoble: Millon.
- . 1997. *Platone e l'Europa*. Reale Giovanni, a cura di. Milano: Vita e Pensiero.
- . 2019. *La cura dell'anima*. Tr. It. Saverio Alessandro Matrangelo, Brooke Penna. Orthotes: Napoli.
- Pesaresi, Chiara. 2020. *Jan Patočka. Dalla libertà alla natura*. Macerata: Eeum.
- Ricoeur, Paul. 2007. «Jan Patočka: De la philosophie du monde naturel à la philosophie de l'histoire». *Studia Phaenomenologica* 7: 193-200.
- Ritter, Martin. 2017. "Patočka's Care of the Soul Reconsidered: Performing the Soul Through Movement". *Human Studies* 4, n. 2: 233-247.
- . 2019. *Into the World: The Movement of Patočka's Phenomenology*. Dordrecht: Springer.
- Tava, Francesco. 2014. *Il rischio della libertà. Etica, fenomenologia, politica in Jan Patočka*. Milano-Udine: Mimesis.
- Terzi, Roberto. 2022. "Storia e riproduzione della vita. Patočka tra Arendt e Heidegger". *Quaestio. Annuario di storia della metafisica* 22: 583-601.