

Valerio Mori

Il XX secolo come guerra:

Note su un'interpretazione della Grande Guerra

ABSTRACT This article analyses two essays by Jan Patočka on the Great war. According to the Czech philosopher, the conflict must be considered as the consequence of a “revolution” whose content must be identified in the “techno-science” of modern Germany. The Great war, then, takes on a “total” value since it coincides with every tension towards the automation of human existence.

KEYWORDS: Jan Patočka, Great War, Revolution, Techno-science, Ernst Jünger

1.

Jan Patočka è noto per essere un filosofo, un attivista in difesa delle libertà nella Cecoslovacchia della “normalizzazione”; per essere morto a seguito di uno dei brutali interrogatori subiti dalla polizia politica del suo Paese, ma non per essere uno scrittore come potrebbe esserlo un Kafka, per restare idealmente a Praga. E non è neppure un filosofo con tentazioni letterarie: è un fenomenologo, allievo di Husserl, che a sua volta è un pensatore, se così si può dire, assai poco letterario. Patočka è fenomenologo *sui generis*: la sua ambizione di pensatore è istituire una fenomenologia della vita umana, per la quale il problema della verità non può che porsi come verità nella storia; cioè nelle dinamiche dei grandi movimenti di individui che si associano e si dissociano.

Se la verità va cercata in questa grande storia, la grande storia, secondo Patočka, non è la metafisica del sistema dello spirito, né nella dialettica del conflitto di classe: per andare alle brevi, la «grande storia» non è lo “storicismo”. Il problema di Patočka è quello della libertà nella fattualità, che si traduce nella mobilitazione delle masse che cercano insieme di rispondere a due domande: “perché dovremmo vivere anziché morire?” e poi: “come dovremmo vivere?”. Patočka, nella sua suggestiva antropologia politica, definisce civiltà come risposta a quelle due domande. La risposta che si dà a quelle domande, identifica un nucleo di senso vitale.

Fra le tante cose che Patočka ha scritto, la gran parte delle quali non ha potuto pubblicare se non fortunosamente e per vie non ufficiali, ricordiamo qui un breve saggio intitolato *Lo scrittore e il suo problema* e un altro intitolato *Le guerre del XX Secolo e il XX Secolo come guerra*.

Lo scrittore e il suo problema appare in Italia nel 1970: nei pochi anni che preparano e che rapidamente bruciano l'effimera primavera praghese, Jan Patočka riesce a far girare alcuni suoi lavori fuori dal circolo degli affezionati estimatori per poi diventare ancora una volta e poi per l'ultima volta, prigioniero di Stato e “morto a credito”, credito che il regime cecoslovacco, nella sua fase detta “normalizzazione”, puntualmente esigerà e recupererà nel 1977.

In quello scritto, sul quale non mi diffonderò quanto meriterebbe, Patočka mette a fuoco che lo scrittore d'arte letteraria è a suo modo uno scienziato, che pone la sua virtù intellettuale non al servizio dell'oggettività delle astrazioni ma al servizio di una scienza tutta particolare, e non meno rigorosa di altre: la scienza dell'uomo e della vita umana. Il filosofo, assai poco letterario, paga il suo tributo alla grande letteratura, ché meglio della filosofia coglie il fenomeno storico, perché non ambisce ad oggettivarlo: semmai, l'oggettivazione del linguaggio, la sua costitutiva e insuperabile limitatezza mostra proprio la non oggettivabilità del processo creativo come del fenomeno storico.

Innanzitutto al problema della vita, è l'individuo che prende la parola: nel mito parla sempre un “noi”; nella letteratura è un “io” a parlare. Questo è il problema dello scrittore: «per lo scrittore moderno – poeta o prosatore – questa interpretazione individuale del senso della vita ha valore decisivo»¹. E prosegue: «lo scrittore-artista non è più soltanto un uomo dotato di fantasia e di “idee”, che crea forme verbali e racconti che incarnano concetti ideali; lo scrittore è colui che scopre la vita, che ne rivela il senso nel suo complesso e nei particolari»².

Nel secolo delle masse, è lo scrittore che parla in prima persona: quasi mai il filosofo.

Ho accennato del discepolato husserliano di Patočka: il “mondo della vita”, la nozione husserliana di *Lebenswelt*, in mano a Patočka diventa quella sfera della realtà nella quale gli uomini si muovono, sperimentano la loro insopprimibile necessità di dare un senso al loro esistere; è il mondo dell'esperienza concreta e quotidiana, che non essendo brutale empiria, è l'insieme delle ragioni che motivano l'agire dell'uomo nella realtà.

2.

Il saggio che porta quel titolo così suggestivo, *Le guerre del XX secolo e il XX secolo come guerra*, è inserito nella raccolta – che è poi l'opera più conosciuta di Jan Patočka – intitolata *Saggi eretici sulla filosofia della storia*. La Prima guerra mondiale, assume Patočka, è l'evento che marca il secolo: questa eccezionalità fondativa significa che essa non può essere interpretata altrimenti che con una visione del tutto nuova e radicale.

¹ J. Patočka, *Lo scrittore e il suo problema*, in Id., *Il senso dell'oggi in Cecoslovacchia*, trad. di G. Pacini, Milano 1970, pp. 59-75: 68.

² *Ibid.*, p. 68 ss.

Perciò, argomenta, tutte le interpretazioni offerte, più o meno raffinate, non ne colgono il senso, perché affrontano il problema della *guerra* dal punto di vista della *pace*; e cioè dalle ragioni per le quali si suppone che la guerra sia stata combattuta, dalle finalità che la guerra in qualche modo dichiara di voler perseguire, e cioè il ristabilimento di una pace su basi che almeno uno dei contendenti ritiene più “giuste, o comunque “preferibili”. Questo porta l’interprete ad un errore fatale; errore consistente nel considerare la guerra una episodica, ancorché tragica, interruzione della pace³. E per affermare questa visione, *à bon droit* eretica, Patočka muove da un’osservazione di carattere realistico: la Prima guerra mondiale si motiva solo con la presenza di una forza *rivoluzionaria* che innesca il conflitto. Contro ogni evidenza, la forza rivoluzionaria in questione è la Germania post-bismarckiana: Patočka si rende conto dell’apparente paradossalità di quest’assunto: quello Stato iperburocratizzato, retto da una casta militare tradizionalista, come potrebbe essere una forza *rivoluzionaria*? Non può esserlo se applichiamo al nostro sguardo la lente ideologica, e cioè se intestiamo la rivoluzione alle dinamiche della lotta di classe o alla esigenza di far trionfare i “lumi” in vista delle sorti umane e progressive; ma queste sono idee del secolo XVIII e del XIX, e sono idee della pace, sebbene perseguite tramite la guerra: hanno una certa immagine della pace e pensano alla guerra come uno strumento per realizzarle.

Qual è il contenuto di questa rivoluzione che origina le guerre del XX secolo, che crea la massa e la forza, e le manda – masse e forze – a schiantarsi contro altre masse e altre forze? Il contenuto della rivoluzione prussiana è la tecno-scienza; l’accumulo di una enorme energia riversata nell’idea di efficientizzazione della vita, di una sua meccanizzazione che pone l’individuo quale funzione del meccanismo di accrescimento dell’efficienza tecnica; un positivismo “di fatto” – ben più rude, senz’altro, del positivismo “di diritto” – sostenuto da «una burocrazia fossilizzata e dall’incredibilmente limitata ortodossia luterana»⁴. Perciò, la Prima guerra mondiale è ideologica; ciò è passato inosservato perché non si tratta di una ideologia “positiva”, ma di una ideologia “negativa”: la «convinzione, che si era venuta affermando poco a poco, che non esistesse nulla di simile ad un senso oggettivo e reale del mondo e delle cose, e che dipendesse unicamente dalla forza e dal potere realizzare un tale senso nell’ambito accessibile all’uomo»⁵. Patočka, benché per alcuni aspetti del suo lavoro risenta di Heidegger, è un critico del nihilismo e non limita la sua analisi alla constatazione della presenza di questa idea (che per inciso, essendo una idea, non è affatto un *nihil*), egli vi rintraccia invece un elemento positivo; intendendo “positivo”

³ J. Patočka, *Le guerre del XX secolo e il XX secolo come guerra*, in Id., *Saggi eretici sulla filosofia della storia*, trad. di M. Carbone, Bologna 1981, pp. 143-160: 149: «l’espressione “fini della guerra” è errata: si tratta di fine della pace [...]».

⁴ *Ibid.*, p. 145.

⁵ *Ibid.*

proprio come effetto del porre; del porsi non solo e non tanto come tema, ma come *Stimmung*.

Il positivo che Patočka rinviene nella guerra ha a che fare con il “fronte”, che della Prima guerra mondiale è l'icona. Questo positivo consiste in un ribaltamento completo della vita, che si matura in più fasi. La prima consiste nell'esperienza dell'assurdo: ciò che l'uomo ritiene di avere di più prezioso, la vita, viene continuamente fatto a pezzi, destituito di qualunque valore. Patočka chiama questo “l'esperienza del crollo” – e, fatto relevantissimo, è un'esperienza di massa.

Il crollo è la fine del progetto, di ciò che conduce la vita proiettandola in un tempo ulteriore: il fronte è il presente totale. Le idee della pace, e cioè le idee del futuro, nell'esperienza del fronte, si dissolvono: la stessa vita *per* qualcosa o *per* qualcuno scompare. Si riproduce, sulla scala dei milioni di individui, l'esperienza socratica, l'esperienza che si trova descritta nel *Fedone* di Platone, per la quale questa vita non è tutto; e non è tutto, è il progetto – la risonanza heideggeriana è chiara – ad essere privo di senso. Infatti: questa svalutazione del progetto, questa vita *capovolta* – tema platonico, ma anche hegeliano⁶ – coincide con la massima libertà. In gioco sono la vita e la morte, in un dilatato qui ed ora. Nella piena libertà dalle idee del giorno, ciò che si palesa al fronte è l'essenza nucleare dell'uomo, dell'individuo, di quel che s'è fatto massa per le idee della pace, e si trova totalmente solo innanzi all'abisso con l'occhio della notte, che è l'occhio della guerra e della forza.

La pretesa dell'eternizzazione di sé, se si vuole, l'egotismo della cattiva infinità, è spazzata via: è di fronte alla fine del terrore della morte, della traslazione superindividuale del “fine” della vita, che l'uomo si scopre davvero libero. Avuta l'esperienza del crollo, sperimentata la libertà totale, il movimento della guerra – questa *epoché* di tutto ciò pareva essenziale – genera la simpatia per il nemico; che cessando di essere *hostis* – e non essendo mai stato *inimicus* – diviene colui che coopera con noi al movimento che dovremmo chiamare cosmico, all'esperienza del crollo e della totale libertà.

Patočka chiama tutto questo “solidarietà di coloro che hanno subito il crollo”. È una esperienza di profondità geofilosofica, se si può dire così: vi è un *explicit* che non sia solamente il rilascio della forza? Patočka lo intravede appunto nella “solidarietà di coloro che hanno subito il crollo”, che non potranno esprimere la loro profonda conoscenza di ciò che è in gioco fra la vita e la morte in un positivo processo costituente, ma, come Socrate, potranno esprimersi demonicamente; è un socratismo postumo, ma non per questo anacronistico.

3.

⁶ G.W.F. Hegel, *Einleitung. Über das Wesen der philosophischen Kritik überhaupt und ihr Verhältnis zum gegenwärtigen Zustand der Philosophie insbesondere*, «Kritisches Journal der Philosophie», 1, 1802, ora in Id., *Werke in zwanzig Bänden*, vol. 2, *Jaener Schriften, 1801-1807*, Frankfurt a. M. 1979, pp. 171-188: 182: «die Welt der Philosophie [ist] eine verkehrte Welt».

Patočka, coerentemente con quanto aveva esposto a proposito del *Problema dello scrittore*, sviluppa la sua meditazione sulla guerra come essenza storica del XX secolo, in dialogo interiore con Ernst Jünger. Il filosofo espressamente cita *Il combattimento come esperienza interiore* e *L'operaio*, ma ha senza dubbio una conoscenza approfondita dell'opera di Jünger. *La mobilitazione totale* è uno sfondo irrinunciabile di comprensione del “fenomeno guerra” come centro di gravità permanente del XX secolo, secondo l'opzione patočkiana⁷. Espressioni come «osservare la guerra come nuda lotta per la vita e per la morte»⁸, nonché la stessa definizione di «mobilitazione totale» – «atto in cui il complesso e ramificato pulsare della vita moderna viene convogliato in un sol colpo di leva nella grande energia bellica»⁹ – non sono elemento decorativo, o argomento *ad adiuvandum* ad un impianto concettuale “altro”, ma sono il momento *acmastico* della comprensione della guerra in funzione della guerra.

Il carattere totale consiste nel vedere nella guerra la rifusione siderurgica di ogni sforzo condotto in una unica tensione all'automatizzazione dell'esistenza umana, nella creazione di un mondo che è un laboratorio costantemente disponibile al saccheggio e alla trasformazione¹⁰, a questa mondializzazione che è tutta una mobilitazione, una messa in moto di energie che nella guerra hanno il loro momento apicale.

Del resto, Patočka riconosce proprio a Jünger il merito di aver avvertito il carattere della “rivoluzione” tedesca, di questo apparente paradosso che è paradosso dell'ideologia. Intuizione brillante, nella quale lo scrittore si mostra all'altezza del *suo problema*. La “mobilitazione totale” è proprio questa accelerazione acefala del processo di costruzione della forza, il carattere polemologico del XX secolo è implicito in Jünger; e Patočka lo riconosce:

Nel *Der Arbeiter* [...] è implicitamente contenuto il presentimento della rivoluzionarietà della vecchia Germania anteguerra. La caratteristica della sua vita che si viene maggiormente approfondendo è soprattutto quella tecno-scientifica. È soprattutto la volontà organizzativa dei suoi capi economici e dei suoi rappresentanti tecnocratici quella che traccia piani che sono inevitabilmente in contrasto con la precedente organizzazione del mondo¹¹.

E nel considerare il “fronte” qualcosa di molto diverso da un trauma, bensì un momento di ricostruzione della vita su basi totalmente altre rispetto a quelle del giorno, Patočka è di nuovo a Jünger che si rivolge: «la prevalente sensazione di fare qualcosa che ha un suo senso – sensazione che però è difficile definire – s'impadronisce alla fine del soldato al fronte. È un sentimento che è capace di durare molti anni»¹²; anche su

⁷ J. Patočka, *Le guerre del XX secolo e il XX secolo come guerra*, cit., p. 149.

⁸ E. Jünger, *Foglie e pietre*, trad. di F. Cuniberto, Milano 1997, p. 113.

⁹ *Ibid.*, p. 119.

¹⁰ Singolare la consonanza nell'analisi, quanto la dissonanza nelle conclusioni, con Nietzsche; cfr. F. Nietzsche, *Genealogia della morale*, trad. di F. Masini, Milano 1999, p. 106.

¹¹ J. Patočka, *Le guerre del XX secolo e il XX secolo come guerra*, cit., p. 146.

¹² *Ibid.*, pp. 149-150.

questo punto cita Jünger il quale, nel *Trattato del ribelle* scrive: «vincere la paura della morte equivale dunque a vincere ogni altro terrore: tutti i terrori hanno significato solo in rapporto a questo problema primario»¹³. Per questo è assoluta la libertà del combattente:

la positività del fronte inteso non come schiavizzazione della vita bensì come illimitata liberazione proprio da questa schiavitù [...]. Bisogna capire che proprio questo è il luogo dove si svolge il vero dramma della libertà; la libertà non comincia “solo dopo”, quando la lotta sarà finita, bensì trova il proprio posto appunto nella lotta; questo è il *punctum saliens*, il culmine significativo da cui si può passare in rassegna il campo di battaglia¹⁴.

Il nemico è colui che partecipa della medesima esperienza assoluta della libertà nella coscrizione e al cospetto della morte: «Polemos non è qualcosa di unilaterale, [esso] non divide, unisce», dice Patočka riferendosi ad Eraclito¹⁵; e immediatamente associa la massima del presocratico – di nuovo – ad un passo di Jünger, nel quale i combattenti, che – dal punto di vista del giorno – si fronteggiano nelle rispettive contrapposte trincee, si trovano in verità fusi: «in un unico corpo: paragone singolare. Chi lo comprende approva sé stesso e il nemico e vive allo stesso tempo nel tutto e nelle parti. Egli allora può anche immaginarsi la divinità, che si lascia scorrere tra le dita quei fili colorati, in atto di sorridere»¹⁶.

4.

L'esperienza abissale, esperienza di masse che segna il secolo delle masse – come dice Mercadante, «Lo stato moderno di stampo napoleonico, si fa patria dell'“uomo totale”»¹⁷ – è secondo Patočka l'esperienza che segna il secolo. S'è detto che una civiltà è in essenza la risposta a due domande fondamentali – “perché dovremmo vivere anziché morire?” e poi, “come dovremmo vivere?” –: il *topos*, antico quanto frusto, dello scontro tra civiltà può qui essere evocato, ma solo con riferimento agli albori: «ogni civiltà tende a salvaguardare la propria *sicurezza*, non tramite una forma di *conservatorismo*, ma attraverso un moto di *espansione*: essa si scatena e offre un modello di *contaminazione* o di *soppressione* degli *avversari*», con l'obiettivo di «divenire effettivamente *universale*»¹⁸. Se ciò è così, l'avversario è colui che sta «al di fuori di essa», del nucleo di senso che è, meglio, afferma di essere, *una* civiltà. E non si dà il vuoto nello spazio politico: «Ogni potenza è una potenza sugli uomini e la fonte di ogni

¹³ E. Jünger, *Il trattato del ribelle*, trad. di F. Bovoli, Milano 1990, p. 76.

¹⁴ J. Patočka, *Le guerre del XX secolo e il XX secolo come guerra*, cit., p. 157.

¹⁵ *Ibid.*, p. 159.

¹⁶ *Ibid.*, p. 160. La citazione è tratta da E. Jünger, *Der Kampf als inneres Erlebnis*, in Id., *Samtliche Werke. Essays 1, Betrachtungen zur Zeit*, Stuttgart 1980, p. 97.

¹⁷ F. Mercadante, *Prefazione*, in M. S. Barberi, G. Fornari, *Il riscatto dei fanti. Caporetto tra letteratura, storia e memorialistica*, Roma 2018, pp. 7-22: 12.

¹⁸ Cfr. J. Patočka, *La superciviltà e il suo conflitto interno*, trad. di F. Tava, Milano 2012, p. 54 (corsivi miei).

potenza è la forza». Patočka giustifica la sua affermazione evocando Hegel, il quale «enuclea una *necessità vitale*, comune a tutte le società che non sono isolate, ma vivono in una concorrenza politica seria, e *in quanto società*, non vogliono perdere l'autonomia, la libertà di decisione, la libertà»¹⁹; ciò che una civiltà interpreta come autonomia e come sicurezza. Non si tratta solo della esplosione «eruttiva», fanatica, che ambisce alla sottomissione *fisica*; anzi, è: «la superiorità *spirituale*, il controllo diretto nei confronti degli altri, della loro *interiorità* [...]»²⁰; l'assoggettamento fisico Patočka lo definisce «dominazione», la seconda «dominio»; la dominazione è un fenomeno esteriore: il dominio si esercita sull'interiore. Patočka aveva già riflettuto sul valore politico della distinzione «interiore / esteriore» – e del resto, è in essenza, la sua, una forma di platonismo politico²¹ –; l'ideologia ne risulta descritta – prendo a prestito ancora una espressione di Francesco Mercadante – come una «armatura operativa programmatica e prasseologica»²²; cioè come una presa dall'esterno. Ecco perché la Grande guerra è guerra ideologica.

La «carica di individuazione» intorno alle domande di senso esclude caratterizzazioni politicamente neutre rispetto al piano del dominio «sugli uomini»; numerose le incomprensioni di tale dinamica, perché affette da «intellettualismo» – cruccio costante, sempre retroagente del pensiero patočkiano²³: definire la potenza come «produzione intenzionale di effetti» non coglie il nucleo tematico del problema politico, soprattutto in riferimento alla Prima guerra mondiale²⁴. Più ancora: a fraintendere l'importanza (e la «malattia» è sempre l'intellettualismo) di questa dinamica è Husserl, che nella sua costituiva impoliticità, nella *Crisi delle scienze europee*, s'appella all'adempimento del compito – tutto e solo teoretico – del fenomenologo che riprende, riscattando l'avvenuta occlusione del rapporto dell'«europeo» (si badi: non dell'uomo, dell'europeo) col mondo – questo il senso di passaggi husserliani, che

¹⁹ *Ibid.*, p. 96. Cfr. G.F.W. Hegel, *Über die wissenschaftlichen Behandlungsarten des Naturrechts, seine Stelle in der praktischen Philosophie und sein Verhältnis zu den positiven Rechtswissenschaften*, «Kritisches Journal der Philosophie», 2, pp. 1-88; 3, pp. 1-34, 1802-03; poi in Id., *Gesammelte Werke*, vol. IV, Hamburg 1968, pp. 3-125 (ed. it. *Le maniere di trattare scientificamente il diritto naturale*, in G. F. W. Hegel, *Scritti di filosofia del diritto 1802-03*, trad. di A. Negri, Bari 1962, pp. 3-125). Cfr. R. Bodei, *Sistema ed epoca in Hegel*, Bologna 1975, pp. 202 ss.

²⁰ Cfr. J. Patočka, *La superciviltà e il suo conflitto interno*, cit., p. 53.

²¹ Cfr. J. Patočka, *L'ideologia e la vita nell'idea*, in S. Forti (cur.), *La filosofia di fronte all'estremo. Totalitarismo e riflessione filosofica*, Torino 2004, pp. 33-42: 33 ss.: «L'ideologia [...] afferra l'uomo e lo vincola dall'esterno, si impadronisce di lui come una forza determinata, entro un sistema di forze universale, che va utilizzata per uno specifico fine sociale [...] cosicché esso solo [scil. il sistema sociale] conferisce a tutto il resto, inclusi la volontà e l'attività dell'individuo, il suo significato».

²² Cfr. F. Mercadante, *La democrazia dell'identità in Carl Schmitt*, in Id., *La democrazia plebiscitaria*, Milano 1974, p. 67.

²³ Cfr. ad esempio B. Russell, *Power: a New Social Analysis*, London 1938, p. 35; cfr. G. Capozzi, *Praxeologia della costituzione del potere*, «Rivista internazionale di filosofia del diritto», 2, 1989, pp. 250-289. Cfr. J. Patočka, *La superciviltà e il suo conflitto interno*, cit., p. 89: «l'intellettualismo cristallino rappresenta pur sempre un lusso. Esso corrisponde ad una situazione di vita vissuta nella sicurezza, nella soddisfazione piena che si giustifica da sé e si assapora».

²⁴ Cfr. S. Lukes, *Il potere. Una visione radicale*, trad. di O. Janni, Vita e pensiero, Milano 2007, pp. 86-89.

provocano la protesta veemente di Eric Voegelin²⁵ – attraverso il ritorno filosofico alle “cose stesse” come medicina da assumere per tornare al progetto razionalistico. Husserl assume questa postura negli anni Trenta del Novecento, ma è un uomo di prima della Prima guerra mondiale, secondo Patočka – un razionalista settecentesco, in definitiva – che pure ha la massima considerazione per il suo vero maestro Husserl.

Ma dal punto di vista di Patočka anche coloro che assumono la guerra come un elemento tipizzante il politico difettano nell'interpretazione. Patočka, in tutto il suo *corpus* pubblicato – oramai la gran parte – non cita mai Carl Schmitt²⁶; e non c'è ragione di pensare che non lo conoscesse – ha piena familiarità con il mondo filosofico tedesco –, né c'è ragione di pensare che, molti anni dopo, non volesse “compromettersi” con un autore “in odore di nazismo”: proprio Heidegger è senz'altro un interlocutore di Patočka, di Jünger s'è già detto.

Va detto che il parallelismo Schmitt-Patočka è stato esplorato²⁷; ma al di là dell'assunzione del momento polemologico come fatto determinante, presso Patočka la caratterizzazione del plesso “amico / nemico” non ha carattere *definitivo* – lo si è visto – e soprattutto non ha carattere *definitorio*, cioè categoriale: l'esperienza della guerra ribalta per così dire la scena «sulla linea del fronte», ribaltamento estraneo a Schmitt. Il *polemos* patočkiano non ha la veste dottrinarica, «descrittiva» che ha invece in Schmitt, presso cui esso è «factum brutum» e non categoria speculativa²⁸. Invece, come mostra con finezza Ivan Chvatík, lo statuto che si deve riconoscere al *polemos* nell'impianto patočkiano è ontologico: e perciò non coincide con il confine del “politico” schmittiano, semmai lo eccede e lo ricomprende²⁹. *Polemos* è infatti, come in Eraclito, un principio ontologico: non una lente teorica.

5.

Il confliggere delle civiltà quale conseguenza della tensione ad affermare sé come universale conduce allo scontro; ma la Prima guerra mondiale è una guerra europea, una guerra della civiltà europea, tutta dentro la civiltà europea. Non è (*A*) *clash of civilizations* (al plurale): e il paradigma che fu erodoteo (ma non eschileo, stando a

²⁵ Cfr. G. Wagner, G. Weiss (eds.), *A Friendship that Lasted a Lifetime. The Correspondence between Alfred Schütz and Eric Voegelin*, Columbia (MO) 2011, pp. 30-43 (ed. it. *Lettera ad Alfred Schütz su Edmund Husserl*, in E. Voegelin, *Anamnesis*, trad. di C. Amirante, Milano 1972, pp. 15-32).

²⁶ Questa notevole omissione è stata già notata; cfr. J. Mensch, *Violence and Existence. An Examination of Karl Schmitt's Philosophy*, «Continental Philosophy Review», 2, 2017, pp. 249-268. Eppure: Patočka è a Friburgo e a Berlino nel 1933: Schmitt era già una personalità pubblica e per altro in contatto con Heidegger, come attesta una lettera del 22 agosto 1933. Cfr. E. Faye, *Heidegger, l'introduzione del nazismo in filosofia*, Roma 2012, pp. 229-232.

²⁷ Cfr., su tutti, J. Derrida, *Donare la morte*, trad. di L. Berta, Milano 2008, p. 56 e p. 132 ss.

²⁸ Cfr. F. Mercadante, *La democrazia dell'identità in Carl Schmitt*, in Id., *La democrazia plebiscitaria*, Milano 1974, p. 70; p. 125 ss.; P.P. Portinaro, *La crisi dello jus publicum europaeum*, Milano 1982, pp. 82-93.

²⁹ Cfr. I. Chvatík, *Concept of polemos in Jan Patočka Philosophy of History*, in E. Graziani, A. Cesolini (curr.), *Le dimensioni della politica*, vol. II: *Il paradigma della guerra*, Roma 2017, pp. 19-30; cfr. altresì J. Dodd, *Violence and Phenomenology*, New York 2009, p. 111 e p. 133; A. Tucker, *The Philosophy and Politics of Czech Dissidence from Patočka to Havel*, Pittsburgh 2000, p. 74 ss.

Cacciari³⁰) qui non vale; in fondo, la civiltà, in quanto è progetto di vita, è una idea del giorno. La Prima guerra mondiale è un evento cosmico perché presenta sulla scena, con la dirompente forza del fronte, un'altra categoria: la *superciviltà*, che ha sì un conflitto, ma tutto interno a sé. La superciviltà è il combinato disposto della razionalizzazione obiettivistica, la cui radice è metafisica, che si dispone ad *agire* sul mondo avendolo già interpretato come riserva di energia, da un lato, e la tensione all'universale, l'obiettivazione, che vi retroagisce, dall'altro. È la fusione di obiettivismo ed universalizzazione che istituisce la superciviltà. L'impossibilità obiettiva di guadagnare l'universalizzazione di un concetto di vita contrassegnato da una "carica" assiologica individuante – ciò a cui ogni civiltà, ossia unità che si sia già autointerpretata come civiltà inevitabilmente tende – non significa che non sia possibile in senso assoluto l'universalizzazione di un *modus vivendi* (che è altra cosa: mera presa esteriore) e perciò di un corrispondente *modus dominandi*. Ciò che impedi il successo dell'universalizzazione era infatti un contenuto "ideale" che urtava con altri contenuti "ideali"; ma una dinamica puramente strumentale, costituendosi unicamente come *mezzo*, apparentemente sprovvisto di un fine permette – proprio in ragione di ciò – la sua universalizzazione nella forma di ciò che Patočka aveva già qualificato come «ideologia»³¹. Ciò che ne consegue è la posizione in essere di un «controllo sempre crescente su tutte le funzioni sociali, di una *volontà di previsione*, di un atteggiamento oggettivo nei confronti dei processi sociali, ovvero per mezzo di una razionalizzazione sempre crescente»³².

La superciviltà coincide con l'assorbimento e la soppressione del «nucleo emozionale della civiltà»³³, questa tuttavia non comporta un innalzamento della vita ad un livello differente – superiore – rispetto a quello «naturale», quanto piuttosto (empiricamente) il dar corso alla universalizzazione – secondo la teoria di Toynbee della *mimesis* sociale – con l'imitazione di «pulsioni creatrici essenzialmente razionali» che si esplicano (secondo la ricerca della sicurezza, tratto distintivo di una forma di vita aggregata che si è politicamente costituita) nel dominio delle pulsioni medesime. Questa forma di *mimesis* riguarda i mezzi: l'insistenza sui mezzi anziché sulle concentrazioni di senso rappresenta secondo Patočka – riflessioni degli anni Cinquanta – la chiave per la mondializzazione (universalizzazione) di un modo di vita, che dà luogo a processi concreti nella storia³⁴.

Il termine chiave di questa descrizione del processo di esportazione globale della tecnica come *modus vivendi* è "oggettivo": l'obiettivazione della forza nel mezzo ne

³⁰ M. Cacciari, *Geofilosofia dell'Europa*, Milano 1994, p. 18 ss.

³¹ Cfr. J. Patočka, *L'ideologia e la vita nell'idea*, cit., pp. 33-34: «L'ideologia [...] afferra l'uomo e lo vincola dall'esterno, si impadronisce di lui come una forza determinata, entro un sistema di forze universale, che va utilizzata per uno specifico fine sociale [...] cosicché esso solo [*scil.* il sistema sociale] conferisce a tutto il resto, inclusi la volontà e l'attività dell'individuo, il suo significato».

³² Cfr. J. Patočka, *La superciviltà e il suo conflitto interno*, cit., pp. 54-55.

³³ *Ibid.*, p. 56.

³⁴ *Ibid.*, p. 57. D'altra parte: Husserl aveva visto nella esportazione «della scienza dal punto di vista spirituale la garanzia della irreversibilità [...] della civiltà moderna» (*Ibid.*).

è la costituzione essenziale; il carattere cumulativo della scienza moderna si presenta come veicolo sicurissimo di esportazione di un paradigma di vita e di *potere* esercitabile al di fuori dello spazio politico che storicamente s'era sperimentato: lo Stato, l'impero, la *polis* come aggregati che si costituiscono in ragione della risposta alle domande di senso³⁵.

³⁵ Cfr. S. Vaccaro, *L'esaurimento del ventriloquo. Afasia democratica e vocalità anaribica*, in L. Bazzicalupo (cur.), *Crisi della democrazia*, Milano-Udine 2014, pp. 241-260; pp. 243-244. L'insistenza sulla *governance* è in radice il risultato della tensione che Patočka individua nella genesi della "superciviltà"; la sua definitiva globalizzazione coincide con l'epoca della post-Europa.