

MARCO BARCARO

PER UN'ETICA A PARTIRE DAL MONDO DELLA VITA

Il pensiero di Patočka è pervaso da una forte aspirazione etica che si può leggere come risposta a una tendenza al declino insita nell'uomo. Anche se il termine "etica" si trova poco e "intercultura" non si trova proprio, ricorrono però i termini "responsabilità" e "post-Europa" (dagli anni Settanta si è dedicato alla riflessione sull'epoca post-europea¹) che rinviano all'etica e al mondo globalizzato. Egli era convinto che non esiste più un'umanità europea unitaria, ma soltanto molteplici umanità in attesa di un'azione formatrice unificante. La sua riflessione è sempre inserita nel contesto di un'esistenza che cerca di comprendersi nelle proprie possibilità, ma che può anche mancare questo obiettivo. L'8 agosto del 1947 scriveva: «la problematica etica è la problematica del senso e dell'essenzialità dell'essere dell'uomo, è fondata nel nodo ultimo della vita umana»². Vediamo come si presenta il rapporto tra etica e intercultura nel pensiero di questo pensatore e qual è il suo contributo per un'etica interculturale. La tesi-guida è la seguente: un'etica interculturale si può fondare solo sulla struttura del mondo della vita (inteso come il correlato dei movimenti dell'esistenza umana) perché ha il carattere di una legittimità universale.

1. *Il movimento dell'essere verso la vita*³

L'unico movimento dell'esistenza umana si distingue in tre movimenti costitutivi.

¹ Per la nozione di *post-Europa* rinvio a: *Europa und Nach-Europa. Die nacheuropäische Epoche und ihre geistigen Probleme*, in K. Nellen - J. Němec (eds.), *Ketzerische Essays zur Philosophie der Geschichte und ergänzende Schriften*, Klett-Cotta, Stuttgart 1988.

² R. Kearney, *La question de l'éthique chez Patočka*, in M. Richir - E. Tassin (eds.), *Jan Patočka, Philosophie, phénoménologie, politique*, Millon, Grenoble 1992, p. 206.

³ Cfr. N. Frogneux, *Le mouvement de l'être vers la vie: une lecture de Jan Patočka*, in «Ebisu» 40-41(2008). Actes du colloque de Cerisy, *Être vers la vie. Ontologie, biologie, éthique de l'existence humaine*, pp. 127-140.

Il primo movimento (radicamento o accettazione) «consiste nel fatto che l'uomo dev'essere accolto e introdotto [da qualcuno] nel mondo»⁴. Mentre per la maggior parte delle realtà non create dalla mano umana l'accettazione non ha un senso interno e la connessione con gli altri enti è un adattamento meccanico, l'ingresso dell'uomo nel mondo è diverso: gli altri enti non gli sono indifferenti e l'uomo ne è toccato nel suo intimo. L'accettazione o il riconoscimento altrui trasforma l'ingresso nel mondo in un caldo e accogliente focolare. Ancorarsi nel mondo «è possibile solo attraverso l'intermediario degli altri»⁵. Il fatto dell'impotenza in età infantile «non è un *mero fatto rozzo*»⁶ perché l'acquisizione del mondo da parte del bambino si realizza nell'ambito di una protezione che gli è garantita dall'accoglienza altrui. Gli altri «sono lo stesso nostro ancoraggio nell'esistenza [...] ciò che ci accoglie e che dobbiamo già [...] trovarvi per poter vivere e [...] compiere tutti gli altri movimenti della vita»⁷. Il primo movimento dell'esistenza ci dice che la relazione io-altro è la radice fenomenologica di qualunque associazione umana.

Il secondo movimento (prolungamento di sé) si dispiega nel lavoro e nella lotta; è il movimento della rinuncia a sé perché «si può accettare l'altro solo esponendo noi stessi ai suoi bisogni non meno che ai nostri, e cioè *lavorando*»⁸. Non è possibile irrompere nell'universo delle cose individualizzate senza il movimento della rinuncia a sé. In questa fase noi siamo sempre con gli altri. È detto anche autoprolungamento perché la vita si frammenta in una serie di istanti caratterizzati dal prendersi cura, ma anche dalla contrapposizione agli altri visti come concorrenti, segno di ciò che potrei ottenere e che mi manca.

Il terzo movimento (apertura) è il rapporto dell'uomo con il manifestarsi della verità. «La vita non è più fine a se stessa, ma si apre la possibilità di vivere per qualcos'altro»⁹. L'uomo non si trova davanti al proprio essere come qualcosa di già compiuto. Questo andare oltre, questa ricerca di senso è «una delle forme più proprie, distintive e non ridicibili, dell'intelligenza umana»¹⁰. La vita vede quello che può es-

⁴ J. Patočka, *Saggi eretici di filosofia della storia*, ed. M. Carbone, tr. it. di D. Stimilli, Einaudi, Torino 2008 (d'ora in poi *SE*), p. 34.

⁵ J. Patočka, *Il mondo naturale e la fenomenologia*, ed. A. Pantano, Mimesis, Milano 2003 (d'ora in poi *MNF*), p. 65.

⁶ *Ibidem*.

⁷ *Ibi*, p. 66.

⁸ *SE*, p. 35.

⁹ *Ibi*, p. 43.

¹⁰ F. Chiereghin, *L'eco della caverna*, Il Poligrafo, Padova 2004, p. 201.

sere, pone in gioco se stessa sapendo che tutto ciò significa «una vita alla frontiera»¹¹ in cui nessun aspetto rimane saldo, non valgono più le risposte date e qualsiasi senso della vita già raggiunto diventa problematico. Nulla può offrire un punto di appoggio o uno scopo definitivi. L'uomo rischia e si decide a nuovi tentativi per darsi un senso. È il movimento della dedizione di sé e dell'assunzione della finitezza. In questo movimento la vita non può chiudersi, ma si rivolge fuori di sé verso un'altra vita: «ha aderito alla propria finitezza, si è conquistata solo per *dedicarsi*»¹², cioè per consegnarsi agli altri e ritrovare una reciproca compenetrazione. Nel suo aspetto umano la vita non è mai data, ma dev'essere sempre conquistata.

Il movimento, quindi, *esprime la vita*: il nostro incontro con il mondo avviene tramite il movimento e la vita è un movimento corporeo attraverso cui avviene il contatto percettivo con le cose. Ontologicamente, però, il soggetto è una parte del mondo («noi nasciamo dal mondo»¹³ e siamo al mondo perché «il mondo è tutto in tutto»). Il movimento della vita non è solo movimento in rapporto alle singolarità, ma anche alla totalità: la vita umana si caratterizza come «*vita nel mondo*, vita in una totalità già anticipata»¹⁴. Il mondo, dunque, appartiene all'essenza del nostro essere e non possiamo compiere nulla di umano senza rapportarlo a questa totalità anticipata.

2. La storia della razionalità europea

L'accesso al mondo, dunque, avviene attraverso questi tre passaggi. Con l'epoca moderna, però, si è avviato un processo che ha rotto il radicamento dell'essere dell'uomo al mondo, il rapporto uomo-natura e il rapporto tra uomo e uomo. Questa possibilità negativa è già inscritta nel secondo movimento (la fase che consiste nell'orientamento verso l'oggettività e la perdita di sé nella sfera oggettiva). In questo modo è nata una prassi razionalizzante che mirava a manipolare la realtà e si è considerata come l'unico accesso alla realtà in sé.

¹¹ *SE*, p. 45.

¹² *MNF*, p. 68.

¹³ J. Patočka, *Le monde naturel et le mouvement de l'existence humaine* («Phaenomenologica» 110), tr. fr. di E. Abrams, Kluwer Academic Publishers, Dordrecht 1988 (d'ora in poi *MNMEH*), p. 107.

¹⁴ *MNF*, p. 60.

Mentre l'etica ha a che fare con il giusto rapporto tra mezzi e fini, il razionalismo europeo è un razionalismo dei mezzi e non dei fini: organizza la vita come se si trattasse di un compito tecnico riguardante l'esteriorità. La ragione strumentale mira all'efficacia, oggettivizza il rapporto con la natura e lo rende sempre più astratto. Questo rapporto corre un duplice rischio: da un lato una tecnicizzazione assoluta e una pianificazione universale, dall'altro che anche gli altri si manifestino come miei concorrenti dato che le forze nel mondo coesistono solo gerarchizzandosi. Il senso dell'*azione umana* si trasforma, in questo modo, in un problema tecnico da risolvere con strumenti adeguati. Ma in una società così concepita (che Patočka definisce «superciviltà»¹⁵) il problema interiore dell'uomo (la questione di come vivere) viene dimenticato. L'uomo è privato del suo io insostituibile e identificato col ruolo.

Questa visione non può svolgere nessun ruolo di fondamento perché coincide con la *ratio* strumentale e ha un'azione livellante, non supera il soggettivismo della vecchia Europa. Il *logos*, «il razionale [...] tende a estendersi a tutto e a tutti, non lascia niente fuori della sua sfera, sottomette l'intera vita a una riflessione che la passa al vaglio e trattiene al suo interno ciò che può essere verificato e realizzato»¹⁶. Questo principio, però, rimane contraddittorio perché anche il *logos* è un particolare che si vuole universale. La domanda del senso della vita (e anche quella di un'etica interculturale) dovrà essere posta in modo nuovo. L'errore consiste nell'assolutizzare l'intelletto calcolatore, nella chiusura del soggetto su di sé. Rimane aperta la contraddizione tra la razionalità che esige una visione d'insieme unitaria e le diverse fonti spirituali vive nelle altre culture¹⁷. Procedendo in questo modo si rischia di andare incontro a conflitti in cui le culture si irrigidiscono ciascuna nelle proprie posizioni. Un'etica interculturale richiede un'altra razionalità rispetto a questa.

La domanda, allora, è sapere cosa verrà a riempire il vuoto spirituale dell'umanità permeata dalla civilizzazione tecnica. Patočka propone una condizione formale di spiritualità che egli chiama "anima aperta" (espressione ripresa da Comenio). Nel pensiero di Comenio egli iden-

¹⁵ Termine usato in un frammento risalente alla prima metà degli anni Cinquanta. Cfr. *Peče o duši*, Praha 1987, pp. 251-305.

¹⁶ J. Patočka, *L'Europe après l'Europe*, tr. fr. di E. Abrams, Verdier, Lagrasse 2007 (d'ora in poi *EaE*), p. 249.

¹⁷ K. Novotný, *L'Europa e la post-Europa nella riflessione di Jan Patočka*, in M. Carbone - C. Croce (eds.), *Pensare (con) Patočka oggi*, Orthotes, Napoli 2012, p. 102.

tifica il dominio esercitato dall'uomo sul mondo con il progetto di un'anima chiusa. Chiusa è l'anima che non assorbe nulla dall'estraneo, nulla di esterno può limitare la sua infinitezza. Dato che non esiste un fuori (il fuori è anche l'altro), l'anima incontra solo se stessa, «vede i suoi compiti sostanziali nella prospettiva del dominio, dell'impossessamento e dell'annessione»¹⁸. Questa concezione è diventata «ovvia»¹⁹ nel nostro tempo. La fondazione della scienza naturalistica moderna è frutto di una *ratio* e «questa ratio può essere usata dall'anima chiusa come argomento fondamentale atto a concepire il mondo in modo suo»²⁰. Tuttavia, anche la ragione appartiene a *una sola anima* dell'universo. Diventare “padroni” del mondo può essere coniugato anche con un'anima aperta a condizione che il soggetto non aspiri a un controllo violento su tutto. Mentre l'anima chiusa pretendeva di annettere e dividere la realtà, a partire dagli anni Sessanta si è scoperto un nuovo mondo in cui l'Europa non ha più il ruolo di guida. Per questo c'è bisogno di una conversione: si tratta di recuperare la profondità dell'esistenza. L'intelletto ha la possibilità di riconfigurarsi in ragione se, oltre a fornire mezzi, determina anche i fini, cioè determina la propria autorealizzazione. Questa nuova era si realizzerà quando l'uomo verrà considerato non più soltanto come una forza tra le forze. Servirà una scienza che «apra [l'uomo] a darsi e a donarsi per avere in cura e custodia»²¹. L'“anima aperta” indica un'autocritica degli europei davanti agli altri popoli per rimettere l'uomo nell'ordine della totalità. L'anima aperta non afferma la superiorità dell'Europa, ma afferma che la cura dell'anima deve valere sia per l'estensione della razionalità, sia per il suo esame critico.

La filosofia dovrebbe – citando Fink – far sì che non tutto venga schiacciato su una piatta comprensibilità per restituire ai fenomeni della vita un'indeterminatezza oscillante e stimolante così che divengano nuovamente problemi dopo che sono stati per lungo tempo incanalati in un'interpretazione fissa²².

¹⁸ J. Patočka, *Comenio e l'anima aperta*, tr. it. di M. Švehlík, in «Vita e pensiero» 2(1991), p. 127.

¹⁹ *Ibidem*.

²⁰ *Ibi*, p. 128.

²¹ *Ibi*, p. 139.

²² Cfr. E. Fink, *I fenomeni fondamentali dell'esistenza umana*, ETS, Pisa 2006, pp. 48-49.

3. *Il contesto interculturale di una sempre maggiore identità-mosaico*

Il terzo movimento dell'esistenza si distingue per una dimensione intersoggettiva e mostra una razionalità aperta²³. «La nostra esistenza è essenzialmente corporea, incarnata e il nostro corpo proprio, in quanto corpo vivente, corpo capace di muoversi [...] è il fondamento di tutta la vita d'esperienza»²⁴. Il corpo è apertura continua agli altri e al mondo, ciò che lo caratterizza è il suo essere in relazione. Il corpo è il punto di partenza da cui tutto il resto è percepito. Se l'orientamento dell'io verso il mondo è un'apertura, il soggetto «non è una rappresentazione idealistica, ma ciò che si determina attraverso il suo impegno nel mondo»²⁵. L'io è un campo di azione, vive in delle possibilità e il mondo è l'insieme di possibilità che gli giungono dall'esterno. Se non riduciamo le cose e gli altri a dei mezzi, ma scopriamo la nostra comunione con loro, avviene una trasformazione: «alla dispersione di una vita atomizzata, si sostituisce un'intima continuità, grazie alla quale l'altro non è più estraneo»²⁶. L'altro è per me la possibilità di un senso diverso da ciò che sperimento in prima persona. Noi ci conosciamo attraverso l'altro, ed è solo sotto lo sguardo e l'influenza dell'altro che diventiamo ciò che siamo. Il *là* (l'altro) è più primordiale del *qui* (io) perché mi determino solo a partire dall'altro come ciò a cui sono dato. «Nella sua essenziale dimensione, la vita umana coincide con la ricerca e la scoperta dell'altro in sé e di sé nell'altro»²⁷. «Il *contatto con gli altri* è la componente più importante del *centro* del mondo naturale [...] è il vero e proprio centro del nostro mondo»²⁸. Rispecchiandoci con l'altro *cogliamo* noi stessi. Nessuna vita umana potrebbe avere un senso in assenza dell'altro, e cioè: qualsiasi significato che si costituisce nella nostra vita è sempre orientato al rapporto con gli altri. C'è una reciprocità: l'altro è colui nel quale affondiamo primariamente le nostre radici. «L'uomo è fin dall'origine qualcosa che sporge fuori del suo proprio centro, qualcosa che va

²³ Cfr. P. Kouba, *Le problème du troisième mouvement. En marge de la conception patockienne de l'existence*, in R. Barbaras (ed.), *Jan Patočka. Phénoménologie a subjective et existence*, Mimesis, Milan 2007, pp. 183-204.

²⁴ J. Patočka, *Papiers phénoménologiques*, tr. fr. di E. Abrams, Millon, Grenoble 1995 (d'ora in poi *PP*), p. 107.

²⁵ N. Frogneux, *Le mouvement de l'être vers la vie: une lecture de Jan Patočka*, cit., p. 137.

²⁶ *MNF*, p. 119, fr. 45.

²⁷ *Ibi*, p. 106.

²⁸ *Ibi*, p. 103.

al di là della propria persona conchiusa»²⁹. Non sarebbe possibile mettere radici sulla terra rimanendo nell'isolamento. Se gli altri sono già in noi, ci troviamo tutti in una situazione comune da cui è impossibile uscire. La vita presso le cose singole è perdita di sé, auto-alienazione e allo stesso tempo rapporto col mondo in totalità³⁰. Attraverso i movimenti l'essere dell'io chiuso in sé tende a scomparire.

Il terzo movimento dell'esistenza supera la chiusura dentro gli interessi particolari di una vita semplicemente data se viene compreso come ciò che rende presente il tutto del mondo. Il nostro agire riceve un senso dentro una connessione di rimandi dell'unico mondo (mentre la particolarizzazione dei rimandi non riesce a rendere conto dell'agire). Il soggetto va compreso a partire dalla struttura del mondo in quanto il nostro modo di vivere «implica [...] in ogni istante un rapporto al tutto. Non ci definiamo nell'incontro di cose singolari, ma dalla maniera in cui l'universo ci guarda in ogni momento, dalla maniera in cui noi siamo "disposti" in esso»³¹. Questo dice che l'uomo è chiamato a vivere al mondo non solo per dominarlo, ma come un essere cosciente. In questo senso considerare la civiltà europea superiore alle altre in base alla sua universale razionalità³², come è stato nel passato, fornisce una base per una distruzione delle altre umanità. Le altre culture vanno valorizzate perché sono indispensabili per l'Europa ed è necessario mantenere la molteplicità dei punti di vista (integrarle nella nostra società).

4. Per un'etica a partire dal mondo della vita

Fintanto che questo fondamento comune a tutte le più diverse forme di umanità sosterà nell'oblio in cui è stato sepolto,

«non sarà possibile un vero dialogo tra "culture" e "forme di umanità" poiché non si potrà fare discorso su ciò che è comune, ma solamente a partire dagli elementi caratteristici, specifici delle singole parti, i quali saranno fatti passare per universali»³³.

²⁹ *Ibi*, p. 110.

³⁰ Cfr. *MNMEH*, p. 246.

³¹ *PP*, p. 115.

³² La *ratio* è una condotta attiva dell'uomo nei confronti del contenuto del mondo.

³³ J. Patočka, *La razionalità europea e il segreto del mondo*, in F. Tava (ed.), *La superciviltà e il suo conflitto interno*, Unicopli, Milano 2012, p. 155.

Il mondo è il vero e solo fondamento nel senso proprio del termine e l'uomo non possiede questo fondamento, ma è posseduto da lui. L'uomo ha il piede nella realtà immediata, ma il dato immediato offre il suo contenuto se si è capaci di muovere il passo anche nella totalità. Il comportamento verso un singolo ente presuppone la comprensione di una totalità dell'ente che ci si apre davanti nel progetto delle nostre possibilità. Questa datità preliminare è alla base delle modalità particolari del comportamento umano (le varie etiche). Ed è solo il rapporto con la totalità del mondo che rende visibile il senso.

Il mondo della vita è stato, assieme alla riflessione sul senso della storia, il *focus* principale della riflessione etica di Patočka perché è il mondo in cui ci orientiamo attraverso le nostre libere azioni verso la nozione di bene. È il mondo che si apre a noi perché agiamo in esso. Ogni prassi è ancorata nel mondo naturale che è un fondamento anteriore a qualsiasi teoria. In Patočka, dunque, l'etica è una questione fenomenologica: è la modalità in cui l'uomo si comporta nei confronti della totalità assumendola come tale (è sempre la totalità delle connessioni possibili di significato). La terra e il cielo, nel cui contesto siamo situati, esigono un atteggiamento diverso da quello pratico. Sebbene il rapporto pratico con gli oggetti sia il quadro in cui si muove la comprensione di ogni nostro agire quotidiano, bisogna privilegiare l'aspetto del significato e del senso. Come scrive Nathalie Frogneux, «avere il senso della totalità è avere il senso dell'umano, dell'etico e del politico»³⁴.

Possiamo considerare il contributo di Patočka come un approfondimento delle ragioni di un'etica interculturale che non parte dalla ragione, ma dalla totalità del mondo da cui il soggetto trae origine. Lo spostamento del baricentro dal soggetto al mondo è carico di conseguenze non ancora indagate. I rapporti etici tra gli uomini sono in rapporto con le componenti del mondo e con la natura temporale dell'esistenza umana. Ad esempio, porre la domanda del rapporto tra la comprensione del mondo naturale e la struttura dell'azione umana porta ad aprire il problema dei diritti naturali³⁵. La totalità è una continuità di prospettive e di strade. L'uomo esce dal conflitto delle *doxai* (paragonabili alle varie etiche) solo rinunciando criticamente a una visione unilaterale del mondo e favorendo la connessione universale. Gli uomini in fondo parlano a vuoto, ognuno per conto proprio finché non si incontrano

³⁴ N. Frogneux, *La fragilité problématique de l'humain. Une lecture du troisième mouvement de l'existence de Jan Patočka*, in *Jan Patočka. Phénoménologie asubjective et existence*, cit., p. 179.

³⁵ Cfr. V. Bělohřádký, *Il mondo della vita: un problema politico*, Jaca Book, Milano 1981.

nel mondo nella sua unicità. Ma l'uscita dagli orizzonti particolari richiede la decisione a favore della propria auto-responsabilità (l'inizio dell'etica). L'ultimo nome che prende in Patočka lo sguardo in ciò che è (la realtà) è "discernimento morale". Bisogna superare i condizionamenti giocati dagli interessi degli orizzonti particolari per incontrarsi in un mondo comune a tutti. Intercultura non significa, dunque, vivere un'esistenza interpretata dall'esterno, ma non essere centrati eccessivamente su un io chiuso che dimentica il proprio rapporto col mondo; significa non chiudere gli occhi di fronte alla società e all'insopprimibile legame sociale che contraddistingue ogni situazione³⁶.

³⁶ J. Patočka, *La superciviltà e il suo conflitto interno*, cit., p. 120.

