

# Il lavoro in Jan Patočka: quando la libertà di pensiero diventa responsabilità d'azione

Roberta Sofi

Scuola Internazionale di Dottorato in "Formazione della Persona e Mercato del Lavoro"  
Università di Bergamo

## Abstract

*Within the present transformation of human work, Jan Patočka contributes by modeling it on the individual responsible action; therefore work is characterized from an ethical viewpoint. He connected the question of work with the autonomy of thinking, which for the individual is the base to live as a citizen of the world. With the support of myths and with the help of phenomenology, Patočka characterizes work as an 'existential movement' that corresponds to the authentic human liberty, that is to live as responsible and worthy persons.*

Una riflessione sull'evoluzione culturale del concetto di lavoro e sulle condizioni necessarie per promuoverlo in maniera responsabile nel particolare momento di crisi che stiamo attraversando, impone necessariamente un appello e un confronto con la filosofia contemporanea. In questo contesto il contributo di Jan Patočka risulta fondamentale perché delinea il profilo del lavoro, modellandolo sull'agire responsabile dell'individuo e dunque connotandolo eticamente. Partendo dall'ultima fase della vita del filosofo, caratterizzata dalla presa di posizione pubblica a favore della dissidenza che esorta gli uomini a esporsi anche al rischio della disoccupazione pur di difendere la propria moralità, Patočka esamina il tema del lavoro sottolineando l'importanza dell'autonomia del pensiero che rivendica il ruolo di ogni cittadino nel mondo. Il filosofo ci guida in un percorso che, attraverso il mito, la fenomenologia e il confronto con le riflessioni di alcuni pensatori contemporanei sulla questione, descrive il lavoro come movimento esistenziale che schiude una libertà faticosa da conquistare ma la cui ricchezza antropologica emerge nella problematizzazione della *responsabilità* e della *dignità* della persona.

## **'Disoccupazione etica': la dignità dell'azione**

Ma cerchiamo di essere franchi con noi stessi: l'arrendevolezza non ha mai portato un miglioramento, ma sempre ad un peggioramento della situazione. Quanto più grandi furono la paura e la servilità tanto più i potenti osarono, osano e oseranno. Non c'è alcun mezzo per ridurre la loro pressione se non renderli turbati, mostrare loro che l'ingiustizia e la discriminazione non sono dimenticate, che l'acqua non si richiude su tutto. Ciò non significa esortare a minacce impotenti, ma ad un comportamento in ogni occasione dignitoso, coraggioso, verace, che si impone semplicemente grazie al suo contrasto con quello ufficiale. Qualitativamente e nei casi singoli la repressione può dunque aumentare.

La gente può perdere anche *quegli impieghi che finora le servivano da rifugio, come il lavoro di guardiano notturno, di pulitore di finestre, di fochista, di portantino negli ospedali*<sup>1</sup>. Ma non a lungo: qualcuno lo deve pur fare questo lavoro. Qualitativamente non c'è dunque nulla di nuovo, tutto è ben noto. Ma ciò è ben lungi dal controbilanciare l'incertezza cui è sottoposta la presunzione dei potenti. Non potranno mai essere sicuri di chi li fronteggia. Non sapranno mai se coloro che obbediscono oggi saranno pronti a farlo anche domani, quando avranno di nuovo occasione di essere se stessi<sup>2</sup>.

Con queste parole, pronunciate cinque giorni prima della sua morte e in seguito alla pubblicazione di Charta 77<sup>3</sup>, il filosofo ceco Jan Patočka esorta gli uomini all'azione responsabile, all'impegno civile e morale capace di contrastare persino un regime dispotico e totalitario con il lavoro del pensiero autonomo. 'Essere se stessi' anche a rischio di perdere quell'unica attività lavorativa che offriva un riparo e un rifugio dall'oppressione quotidiana. Questo è il monito al quale Patočka dedica l'intera esistenza sperimentando lui stesso la precarietà lavorativa. Un insegnante che assiste alla chiusura delle scuole, un tecnico che si dedica con passione alla riorganizzazione del sistema scolastico ceco e dell'ordinamento universitario e contemporaneamente lavora come operaio nella costruzione di tunnel, un uomo che è un 'diverso pensante' secondo il comunismo che lo accusa di 'esistenzialismo soggettivo' e lo interdice per vent'anni dall'insegnamento della filosofia. È interessante notare come i lavori citati da Patočka in questo brano siano tutti 'non qualificati' - diremmo oggi - nel senso che non richiedono determinate competenze o titoli di studio per essere

---

<sup>1</sup> Il corsivo è mio.

<sup>2</sup> J. Patočka, *Il testamento di Jan Patočka: che cosa ci possiamo aspettare da "Carta 77"?*, samizdat dell'8 marzo 1977.

<sup>3</sup> Charta 77 è il testo fondatore di quel movimento di resistenza degli intellettuali cechi, approvato nel 1977 e destinato a favorire, senza risultati immediatamente tangibili, la caduta non violenta del regime comunista in Cecoslovacchia. Essa rappresenta il primo documento pubblico di protesta in un paese dell'orbita sovietica e anche il primo movimento organizzato di dissidenza, oltre all'avvenimento politico più importante nella Cecoslovacchia comunista. Il 10 dicembre del 1976 cinque intellettuali, il drammaturgo Václav Havel, Jirí Hájek già ministro degli esteri sotto Dubček, il giornalista Jirí Dienstbier, lo scrittore Pavel Kohout e l'ex diplomatico Zdenek Mlynar, si riunirono a Praga, in casa del traduttore Jarosláv Koran, e redassero un manifesto in cui accusavano il regime comunista di violare i diritti dell'uomo rinnegando nei fatti i documenti che esso stesso aveva firmato: la Costituzione cecoslovacca, gli accordi di Helsinki e le convenzioni dell'Onu sui diritti politici, civili, economici e culturali. Il documento, che in seguito verrà chiamato con il nome simbolico di Charta 77, sorge alle soglie di un nuovo anno che sarà dichiarato come l'anno dei diritti dei detenuti politici. Charta 77 non è l'espressione di un'organizzazione politica, né di un movimento di opposizione governativa ma come spiegò Jirí Hájek, - nominato portavoce del gruppo insieme a Jan Patočka e a Václav Havel - in un'intervista rilasciata nei primissimi giorni di attività, il manifesto è conforme alla costituzione e alle leggi della Cecoslovacchia e le richieste avanzate non sono altro che l'applicazione degli accordi internazionali sui diritti umani e civili, soprattutto degli accordi firmati alla Conferenza di Helsinki. Tutti gli accordi, ai quali fa riferimento il gruppo di Charta 77 sono recepiti nella legislazione cecoslovacca attraverso una sola legge, la numero 120 della 'Raccolta delle leggi', che include la Convenzione internazionale sui diritti civili e politici e la Convenzione internazionale sui diritti economici, sociali e culturali, entrambe firmate in Cecoslovacchia nel 1968 e poi indirettamente riconfermate all'Atto finale della Conferenza di Helsinki, *Charta 77*, doc. n. 1 in *Libri proibiti děkuje vedení Odboru archiv bezpečnostních složek MV* (<http://www.mvcr.cz/ministerstvo/oabs.html>) za svolení spublikací archivních dokumentů (AMV, archivní číslo ZV-484, resp. V-33766 MV). tr. it. consultabile in [www.charta77.org](http://www.charta77.org) . e in V. Centorame, *Carta 77: il dissenso nell'est europeo*, Zolfanelli, Chieti 1977, cit., p. 17.

svolti e, nella maggior parte dei casi, erano l'esito di una punizione per quei professionisti e studiosi che si rifiutavano di aderire all'ideologia dominante. Eppure il loro valore, in quel particolare momento storico, risulta fondamentale, ineludibile. Pur di non perdere la possibilità di lavare i vetri, fare i portieri notturni, i portantini, i fochisti, quarant'anni fa, in Europa, gli uomini erano disposti a sottomettersi e a tollerare qualsiasi abuso di potere e limitazione della libertà personale. Il lavoro, mai come nelle situazioni di estremo pericolo, diventa contemporaneamente l'unico mezzo di sussistenza e l'unico spazio di libertà rimasto all'uomo asservito da un potere che è superiore solo perché si impone con la forza e la violenza e obnubila la capacità di pensare autonomamente. Ad una prima lettura potremmo considerare le parole di Patočka profonde e giuste da un punto di vista etico-razionale ma intrise di propositi ardui da attivare di fronte ad un regime che metteva in pericolo l'incolumità dei suoi stessi asserviti. Chi avrebbe rischiato la vita e il proprio lavoro per rivendicare la validità di un'idea? Perché biasimare un lavavetri o un portantino che tentano di mantenere viva quella tenue scintilla di libertà accesa dall'umile lavoro svolto nonostante esso fosse il paradigma del declassamento, degli insulti e delle angherie dei 'potenti'? In che modo era possibile opporsi, a costo della perdita del lavoro, a un'ideologia che tentava di annichilire e modificare l'identità umana in difesa di un presunto 'bene assoluto'? La risposta ce la consegna lo stesso Patočka quando sottolinea che esistono situazioni in cui per difendere i valori fondamentali vale la pena di soffrire, perché le cose per cui eventualmente si soffre sono quelle per cui vale la pena di vivere<sup>4</sup>.

Dunque sacrificio e sofferenza sono le condizioni che strutturano l'esistenza e in questo caso sono connesse alla perdita del lavoro. Se riflettiamo su questo aspetto, il pensiero di Patočka risulta profondamente attuale<sup>5</sup>. Ovviamente non è più il tempo dei totalitarismi, né si rischia letteralmente la vita, ma chi stabilisce che l'immobilismo economico, la mancanza di riforme concrete, il conservatorismo, il degrado morale e l'ormai diffusa incapacità di indignarsi non ostacolano il fondamento della nostra repubblica, ovvero il lavoro? È bene fin da subito chiarire che l'autonomia del pensiero e la profonda conoscenza della filosofia non fanno di Patočka un mero erudito dedito esclusivamente all'attività accademica avulsa dalla vita quotidiana, in cui si deve lavorare, produrre, fare ricerca, discutere. La testimonianza esistenziale di Patočka è l'applicazione del suo pensiero ad una situazione politica concreta a dimostrazione del fatto che la vita politica, la vita dell'azione responsabile, non può essere distinta dalla vita in altri ambiti ma è opportuno che anche il lavoro sia 'azione', non sottomissione e asservimento. L'analisi della sua intensa attività filosofica, intellettuale, civica e umana attesta proprio l'impossibilità di separare la vita spirituale e la ricerca filosofica dalla vita quotidiana, scandita dalla difesa e affermazione del 'diritto dell'uomo alla verità e alla

---

<sup>4</sup> J. Patočka, *Il testamento di Jan Patočka: che cosa ci possiamo aspettare da "Carta 77"?*, cit. p.113.

<sup>5</sup> La transizione in atto nei paesi del Nordafrica sembra ripetere il corso della storia e ha molte analogie con la vicenda cecoslovacca: la lotta del popolo per il pane, la dignità e la libertà reiterano l'eterna battaglia contro quei 'potenti' che, di fronte all'azione responsabile, verace e dignitosa ci auspichiamo saranno costretti ad abbandonare la loro posizione con le tragiche conseguenze che un tale cambiamento comporta.

determinazione del proprio io', coronato dalla consapevolezza che è sempre possibile trovare una via per la libertà.

### **Il lavoro tra alta formazione e 'competenza spirituale'**

Per avere un riferimento completo sul ruolo giocato dal lavoro e dall'etica nel lavoro per il futuro della società è opportuno richiamare l'attenzione all'analisi che Patočka conduce rispetto al compito degli intellettuali nella società di massa. Il filosofo ceco esamina l'evoluzione della posizione degli intellettuali nella «massa solitaria», ovvero nella società occidentale dei consumi, scorgendo la possibilità di azione degli stessi, precedentemente interdetta e relegata alla totale impotenza di fronte alla politica e alla storia:

che i lavoratori del pensiero – specialmente gli studenti – oggi scendano in piazza, organizzano combattimenti di strada, scioperi e occupazioni, come un tempo facevano soltanto gli operai, che i congressi degli scrittori diventano avvenimenti di primaria importanza tali da determinare in parte anche delle mutazioni politiche, ebbene di tutto ciò prima si avevano soltanto degli accenni, ma nessun esempio reale. A questo punto è chiaro che entra in campo un nuovo elemento della società, una forza della cui azione bisognerà, evidentemente – da oggi e per un lungo periodo – tener conto, una forza della quale si può affermare che costringerà ogni politico a tenerla presente, a rischio di doversene pentire<sup>6</sup>.

Patočka comprende che la ricchezza della società si basa sulla capacità crescente e perfezionata di produrre beni. In questo contesto gli intellettuali diventano gli uomini chiave della produzione economica e della vita politica dello stato: essi si trasformano in figure professionali che ricoprono ruoli decisionali importanti e sono investiti da gravose responsabilità. La classe sociale colta cambia volto e viene rappresentata da un gruppo di specialisti e tecnici capaci di orientare, sviluppare idee e criticare le azioni senza però ridursi a un mero strumento della classe dominante né all'élite solitaria e anacronistica di una società industrializzata. Da qui l'importanza dell'etica sociale nel lavoro:

gl'intellettuali devono affinare continuamente la propria coscienza di che cosa sia l'abuso, la falsa coscienza la falsità sociale, e fondandosi su una tale coscienza, devono rafforzare la propria posizione indipendente all'interno della società odierna, da cui debbono farsi apprezzare e rispettare come un elemento organizzato e dotato di potere<sup>7</sup>.

'Affinare la coscienza' per scorgere l'abuso, la falsa coscienza, la falsità sociale'. Come si fa?

Affidiamoci all'etimologia per rispondere. Richiamando il termine greco *voũς*, ovvero il concetto che definisce gli intellettuali e cioè 'l'intelligenza', Patočka insiste su quest'ultima spiegandola come quella peculiare capacità dell'anima umana che oltrepassa la mera capacità riflessiva in quanto facoltà di 'comprendere e giudicare'. Dunque la parola 'intelligenza' designa un concetto

---

<sup>6</sup> J. Patočka, *O smysl dneška. Devět kapitol o problémech světových i českých*, Praha (MF) 1969, tr. it. a cura di G. Pacini, *Il senso dell'oggi in Cecoslovacchia*, Lampugnani Nigri, Milano 1970, cit. p. 5.

<sup>7</sup> Ivi, p. 9.

dotato di efficacia formale ma allo stesso tempo possiede anche una valenza strumentale<sup>8</sup>. Se l'intelligenza è una capacità dell'anima, potremmo pensarla come una sorta di 'competenza spirituale' che dirige l'azione dell'uomo verso fini liberamente posti e forma la sua vita come 'spirito', sia che egli svolga una professione 'spirituale', oggi diremmo una 'libera professione' – l'avvocato, il commercialista, l'imprenditore, ecc. – sia che determini la sua vita in termini di fini spirituali, ovvero che si prefigga e persegua liberamente degli obiettivi. L'intelligenza è dunque il pensiero autonomo, la capacità di riflessione che non si identifica con il talento, il quale può essere invece sfruttato in qualsiasi momento. Essa è una facoltà che si acquisisce lottando contro quelle che Patočka chiama 'le forze soporifere della vita', quegli anestetizzanti del pensiero che operano sia nella sfera privata che pubblica<sup>9</sup> e che sono attivati dall'esterno. Si tratta di quelle forze che hanno degradato e ridotto il termine 'intelligenza' a quello di 'intelligencija'<sup>10</sup>, parola russa usata per enfatizzare l'efficacia e la potenza di sottomissione del pensiero umano a forze esterne, a fini prestabiliti, preimposti, non liberamente scelti. Secondo Patočka occorre recuperare il senso originario del termine 'intelligenza' per poter comprendere l'eticità connessa al lavoro in quanto la libera riflessione e l'autonomia del pensiero sono sempre connesse a una posizione morale,

a una scelta tra il giusto e l'ingiusto, da cui dipende l'acquisto dell'io autentico e quindi spirituale, in tal caso suo ultimo presupposto viene ad essere il regno in cui operiamo grazie alla «considerazione morale», e ciò è vero nonostante quel grave scadimento del termine stesso di intelligenza dall'uso degli antichi filosofi fino al significato teriomorfo della psicotecnica moderna e della sociologia della «massa solitaria». Del regno che riusciamo ad attingere grazie alla considerazione morale possiamo dire che «non è di questo mondo», in quanto la sua presenza non è constatabile, ed esso non esiste come qualcosa di dato e presente, bensì ci si apre solo in quanto avvertiamo una certa esigenza e vi rispondiamo<sup>11</sup>.

Questa è secondo Patočka la struttura del pensiero autonomo che contraddistingue l'intellettuale: la capacità di trovare soluzioni ai problemi e di ristrutturare continuamente l'esperienza umana essendo capaci di trascendenza, ovvero essendo in grado di comprendere che la moralità non è «data», «non è di questo mondo» ma può essere raggiunta mediante l'autodeterminazione di sé perché con «la facoltà di determinare i propri scopi, oltrepassiamo completamente la sfera del dato»<sup>12</sup>. Approfondendo questa evoluzione semantica e qualitativa del termine che conferisce senso e capacità di azione agli intellettuali, Patočka delinea un percorso regressivo che va dal

---

<sup>8</sup> Ivi, pp. 9-10.

<sup>9</sup> Ivi, p.11.

<sup>10</sup> Il termine russo 'intelligencija' designa la massa degli intellettuali, tuttavia esso non indica solo un'insieme di persone dedite ad attività razionali bensì descrive una categoria speciale che elabora, mediante l'attività intellettuale, concezioni proprie solo ad essa. All'inizio del XIX secolo in occidente l'*intellettuale* è parte di una classe, invece, nell'Europa dell'est, il termine *intelligent* ha una valenza impositiva e coercitiva che esprime solo parzialmente l'atmosfera di una classe appena abbozzata, alla quale si impartiscono costantemente compiti e direttive, E. Gasparini, *Morfologia della cultura russa. Il dramma dell'intelligencija*, Padova 1940, cap. V, p. 56 e seguenti.

<sup>11</sup> J. Patočka, *Il senso dell'oggi in Cecoslovacchia*, cit. p. 11.

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

voŭς all'intelligencja, dalla competenza spirituale all'inautenticità dell'azione, dalla capacità riflessiva del pensiero autonomo agli stereotipi proposti e imposti, dalle professioni spirituali alla sudditanza sociale. Tale transizione consente di accedere al regno della moralità che può essere conquistato solo se si assiste alla «trasformazione della classe lavoratrice in una classe che abbia gli intellettuali a proprio nucleo, come nucleo capace di introdurre la società in una nuova epoca produttiva e storica»<sup>13</sup>.

Patočka, da vero intellettuale, è l'espressione più alta della moralità e del coraggio che operano con la parola e con l'azione. Si tratta di una pratica che non si interroga sul 'cosa' fare, ma risponde con il fatto, con l'attività, con il lavoro: l'azione determina e coordina la filosofia. Il leit-motiv ricorrente nelle sue opere è questo impegno ininterrotto all'azione, anche quando il risultato degli sforzi risulta minimo.

### Il 'peso' della libertà

L'impegno personale, sorretto dalla convinzione della responsabilità dell'azione, mostra come l'agire e la personalità individuali possano cambiare quel 'mondo naturale'<sup>14</sup> che scandisce la riflessione di Patočka fin dai suoi esordi

---

<sup>13</sup> Ivi, p. 20.

<sup>14</sup> Il concetto di 'mondo naturale' articola l'intera opera di Patočka e risulta molto difficile da definire per la sua complessità e ambiguità. Il filosofo ceco riprende tale nozione dal 'mondo della vita' husserliano ripensandolo come fondamento preliminare delle operazioni del senso e delle genesi costitutive, non installato tuttavia sulla soggettività trascendentale. Il mondo naturale è quell'originario mondo pre-categoriale che ha uno statuto soggettivo solo in quanto si offre all'io come suo orizzonte di comprensione e non in quanto subordinato alla sua attività costitutiva. In altri termini il mondo naturale può essere identificato con quel campo fenomenale che incessantemente alimenta i nostri processi di oggettivazione fungendo da luogo, totalità preliminare, in cui si dispiegano i tre movimenti dell'esistenza umana. A tal proposito Patočka scrive: «Il mondo naturale è comunemente questo mondo, nel quale viviamo, con il quale abbiamo a che fare. Il mondo con le cose, i contenuti e gli elementi del quale siamo in commercio appena apriamo gli occhi e cominciamo a rapportarci alle cose e agli altri. È il mondo grazie al quale ci comprendiamo come persone, mondo che non è prodotto dalle formule degli scienziati nei loro laboratori, ma questo mondo, nel quale viviamo davvero e senza problemi, e anche con i nostri problemi [...], questo mondo nel quale dobbiamo sentirci a casa ogni qualvolta cominciamo a problematizzare, a teorizzare, a pianificare». (J. Patočka, *Křesťanství a přirozený svět*, Praha 1972, in *Přirozený svět a pohyb lidské existence*, ed. I. Chvatik, Praha (Archivní soubor) 1980, pp.3-4, tr. fr. E. Abrams, *Epokhé* (grenoble) 4, 1994, pp. 131-144). Altrove Patočka sottolinea che il soggetto che sta all'origine del legame con il mondo si radica in un mondo che è già dato, già manifestato e la posizione peculiare dell'uomo nel mondo deriva dal fatto che il soggetto è investito dalla presenza di un mondo a partire dal quale le cose possono apparire e l'essere manifestarsi: «le cose non hanno un senso di per se stesse ma il loro senso esige che qualcuno abbia senso – per esse. Infatti il senso non originariamente negli enti ma nell'apertura, nella comprensione delle cose, vale a dire in quel processo, in quel movimento che non si differenzia da quello del nucleo stesso della nostra vita.[...]siamo noi, soltanto noi che abbiamo la possibilità di mettere[le cose] in rapporto con il loro proprio senso, giacché siamo tali che la nostra stessa vita possa assumere un senso per noi, mentre alle cose questo rapporto con se stesse non è dato, anzi "non ha senso per esse"» Detto altrimenti, Patočka non intende il mondo naturale come una somma di cose ma come il luogo che consente agli enti di manifestarsi e che rende possibile la vita umana intesa come soggettività che agisce. Ogni cosa è un ente a partire dai rimandi che la caratterizzano e dunque l'uomo è

fenomenologici. Si tratta di un mondo che è terreno di ogni apertura di senso ma anche luogo in cui l'esistenza umana si perde nella dimenticanza di sé<sup>15</sup>, il mondo della prassi umana che deve essere 'scosso'<sup>16</sup> alle sue origini. Ed è proprio alle radici di questo scotimento, impresso per la prima volta dalla nascita della filosofia, nell'antica Grecia, che possiamo rintracciare nei *Saggi eretici sulla filosofia della storia* il punto di connessione tra la tematica del mondo naturale e quella del lavoro attraverso un ripensamento del problema del mondo naturale in una dimensione storica. Secondo Patočka l'esistenza umana si dispiega lungo tre movimenti<sup>17</sup>: il movimento del radicamento e dell'accettazione nel mondo, il movimento della difesa e conservazione – in cui il lavoro svolge un ruolo fondamentale – e infine il movimento della verità<sup>18</sup>. Questi movimenti rappresentano tre diverse modalità di pensare l'esistenza umana nella sua unità psicologica e corporea e ognuno di essi, pur essendo sempre inserito nel movimento globale della vita umana, è a sua volta articolato internamente secondo forme peculiari, disegnando nell'insieme una ricca

---

tale perché 'aperto' a questa totalità di rimandi, J. Patočka, *Saggi eretici sulla filosofia della storia*, cit., p. 86.

<sup>15</sup> G.D. Neri, *Il mondo del lavoro e della fatica*, Aut-Aut, 299-300, 2000, p. 167.

<sup>16</sup> Lo 'scotimento' è il tema che consente a Patočka di spiegare il concetto di 'mondo naturale', attraversato da quella tellurica scossa che da un lato sottrae l'esistenza umana al processo universale di oggettivazione voluto dall'epoca della scienza e della tecnica, dall'altro costituisce il destino di un'Europa in declino trasformandosi nella prospettiva della lotta, di un conflitto e di un sacrificio attraverso i movimenti dell'esistenza umana. Su questi argomenti si rimanda a *Počátek dějin (Inizio della storia)* in J. Patočka, *Kacířské eseje o filosofii dějin*, Edice Petlice, Praha 1975, tr. it. a cura di G. Pacini *Saggi eretici sulla filosofia della storia*, Cseo, Bologna 1981 pp. 72-75. Esiste una ristampa recente dei *Saggi eretici* curata da Mauro Carbone, Einaudi, Torino 2008 ma utilizzeremo la prima edizione italiana curata da G. Pacini con un'introduzione di V. Bělohorský perché è fedele al sostantivo ceco *otřes*, tradotto con «scossa», «crollo» e *otřásání* con «scotimento», «vibrazione», rispetto alla traduzione degli «scossi» con il termine «scampati» che ritroviamo nella più recente edizione Einaudi tradotta da D. Stimilli. Il motivo di questa scelta è dovuto alla maggiore ampiezza semantica del termine «scosso» rispetto a «scampato». Riteniamo che sia indispensabile far emergere non solo il risultato finale della salvezza rispetto ad un pericolo – come indicherebbe il termine «scampato» –, ma soprattutto la dimensione preliminare dell'impulso che genera nell'individuo uno sconvolgimento del mondo quotidiano e che rende possibile l'emergere di un altro punto di vista, facendo scoprire l'esistenza come problematica e conflittuale.

<sup>17</sup> Secondo Patočka l'interpretazione dell'esistenza come triplo movimento si serve di un'idea «antica» e di una «moderna». L'idea antica è la definizione di movimento per Aristotele, che si configura sempre come movimento di una sostanza e possibilità nel processo di realizzazione. L'idea moderna è di Heidegger che interpreta la vita come progetto, 'azione in vista di', possibilità che caratterizzano la nostra esistenza, J. Patočka, *Tělo, společenství, jazyk, svět*. Ed. J. Polívka, 1968/69, tr. ingl. by E. Kohák, *Body, Community, Language, World*, Chicago and La Salle, Illinois 1998.

<sup>18</sup> Patočka svolge tale analisi connettendo ai tre movimenti fondamentali dell'esistenza umana tre fasi dell'agire umano: una fase a-storica, dominata dall'anonimità del passato e dal ritmo naturale alla quale corrisponde il primo movimento, una fase pre-istorica, dove esiste la memoria collettiva sotto forma di tradizione scritta, (dal punto di vista temporale il movimento della difesa si realizza nella frammentazione del presente attraverso la divisione del lavoro e l'iterazione indefinita di quelle operazioni da cui la vita trae sussistenza) e infine la fase della storia vera e propria che rappresenta un superamento della pre-istoria e si caratterizza per il tentativo di restaurare e raddrizzare la vita, J. Patočka, *Saggi eretici sulla filosofia della storia*, cit. p. 69.

tessitura di rapporti temporali, corporei e intersoggettivi<sup>19</sup>. La nascita della filosofia, secondo il filosofo ceco, segna quell'evento improvviso e decisivo che scuote l'esistenza creando una profonda cesura tra una forma di vita propriamente 'naturale' e la vita storica. Tale esistenza naturale è legata ai movimenti elementari dell'accettazione e radicamento nel mondo (primo movimento) – per il quale ogni nuovo nato viene accolto e mette radici nel mondo – e quello della difesa e conservazione (secondo movimento), basato sul lavoro con il quale l'uomo provvede ai propri bisogni e alla conservazione della vita. Infine il secondo movimento spinge verso il terzo, il movimento della verità, che inaugura la vita storica, mediante l'apertura al senso che è alla base della civiltà europea<sup>20</sup>.

Il rapporto sancito da Patočka tra mondo naturale ed esistenza umana è il frutto di un confronto e di un superamento delle riflessioni fenomenologiche di Husserl e di Heidegger. Se nella *Crisi delle scienze europee*<sup>21</sup> Husserl descrive l'accesso al mondo della vita come una conquista, come il risultato dell'*epoché* sull'oggettivismo naturalistico, dall'altro esso risulta ancora un terreno provvisorio che riduce le intuizioni originarie della vita cosciente a una 'cassetta di attrezzi' pronti per l'uso. In questo senso Patočka coglie il pericolo di un raddoppiamento dell'oggettivazione che Husserl cercava proprio di evitare mediante il concetto di mondo della vita: la prima *epoché* rinvia ad una seconda che deve ripercorrere a ritroso i fili intenzionali fino a raggiungere la coscienza pura. In altri termini secondo Husserl il mondo naturale della nostra vita si traduce nel mondo sensibile così come esso appare, con le sue verità, i suoi ritmi e le sue culture relative: è il mondo della *doxa* in cui il vero e il presunto, l'autentico e l'inautentico si mescolano indissolubilmente nonostante sia possibile rintracciare delle strutture profonde, legate alla sfera percettiva, di questo mondo della vita che si mantengono universalmente stabili<sup>22</sup>. È proprio su questo punto che Patočka contesta l'analisi husserliana, a suo avviso limitata, perché incurante dell'uomo che lavora, produce e agisce. Analogamente incompleta, secondo Patočka, risulta l'analisi condotta da Heidegger in *Essere e tempo*<sup>23</sup>: anche in questo caso si perde di vista la dimensione lavorativa dell'esistenza umana. In questo testo il filosofo tedesco identifica infatti il mondo naturale con la quotidianità mediocre della vita inautentica e impersonale, superabile solo mediante uno straniamento esistenziale che neutralizza il pragmatico coinvolgimento nel mondo. Una tematizzazione che cerchi di cogliere lo svolgersi dei tre movimenti come la dinamica fondamentale dell'esistenza umana deve, secondo Patočka, necessariamente concentrarsi in primo luogo su quella vita naturale e non

---

<sup>19</sup> Per un maggiore approfondimento si rinvia agli Atti del Convegno *L'europa après l'Europe*, svoltosi il 20 maggio 2009 presso l'Università di Bergamo.

<sup>20</sup> J. Patočka, *Saggi eretici sulla filosofia della storia*, cit., pp. 63-66.

<sup>21</sup> E. Husserl, *Die Krisis der Europäischen Wissenschaften und die Transzendente Phänomenologie*, edizione postuma, a cura di W. Biemel, Den Haag, M. Nijhoff, 1954 (vol. VI della Husserliana), tr. it. a cura di E. Filippini, *La crisi delle scienze europee e la fenomenologia trascendentale*, Il Saggiatore, Milano 1961.

<sup>22</sup> Ivi, p. 43.

<sup>23</sup> M. Heidegger, *Sein und Zeit*, Niemeyer, Tübingen, 1927, tr. it. a cura di Pietro Chiodi, *Essere e tempo*, Longanesi, Milano 1971.

problematica dell'uomo che incontriamo nel mondo pre-istorico con le sue pratiche e i suoi miti.

## Responsabilità

A questo proposito è necessario condurre la nostra indagine a partire dal secondo movimento esistenziale che fa del mondo umano «il mondo del lavoro e della fatica»<sup>24</sup>, collante tra la vita semplice e tradizionale dominata dal mito e il nuovo progetto di vita di un'umanità che ha fatto esperienza della problematicità aprendo alla storia<sup>25</sup>. Esaminiamo i saggi *Pre-historicke uvahy (Condizioni Preistoriche)* e *Počatek dějin (Inizio della storia)*, contenuti nei *Saggi eretici* in cui Patočka dedica un'ampia trattazione alla tematica del lavoro.

Se il movimento vitale inizia con l'accettazione e il radicamento nel mondo mediato dall'accoglienza degli altri che rappresentano la nostra dimora originaria, il nostro ancoraggio all'esistenza,

il secondo movimento è necessariamente correlato al primo. Si può accettare l'altro solo esponendo noi stessi, provvedendo ai nostri bisogni e cioè lavorando. Il lavoro è sostanzialmente questo mettersi a disposizione e allo stesso tempo disporre degli altri che ha le sue radici in quel collegamento di fatto della vita con se stessa, che fa appunto della vita una metafora ontologica [...]. Non appena diventiamo degli anelli della catena dell'accettazione diventiamo *eo ipso* potenzialmente partecipi al lavoro; già il bambino si prepara a lavorare e questa preparazione è già lavoro al suo inizio<sup>26</sup>.

Dunque il movimento dell'accettazione non può che sfociare nell'esposizione di se stessi al lavoro in quel rapporto circolare che lo connota come prolungamento e secrezione della vita: la vita in collegamento con se stessa, assorbita da se stessa, genera spontaneamente il lavoro che è, essenzialmente, lavoro per il consumo. La riflessione di Patočka accoglie la trattazione del lavoro elaborata da Hanna Arendt come settore della vita attiva in cui si registra il movimento elementare di conservazione di una vita che va consumandosi<sup>27</sup>:

Il lavoro deve diventare il rapporto essenziale del trovarsi nel mondo, giacché, sotto questo rapporto l'uomo – come ogni essere vivente – è esposto ad un continuo consumo di sé che esige parimenti un continuo approvvigionamento, per soddisfare al suo bisogno che si rinnova di continuo<sup>28</sup>.

---

<sup>24</sup> J. Patočka, *Saggi eretici sulla filosofia della storia*, cit., p. 50.

<sup>25</sup> G. D. Neri, *Il mondo del lavoro e della fatica*, cit., p.169.

<sup>26</sup> J. Patočka, *Saggi eretici sulla filosofia della storia*, cit., p. 64.

<sup>27</sup> «Lavoro e consumo non sono che due stadi del ciclo sempre rinascente della vita biologica. Questo ciclo ha bisogno di essere sostenuto attraverso il consumo, e l'attività che provvede i mezzi di consumo è il lavoro. Tutto ciò che il lavoro produce viene immesso nel processo della vita umana quasi immediatamente, e questo consumo, rigenerando il processo vitale, produce – o piuttosto riproduce – nuova “forza lavoro” necessaria per l'ulteriore sostentamento del corpo». H. Arendt, *The human condition*, The University of Chicago Press, Chicago 1958, tr. it. a cura di S. Finzi, *Vita attiva. La condizione umana* Bompiani, Milano 1964, cit. p. 105.

<sup>28</sup> J. Patočka, *Saggi eretici sulla filosofia della storia*, cit., p. 50.

Con il secondo movimento dell'esistenza si passa da una dimensione individuale che è fonte di accettazione incondizionata, ad un mondo in cui ciascuno riveste un ruolo preciso il cui fine è la riproduzione e conservazione della vita attraverso la cooperazione e il lavoro.

Il mondo del lavoro e della fatica ha come caratteristica peculiare l'obbligatorietà dell'attività dell'uomo che, costretto a provvedere ai propri bisogni, assume un rapporto strumentale con le cose e con gli altri, consegnato ad un'oggettività incombente che lo governa e lo sovrasta. Si afferma dunque il rapporto dell'uomo con se stesso e con gli altri intesi come forze finite: tale relazione rende possibile il potere, l'organizzazione sociale, la disciplina del lavoro, i rapporti di proprietà e tra questi il rapporto dell'uomo con se stesso come essere bisognoso. I rapporti di potere determinano la vita non come una totalità infinita, ma presuppongono piuttosto una considerazione esteriore dell'uomo visto come una forza, un collaboratore o un ostacolo nell'accesso ai mezzi oggettuali della vita. Un tale rapporto dall'esterno con gli altri è pertanto inseparabile dalla concezione della vita mediante la morte e la modalità di accesso all'alterità è sostanzialmente quella della lotta, del contrasto. Essenzialmente non volontario, accettato per obbligo, come non volontaria e accettata è la vita: questa è la prima immagine che Patočka ci offre del lavoro. Se da un lato il lavoro contribuisce all'emancipazione dell'esistenza dalla preoccupazione per la vita, dall'altro, nella misura in cui espone l'uomo a un continuo consumo di sé, e dunque a un continuo rinnovamento del bisogno, è riassorbito dalla vita stessa.

Il superamento di questa dimensione della vita che funge solo per se stessa è ciò che realizza, secondo la Arendt, l'esistenza libera della *polis*<sup>29</sup>.

---

<sup>29</sup>Ispirandosi all'etica aristotelica, Hannah Arendt individua tre componenti nella vita attiva degli uomini: *labor*, *work* e *action*, ovvero *lavoro*, *opera* e *azione* le quali si connettono alle condizioni generali dell'esistenza umana, al nascere e al morire, al rapporto con gli altri e alla permanenza sulla terra. Il lavoro assicura la sopravvivenza della specie umana, «produce beni di consumo. Lavorare e consumare non sono che le due fasi del ciclo sempre ricorrente della vita biologica». L'operare produce un mondo sulla terra ed è caratterizzato da durata e oggettività: «il processo della fabbricazione è interamente determinato dalle categorie di mezzo e fine. La cosa fabbricata è un prodotto finale nel duplice senso che in esso il processo di produzione giunge a un fine e che è soltanto un mezzo per produrre questo fine». L'azione e la parola inseriscono l'uomo nel mondo inteso non solo come una dimora fatta di beni di consumo e di oggetti d'uso: «Agire, nel suo senso più generale, significa prendere un'iniziativa, incominciare, come indica la parola greca *achei* o mettere in movimento qualcosa, ciò che è il significato del latino *agere*». Da questa breve sintesi risulta evidente che mentre è possibile lavorare e produrre anche in solitudine, non è possibile agire se non in relazione ad un'altra persona: «nell'uomo alterità e distinzione diventano unicità e unicità è appunto ciò che l'uomo con la parola e l'azione inserisce nella socialità propria del suo genere». In altri termini lavoro e opera non realizzano qualità specificamente umane, dal momento che anche un animale può lavorare e una divinità artefice potrebbe produrre, fabbricare. Tipicamente umano è invece l'agire che si connota sempre come 'agire insieme' e costituisce l'ambito precipuo della politica, presupponendo il linguaggio come mezzo essenziale per il rapporto intersoggettivo. Avendo come riferimento costante nelle sue opere la democrazia dell'antica Grecia, con le debite differenze rispetto alla situazione attuale, la Arendt spiega che tale dinamica comporta una distinzione tra la sfera pubblica, corrispondente alla *polis*, e la sfera privata, corrispondente all'*oikos* dei greci. Se l'*oikos* è il regno della necessità, caratterizzato dalle attività economiche del lavoro e della produzione necessarie per sopravvivere, la politica è il regno della libertà, dell'emergenza del nuovo. Il lavoro, l'opera e l'azione sono radicate nella natalità, in quanto hanno il compito di preparare e conservare il mondo per i nuovi venuti, ma più di tutte lo è l'agire come capacità di

Patočka riprende il discorso arendtiano rispetto al rapporto tra la sfera pubblica e la dimensione privata della casa, tra lavoro e servitù, ricollegandolo alla nascita della filosofia e della *polis* ma, nonostante i molti punti in comune che possiamo rintracciare da un confronto tra *Vita Activa* e i *Saggi eretici*, il filosofo riorienta la questione del lavoro, arricchendo e superando la tematizzazione arendtiana.

A questo punto esaminiamo meglio come Patočka approfondisce e corregge le analisi arendtiane sul lavoro. Innanzitutto è necessario considerare la dinamica del lavoro nella modernità e il problema dello sfruttamento e della libertà ad esso collegati. Se Aristotele includeva il lavoro tra le forme della vita attiva accanto all'operare (*poiesis*) e all'agire (*praxis*), attività degne dell'uomo libero solo se subordinate alla vita contemplativa, la Arendt assegna una nuova centralità al lavoro a partire dalla modernità caratterizzata dalle rivoluzioni industriali e politiche. Tuttavia, come ha acutamente osservato Neri, la filosofa ha un'idea disincantata della modernità che assorbe completamente lo spazio della vita politica e dell'azione pubblica nel lavoro tipico della società di massa. In questo senso non ci sono differenze tra lo schiavo dell'antichità, l'operaio della modernità e l'impiegato dell'età contemporanea: il lavoro qui non fa altro che esprimere, in maniera più estesa, la riproduzione della vita che si consuma<sup>30</sup>. La Arendt, mutuando un'analogia con il parto<sup>31</sup>, insiste sul lavoro inteso come travaglio, come funzione corporea, sottolineando la dinamica lavoro-consumo che innesta la tematica del lavoro sulla dimensione naturale-animale ma non chiarisce in quale senso il lavoro sia anche un momento dell'esistenza umana. A tal proposito Patočka, nel primo dei *Saggi eretici*, accogliendo il discorso arendtiano precisa che:

il lavoro, a differenza della vita animale, che riesce a vivere la sua limitata apertura con la semplice ricerca della preda e del cibo, è in contatto con la problematicità della vita e, allo stesso tempo, ne nasconde e impedisce la visione<sup>32</sup>.

---

dar luogo a qualcosa di integralmente nuovo. I rapporti tra queste categorie hanno subito delle variazioni nel corso della storia: nel mondo moderno il lavoro ha assunto il primato rispetto all'agire, prioritario presso i greci, e al fabbricare, dominante nell'immagine cristiana di un Dio creatore. Questo mutamento ha indebolito la distinzione tra pubblico e privato e ha generato una nuova sfera, quella del sociale, che recupera il concetto di *praxis*, intesa non più come l'ambito della vita politica inautentica in cui gli uomini si misurano, si livellano e si contrappongono separando il proprio sé, la vita privata, dalla vita attiva ma designa specificatamente l'agire autentico che, secondo la Arendt, è pubblico, politico, ovvero si stabilisce nell'interazione plurale con la quale gli uomini 'appaiono' gli uni agli altri. In definitiva, «l'azione è come un *memento* sempre presente che gli uomini, anche se devono morire, non sono nati per morire ma per dare inizio a qualcosa di nuovo. *Initium ut esset homo creatus est*, ha detto Agostino. Con la creazione dell'uomo il principio del dare inizio è entrato nel mondo – ciò che ovviamente è solo un altro modo di dire che con la creazione dell'uomo il principio della libertà ha fatto la sua comparsa sulla terra». H. Arendt, *Labor, Work, Action*, Mary Mc Carthy West, Trustee 1987. Il testo risale al 1964, è stato pubblicato postumo nel volume J.W. Bernauer, *Amor mundi, Explorations in the Faith and Thought of Hannah Arendt*, M. Nijhoff, Boston, Dordrecht, Lancaster 1986, pp.29-42, tr. it. a cura di G. D. Neri, *Lavoro, opera, azione. Le forme della vita attiva*, Ombre Corte, Verona 1997, cit., pp. 23-70.

<sup>30</sup> G. D. Neri, *Il mondo del lavoro e della fatica*, p. 172.

<sup>31</sup> H. Arendt, *Vita activa*, cit., p. 45.

<sup>32</sup> J. Patočka, *Saggi eretici sulla filosofia della storia*, cit., p. 51.

Nel dispiegamento esistenziale pre-istorico, il lavoro diventa pertanto l'elemento decisivo e distintivo dell'uomo rispetto all'animale. La connessione con la problematicità si manifesta nella vita e nel lavoro umano con il carattere di peso che, paradossalmente, dischiude una profonda libertà. Patočka specifica infatti che il peso sotteso dal lavoro non deve essere inteso come la dimensione onerosa della fatica fisica che al lavoro si accompagna o come l'applicazione di una riserva di beni di consumo già pronti per l'uso. Essa è avvertita piuttosto come un'imposizione che l'uomo percepisce proprio perché «non possiamo semplicemente prendere la vita come qualcosa di indifferente, bensì la dobbiamo sempre 'portare', 'condurre', 'garantire' e rispondere per essa»<sup>33</sup>. In questo senso, conclude Patočka, il lavoro, che per la Arendt si traduce nel consumo, nella soddisfazione dei bisogni e nell'appagamento, risulta possibile solo se consideriamo 'il libero essere nel mondo', ovvero quell'esperienza di libertà che si attiva nel terzo movimento ma che è già da sempre presente, incombente, potenzialmente esplosiva nei primi due movimenti. In questi ultimi infatti possiamo scorgere una forza che cerca di crescere, di incrementare la sua potenza e che non può manifestarsi a causa dell'attività di resistenza svolta dal lavoro che assicura la vita tutelandola, paradossalmente, proprio da se stesso, dai suoi prodotti. In questo senso, nella gravità del lavoro, nel suo peso, nella sua obbligatorietà, più che in ogni altro aspetto dell'esistenza, la libertà e la storicità si dissimulano e dunque si pre-annunciano<sup>34</sup>. A questo punto Patočka sostiene che il lavoro si afferma, sostanzialmente come 'fattore non storico', addirittura come «fattore diretto contro la storia e che la ostacola»<sup>35</sup>. Eppure se il lavoro da un lato ostacola e frena il dispiegamento storico, dall'altro rappresenta l'archetipo della libertà che è evidente nella vita storica. Il lavoro è anche diretto alla conservazione della vita ma non è esclusivamente limitato al funzionamento del proprio processo biologico. L'aspetto sul quale Patočka insiste risiede nell'attività trainante il lavoro stesso e nel suo profondo legame con la libertà: la responsabilità (*zodpovědnost*) per gli altri. Il lavoro logora il corpo, consuma il fisico per difendere la vita accettata e accolta, è esposizione dell'uomo al rischio della propria vita, del proprio radicamento: è l'azione che risponde al radicamento di un altro che è ancora estraneo, che non fa parte del proprio cerchio familiare. È consacrazione della propria vita a uno scopo più nobile rispetto alla preoccupazione per la propria conservazione, è dunque prefigurazione dell'originario movimento *storicizzante perché l'uomo che lavora è un uomo libero, nel senso che è responsabile ovvero sa rispondere di sé*. E l'uomo che risponde di sé, può rispondere del proprio passato, della propria storia appunto, aprendosi così alla possibilità della presa di coscienza di se stesso. Per sottolineare come questa vita naturale arrivi a rasentare i confini della problematicità, compiendo un passo decisivo verso la maturazione della storicità in embrione nel mondo imperniato sulla singola cellula familiare e sul suo ciclo economico e produttivo, Patočka richiama alla memoria la costituzione delle prime grandi civiltà dell'Asia antica e i miti ad esse connesse e scrive che

---

<sup>33</sup> *Ibidem*.

<sup>34</sup> R. Paparusso, *Assicurazione e fine della storia in Jan Patočka*, atti della giornata di studi sulle *Questioni fenomenologiche in Jan Patočka*, Fondazione Centro Studi Campostrini, 18/06/2010, Verona.

<sup>35</sup> J. Patočka, *Saggi eretici sulla filosofia della storia*, cit., p. 52.

la storia non si spiega in funzione del lavoro, bensì è vero che, proprio nella storia, il lavoro è entrato in quella stretta unità con la produzione che l'ha resa dipendente dalla storia<sup>36</sup>.

La narrazione mitica costituisce un'ulteriore differenza rispetto alla riflessione arendtiana sul tema del lavoro. Come ha osservato Ricoeur, che firma la prefazione dell'edizione francese dei *Saggi eretici*, il filosofo ceco stabilisce una stretta connessione tra il ciclo del lavoro e quello dei miti, relazione che ribadisce lo sviluppo, all'interno del mondo pre-istorico, della presenza embrionale del terzo movimento esistenziale che apre alla storia mediante la differenza tra naturale e soprannaturale<sup>37</sup>. Il primo mito sul lavoro è tratto dalla storia babilonese di Atramchasis e narra una diversa e simmetrica concezione del lavoro avvertita dagli dei e dagli uomini. Originariamente il lavoro, vissuto come peso<sup>38</sup>, era riservato esclusivamente agli dei che tentarono invano di trasferirlo alle divinità inferiori. Il mancato passaggio dell'attività lavorativa portò all'invenzione della morte: gli dei uccisero una divinità inferiore e dal sangue e dalla carne dell'assassinato crearono l'uomo che ereditò il lavoro come destino<sup>39</sup>. La mitologia mediorientale rivela l'autocomprensione servile di un'umanità minacciata costantemente dalla morte e consacrata al lavoro, un'umanità che lotta, perdendo, contro questa minaccia e allo stesso tempo scopre una forma di esistenza divina che è immortale e che scarica sull'uomo il peso delle sue necessità<sup>40</sup>. Riecheggia dunque quel binomio di sacrificio-sofferenza citato ad apertura del saggio: la vita umana si conserva mediante il lavoro, la fatica e il dolore. Tuttavia, mentre per l'uomo il punto di contatto tra il lavoro e la vita è costituito dalla morte, per gli dei la vita è semplicemente assenza di lavoro e morte. Questa dinamica genera due mondi paralleli: da un lato la 'grande famiglia dell'impero', ovvero gli dei detentori del mondo e responsabili del destino dell'uomo, dall'altro i mortali

collegati con il mondo della vita in cui predomina il lavoro, ma anche con quella zona oscura del mondo - di cui il mondo del lavoro fa parte - alla quale anche gli dei avevano accesso, dal momento che sono stati essi a inviare la morte nel mondo e a fare dell'uomo uno schiavo della vita e del lavoro<sup>41</sup>.

L'unico punto di contatto tra i due mondi è determinato dall'opposizione, dal contrasto e dalla eterna lotta per la salvezza dell'uomo benché «neanche il

<sup>36</sup>Ivi, cit., p. 52.

<sup>37</sup>P. Ricoeur, *Préface*, in J. Patočka, *Essais hérétiques sur la philosophie de l'histoire*, tr. fr. di E. Abrams, Verdier Lagrasse 1981, [traduzione italiana di Mauro Carbone] cit., pp. 11-12.

<sup>38</sup>È interessante notare l'etimologia del termine lavoro nelle lingue classiche e moderne. Pensiamo al greco *pónos*, al latino *labor*, al francese *travail*, allo spagnolo *trabajo*, tutti termini che enfatizzano la dimensione di pena, sofferenza imposta, peso, fatica, che comporta la necessità di strappare alla natura i mezzi per il sostentamento, a causa della struttura ontologicamente finita e mancante dell'uomo. La libertà dischiusa dal lavoro veniva considerata dal pensiero classico come connessa all'affrancamento dalla fatica del lavoro manuale, che andava appaltata agli schiavi, ai servi, come ancora ribadisce Aristotele, H. Arendt, *Lavoro, opera, azione*, cit., p. 45.

<sup>39</sup>Ivi, pp.53-54.

<sup>40</sup>G. D. Neri, *Il mondo del lavoro e della fatica*, cit., p. 173.

<sup>41</sup>J. Patočka, *Saggi eretici sulla filosofia della storia*, cit., p. 57.

lavoro gli dà la sicurezza della vita»<sup>42</sup>. Nel mondo pre-istorico troviamo la trascendenza sotto forma di dei, di sacro, di culti, di riti mediata dalla distinzione netta tra il regno dell'immortalità riservato agli dei e la mortalità destinata agli uomini. Secondo questa visione del mondo l'amicizia con le divinità, l'accettazione della mortalità e la modestia dei desideri consente all'uomo di condurre una vita al riparo, mediante il lavoro che offre, ancora una volta, un rifugio sicuro, un riparo che rincuora come le apparizioni fugaci del divino. Questa distinzione ci porta alla fenomenologia hegeliana con la quale Patočka si confronta esaminando il rapporto tra il concetto hegeliano di prassi e la nozione moderna di esistenza. Il tema della morte, della lotta e dell'angoscia come nuclei fondamentali del lavoro che contraddistingue la prassi umana sono stati ampiamente sviluppati da Hegel<sup>43</sup> ma la concezione del lavoro come un'attività che originariamente rivela e allo stesso tempo nasconde la problematicità della vita, eludendo la sua potenziale libertà, esclude

---

<sup>42</sup> Ivi, p. 54.

<sup>43</sup> All'interno della trattazione della *Fenomenologia dello spirito* dedicata alla dialettica servo-padrone Hegel sostiene che nel conflitto originario tra le autocoscienze, colui che accetta il confronto con la morte diventa signore, viceversa colui che lo rifiuta non prende coscienza di sé e rimane servo. Il signore, riconoscendo nel servo esclusivamente il mezzo che media il proprio rapporto con il mondo, non interagisce più con le cose, non le modifica con il proprio lavoro ma semplicemente le usa e le consuma. Il servo invece opera un cambiamento sulle cose mediante il lavoro e in questa trasformazione la sua attività assume una forma oggettiva. In altri termini il servo si riconosce nella propria attività e il lavoro gli consente di guadagnare la coscienza di sé, quell'autocoscienza che determina l'inversione dialettica del rapporto servo-padrone: «Parimente, il signore si rapporta alla cosa in guisa mediata, attraverso il servo: anche il servo, in quanto autocoscienza in genere si riferisce negativamente alla cosa e la toglie; ma per lui la cosa è in pari tempo indipendente; epperò, col suo negarla, non potrà mai distruggerla completamente; ossia il servo col suo lavoro non fa che trasformarla. Invece, per tale mediazione, il rapporto immediato diviene al signore la pura negazione della cosa stessa: ossia il godimento; ciò che non riuscì all'appetito, riesce a quest'atto del godere: esaurire la cosa e acquietarsi nel godimento[...]. Il signore che ha introdotto il servo tra la cosa e se stesso, si conchiude così soltanto con la dipendenza della cosa, e puramente la gode; peraltro il lato dell'indipendenza della cosa egli lo abbandona al servo che la elabora», Hegel, *Fenomenologia dello spirito*, tr. it. a cura di E. De Negri, La Nuova Italia, Firenze 1973, pp. 159-163. Nei *Lineamenti di Filosofia del diritto*, Hegel offre un'ulteriore tematizzazione del tema del lavoro connesso alla sua dimensione sociale e formativa. Il filosofo sottolinea come l'appagamento dei bisogni e l'umanizzazione della natura operati dal lavoro consentano una vera 'costruzione sociale'. L'uomo manifesta la propria universalità nella 'moltiplicazione dei bisogni e degli strumenti' (§190) e nella scomposizione degli stessi, operazioni che rendono i bisogni 'sociali', 'culturali' (§192) e segnano la sua uscita dall'immediatezza naturale per entrare nella piena spiritualizzazione. Sempre più legato allo strumento, il lavoro stesso è anch'esso culturalmente strutturato e strutturante, dunque 'formativo': l'appagamento dell'uomo avviene mediante prodotti (lavorati). Il lavoro produce così cultura (*Bildung*), sia teorica che pratica, formazione, educazione, universalizzazione delle attitudini (e dei gusti). L'incivilimento (*contra* Rousseau, §195) non è decadenza, bensì liberazione e umanizzazione. La moltiplicazione e la culturalizzazione dei bisogni implicano necessariamente la *divisione del lavoro* (§198), da cui derivano sia l'aumento della produzione sia l'articolazione sociale in ceti e classi. La divisione del lavoro semplifica il lavoro del singolo e lo meccanizza ma evidenzia anche la strutturale interdipendenza tra gli uomini, proprio per l'appagamento dei bisogni individuali, in quanto consente all'egoismo soggettivo (di trasformarsi in 'contributo per l'appagamento dei bisogni di tutti gli altri'; «guadagnando, producendo e godendo per sé, proprio per questo ciascuno guadagna e produce per il godimento degli altri» (§199), F. Hegel, *Lineamenti di Filosofia del diritto*, Laterza, Bari 1979, §§ 190-200.

quell'esaltazione del lavoro tipica dell'ideologia moderna<sup>44</sup>. Il filosofo tedesco, mediante la celebre figura della signoria-servitù analizza infatti il rapporto soggetto-oggetto, traducibile con la coppia uomo-mondo nel lavoro. In particolare Hegel esamina la dinamica mediante la quale il soggetto che lavora modifica l'oggetto proiettandosi in esso e prendendo coscienza di sé<sup>45</sup>.

### La centralità della persona che lavora

Nello scritto *Il senso dell'oggi in Cecoslovacchia* Patočka approfondisce *La dialettica del concreto*<sup>46</sup> di Kosík che da un lato si ricollega all'idea hegeliana della prassi umana, dall'altro tenta un superamento dell'ontologia heideggeriana e del concetto di esistenza. *La dialettica del concreto* è infatti l'opera che insiste sul concetto di prassi per spiegare il problema ontologico, gnoseologico ed esistenziale mediante un ampliamento del tema del lavoro. La novità della concezione del lavoro in Kosík consiste nel fatto che esso inglobi tutte le manifestazioni dell'esistenza umana<sup>47</sup>. Il lavoro è quell'essenziale prassi umana che determina la stessa essenza dell'uomo il quale, mediante il lavoro, non crea solo prodotti ma soprattutto se stesso:

per lui l'uomo non è un essere che lavora accanto all'uomo come essere che gioca, che lotta, che ama, che crea l'arte, ecc; bensì è un essere che lavora in *tutte queste attività*. [...] La novità del concetto di lavoro di Kosík sta nel fatto che il lavoro dev'essere quella situazione dialettica fondamentale e quella forma essenziale della dialettica per cui l'uomo diventa non soltanto creatore di determinate entità – suoi prodotti – bensì anche creatore di essere, e cioè del suo proprio, dell'essere che si distingue e si oppone alle cose, ed è in rapporto con il loro complesso, col mondo. Il lavoro non è soltanto ontico bensì ontologico<sup>48</sup>.

Tuttavia Patočka contesta a Kosík l'elaborazione di un'ipotetica dialettica della natura che tenta di fornire una spiegazione dell'uomo partendo dal non umano, ancorandosi al significato oggettivo delle cose e non indirizzandosi, come suggerisce il titolo della sua opera, verso la dialettica del concreto ovvero della vita vissuta che indubbiamente siamo. Affermare che il lavoro consista nel momento ontologico che crea l'uomo, nel momento della prassi che crea l'essere, significa sostenere una dialettica astratta del lavoro. Al contrario, sottolinea Patočka, «la dialettica del lavoro, che noi viviamo e che pertanto è concreta, presuppone sempre le fondamentali strutture umane e specialmente

---

<sup>44</sup> J. Patočka nel saggio *La filosofia ceca e la sua fase attuale*, contenuto in *Il senso dell'oggi in Cecoslovacchia* esamina il problema della prassi e dell'esistenza, tra Hegel e Heidegger.

<sup>45</sup> Secondo Hegel, lo stesso processo di costituzione dello Spirito come Totalità è lavoro: «[...] lo Spirito non esiste mai e in nessun luogo se non dopo il compimento del suo lavoro», F. Hegel, *La fenomenologia dello spirito*, cit., p. 160.

<sup>46</sup> K. Kosík, *La dialettica del concreto*, Bompiani, Milano 1964.

<sup>47</sup> Su questa interpretazione del concetto di lavoro in Kosík Patočka non sembra aver colto fedelmente l'intenzione dell'autore il quale scinde il momento del lavoro da quello dell'esistenza sostenendo che «la prassi comprende - oltre al momento lavorativo- anche il momento esistenziale» mentre è evidente l'influsso della fenomenologia di Patočka nell'opera di Kosík, cfr. K. Kosík *La dialettica del concreto*, cit. p. 245.

<sup>48</sup> J. Patočka, *Il senso dell'oggi in Cecoslovacchia*, cit., p. 113.

la temporalità»<sup>49</sup>. Il lavoro è possibile sulla base di una preliminare apertura della vita umana in cui «l'uomo si produce da sé, non è mai chiuso»<sup>50</sup>. In questo senso il lavoro, che produce l'uomo, nella duplice accezione del genitivo soggettivo (il lavoro che crea l'uomo e il lavoro prodotto dall'uomo) diventa 'invenzione della vita' e del tempo richiesto da questa formazione<sup>51</sup>. Ritornando ai miti sul lavoro, la stretta connessione tra lavoro-vita-morte emerge anche nel mito di Gilgamesh, semidio sollevato dalla preoccupazione del pane, impegnato in imprese sovrumane che riguardano la lotta contro il male del mondo ma esposto al rischio della morte: egli vagabonda fino ai confini del mondo alla ricerca dell'immortalità che non trova. Eppure, osserva Patočka, «nel rapporto tra l'uomo e l'oscuro regno della morte esiste qualcosa di superiore»<sup>52</sup> e in questo rapporto possiamo rintracciare un'analogia con l'immortalità presente non nel singolo individuo ma in tutti coloro nei quali esiste un rapporto di filiazione. Il lavoro e la famiglia offrono all'uomo un'identità rassicurante perché la zona oscura del mondo è il luogo in cui discende tutto ciò che è singolo: è il campo fertile dell'accettazione dei nuovi nati ma anche della preparazione alla nascita che preannuncia la storia<sup>53</sup>:

Così il movimento del lavoro indica l'oscuro movimento dell'accettazione, il quale a sua volta sembra indicare un movimento ancora più essenziale mediante il quale tutto ciò che esiste attualmente emerge dalla notte della non-individuazione<sup>54</sup>.

Il senso veicolato dai miti sopra citati mira a sottolineare la funzione dell'uomo che lavora all'interno della gestione dell'ordine mondiale. Egli viene rassicurato dal pericolo della consapevolezza della vita solo sopravvissuta e, mediante il lavoro, può camminare su un terreno solido, calpestando lo spazio di una verità appartenente ad un passato indeterminato cui si partecipa senza che di esso si possa esercitare il minimo potere. Sono tali divinità e potenze che, secondo il mito, assegnano all'uomo la mortalità affinché questo, dovendo lavorare per la propria sopravvivenza, lavori, contemporaneamente, per la conservazione del mondo. E l'uomo, l'uomo pre-istorico, accetta il suo destino con naturalezza perché la dedizione e il sacrificio con cui svolge tale funzione lo rendono partecipe di una missione superiore, divina<sup>55</sup>. Tale avvicinamento alla sfera superiore, trascendente la mortalità, avvicina Patočka al pensiero di Heidegger, scopritore di un «autoprolungamento della vita mediante la deprivatione di sé», una vita orientata verso l'oggettività che assoggetta l'esistenza e la ricatta<sup>56</sup>, una vita che si autoprolunga. In altri termini una vita che conquista l'infinità

---

<sup>49</sup> Ivi, p. 114.

<sup>50</sup> Ivi, p.115.

<sup>51</sup> *Ibidem*.

<sup>52</sup> Ivi, p.56.

<sup>53</sup> «L'uomo non accetta soltanto i figli che gli nascono, ma anche l'altro con cui entra nel buio della generazione e allo stesso modo si fa accettare da lui», ivi p. 58.

<sup>54</sup> Ivi, p. 58.

<sup>55</sup> R. Papparuso, *Assicurazione e fine della storia in Jan Patočka*, atti della giornata di studi sulle *Questioni fenomenologiche in Jan Patočka*, Fondazione Centro Studi Campostrini, 18/06/2010, Verona.

<sup>56</sup> J. Patočka, *Prirodzený svet a fenomenológia*, in *Existencialismus a fenomenológia*, Obzor, Bratislava 1967, tr. it. a cura di A. Pantano, *Il mondo naturale e la fenomenologia*, Mimesis, Milano 2003, p. 47.

dell'io aderendo alla mortalità mediante un percorso graduale le cui tappe fondamentali sono preparate dal radicamento e dal lavoro dell'uomo nel mondo. Tale ulteriore movimento esistenziale non rende conto, nella prospettiva heideggeriana, della natura corporea e materiale dell'uomo che lavora. Un uomo che secondo Patočka non può essere considerato come «una cosa tra le cose», nella sola dimensione strumentale e subordinata alla gerarchia umana ma, come ha sottolineato Patočka, l'apertura alla verità e a un'esistenza libera richiede la disponibilità a trascendere la semplice vita<sup>57</sup>, la vita naturale per aprire alla storia. Per comprendere meglio quest'apertura alla storicità inaugurata dal lavoro esaminiamo, sulla scia heideggeriana, quel punto di svolta rappresentato dalla società tecnico-industriale. La civiltà tecnica rappresenta secondo Patočka un'epoca importante per quanto concerne il lavoro perché, se da un lato segna il trionfo del razionalismo, della routine, dello scatenamento distruttivo delle forze e dello svuotamento interiore sostituito da un agire pratico 'banale'<sup>58</sup>, dall'altro determina quella completa emancipazione dalla fatica fisica legata da sempre al lavoro per la sopravvivenza e instaura un'uguaglianza di possibilità e opportunità tra gli uomini. La riflessione di Patočka, interrogando i principali studi sulla centralità del lavoro e della prassi nella modernità solleva una questione molto importante: l'oggettivazione sottesa alla civiltà tecnica e alla trasformazione del lavoro *può essere compresa solo a partire da quella soggettività che lavora, dalla struttura stessa dell'esistenza umana*. In altri termini Patočka mostra come la società industriale e tecnica che assoggetta l'uomo trasformandolo in una forza produttiva e alienata riassegna all'esistenza la centralità della vita biologica tipica del mondo pre-istorico. Il filosofo ceco scorge l'essenza della tecnica in qualcosa di non tecnico: il *Gestell*, ovvero la modalità di manifestazione della realtà. Nell'epoca della tecnica l'Essere si rivela come *Gestell*, ossia come ciò che chiede all'uomo di accumulare e liberare quelle potenziali forze, energie, contenute nelle cose e necessarie per accrescere la propria vita<sup>59</sup>. Tuttavia il *Gestell* non riconosce all'uomo alcuna posizione privilegiata, egli ne fa parte come la società e la natura. Questo comporta il suo inserimento nel medesimo processo di accumulazione, sfruttamento, intercambiabilità e alienazione cui sono sottoposte le altre forze. In virtù di questo livellamento, spiega Patočka, la civiltà tecnica precipita in uno stato di svuotamento della vita sconosciuto all'umanità preistorica, determinando quel profondo attaccamento alla vita stessa che si manifesta secondo modalità più radicali rispetto alla mera lotta per la sopravvivenza<sup>60</sup>. In altri termini, l'uomo dissolto nell'impersonalità di un ruolo determinato, e soprattutto cristallizzato nella strumentalità inorganica di un utensile, rivendica – come non mai – il suo fondamento biologico. La meditazione di Patočka respinge sia la riduzione del lavoro umano a una condizione istintiva dell'esistenza (legata alla mera sopravvivenza), sia

---

<sup>57</sup> G.D. Neri, *Il mondo del lavoro e della fatica*, cit. p. 176.

<sup>58</sup> Si rimanda alle riflessioni di Hannah Arendt contenute in *Vita activa* e ne *La banalità del male*.

<sup>59</sup> «Il *Gestell* è contemporaneamente creazione di un'umanità, che non fa altro che adempiere questi ordini [...] al punto che perde di vista tutto ciò che non rientra in questo sistema, che non è un ordine in grado di assicurare, il comune, ordinario, funzionamento dei bisogni e delle loro soddisfazioni», J. Patočka, *Čtři semináře k problému Evropy*, Praha 1973, cit. p. 391, in Jan Patočka, *Peče o duši*, Editor Archiv Jana Patočky, Praha 1996.

<sup>60</sup> J. Patočka, *Saggi eretici sulla filosofia della storia*, cit. p. 139.

l'interpretazione materialistica della filosofia hegeliana che rende l'uomo l'essere della prassi – ovvero quella forza produttiva inserita in una dialettica finalistica – in quanto prospettive incuranti della centralità della persona che, mediante l'azione responsabile e la continua formazione domina, dirige e assicura la qualità della relazione tra lavoro e mercato del lavoro.