

IL “LUNGO 68” OCCIDENTALE VISTO DA PRAGA

Di Sante Maletta

Il percorso non ideologico della rivoluzione dei dissidenti cecoslovacchi



Come nel bel film di Ferzan Özpetek *La finestra di fronte* (2003), a volte occorre guardare casa propria dal di fuori per comprendersi meglio. Una tale esperienza di pensiero può essere fatta per il lungo 68 italiano e occidentale nel momento in cui proviamo a guardarlo da una prospettiva sufficientemente “esotica” - al fine di procurare quello straniamento - e allo stesso tempo abbastanza vicina per impedire un errore ottico: Praga e il dissenso anti-comunista. Di mezzo uno schermo, la Cortina di ferro, la quale non sempre gioca un ruolo deformante.

Confrontare il ‘68 italiano e occidentale con quello praghese con uno sguardo sociologico, implica innanzitutto rilevarne le somiglianze: capelloni, musica rock, happenings, cultura underground, giovanilismo... Ma la storia è diversa. Il ‘68 in Cecoslovacchia ha significato la Primavera di Praga, la repressione militare sovietica, il sacrificio supremo di Jan Palach. La fine del sogno del “socialismo dal volto umano” ha segnato questa esperienza in maniera indelebile, generando nella maggior parte della popolazione disillusione e cinismo e in una piccola parte la convinzione che *il terreno decisivo della lotta non era più costituito dalla politica.*

È su quest'ultimo punto che vorrei insistere in quanto rappresenta l'elemento di maggiore originalità rispetto al '68 europeo occidentale e ai suoi sviluppi esistenziali e politici, e contemporaneamente il fattore meno compreso nei paesi democratici. Tale consapevolezza nasce all'interno di una rete informale di persone che rifiutano di adattarsi alla restaurazione del regime comunista e che vengono chiamati *dissidenti*. Lo sviluppo di tale consapevolezza può essere seguito facendo riferimento al pensiero del personaggio più rappresentativo e controverso di tale network, destinato a giocare un ruolo di primo piano anche dopo la fine del regime comunista: Václav Havel.

Il primo punto fondamentale di consapevolezza che emerge nel pensiero del dissenso è quello dell'*antiutopismo*. Si ha utopia allorquando l'*idea*, invece di fungere da ideale regolativo e motivazionale dell'azione, diventa un costrutto intellettuale che gode di vita propria rispetto al quale gli esseri umani sono a servizio. In tal caso l'*idea* diviene un feticcio de-responsabilizzante, un *idolo* che, in nome di un ipotetico bene futuro, richiede il sacrificio di importanti beni presenti. I dissidenti hanno cercato invece di seguire una linea di azione opposta: non combattere per la realizzazione di progetti politici ambiziosi e irrealizzabili, ma solo per poche cose concrete, e combattere per queste *sino in fondo*. Non è un caso che l'iniziativa civica più conosciuta del dissenso ceco, *Charta '77*, sia nata a difesa di una rock band e dei suoi concerti invisibili alle autorità politiche.

Ma valeva la pena rischiare il relativo benessere proprio e dei propri cari e la propria libertà individuale (come facevano tutti coloro che firmavano i documenti di *Charta '77*) per motivi apparentemente futuri?

Che cosa c'era effettivamente in gioco? Per rispondere a tale domanda occorre fare un detour e parlare del magistero del filosofo boemo Jan Patočka, allievo di Husserl e Heidegger e quindi erede della grande tradizione fenomenologica mitteleuropea.

Patočka fu un grande studioso ed educatore al quale venne impedito, prima dai nazisti e poi dai comunisti, di lavorare in università, se non per pochi anni subito dopo la fine della Seconda guerra mondiale. Quasi settantenne, egli si sentì in dovere di accettare la proposta di ricoprire l'incarico di portavoce di *Charta '77* alla sua nascita nel gennaio 1977. In seguito a tale scelta egli venne interrogato brutalmente dalla polizia politica sino a dover essere ricoverato in un ospedale dal quale non uscirà più vivo. Le sue brevi ultime riflessioni, scritte sul letto di morte, riguardano proprio il senso del dissenso, al quale Patočka riconosce un valore che va ben oltre il suo ruolo strettamente politico e che possiamo definire *storico-epocale*, in quanto rimette in discussione i fondamenti filosofici sui quali si fonda la modernità – o, per meglio dire, la versione di modernità storicamente prevalente.

Come insegna lo Husserl della *Crisi delle scienze europee* – opera che nasce da un paio di conferenze tenute dallo stesso Husserl a Praga nel 1935 su invito di Patočka – la modernità razionalista ci spinge, in nome dell'*oggettività*, a considerare il “mondo della vita”, dove si svolge l'esperienza umana nella sua ricchezza e concretezza, come qualcosa di meramente individuale, quasi fosse una sorta di caverna platonica che imprigiona l'individuo nelle sue idiosincrasie. L'unica conoscenza rigorosa è quella delle idealità fisico-matematiche. Il limite di

tale posizione non sta nella pratica scientifica sorretta dal suo metodo oggettivante, bensì nella censura del fatto che l'oggetto fisico-matematico riposa in realtà su un fondamento sensibile. In altri termini la realtà oggettiva delle scienze dure è solo un'astrazione dal mondo della vita e dalle sue espressioni simboliche, il quale tuttavia viene considerato come una mera apparenza soggettiva.

Vista da tale prospettiva la coscienza morale appare come qualcosa di meramente privato e la responsabilità come un'illusione soggettiva. È nei regimi totalitari che tale prospettiva trova compimento. Ciò significa che il totalitarismo è l'esito logico del razionalismo moderno e funge da "specchio convesso" della modernità e del suo peccato originale, l'oggettivismo. Chi vive in un regime totalitario gode quindi di un privilegio epistemico per riflettere sui limiti della modernità razionalistica.

Allievo di Patočka e membro di Charta '77, Václav Belohradsky ha applicato produttivamente la categoria di oggettivismo all'ambito politico. Come i nostri sensi non hanno nulla in comune con la natura oggettivistica, così la coscienza morale non ha nulla a che fare con la politica oggettivata attraverso le leggi "naturali" governate dalla razionalità strumentale. Se la coscienza morale è qualcosa di meramente privato, essa può infatti essere ridotta (come è esplicitamente teorizzato nel pensiero hobbesiano) a mera *opinione*, frutto idiosincratico dell'esperienza soggettiva. In quanto tale la coscienza morale è solo fonte di discordie, causa di guerra civile. Di fronte ad essa si erge lo stato con le sue procedure legali che costituiscono l'unica realtà oggettiva in campo umano. Visto che il potere statale appare *innocente* in quanto *impersonale*, diventa giusto che esso sia *assoluto*. Ovviamente la coscienza morale, quale mera idiosincrasia, non può ergersi a suo giudice. Sta qui l'origine di una *escatologia dell'impersonalità* che implica l'incapacità di considerare la legge come espressione di un'antropologia, di un'idea concreta di bene e di male. Tale riduzione della legittimità alla legalità viene chiamata *banalizzazione*.

La cosa per noi interessante è che la banalizzazione unisce i destini di tutti i popoli europei e occidentali. Nei paesi comunisti essa è stata semplicemente più evidente a causa della *convessità dello specchio totalitario*. In tale prospettiva il dissenso trovava la propria specifica missione e quindi il proprio senso nella lotta contro la logica della banalizzazione, che caratterizzava tutti i paesi interessati dall'occidentalizzazione – quindi in linea di principio tutti i paesi del mondo. *È qui che sta il significato storico-epocale del dissenso*.

Il '68 ha un legame strettissimo con la banalizzazione in quanto, nel suo aspetto più generale, esso rappresenta il momento nel quale il rifiuto della sua logica è emerso nella coscienza sociale attraverso l'istanza di legittimazione rivolta a tutti i tipi di istituzione (politica, familiare, educativa, religiosa).

Il '68 nasce quindi da un'esigenza autentica che accomuna i paesi al di qua e al di là della Cortina di ferro – un'esigenza di *senso*, rivolta a una società incapace di giustificare le proprie istituzioni e il proprio modo di vivere e dove di conseguenza vige una doppia morale, fatta di un rispetto formale per i valori ufficialmente propugnati (siano essi di origine cristiano-borghese o

socialista), al quale più o meno gradualmente si sostituisce, nelle scelte concrete e nel modo di pensare, l'eudeimonismo tipico della nuova società dei consumi.

L'insegnamento che viene a tal proposito dal dissenso ceco è che il senso non è qualcosa a disposizione di una ricerca teorica o di una prassi politica. Esso può manifestarsi solo a chi è disposto a *esporsi in prima persona*, a rischiare, a *sacrificarsi*.

Essere indisponibili a ciò, addirittura teorizzare tale indisponibilità – come hanno fatto i pacifisti occidentali negli anni Ottanta del Novecento al grido “Meglio rossi che morti!” – significa rinunciare alla propria umanità e sottomettere la propria esistenza alla *legge della quotidianità*, dove le cose appaiono tutte già dotate di un significato, in quanto mezzi per fini *già dati*, cioè decisi in maniera *impersonale*: «Lo slogan “Meglio rossi che morti!” – dice Havel – mi terrorizza come espressione della rinuncia da parte degli occidentali a ogni domanda di senso della vita e come accettazione del potere impersonale in quanto tale. Infatti ciò che in realtà lo slogan afferma è che non c'è nulla per cui valga la pena dare la propria vita». In altre parole, se non c'è nulla per cui valga la pena morire, non c'è nulla per cui valga veramente la pena vivere: il senso si manifesta solo a chi per trovarlo è disposto a mettere in discussione tutto.

In definitiva l'intenzione più profonda del Sessantotto, fosse essa consapevole o meno, è stata di tipo *morale*: una ribellione a partire dalle esigenze più autentiche del mondo della vita, *in primis et ante omnia* quella del senso, nei confronti di un *ethos* indisponibile a mettere in discussione se stesso e persistente nel presentarsi come normale (cioè ovvio), normativo e normalizzante. Ma tale ribellione – questo è l'insegnamento del dissenso ceco – non può essere giocata sul piano politico (pena ricadere nell'utopismo come è successo ai ribelli italiani e occidentali) bensì su quello morale ed esistenziale di una *prassi teorica* disposta al rischio e al sacrificio personale in nome di una indisponibilità a vivere nella menzogna.

Quali sono allora le caratteristiche sociologiche di tale prassi teorica che Patočka ha chiamato con Platone *cura dell'anima*? Essa si manifesta come difesa di uno spazio allo stesso tempo intimo e dialogico di riflessione e meditazione, reso possibile dalla salvaguardia della *lingua naturale* contro il linguaggio della propaganda ideologica. È solo nella lingua naturale infatti che è possibile percepire le *differenze* tra ciò che ha senso da un punto di vista esistenziale e ciò che non ne ha, tra ciò che ha valore e ciò che ne è privo, tra ciò che è *degno di rispetto* (e quindi assoluto e incondizionato) e ciò che non lo è. Tale prassi teorica si è identificata in ultima istanza, negli anni settanta-ottanta del Novecento dell'Europa dell'Est, con il *samizdat*, con quel circuito di produzione e distribuzione clandestina di testi al quale i dissidenti dedicavano gran parte delle proprie energie e per il quale prendevano tanti rischi. La lingua naturale è stata infatti salvaguardata al massimo grado nelle grandi opere letterarie, le quali permettono ai lettori di riconoscere e coltivare in loro stessi quelle evidenze ed esigenze fondamentali che sono indispensabili per non adattarsi alla vita nella menzogna ideologica e praticare sin da subito una *vita nella verità*. Ma anche la cultura popolare espressa nella musica rock ha giocato un ruolo espressivo importante da difendere.

Dopo il 1989 e ancor più dopo l'11 settembre 2001 la banalizzazione come processo di impersonalizzazione è avanzata in maniera massiccia. Le parole d'ordine della correttezza politica vanno nella direzione del confinamento di ogni tipo di fede e di convinzione morale nell'ambito del privato, del meramente soggettivo. In Occidente l'imperante liberalismo (inteso come *ethos* e non come dottrina politica) continua a guardare alla coscienza morale come a qualcosa da tener fuori dalla sfera pubblica in quanto fonte potenziale di guerra civile. La neutralizzazione etica dei conflitti viene considerata un presupposto imprescindibile per ogni loro considerazione razionale. E poiché la sola forma di razionalità ammessa nel dibattito pubblico è quella strumentale, che si muove sul piano dei mezzi, l'unico persuasivo fattore unificante sul piano dei fini appare essere in ultima istanza l'*ethos* omologante della società dei consumi.

In tale situazione l'eredità del dissenso ha ancora molto da dire.

BIBLIOGRAFIA

V. Bělohradský, *Il mondo della vita: un problema politico. L'eredità europea nel dissenso e in Charta '77*, Jaca Book, Milano 1981.

V. Havel, *La politica dell'uomo*, Castelvechi, Bologna 2014.

V. Havel, *Interrogatorio a distanza*, Garzanti, Milano 1990.

V. Havel, *Lettere a Olga*, Santi Quaranta, Treviso 2010.

V. Havel, *Il potere dei senza potere*, La casa di Matriona, Milano 2013.

S. Maletta, *Il giusto della politica. Il soggetto dissidente e lo spazio pubblico*, Mimesis, Milano 2012.

S. Maletta, *Il soggetto dif-ferente. Peripezie della responsabilità*, Mimesis, Milano 2017.

J. Patočka, *Cos'è e cosa non è Charta '77*, in «L'Altra Europa», n. 3/87.

J. Patočka, *Saggi eretici sulla filosofia della storia*, Einaudi, Torino 2008.