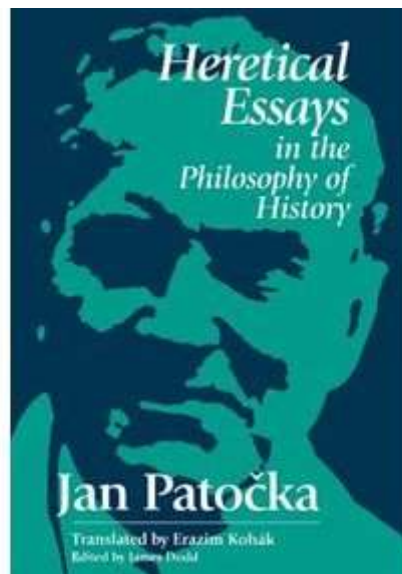




Assaigs herètics sobre la filosofia de la història. Jan Patočka

Centre d'Estudis Carles Cardó. Curs de tardor 2014



Direcció del curs: Jordi Casasampera

Edició del text: Adriana Suriol

El pensament de Jan Patočka és elaborat totalment en època de grans guerres i grans “pacificacions”. Nascut l’any 1907 a Bohèmia, viu la Primera Guerra Mundial, la invasió de Txecoslovàquia per part dels nazis, la Segona Guerra Mundial i l’“alliberament” per part de la Unió Soviètica. És constantment allunyat de les aules universitàries i se li prohibeix la publicació –exceptuant breus períodes a finals dels anys 40 i dels 60–. Els *Assaigs herètics sobre la filosofia de la història*, de 1975, són una mostra del tipus de docència que ha de desenvolupar, clandestinament, en cases particulars. Dos anys més tard, Patočka seria un dels portaveus del moviment pels drets civils *Carta 77*, un compromís que el duria a morir víctima dels repetits interrogatoris policials. És el final d’una vida “socràtica” –com l’ha caracteritzada, entre d’altres, Paul Ricoeur–, una vida absolutament dedicada a la filosofia, amb el rigor i la integritat espiritual com a guies. Alumne i continuador crític de la fenomenologia iniciada per Edmund Husserl, Patočka dedicà també grans esforços a la comprensió de la història espiritual europea, una història que té la seva essència en la platònica “cura de l’ànima”, això és, en la recerca ininterrompuda i inclausurable de la veritat. Allò que caracteritza el moviment de la història és la llibertat –llibertat per a la pregunta radical– i no pas cap llei del progrés –ni social ni tècnic–. En aquest sentit, entre d’altres, aquests *Assaigs* són herètics: contra el déu Progrés, cal afirmar que ni la història ni la política poden descansar en un final feliç. Patočka pagà amb la vida l’heretgia –la decisió lliure– d’afirmar-ho davant d’aquells que pretenien haver acabat.

Índex:

1. Sessió inaugural, a càrrec del Dr. Francesc Fernández	pàg. 3
2. «Consideracions prehistòriques» (1) (<i>fins p. 32: "... en propiedad de todos."</i>), a càrrec de Jordi Casasampera.....	pàg. 4
3. «Consideracions prehistòriques» (2), a càrrec d'Adriana Suriol.....	pàg. 8
4. «El començament de la història» (1) (<i>fins p. 60: "... le implica y le lleva."</i>), a càrrec de Marta Camell.....	pàg.13
5. «El començament de la història» (2), a càrrec de Maria Arquer.....	pàg.17
6. «La història té un sentit?» (1) (<i>fins p. 84: "... del ente."</i>), a càrrec de Leire Sales.....	pàg.20
7. «La història té un sentit?» (2), a càrrec de Jordi Casasampera.....	pàg.24
8. «Europa i l'herència europea fins a finals del segle XIX», a càrrec d'Adriana Suriol i Leire Sales.....	pàg. 26
9. «Sobre si la civilització tècnica és una civilització de declivi i per què» (1) (<i>fins p. 128: "... concepción platónica del alma."</i>), a càrrec d'Àlex Domínguez.....	pàg.33
10. «Sobre si la civilització tècnica és una civilització de declivi i per què» (2), a càrrec de Bernat Torres.....	pàg.34
11. «Les guerres del segle XX i el segle XX en tant que guerra» (1), a càrrec d'Adriana Suriol i Leire Sales.....	pàg.36
12. «Les guerres del segle XX i el segle XX en tant que guerra» (2), a càrrec de Jordi Casasampera.....	pàg.40
13. «Glosses I i II», a càrrec de Marta Camell.....	pàg.47
14. Sessió de cloenda, a càrrec del Dr. Jordi Sales.....	pàg.50

Sessió inaugural a càrrec del Dr. Francesc Fernández.

El professor Fernández situa el tema principal de Patočka sota el títol genèric de l'espiritualitat, entesa com a *cura de l'ànima* o, en paraules de Fernández, la preocupació per la meua pròpia ànima, la responsabilitat individual, la vida examinada (Sòcrates). Aquesta és també la qüestió del món natural: si viure al món vol dir simplement sobreviure, la filosofia no serveix. La inconformitat amb això dona peu a la filosofia i la política (la història).

En la tesi doctoral de Patočka, es parla del món dividit. El món de la primera persona, del qual la ciència no ens diu res, i el món de la ciència (objectiu, vertader, útil...) que no ens diu res en primera persona (ànima individual). Vivim en aquesta escissió. Aquest és el problema de partida de Patočka, tot partint de la *Krisis* de Husserl: ¿com viure en un món natural no merament subjectiu (irrellevant)?

La famosa doctrina dels tres moviments de l'existència de Patočka serien un aclariment d'això. Moviment vol dir relació amb el tot. Per això la qüestió del sentit és pertinent. És el tema de la transcendència (la Idea segons *Platonisme Negatiu*), cosa que esdevé una crítica a Husserl, en tant que aquest pretenia derivar la transcendència de la immanència. Aquesta transcendència de la Idea és l'experiència (no científica) de la llibertat: les coses (i jo) no només són, sinó que poden ser. La vida humana és moviment.

El tres moviments, que es donen sempre, en tot món humà, són: (1) acceptació o arrelament, (2) abdicació o renúncia i (3) veritat. L'acceptació o arrelament opera una distinció respecte de Heidegger (estem llençats, però també acollits). El segon moviment rep la influència d'Arendt (*La condició humana*). Pel què fa al tercer, Fernández recorda l'afirmació de Patočka que no podem viure sense la veritat (sense algun grau de veritat). Per això, el mite és vertader, en sentit fort. En el mite, el moviment de veritat està supeditat als altres dos. Els mites ens ensenyen que hem d'acceptar el món tal i com és (respectar els límits de l'home i no cometre *hybris*). Aquest és el món prehistòric.

Ara bé, no tots els móns naturals són iguals o no tots són naturals de la mateixa manera. Podem discriminar entre moments "històrics" en nom de la seva veritat (contra Heidegger), de la seva capacitat de dur a terme la cura de l'ànima.

Això implica un nou significat del terme història, raó per la qual (entre d'altres) aquests assaigs són herètics.

«Consideracions prehistòriques» (1)

1. La crisi de la física mecanicista i els intents de superar el "cartesianisme"

En un important escrit de 1976 –un any posterior als *Assaigs*–, que duu per títol «Cartesianisme i fenomenologia», Patočka comença descrivint allò que anomena "cartesianisme", tot distingint-ho d'allò que podríem anomenar la filosofia de René Descartes.¹ Per "cartesianisme" cal entendre «una "construcció ideal" que té per component bàsic el dualisme de *res extensa* i *res cogitans* en què la *res extensa* concebuda matemàticament concentra tota la realitat i eficàcia causal, mentre que la *res cogitans* és una mera còpia derivada.»² La metafísica mecanicista separa una exterioritat física matematitzable i una interioritat empíricament inaccessible, en la qual l'extern es reflectiria –malament en l'actitud natural i bé en l'actitud científica–. En un altre text, aquest pòstum, de 1979, Patočka diu que Husserl i Heidegger comparteixen el descobriment del cartesianisme essencial de la nostra època, entenent cartesianisme com a «conjunt de seqüeles òntiques del plantejament ontològic del dualisme de substàncies, o sigui, de la teoria dels dos modes còsics de ser. L'esforç per contraposar a aquest concepte fonamental de la Modernitat, posat així al descobert, un altre camí, un camí *que es busca...*, això és la fenomenologia.»³

La crisi del model mecanicista de la realitat és el punt d'arrencada dels *Assaigs herètics*, una crisi que és interna a la pròpia ciència –que evoluciona tot canviant de paradigma– i també externa, denunciada per la filosofia fenomenològica, però també ja des de la pròpia filosofia positivista, "pro científica". Així, el testimoni amb què s'obren els *Assaigs* és el d'Avenarius i el seu "concepte natural de món" com a quelcom perdut que ens caldria retrobar. Les solucions positivistes a la qüestió, tot i ser variades, estan sempre oposades a l'idealisme i al transcendentalisme. D'allò que es tracta és de fer abstracció de la interioritat i dirigir-se a la realitat mateixa –aparentment una proclama husserliana–. Aquesta direcció duu a allò que Patočka anomena «monisme neutre»: l'equiparació de les dues substàncies –extensió/matèria i ment/ànima– i la seva distinció merament funcional. Així, segons el monisme neutre –

¹ «Malgrat que el terme "cartesianisme" pugui semblar inapropiat en la mesura que designa quelcom que el mateix Descartes no va sostenir mai, sí que resulta adequat quan es reflexiona sobre el sorgiment i el caràcter de la ciència moderna de la naturalesa i del procés de científicisme que segueix els seus passos.» (Jan PATOČKA, «Cartesianismo y fenomenología», en *El movimiento de la existencia humana*, Madrid: Encuentro, 2004, p. 187)

² *Ibid.*

³ Jan PATOČKA, «¿Qué es fenomenología?», en *El movimiento de la existencia humana*, ob. cit., p. 279.

recordant un cert spinozisme—, tot estaria fet dels mateixos elements substancials, que simplement s'expressarien de manera diferent (objectivament o subjectivament) segons el cas. En general, diu Patočka, aquesta explicació ha mantingut la perspectiva de la ciència matemàtica, amb la qual cosa no només no ha resolt el problema sinó que l'ha accentuat, ja que ha pretès "conquerir la interioritat" científicament i ha generat complexes teories on el món natural queda completament sepultat. Contra això reacciona Bergson, que reclama la rehabilitació de les qualitats secundàries (no quantificables) i el món com a continuïtat i totalitat. No obstant, tant en Bergson com en la resta d'intents de superar la crisi, Patočka hi observa una permanència d'esquemes mecanicistes i una incapacitat per adreçar correctament la pregunta pel tot, és a dir, per allò que a *Plató i Europa* (1973) Patočka anomena *situació*, que és sempre global —ahora corporal, espiritual, psíquica, històrica, social, etc—. ⁴

2. La "solució" de la fenomenologia husserliana

La restitució de la «visió natural del món» troba un important baluard en Edmund Husserl. El seu mèrit més gran és adonar-se que l'accés al món natural ha de fer-se de manera radicalment diferent al del món físico-matemàtic, que cal un canvi fonamental d'actitud: «una orientació no ja cap a les coses reals sinó cap a la seva naturalesa fenomènica, cap a la seva manifestació.» (p. 21) Aquesta actitud, no explicitada aquí per Patočka, és la d'anar «a les coses mateixes» (*zu den Sachen selbst*), però no d'una manera ingènua o positivista, sinó a partir de l'*epokhé*: la suspensió del judici, la posada entre parèntesi de les tesis sobre la realitat del món. «L'univers posseeix també un aspecte *no real*, que és el com de la seva manifestació.» ⁵ Cal dirigir-se al món com a horitzó de possibilitat de les aparicions concretes.

Ara bé, aquest camí duu Husserl a posicions properes a les de l'idealisme transcendent —Kant i el neokantisme—, aplicades ara al món natural i no a la física matemàtica. Tot acte de consciència és *intencional*, és "consciència de", conté la transcendència en la seva immanència. ⁶ El fenomen pur que apareix aquí és una consciència transcendent, responsable

⁴ Jan PATOČKA, *Platón y Europa*, Barcelona: Península, 1991, cap. I.

⁵ Jan PATOČKA, *Platón y Europa*, ob. cit., p. 35.

⁶ És important atendre al que Jordi Sales diu sobre això: «La tesi de la intencionalitat de la consciència és una trivialitat si no es formula atenent a totes les potencialitats de descripció que implica. La tesi diu que la consciència és consciència d'alguna cosa. Aquesta alguna cosa no es refereix a coses (*Dinge*) sinó que es refereix a estats de coses (*Sachverhalte*) que captem cognoscitivament dins d'un comportament total en què ens orientem i vivim.» (Jordi SALES, «El fracàs de l'ideal husserlià de la filosofia com a ciència estricta», en *Anuari de la Societat Catalana de Filosofia*, n. 4, 1991, p. 52)

de tota aparició.⁷ Aquest jo transcendental es convertirà en Husserl en una comunitat de jos, en una intersubjectivitat transcendental.

Patočka critica aquí i en altres escrits el «vestigi de mentalisme» que roman en l'explicació husserliana. El camí de Patočka és més directe o radical, segons es miri. L'*epokhé*, si es duu fins al final, s'ha d'aplicar també sobre el jo com a *cogito*. Patočka ho explica en un text del mateix any 1975: «Què passaria si l'*epokhé* no hagués d'aturar-se davant la tesi del si mateix propi, sinó que fos compresa de manera completament universal? En una *epokhé* que procedeixi així jo no dubto, certament, d'allò indubtable, el *cogito* que es posa a si mateix. Jo només deixo de servir-me d'aquesta tesi "automàtica", per dir-ho així; no en faig cap ús. Però potser és llavors, en virtut de fer-se enrera davant d'aquesta tesi, quan en general es torna primerament accessible per a mi la tesi-del-jo en aquest *apriori* seu que la fa possible. Potser la immediatesa del donar-se del jo és un "prejudici" i l'experiència de si té, exactament igual que l'experiència de les coses, el seu *apriori*, un *apriori* que possibilita l'aparèixer del jo.»⁸ Aquest *apriori* és el món i el jo que hi apareix és un *sum*, més que no pas un *ego cogito*.

Aquest món com a totalitat, per tant, ha d'incloure les activitats pràctiques, els fenòmens concrets del treball, la producció, l'acció i la creació. Husserl ha trobat un món natural precientífic entès com a món vist, observat. El paradigma filosòfic és el de l'observador desinteressat. Però aquest desinterès és fictici per a Patočka. En un text una mica anterior, de 1967, s'anticipen algunes de les qüestions que apareixen als *Assaigs* i que va bé de citar aquí breument: el món, escriu Patočka, és primordialment «un món en què *ens movem*, en què existim activament, no un món del que tenim constància i que observem.»⁹

3. La "solució" de Heidegger

Heidegger segueix incidint en el pol "subjectiu" de la relació home-món, però trencant totalment els esquemes *res cogitans* - *res extensa* i accentuant la dimensió *interessada* de l'ésser humà. El seu *Dasein* és un ens peculiar que es distingeix de tota la resta en la mesura

⁷ Kant deia que el "jo penso" acompanya totes les meves representacions. Sobre les virtuts i els defectes d'equiparar aquest transcendentalisme husserlià amb el kantianisme, vegeu SALES, ob. cit.

⁸ Jan PATOČKA, «Epokhé y reducción», en *El movimiento de la existencia humana*, ob. cit., p. 247.

⁹ El text segueix, tot anticipant la doctrina dels tres moviments essencials de l'existència humana, que retrobarem de seguida en els *Assaigs*: «Món i home estan en un *moviment recíproc*: el món inclou l'home d'una manera tal que l'home pot efectuar en el si del món, i junt amb els altres homes, [1] *el moviment d'arrelament*, [2] *de perllongar la seva vida expropiada* i [3] *de descobrir-se a si mateix per l'entrega*. Es tracta d'un moviment en el sentit més original i fort del terme; cada un dels nostres "moviments físics" forma en realitat part d'aquest moviment omniabarcador global que som». (Jan PATOČKA, «El mundo natural y la fenomenología», en *El movimiento de la existencia humana*, ob. cit., pp. 51-52)

que és aquell que "comprèn" l'ésser, que s'hi refereix essencialment, «que és aquesta relació». El *Dasein* no podria ser sense els ens, perquè és aquesta *obertura*, és un *da-sein*, un ésser-en-el-món (*in-der-Welt-sein*). Però el *Dasein* no reproduïx les coses tal com són, sinó que les coses són allò que poden ser en la mesura que el *Dasein* és. Aquesta és una possibilitat que les coses no tenen per si mateixes: la possibilitat de ser fenòmens, de manifestar-se. Sobre la fenomenologia de Heidegger, Patočka assenyala només un aspecte central: per tal que l'ens es mostri, cal que l'ésser es mostri i es retiri alhora. Aquesta és una ambigüïtat (òntico-ontològica) essencial del fet que les coses apareguin. El fenomen és una sortida parcial de l'ocultació, una desocultació (un desoblit, *a-letheia*). Des d'aquí, Heidegger considerarà que tota època possibilita una retirada de l'ésser diferent, una cosmovisió (*Weltanschauung*) diferent. Aquesta ontologia és primària. Des d'aquesta retirada fonamental les coses apareixen, des del nostre ésser en el món preteòric ens interessen unes coses i no unes altres.

4. La "no solució" de Patočka

Tot seguint la reflexió heideggeriana, Patočka parla d'una «fenomenalitat *derivada*», una fenomenalitat «que mostra la mostració», és a dir, un fenomen que es mostra com a fenomen d'una altra cosa que es mostra primàriament. Això és el que s'esdevé en el llenguatge, en les proposicions lingüístiques. Ara bé, aquests fenòmens derivats són receptacles que permeten tornar a accedir a allò que s'ha vist un cop. Així es converteixen en nous fonaments d'un comportament i amplien així l'obertura, la capacitat que el món signifiqui. Patočka cita com a desplegadas de l'obertura les següents activitats humanes: llenguatge, religió, mite, art i sacrifici.¹⁰ Cadascuna d'aquestes activitats conté una forma particular de descobriment de l'ens (terreny òntic) i, eventualment, també de l'ésser (terreny ontològic) i totes elles són històriques, és a dir, remetents a una tradició de sedimentacions i ruptures. «L'obertura, que es desenvolupa com un esdeveniment de la vida dels individus, els concerneix a tots per l'intermediari de la tradició.» (p. 27)

Heidegger no s'ha ocupat del món natural en la mesura que ha volgut accedir al problema del sentit de l'Ésser, a l'ontologia pura. Per això privilegia les activitats humanes que tenen per objectiu un descobriment temàtic de l'ens i de l'ésser. Però l'obertura es dona també en

¹⁰ Això és ja un distanciament implícit respecte de l'ambició heideggeriana de crear un llenguatge totalment nou – un silenci? – per a poder parlar de l'Ésser. A més, que el sacrifici formi part d'aquesta llista és eminentment patočkí. Retrobarem aquesta qüestió més endavant en els *Assaigs*. Vegi's també el recull: Jan PATOČKA, *Libertad y sacrificio*, Salamanca: Sígueme, 2007, a càrrec d'Iván Ortega. Es pot consultar la introducció a: www.sigume.es/docs/libros/libertad-y-sacrificio.pdf

activitats atemàtiques, com el mite. El món natural, el món de la vida humana concreta, ha d'incloure aquestes activitats. Per això l'obertura és, en Patočka, un moviment que arrenca des de l'atematicitat. Aquest moviment és una triple etapa o un triple moviment successiu. En aquest punt Patočka només apunta aquests tres moviments, però els desenvoluparà llargament en el següent assaig, «El començament de la història». Només el tercer d'aquests moviments és el d'un descobriment temàtic dels fenòmens, però el primer i el segon li són necessàriament precedents.

Ara bé, és possible que el problema "el món natural" no es pugui resoldre com a tal, perquè no hi ha una constant, un invariant, que defineixi aquest suposat món natural únic. L'ens, el món, és sempre una síntesi –no subjecte-objecte, sinó ontològic-òntic–. Cada món històric té alguna cosa genuïnament nova. «Tots els móns històrics són naturals» (p. 30) i per tant la qüestió del món natural potser ha estat mal formulada. No obstant –i aquí comença pròpiament la proposta patočkiana dels *Assaigs herètics*–, potser es pot replantejar la qüestió i trobar un "invariant" que caracteritzi el món natural, i també la història, tot entenent el món natural com «el món anterior al descobriment de la seva problematicitat» (p. 30). Aquest és el món de la resposta que no permet la pregunta, el món d'un sentit donat, modest però segur. En aquest món l'aparèixer de les coses en el tot no és problemàtic. Les coses són. L'explicació mítica explica perquè són així i l'home ocupa el seu lloc en el tot. Aquest món no és el de la vida animal,¹¹ sinó un món en què la possibilitat de la problematicitat ja existeix, perquè ja hi ha una explicació sobre el tot, que pot trencar-se, sobretot quan els pobles esdevenen sedentaris i creen les primeres grans civilitzacions. Els mites d'aquestes societats no són menyspreables. El mite, diu Patočka a *Plató i Europa*, «és vertader»,¹² en el sentit que ja respon a la necessitat de veritat de l'home, a la necessitat d'explicar-se el món i el "lloc" que hi ocupa.

«Consideracions prehistòriques» (2)

Continuem en aquest punt l'anàlisi que ocupa a Patočka sobre la qüestió de "què és la història?", reprenent el fil en una reflexió sobre *aquest* món natural en què la problematicitat encara no ha esclatat en la vida humana però ja hi és de forma embrionària, ja batega en les explicacions que l'home dóna de la seva situació en el món mitjançant el mite (gràcies al llenguatge i escriptura com a fenòmens derivats dels ens). Estem parlant d'un tipus de

¹¹ Patočka distingeix entre món a-històric o anti-històric i món pre-històric, que ja conté la possibilitat de la història embrionàriament.

¹² *Platón y Europa*, ob. cit., p. 45.

civilitzacions a les quals el sedentarisme els permet procurar d'assegurar-se la vida futura i que donen duració als escrits, transcendint aquests les generacions que es succeeixen.

1. El treball com a mostra i ocultació de la problemàtica de la vida humana

L'estudi que fa H. Arendt de la vida activa (treball, producció, creació i acció) com a possibilitats de l'home de ser-en-el-món ens ajudarà a la comprensió del món natural que cal entendre com a pre-històric i del qual emergeix/pot emergir la història com a tal.

El treball com a relació essencial de l'home amb la vida és la possibilitat que té de ser-en-el-món més important, al voltant de la qual s'endrecen els altres moviments de la vida humana. El treball mostra l'encadenament de la vida amb si mateixa, el fet que la vida està al servei de la vida mateixa, en l'esforç de la supervivència i de la lluita contra el permanent autoconsum. La finitud i la penalitat són els trets essencials de la vida de l'home per oposició a la completesa de la vida animal. L'animal no sent la càrrega del treball quan procura els aliments per a la seva subsistència, mentre que l'home, treballant per a poder consumir assenyala la seva mortalitat alhora que l'amaga en el moviment mateix per a cobrir les seves necessitats. Així doncs, la llar familiar seria la primera comunitat organitzada per assegurar la seva subsistència, i les grans civilitzacions del món antic no serien més que llars monumentals, amb l'únic objectiu de la vida per a la vida. En aquest sentit, podem dir que el treball està dirigit contra la història, encara que només sigui possible per la condició d'ésser lliure de l'home, perquè situa a l'home en un dinamisme que el fa apropar i allunyar de la problemàtica de la vida, mantenint la possibilitat de la història en punt mort.

La producció es diferencia del treball ja en les civilitzacions antigues perquè li dona caràcter perenne al món humà, ja sigui amb les edificacions, amb l'escriptura, etc. Tot i així, la producció està subordinada al treball en tant que els productors s'asseguren la subsistència produint, en una relació d'intercanvi amb el treball dels treballadors. L'organització de la societat del treball i la regulació d'aquests intercanvis queden a les mans d'un centre privilegiat que s'eleva per sobre de la servitud del treball i de la servitud de la producció.

2. Comunitat d'homes i déus: el mite com a explicació de la situació acceptada de l'home en el món natural/rebut

En les primeres altes civilitzacions apareix la contraposició entre la consciència de servitud¹³, de la vida que està amenaçada constantment, destinada a la mort i obligada al treball i la vida que escapa a aquest destí, la vida divina.

Patočka ens parla de tres mites que tenen en comú l'explicació de la situació de l'home en el món per oposició a les divinitats i analitza el fet del diluvi i la preservació de l'espècie humana després d'aquest.

3. Mite de la creació. Gènesi

L'home transgredeix la prohibició que li ha estat imposada de menjar de l'arbre del bé i del mal i Déu l'expulsa de la ignorància de la mort, veient-se des d'aquest moment encadenat a la fatalitat del treball i als dolors del part.

En aquest cas, la voluntat d'assimilació de l'home amb Déu fa que sigui castigat prenent consciència de la diferència insalvable entre ambdós, basada en la mortalitat humana. D'aquesta manera el mite de la creació que trobem al Gènesi situa radicalment l'home en el món per oposició a Déu.

4. Epopeia d'Atrahasis¹⁴

En aquest mite babiloni, les divinitats inventen la mort per tal d'alliberar-se dels treballs més pesats. La vida humana neix, d'aquesta manera, com a descàrrega dels déus i queda vinculada essencialment al treball mitjançant la mort. La mort amenaça constantment la vida humana de tal manera que l'home només la pot preservar treballant; així, els déus s'asseguren que l'home no es negarà a realitzar les tasques que se'ls ha assignat, tal i com es van negar les divinitats inferiors, i es reserven la vida pura.

¹³Patočka subratlla que Hegel enllaça aquesta consciència de servitud amb l'inici de la història.

¹⁴Atrahasis, Atar-hasis, o Atram-hasis, és un terme accadi que dona nom a un manuscrit signat per un copista anomenat Kasap-aya en temps de Ammisa-duqa, que regnà Babilònia des de 1646 aC fins al 1626 aC. El poema explica l'origen a la creació de l'Home, i també narra el Diluvi Universal entre d'altres mites històrics. La història d'Atrahasis també és coneguda com a Uta-Napixtim pels babilonis o Ziusudra pels sumeris. *Viquipèdia*

Els déus necessiten la comunitat amb els homes només pel contrast. És en aquesta oposició que els déus es reserven els treballs que tenen a veure amb l'ordre i el manteniment del món, treballs que no comporten la preocupació per la vida que comporten els treballs humans.

Tenint en compte que la mort és fruit d'una violència exercida pels déus sobre els seus iguals, els homes poden conservar quelcom de la immortalitat en el seu esperit. L'home participa de l'ordre diví en la continuïtat generativa de l'espècie humana. És en aquestes coordenades que cal cercar, segons Patočka, l'origen de la interpretació d'un fet que podia ser un diluvi i la posterior conservació de l'espècie humana. *“El propio diluvio tiene como principal sentido hacer ver a los hombres la precariedad, la dependencia de su posición”*.

La participació que pot tenir l'home en la immortalitat mitjançant l'espècie també és fràgil i dependent dels déus i així és mostrat a l'home perquè sigui conscient no només de la seva pròpia finitud (individu), sinó també de la finitud de l'espècie a la que pertany. Així, la necessitat que els déus tenen dels homes no és simètrica a la necessitat que els homes tenen dels déus i cal que l'home n'estigui assabentat. El mal amenaça la humanitat per voluntat dels déus, però alhora aquests volen que l'home afronti aquest mal i el combati segons les seves forces.

5. Epopeia de Guilgameix¹⁵

En aquest poema sumeri, el rei Guilgameix d'Uruk, déu en dues terceres parts, i home en l'altra tercera (no escapa a la mort), té la missió de mantenir l'ordre en el món. Per dur a terme aquest objectiu fa patir massa els homes, que l'acusen als altres déus de ser massa sever i abusar del seu poder, tot i que els hagi construït uns murs molt segurs a la ciutat d'Uruk. Els déus el criden per mesurar les seves forces i el fan lluitar contra l'home semisalvatge Endiku, del qual acabarà sent amic, i contra el mal mundial Humbaba, al qual derrotarà i donarà mort amb l'ajut del déu del sol, però amb la contrapartida que Endiku serà la víctima propiciatòria. La mort de l'amic fa que Guilgameix prengui consciència de la mort i el pànic el fa viatjar fins la fi del món a la recerca de la immortalitat. Tornarà vençut per la son i després d'un sermó de

¹⁵L'Epopeia de Guilgameix o Poema de Guilgameix és un poema èpic sumeri que descriu les aventures del rei mític Guilgameix d'Uruk. El seu origen es remunta a fa uns 4.700 anys, pel que és considerat com el més antic del món. Va ser escrit amb escriptura cuneïforme en tauletes d'argila, fet que n'afavorí la conservació. La influència d'aquesta epopeia es pot detectar en certes narracions de l'Antic Testament, en l'Odissea d'Homer, així com en els treballs d'Hèracles i en gran part de la literatura índia.

N'hi ha diverses versions, ja que el poema del Guilgameix va ser fixat a partir de diferents versions que circulaven en forma de literatura oral. La versió que es considera estàndard prové de les tauletes del rei Assurbanipal. La versió més completa que es preserva actualment consta de dotze taules d'argila. *Viquipèdia*

Siduri, que li defineix la condició humana. A Uruk continuarà construint la muralla segura i provisional alhora, que vol separar, però no ho pot fer del tot, la llar familiar del món. Aquesta muralla pertany a la comunitat homes-déus i el sobirà de la ciutat és el que assegura la mediació entre els homes i la resta de l'ordre mundial.

El màxim per a l'home és la llar ordenada, amb la visió del fi al davant. La condició de l'home no és buida de sentit sempre que s'emmarqui en la vida dels déus.

6. La regió fosca del món

Tot i així, en la relació de l'home amb la mort hi ha quelcom d'elevat, la relació dels vius i morts, les relacions de filiació, l'acceptació dels ascendents i descendents mostra que la individuació sempre porta el segell de la no individuació, essent l'espècie un terme mig entre l'autonomia de l'individu i la indiferenciació de la gran nit. Tots els individus depenem de l'acceptació dels altres individus en una cadena d'acceptacions que ens apropen altra vegada al món de la vida al servei del treball.

Aquesta indiferenciació, gran nit o regió fosca del món és la font o zona de fertilitat d'on sorgeixen tots els ens. El moviment pel qual tot ens surt de la regió no individuada és referit pel moviment d'acceptació que relliga les generacions i al seu torn és referit pel moviment del treball. Així, l'home, treballant, està referit a la seva condició de mortal, i en aquesta relació del ser-en-el-món hi és implícita la cadena de filiacions (com a immortalitat de l'espècie) i el propi moviment d'individuació.

7. L'inici de la història

Les civilitzacions de l'Àsia anterior i les primeres civilitzacions gregues amb tots aquests mites que situen l'home en el món són testimoni del món pre-històric o natural. Aquest món en què és acceptada la comunitat (déus-homes) que l'omple com quelcom donat. Aquest sentit donat i acceptat és el màxim al qual pot arribar el món pre-històric.

Només la pregunta per allò que fa que aquest tot es descobreixi (inclosa la regió fosca), per allò que està contingut en l'aparició, és descobrir la problemàtica de l'univers en general. És aquest pas el que dona inici a la història, un camí que comença amb un home esclau de la seva condició, però amb un sentit donat, i que ha d'estar disposat a jugar-se tot això que ja té.

En la distinció de domini públic i domini privat que fa H. Arendt, a Grècia i Roma, és on es trobarà l'adveniment de la història.

«El començament de la història» (1)

Aquest capítol comença amb una reflexió sobre el sentit tant de les accions històriques com de les narracions que les interpreten. Abans, però, Patočka s'enfronta amb el concepte d'història que té l'autor Karl Marx. Segons Marx, explica ell, la història es redueix a "l'abstracció del progrés temporal" i, per tant, tot moviment de la naturalesa és un mitjà dins d'un progrés històric, que té per finalitat un futur dotat de sentit. Per a Patočka, en canvi, l'esdevenir no té sentit a no ser que hi hagi un interès de l'home a obrir-se (fer un moviment d'obertura) cap al món; és a dir, el futur no té sentit a no ser que ens trobem en una època "historial" o històrica. Dit d'una altra manera, la vida en general no té sentit, només en té la de l'home, en tant que està interessada en tenir-lo obrint-se a si mateixa i al món. Això no vol dir que puguem afirmar que la història comença amb la vida humana perquè aquesta no és essencialment històrica – de fet, hi ha pobles sense història –, sinó que l'home és un ésser capaç de determinar-se lliurement.

A partir d'aquí s'exposa la qüestió de la memòria col·lectiva (basada en l'escriptura) com a possible causa del començament de la història d'un poble. Aquesta memòria històrica es basa en el sentit de les narracions d'un poble; es podria pensar que el sentit dels fets que la comunitat recorda prové del sentit de la narrativa que aquesta mateixa comunitat ha creat. Tanmateix, els dos sentits difereixen molt entre si. El sentit que s'articula en aquestes narracions està a dirigit a homes o comunitats pertanyents a diferents espais i temps; ha de ser entès per diferents tradicions al llarg del temps. Per aquest motiu, les narracions sí que obeeixen una lògica que "apunta" cap a l'esdevenir, però no donen sentit a aquest. Així doncs, el sentit de l'esdevenir, en contraposició al que els relats estableixen, resideix més aviat en l'acció històrica mateixa (que després serà objecte de narració). Patočka reconeix que l'acció ja està d'alguna manera (pre)determinada per les narracions de la tradició en què sorgeix, però que sense l'acció no podem arribar a entendre la narració: no hi pot haver ciència històrica sense història. De fet, la funció dels relats que apareixen en pobles prehistòrics és preservar l'status quo d'aquella vida en què el sentit ja ha estat donat, i que consisteix en rebre i transmetre la vida i, per tant, mantenir-la igual que ens ha arribat. Tal com es deia en el capítol anterior, és un estil de vida que es dona en "grans llars" o conjunts de cases agrupades al

voltant d'una casa reial, i on el moviment de la vida es dóna en l'àmbit domèstic, que al seu torn es conserva mitjançant el treball i la producció. L'escriptura d'aquestes comunitats és bàsicament ritual; es busca preservar un ordre i mantenir un bon funcionament de la "gran llar". Tanmateix, no podem dir que aquesta vida basada en la subsistència i el manteniment de la llar (marcada per l'acceptació d'aquestes necessitats) no participi d'alguna manera en un tercer moviment de la vida humana: el moviment de veritat, tot i que a aquest, de moment, no se l'omple de contingut (es manté atemàtic).

Patočka parla de tres moviments de la vida humana, que tenen un sentit, ja sigui temàtic o atemàtic: el moviment d'acceptació, el moviment de defensa i el moviment de veritat. El primer consisteix en la introducció del l'home al món o "camp de l'ens individuàt", que es dóna a través d'una harmonia entre aquest i l'home. A diferència dels elements o coses del món, pels quals aquesta acceptació no té un sentit sinó que es dóna de forma mecànica i provoca indiferència, per a l'home l'acceptació provoca estranyesa. En el moment en què el ser de l'home entra dins d'aquest món d'ens individuats es produeix una injustícia, des de la perspectiva humana; per això, l'acceptació del nou espai, en què es pot donar un nou ser, és una manera de fer justícia per a tots els homes, reparar la injustícia que suposa l'entrada del ser humà al món. En altres paraules, quan el ser de l'home s'individua experimenta la injustícia; l'acceptació de tots els altres homes la reparen i fan que el món sigui acollidor per al nouvingut. De la mateixa manera i recíprocament, el nou ser acceptat intenta reparar la injustícia per als altres, tot acceptant-los.

El moviment de defensa (o d'abdicació d'un mateix) té en compte els altres i consisteix en proveir les seves necessitats, a més de les nostres, mitjançant el treball; aquest està inscrit en un procés fàctic en què la vida està encadenada a si mateixa. En el moment en què ens integrem i acceptem el món de les coses individuades i els altres, estem alhora abdicant de nosaltres mateixos i entrant de ple en la cadena del treball. Ja des del principi la vida del treball està lligada al concepte de "càrrega": no treballem per voluntat pròpia sinó per necessitat. Viure és acceptar la integració en el treball i en la injustícia que aquest engendra. La penalitat que comporta el treball, però, va acompanyada també de cert alleujament que es manifesta de diferents maneres: l'oblit o l'orgiàstic, per exemple. Segons Patočka, és del moviment d'acceptació en relació als altres que surt l'impuls de l'*éros*: es tracta precisament del desig de ser acceptat en un moment d'alleujament, en un nou espai on recíprocament un nou ser pugui ser acceptat per tu, i de la voluntat de participar en la individuació i en el ser.

Quan parla de la “metàfora ontològica”, Patočka es refereix a la no distinció de l’home prehistòric entre la nit com a fet de l’experiència i aquella nit fèrtil d’on apareix la “il·luminació del ser”; és a dir, l’home prehistòric no diferencia entre el món de les individuacions i el món del ser, col·loca els fenòmens i la seva “mostració” en un mateix pla i expressa allò inexpressable amb el llenguatge del món quotidià (està constantment metaforitzant per expressar allò inaprehensible). Per aquest motiu en el món prehistòric es confon constantment la paraula i la realitat, i això fa que el moviment de veritat es torni atemàtic. Tanmateix des de la nostra perspectiva, influenciada per la filosofia metafísica, no podem arribar a solucionar un dels problemes que ens planteja la mitologia d’aquell món: la presència constant del transcendent i el sobrenatural en aquestes comunitats i l’acceptació que se’n fa. Patočka ho atribueix al dualisme que planteja la metàfora ontològica, pel qual el ser està present al món dels ens però que es mostra i s’amaga alhora indiferenciadament. De fet, l’aparició del ser només es dona en el context d’un contrast constant entre allò sobrenatural i allò empíric. El moviment de veritat queda, doncs, subordinat temàticament als moviments d’acceptació i de defensa; per altra banda, el trobem a l’origen de l’art, on es mostra com a “adveniment” – no tracta sobre allò que ja s’ha mostrat, sinó sobre allò que encara ha de venir –, en comparació amb el moviment d’acceptació que normalment es dirigeix al passat i que té una temporalitat més aviat cíclica (el *pater familias* que accepta el seu fill està acceptant la seva pròpia mort i alhora el renaixement constant de la seva estirp). Pel que fa a la religió, segons Patočka, és l’única manera de ser en el món en aquestes primeres societats civilitzades, la majoria de les quals eren teocràcies i que per tant no feien una diferenciació entre l’imperi i l’univers.¹⁶ L’escriptura en el món prehistòric té una gran importància en tant que ajuda al no-canvi i al manteniment de l’ordre: sorgeix d’una voluntat de tradició, la qual ha d’assegurar aquest immutabilitat del funcionament del món. Un exemple d’això és el fet que els temes de l’escriptura fossin la reialesa i la religió (reforçava la metàfora “còsmico-ontològica”). Ara bé, Patočka apunta que en certa manera, l’escriptura va traïr l’objectiu pel qual havia sortit; va traïr la tradició perquè a través d’ella va sorgir una presència del passat que eventualment va portar a una voluntat de renovació de la vida i al començament de la història, en oposició a la prehistòria. Així doncs l’esdevenir humà es divideix en: un grau sense història, en què no hi ha memòria col·lectiva; un grau prehistòric en què la memòria és assegurada per l’escriptura; i el grau de la història.

¹⁶ En aquest sentit, el projecte polític de Plató marcaria una gran diferència, ja que vindria a dir que la realitat sensible d’una comunitat no forma part de la realitat ideal, és a dir, l’univers no és un model a seguir per a l’imperi.

Aquesta divisió s'assembla a la que va fer O. Becker. Ell parla d'una "civilització de base", que té unes característiques molt anàlogues amb la prehistòria de Patočka, i una "civilització inferior" (ja històrica, s'entén), en què l'home descobreix la seva llibertat d'escollir entre fer el mal o guiar-se per un "principi de plaer". A Patočka aquesta explicació sobre l'inici de la història no li sembla satisfactòria. Ell considera que els primers imperis dins de la història es diferencien dels anteriors, no per donar un nou sentit a l'existència humana (el sentit continua sent la subsistència), sinó per perseguir de manera organitzada i sistemàtica el que abans feia cada home instintivament pel seu compte (això és, la subsistència). Això portarà un canvi pel que fa a la comprensió del sentit de la vida: entrarà en joc el concepte d'immortalitat humana. L'organització de l'imperi, en què també hi intervé l'escriptura, ja no té per objectiu només el manteniment d'un ordre present, sinó que a més busca una glòria per venir, una possibilitat de rellevància en el futur (és a dir, les coses es fan perquè siguin recordades per generacions futures, no només les presents). Es tracta de la possibilitat de viure per una altra cosa que no sigui la pròpia vida. H. Arendt parla d'aquesta nova perspectiva com a causa del naixement de la *polis*; el treball ja no és merament una qüestió quantitativa, sinó que es converteix en una manifestació de l'excel·lència, ja que la ciutat necessita el treball de cada *oikos* ("llar"), per a mantenir obert un espai públic. Així doncs, el treball ja no és una càrrega i es converteix en una actitud constantment activa de l'home. En oposició al treball, la producció és aquell element més estable, fora de l'àmbit de l'activitat constant, ja que juntament amb la llar i amb la comunitat ofereix seguretat a l'home. Gràcies a aquesta estabilitat, la vida es torna més lliure per a l'autodeterminació: "la vida no es recibida así como así, se transforma por la base, es un remontarse". La vida lliure continua en lluita contra el perill de la finitud, però això és el que la manté activa i li dóna sentit. En cert sentit, continua tenint la mateixa estructura que una vida d'acceptació (continua sent contingent), però ja no es sotmet a les necessitats que l'acceptació comportava, sinó que viu "a la frontera" entre el món o totalitat i l'home. El mite i la tradició es tornen eines per al coneixement de l'univers, i deixen de ser explicacions metafòriques de l'existència d'aquest. El sentit de la vida es torna problemàtic i enigmàtic de la mateixa manera que ho és el sentit del món, i l'home comença a veure les coses d'una nova manera.

«El començament de la història» (2)

1. L'ésser en el món, per primer cop

La vida política és una vida *nova*, constitueix una nova manera d'ésser que és pròpiament humana perquè sense voler atènyer allò diví, i tot i romandre dependent de la vida acceptada, veu, per això mateix, la seva pròpia alliberació. *Trontollen els pilars de la col·lectivitat, a la vegada que les tradicions, els mites i totes les respostes donades “avant les questions” (...).* L'eclosió de la vida política implica una renovació total i radical de tot – permet que el tot es mostri (i s'enretiri) com a tot, per primer cop. L'home lliure arriba al llindar de les portes de la nit i del dia i des d'aquesta *frontera* contempla, per primer cop, el món.

Aquesta primera emergència del món com a tal lliga el naixement de la vida política amb el naixement de la vida filosòfica: el meravellar-se (*thauma*) que és, en Aristòtil, origen de la filosofia, és possible per primer cop després de l'emergència del món que s'obre amb l'esclat de la vida lliure, de la vida política. Trobem en Arendt una interpretació de *l'Ètica a Nicòmac* en aquest sentit d'un lligam estret entre la vida filosòfica i la vida política: la primera s'ocuparia de desenrotllar allò que la vida política conté. I aquesta idea ens remet, justament, a la idea d'història – al començament de la història que és possible també *ara per primer cop*, un cop l'ésser és en el món.

2. Pólemos com a pare de totes les coses, i la unitat en la discòrdia

La *polis* grega és un espai que emergeix entre lluites, entre tensions, *interarmas*. Les muralles de la *polis* (allò que li dóna nom) marquen una separació, un límit, dins del qual i fora del qual hi ha tensions. Aquesta *tensió*, *lluïta*, *guerra*, pólemos, defora i dedins de la *polis* és precisament la característica essencial de la nova vida. Així, *pólemos* és a l'origen del món occidental i per extensió fins i tot de la història del món en general. Aquest esperit de *guerra*, de la lluita, dins de les muralles de la ciutat i en oposició al defora (una altra lluita), és, en tant que gènesi de la *polis*, també “connatural” a la filosofia: és com a filosofia que sobreviurà l'esperit de la *polis*, perquè la filosofia és així la *polis* mateixa, al contrari que *tyrannis*, que és l'esperit contrari (el que busca dominar la lluita, enlloc d'abraçar-la):

*“Ser ciutadà – politês – només és possible en l'associació dels uns contra els altres (...)
L'acció en si mateixa, en el fons, no és res més que lluita, una manera de defensar-se contra els altres i d'atacar quan se'n presenta l'ocasió”.*

I tanmateix, en el fons, en aquest lluitar *contra* l'altre, els qui s'oposen es fonen en *una* mateixa cosa – l'altre és el *rostre* que pot prendre l'espai de llibertat que s'ofereixen i es prenen els ciutadans – però és la lluita mateixa allò que fa que les coses es mostrin en allò que són i tal com són. Allò comú és la discòrdia, *éris*, i *dike*, ja que la tensió, la lluita, engendra justícia i mesura. Des del més profund antagonisme que poguéssim imaginar, els oponents es necessiten i es deuen l'un a l'altre el que són – d'alguna manera s'entenen l'un a l'altre en el *pólemos* com a vida en llibertat i poden viure llavors la unitat dels commoguts. Cal contemplar el sentit de la història, llavors, no només en el *dia* sinó també des de la nit, des del conflicte/pólemos. És la possibilitat d'edificar sobre aquesta llei divina, *pólemos*, una vida humana en llibertat, que marca, així doncs, la cesura entre la vida pre-històrica i l'inici de la història d'Occident i de la història en general, i el llindar de la vida pròpiament històrica pels temps a venir.

3. Dues concepcions fenomenològiques de la història – Husserl i Heidegger

Per a Husserl, la història europea és un “complex teleològic sobre l'eix de la idea de la intuïció racional i de la vida fundada en la raó” – una vida essencial i superior respecte a d'altres cultures, contingents. La història és llavors el desplegament d'aquesta idea teleològica de la vida fundada en la raó – una idea que sembla haver entrat en absolut declivi amb les guerres del segle XX.

I tanmateix, segons la fenomenologia de Husserl, la història, tot i ser considerada cada cop més important – com a gènesi passiva en la consciència interna del temps – enfront de l'anàlisi estàtica dels fenòmens, és concebuda de manera fonamentalment *ahistòrica*, per *desinteressada*. Això té a veure amb la comprensió husserliana de la reflexió, que se centra en el seu aspecte “noètic” – “com si la intencionalitat tingués l'última paraula sobre la qüestió de la subjectivitat del subjecte”. L'anàlisi fenomenològica d'allò estàtic ens remetria sempre a una gènesi passiva, que és l'origen de tot allò viscut en la consciència interna del temps, remetria a una història, però en un sentit *ahistòric*(per desinteressada i per passiva).

La concepció de Heidegger, en canvi, seria *històrica* no només en aquest sentit que l'anàlisi fenomenològica remeti a una història, ans perquè palesa l'interès per l'ésser com a punt de partida i condició de possibilitat de la comprensió del fenomen – operant així una renovació de la qüestió ontològica sobre un fonament fenomenològic. Si la fenomenologia com a discurs sobre les coses mateixes és una possibilitat i és el mètode per a la filosofia, si és capaç de

revelar l'ésser de les coses, que no és visible d'entrada (però que tanmateix es mostra) és justament perquè l'home no és aliè al seu ésser a la manera com ho són els objectes naturals o artificials: a l'home *l'hi va* el seu propi ésser, l'home *és* segons si assumeix la tasca de respondre del seu ésser o si intenta escapolir-se'n o dissimular-la – i l'ésser de l'home remet als altres éssers.

Des d'aquest punt de vista, la teoria dels actes intencionals, ja no és, com dèiem amb Husserl, el que “té l'última paraula sobre la qüestió de la subjectivitat del subjecte”, sinó que és simplement el desplegament d'unes possibilitats que ja havien d'estar donades, *obertes*, i que només poden estar-ne en una situació real, fàctica, diferent a cada instant i per a cadascú. L'acció pressuposa aquesta situació que no hem creat, en la qual *ja* ens trobem, i pressuposa de la mateixa manera la nostra comprensió de les nostres possibilitats (el *projecte*, una mena d'*horitzó* de la nostra vida). Aquesta comprensió queda ara descrita no tan sols com a apercepció de la síntesi entre el passat i el present, sinó que veu el present a la llum d'aquest projecte. Tenint en compte que ni l'estat d'humor ni el projecte no són objectes intencionals, observem com la vida ja no és en primer lloc intencionalitat, sinó transcendència. Heidegger és un filòsof del primat de la llibertat (per davant de l'enteniment): la història no és un espectacle davant dels ulls, sinó la realització responsable de la relació que és l'home.

4. La posició central de la filosofia en la història com a punt en comú

Tot i les divergències respecte a l'origen de la lliure responsabilitat (imprescindible per a comprendre la història), totes dues aproximacions fenomenològiques coincideixen en atribuir a la filosofia una significació central en la història, cosa que és deguda al fet que siguin filosofies de la veritat – que tenen la veritat com a problema central a resoldre a partir dels fenòmens. En Husserl, la veritat és una claredat perfecta mentre en Heidegger està oberta a l'enigma de l'ésser que conserva la seva veritat precisament en el misteri. L'últim ens anima a un filosofar referent a la història perquè el seu punt de partida són la llibertat i la responsabilitat de l'ésser de l'home, i no tan sols del seu pensament. Els següents assaigs miren d'explicar diversos problemes de la història a la llum d'aquestes incitacions.

« La història té un sentit? » (1)

1. Necessitat de situar el concepte de sentit

Igual que passa amb el concepte d'ésser, d'esdevenir i d'aparèixer, parlem del concepte de sentit sense que sigui determinat en si mateix, considerem el concepte obvi però tanmateix se'ns imposa la necessitat d'emprendre una anàlisi més profunda. Les raons d'aquesta aparent evidència són la universalitat de la seva naturalesa que s'oposa a la manera de determinació corrent de la lògica tradicional.

1.1. Relació entre sentit i significació

Frege fou el primer en oposar aquestes nocions. El primer es referiria a la manera de concebre un objecte i la segona seria la seva referència objectiva (l'estel vespertí i l'estrella de l'albada, dos sentits per una mateixa significació que seria el planeta Venus). (Logos/realitat sentiments i modes d'acció)

Heidegger «sentit: allò en què es disposa la comprensió possible d'alguna cosa». Seria doncs, **modalitat de justificació** en el sentit tant de la derivació lògica formal com de la **comprensibilitat material**. D'aquesta sorgeix tant la motivació de l'acte com el teló de fons més profund de l'acció i l'experiència viscuda (patiment...[cos] sentit resta ocult, necessària explicació).

1.2. Relació entre sentit i finalitat

La motivació de l'acte planteja aquesta relació. (sentit i finalitat. El motiu de l'acte és: la meta perseguida per la gent i el mòbil de la meta.)

Impuls/mòbil Odi	Meta Voluntat de suprimir	ACTE Assassinat
MOTIU DE L'ACTE		FI Supressió de la persona

En tot actuar en vistes a un fi hi ha un mantenidor de sentit, però la plenitud de sentit no està orientada només a un fi determinat. El fi només té un sentit per la seva inclusió en un encadenament de motius i actes dotats de sentit. Implica un llaç causal. Però: error,

neurosis...Conclusió: el sentit no és reduïble a un fi, saber si es l'únic mode d'acció de sentit ha de romandre obert.

1.3. Relació entre sentit i valor.

Allò vertader, allò bell i allò bo no són en si mateixos metes i fins tot i que la seva realització pugui arribar a ser la meta i el mode d'actuar humà. Signifiquen que en l'ésser hi ha un «mantenidor de sentit», designen el que «dóna» sentit: allò vertader significa que l'ésser és comprensible, allò bell que l'entrada a l'ésser en el món humà es mostri com a mai captable, allò bo que el món admet la possibilitat de la gràcia i la simpatia que s'ignora a ella mateixa. Què fan doncs els valors? Fan que l'ésser no sigui per a nosaltres una subsitència indiferent sinó que ens interpel·la, ens diu alguna cosa, es fa objecte d'un interès positiu o negatiu. El valor és el sentit de l'ésser expressat com alguna cosa autònoma, res es pot mostrar si no és en el marc de la nostra obertura en el món, aquesta significa només que en el món no som espectadors indiferents, sinó que l'ésser-en-el-món és allò que per a nosaltres té pròpiament sentit.¹⁷ Però la pèrdua de sentit és un fenomen, una experiència concreta, recórrer a la "metafísica" seria considerar el sentit com a donat d'una vegada per totes i renunciar a preguntar pel seu origen.

1.4. La situació del sentit: l'obertura a l'ésser.

L'experiència de la pèrdua de sentit fa que aparegui no només la nostra imperfecció o la nostra incapacitat per a concebre o comprendre el sentit sinó també la possibilitat radical que es perdi tot sentit. «Les coses no estan dotades de sentit per si mateixes, el seu sentit requereix que per a algú tinguin sentit, el sentit no està originàriament en l'ésser sinó en l'obertura a l'ésser».¹⁸ -Interrogants èpics, p.77-. La donació de sentit depèn de nosaltres però no de la nostra voluntat, no és cosa que puguem arbitrar. Que les coses es mostrin en certes circumstàncies com a privades de sentit o que el sentit ens interpel·li a partir de les coses en la mesura en que estem oberts a ell, no és una cosa nostra. Que estiguem oberts d'igual manera a un mateix ens que es pot mostrar ple o buit de sentit i per tant mut, no està indicant res

¹⁷Alguna cosa autònoma que en cada cas és allò que és. Idea platònica. Els éssers poden ser problemàtics, les idees no. El sentit de l'ésser es manté intacte quan els valors escapen a la problemàtica, mentre es considerin font objectiva del mantenidor de sentit. El responsable de la pèrdua de sentit serà un defecte del que té un sentit, no del que el dona.

¹⁸No són les coses que són belles o vertaderes per si mateixes, només nosaltres tenim la possibilitat de posar-les en relació amb el seu propi sentit. Per què? Perquè som de tal manera que la nostra pròpia vida pot adquirir un sentit per a nosaltres mateixos.

més que la pròpia **problematicitat del mantenidor de sentit**. Aquesta problematicitat ens adverteix de no cedir a la tendència a absolutitzar tals modes de comprendre el sentit i els corresponents règims dels sentits (sentit com a fi, sentit com a oposat a significació...)

1.5. Concepte de sentit i concepte d'ésser.

Entre ambdós hi ha una analogia i una diferència importants. Els dos pertanyen a ens que per la seva mateixa naturalesa només són possibles per la seva relació amb ells. De la mateixa manera que són els éssers originalment relacionals amb el seu propi ésser qui posen les coses simplement com a subsistents en relació amb el seu (ésser), comprenent-les com alguna cosa i efectuant judicis sobre elles, així són aquests éssers oberts a l'ésser qui les relacionen amb el seu propi sentit comprenent-les en la seva significació, i no només d'una manera contemplativa i estètica, sinó també per la seva activitat pràctica. Així s'entén que només adquirim una relació explícita amb l'ésser quan les coses perden el sentit per a nosaltres.

Weischedel diu que el sentit no pot tenir mai un caràcter aïllat o individual, sempre hi ha una remissió a un entramat de significació global o absolut del que el primer és subsidiari. I això succeeix així perquè la vida humana no és possible sense una confiança, que pot ser assumida ingènua o críticament, en un sentit absolut, en un sentit total de l'univers de l'ens, de la vida i de l'esdevenir. Allí on la vida humana s'enfronta al sense-sentit absolut no li queda més sortida que el suïcidi, la capitulació i la renúncia a si mateixa (immobilitat dels suïcides).

2. Sentit i sense-sentit. La pèrdua de sentit i el nihilisme

L'antinòmia sentit/sense-sentit o sentit/ésser indica que la vida només és possible gràcies a la il·lusió permanent d'un sentit total, il·lusió que tanmateix en certes experiències es presenta com a tal. La veritat apareix aleshores com a hostil a la vida, en irreconciliable oposició i lluita amb ella. Si aquesta és una de les tesis fonamentals de Nietzsche, Patočka la matisarà i la discutirà. Per al filòsof de la sospita la veritat significa el sentit absolut i aquest sentit es troba en contradicció amb l'essència íntima de l'ens vist com a voluntat de poder, esdevenir incessant. Per a Patočka, Nietzsche endevina la contradicció entre ésser de l'ens i allò absolut del sentit per molt que vegi que el sentit absolut és alguna cosa hostil a la vida, cosa que l'autor txec no comparteix. Per a Nietzsche la contradicció és el senyal i el símptoma del nihilisme i la solució radicaria en acceptar la manca de sentit de la vida que és creadora i s'hauria d'organitzar en una part de l'ens de manera que adquireixi un sentit *reactiu*. Però

Patočka expressa que si les anàlisis que ha fet anteriorment són correctes, les solucions nietzscheanes al problema del nihilisme són impossibles o il·lusòries igual que les del sentit absolut que voldrien denunciar. Serien igualment dogmàtiques i requeririen la mateixa fe ingènua i encara no extraviada del sentit total. L'escepticisme aplicat de manera conseqüent hauria d'aplicar-se al mateix escepticisme conduint així a allò no fonamentat en l'espera d'una prova definitiva.

Quin és el significat de la pèrdua del sentit? Per a Heidegger en la disposició fonamental que és l'angoixa ens adonem que s'obre la possibilitat (momentània per a Patočka) de la sustentació de la seva presència efectiva en el no-res. Per què momentània? Perquè l'angoixa és un moment de crisi des del que hem de tornar al món - que vol dir tornar al significat i al sentit.- o anar-nos-en d'ell en la «terrible immobilitat», el profund avorriment absolut o *taedium vitae*, del que no es retorna. Però el *tornar* no és tornar a les coses tal com eren. Ja no seran mai més coses no problemàtiques.

3. Projecte de vida. Pertorbació, problemàticitat i Sòcrates

Aquest retorn serà en la prodigiosa estranyesa del fet que l'ens sigui, aquesta permanent distanciació respecte de les coses-ens i la possibilitat de referir-se a elles. Passar de l'experiència de la pèrdua de sentit significa que el sentit al que tornarem ja no serà potser per a nosaltres un fet donat immediatament en la seva integritat sinó només un sentit reflex, a la recerca d'una prova de la que caldrà que respongui. Mai serà donat ni adquirit definitivament. Aquest descobriment del sentit en la demanda que deriva de la seva absència com el nostre projecte vital és el sentit de l'existència socràtica. La contínua pertorbació per la intuïció ingènua, el descobriment de la seva connexió amb l'enigma de l'ésser i de l'ens en la seva totalitat. Aquest és el lloc de la política i de la filosofia. La història es distingeix de la humanitat prehistòrica per la pertorbació d'aquest sentit acceptat. La pertorbació inicial del sentit acceptat no és la caiguda, doncs, en el sense-sentit, sinó, al contrari, el descobriment de possibilitats d'atànyer un règim més lliure i més exigent d'allò sentit. En la filosofia és la nova possibilitat de relació amb l'ésser i amb el sentit i la seva determinació essencial procedeix d'aquest refús al sentit donat i ingenu i la seva persistència en la problemàticitat. La possibilitat de la nova relació amb l'ésser ja no consisteix en una resposta preparada admesa anteriorment, sinó d'un qüestionament. El qüestionament sempre pressuposarà, doncs, l'experiència d'allò enigmàtic, d'allò problemàtic. Com l'home polític s'exposa a la

problematicitat de l'acció, a les conseqüències imprevisibles d'iniciatives que un cop adoptades passen a mans alienes, així s'exposa el filòsof a la problematicitat de l'ésser i del sentit de l'ens.

»Més tard, sota els estels, ¿què ha de ser de tot això? Ells els estels són millors inefables. Doncs tot baixant pel vessant de la muntanya, el caminant tampoc porta a la vall un grapat de terra, la inefable per a tots, sinó una paraula guanyada, pura, la genciana groga i blava. ¿I és que no som aquí per a dir: casa, pont, font, porta, gerra, arbre fruïter, finestra; a tot estirar columna, torre?...Per dir, comprendre-ho, oh per dir-ho així com íntimament les coses mateixes mai somiaren ser dites.«

« La història té un sentit? » (2)

En el capítol primer, Patočka situa la seva problemàtica en el marc de la crisi del cartesianisme, entès com a explicació de la situació humana en termes de subjecte (res cogitans) – objecte (res extensa), i aborda el tema del món natural, tot descrivint breument les aportacions de Husserl (idealisme desinteressat) i de Heidegger (interès precognoscitiu). Enfront d'aquestes "solucions" del problema del món natural, Patočka considera que aquest problema no es pot solucionar, ja que el món natural és precisament el món abans de l'aparició de la problematicitat (indepassable) que representa la filosofia grega (que va lligada també al naixement de la polis i que serà allò que per a Patočka constitueix pròpiament la història). Aquesta història (la d'Europa, l'Occident) és el camí de l'home en llibertat, que assumeix aquest risc, al contrari del món prehistòric: imperi i mite.

En el segon capítol, Patočka apunta la seva famosa idea dels tres moviments de l'existència humana (acceptació, abdicació i veritat), idea que desenvoluparà més extensament en capítols posteriors. Patočka insisteix en l'origen grec d'aquest moviment de veritat alliberat dels altres dos moviments, tant en la vessant política (lluïta oberta per l'areté) com en la filosòfica (mirada nova sobre el tot, *thaumazein*). Aquest tot (de la polis i del kosmos), com ja veié Heràclit, és *polemos* (unitat en la discòrdia, no *khaos*), és un poder que sap (*phronesis*). Aquells que s'uneixen en aquest saber són els qui Patočka anomena escruixits o pertorbats (*otřesených*)¹⁹ (p. 64), la unitat o solidaritat dels quals resultarà essencial, alhora que difícil, en la part final de l'obra.

¹⁹ *Otřes* pot significar commoció, convulsió, sacsejada, estremiment, escruiximent, tremolor, ruptura...

En la primera part del capítol que ens ocupa, sobre si la història té o no un sentit, Patočka fa una interessant delimitació del concepte de sentit, tot distingint-lo més o menys de diferents conceptes propers: significat, finalitat, valor i ésser.

El sentit no es troba en les coses, sinó en el "per a nosaltres", malgrat no dependre de la nostra voluntat (pp. 77-78). Això es fa palès en el fenomen de la pèrdua de sentit. Quan la vida perd el sentit per a algú, això no és fruit de la voluntat. Sí que ho és la resposta a aquesta situació. Aquesta resposta pot produir-se en forma de pregunta. Així, la pèrdua del sentit duu a la pregunta pel sentit de l'ésser. Aquesta pregunta remet al tot, una remissió al tot que ja es trobava (resolta) de manera ingènua en el mite i que ara es formula, com a pregunta aclarida, en la filosofia. És el que Patočka considera com a possibilitat: un sentit absolut, per bé que problemàtic, un sentit en la recerca de sentit (mai solucionat). (p. 81)

En la segona part del capítol –la que ens ocupa en aquesta sessió–, Patočka descriu la filosofia com a nou rostre de la immortalitat o de l'eternitat. Aquesta novetat parteix d'una crisi, la crisi de la ciutat i l'aspiració de trobar un sentit nou i definitiu per al problema polític. Aquest nou sentit haurà de venir de la mirada, de la claredat, de la certesa (*theoria*). De la política, doncs, passariem a la metafísica, a partir de Plató. Es tracta de construir una ciutat on la filosofia pugui viure (pp. 86-87). Això té un cas extrem: quan el "món vertader" queda implantat en l'Estat real.

En aquest naixement de la filosofia com a mirada envers la certesa hi té un paper destacat la matemàtica. Això passa en els dos autors que Patočka anomena com a versions de la cura de l'ànima. Aquests són Demòcrit i Plató. Per a Demòcrit la claredat matemàtica vehicula una preocupació per l'estructura física, material de l'univers. En el cas de Plató, la matemàtica té a veure amb la idea, i aquesta té una dimensió genètico-política. La característica principal de la Idea platònica és el *chorismos* (separació o "separor") (p. 86), una separor que no pot superar-se. Una altra manera de dir això és que la filosofia no pot eliminar el misteri.

En això rau el sentit i l'èxit de l'experiència cristiana, que és un nou *chorismos*, tot i que, per a Patočka, ben dependent de la filosofia grega. Grècia, i no el judaisme, és el fonament del cristianisme (p. 87-88). El sentit de la història cristiana és lineal i s'expressa en un relat, amb inici i final. En aquesta situació, el món deixa de ser important, tot esdevenint essencial la relació (directa) entre Déu i l'home. Les posteriors secularitzacions d'aquest relat (com la de

Marx o la del positivisme) abandonaran el misteri, el "superaran" i el situaran en aquest món. La història s'imposarà al món.

Paral·lelament, amb la ciència matemàtica i la tècnica a partir del segle XVII, el món, el *kosmos* antic, és també abandonat com a lloc del sentit i passa a ser un lloc (*res extensa*) on imposar un sentit (pp. 90-91). En expressió de *Plató i Europa*, es passa de la cura de l'ànima a la cura del domini de la natura. La pregunta pel sentit, pel tot, ve forçosament de fora de la ciència (moderna). Aquest sentit prové de la demanda social, sigui la que sigui, potser la d'una societat nihilista (p. 92).

Tot això duu Patočka a demanar-se si estarem al final de la història com a l'inici (p. 95). La resposta és que no. En tot cas, estaríem en una societat posthistòrica, ja que un retorn total a la prehistòria és impossible. No ens trobaríem, doncs, en la possessió d'un sentit ingenu, modest, però total, absolut (prehistòria), sinó en l'absència de sentit. Ara bé, dependrà de nosaltres on ens trobem. Depèn de l'home, d'aquells que saben, dels qui poden comprendre, dels escruixits, seguir essent històrics. Això demana una conversió (*metanoesis*) de "dimensions històriques", valgui la redundància, la d'aquells que, tot assumint el sense-sentit, segueixen a la recerca d'un sentit possible per a l'home, això és problemàtic, però alhora absolut.

El darrer capítol finalitzava amb la contraposició entre el sentit ingenu que es trenca amb la pertorbació que dóna inici a la història (amb el corresponent naixement de la filosofia i de la política) i el sentit que es refereix al tot i al qual ens remetem assintòticament quan ens trobem en el camí de la recerca del ser. Assenyala Patočka la contradicció interna de la ciència moderna, objectivista, en la seva comprensió de l'ens en el seu ésser, renunciant a la qüestió del sentit, que és l'únic que podria donar correlat de l'ens amb el tot de l'ésser. (*Té un sentit la història?*)

«Europa i l'herència europea fins a finals del segle XIX»

1. Què va originar la unitat europea i quin és l'origen espiritual d'Europa?

Patočka dóna inici a aquest capítol citant l'obra de Hegel "*La constitució d'Alemanya*", en la que l'autor indica que Europa (entenent per Europa, Europa occidental) ja no és un estat a inicis del segle XIX, quan ja s'està enfonsant del tot l'Imperi Romanogermànic.

Patočka dóna la raó a Hegel afirmant que l'origen de la unitat europea és en les creuades contra el món islàmic i posteriorment en la quarta creuada, contra l'Imperi Bizantí. La guerra constitueix i consolida la consciència europea. Aquesta unitat està ratificada per l'expedició militar (cap enfora) i determinada per la dualitat poder espiritual/poder temporal (en l'interior).

Si ens preguntem per l'origen espiritual d'aquesta unitat, continuem de la mà de Hegel en cercar-lo en la idea de *sacrumimperium*-modalitat cristiana, per oposició a les modalitats bizantina i islàmica d'aquest. El "*sacrumimperium*" no és res més que l'herència espiritual de l'Imperi romà, ja en decadència, que es dibuixa de tres maneres diferents segons el vincle que es dóna entre poder espiritual i poder temporal. A Europa occidental s'imposa el poder espiritual per sobre del temporal i així es determina políticament i espiritualment per oposició a l'Imperi Bizantí, d'una banda, i al profetisme de la variació islàmica, d'una altra. Amb aquesta delimitació traçada, ja es poden concentrar les forces en l'organització interna i colonització dels espais disponibles del nord-est, aprofitant el moment dèbil de Polònia i Rússia.

2. Herències. Imperi romà, imperialisme. Hel·lenisme i cura de l'ànima

Podem dir que Europa és hereva de l'esperit de l'Imperi romà, el qual, al seu torn, és hereu de la polis grega. En ambdós predomina la idea estoïco-platònica de l'educació amb vistes al bé general, a la universalitat, d'un Estat basat en la raó i la veritat, un Estat de la justícia. La filosofia clàssica és substrat de l'Estat universal que exemplifica l'Imperi romà, però amb la primacia de la idea d'imperi que fascina a Roma, es pot dir que acaba l'època hel·lenística. Roma es queda amb la intenció didàctica de la filosofia clàssica, i basa el seu imperialisme en la supremacia de l'esperit grec.

El sacre imperi és testimoni del fracàs d'aquest programa, però li dóna una nova forma: una comunitat basada en una veritat que ja no és de caire filosòfic, les normes de la qual no les dóna el poder humà, sinó el poder diví; *la història divina penetra en la història humana i la integra*. El que hereta Europa de la polis grega, a través dels seus successors hel·lenístic i romà, és l'aspiració a una comunitat basada en una veritat intel·ligible i en la justícia (idea moral culminant de la filosofia clàssica). L'herència de la filosofia clàssica grega és la **cura de l'ànima**; l'home és just en tant que té cura de la seva ànima. En aquest sentit, la polis grega ha mostrat al món la seva superioritat alhora que la seva màxima baixesa, condemnant-se en el judici que fa a l'home just (entenem a Sòcrates).

La cura de l'ànima, que és el que Europa ha heretat del món grec mitjançant l'Imperi Romà i l'intermediari hel·lenístic, implica la recerca constant de la veritat, ja que aquesta no es dóna immediatament ni d'una sola vegada. El camí de recerca de la veritat és el fil que no s'ha trencat quan Europa es defineix per oposició a Bizanci i a l'Islam, i que fa que ens puguem considerar hereus del món clàssic. La praxi de la vida intel·lectual es va donar de dues maneres en el pensament grec, la que representen Demòcrit i Aristòtil, i la que representa Plató. La primera té per objectiu aproximar-se a la manera d'existir que tenen els déus, i la segona es vol servir de la mirada a l'eternitat per a dur a terme l'exercici de la llibertat.

Husserl reconeix aquesta herència quan diu que Europa és l'única cultura del món que es pot dir cultura de la raó, perquè en tots els plans de la vida (teòric i pràctic) predomina aquesta. El *sacrum imperium* del cristianisme occidental és la següent transformació o la conseqüència de la cura de l'ànima després de les dues grans catàstrofes històriques que hem esmentat: la de la polis i la de l'Imperi romà. I encara farà l'home interior més profund, amb la seva disciplina.

3. La transformació de la ciència moderna, del ser al tenir

Així doncs, ens diu l'autor, la cura de l'ànima és el que ha engendrat Europa, però a partir del segle XVI, s'hi oposa una altra tendència, la cura del *tenir*, la preocupació pel món exterior i el seu domini. L'expansió d'Europa més enllà de les fronteres que havia delimitat ja té en si la llavor de la destrucció de l'antic principi.

És en l'expansió cap a l'oest, en la conquesta del nou món amb l'organització militar que implica, que es dóna la transformació en essència cap al principi del domini del món per davant de la cura de l'ànima. Aquesta transformació és introduïda per la Reforma, i amb el protestantisme a Nord-Amèrica.

Amb Bacon i Descartes s'emfasitza el canvi pel que fa a la ciència amb premisses com "saber és poder" o l'objectiu de la ciència que es desplaça cap al domini de la naturalesa. És en aquest moment que Europa perd el vincle universal que li dóna unitat. Els Estats passen a ser agrupacions armades per a la defensa dels béns.

En aquest canvi, França queda com a contrapès continental davant de la forta expansió colonial d'Europa i queda enmig de l'enlluernament que produeix el Nou Món de l'oest, promesa d'una nova època de la humanitat, i per altra banda de la pressió que pateix a l'est per part de Rússia.

El segle de les Llums, o Il·lustració és el camí que segueix Europa per a l'adaptació a la seva nova posició en el món, amb una naixent economia planetària. El fruit més significatiu d'aquest procés és la ciència moderna (matemàtiques, ciències de la natura, història), en què es manifesta cada vegada amb més intensitat l'esperit de domini tècnic per damunt de la *theoria* que era el moment de cura de l'ànima que encara restava en el Renaixement. Així es dóna l'esquena a les restes de pensament metafísic de l'Europa del s.XVII. Durant el s.XVIII, França i Estats Units protagonitzen el moviment de revolució en els assumptes humans, i aquest és el tret fonamental de la modernitat, la idea de gir radical. I amb aquest moviment que ensorra definitivament el lligam amb l'antiguitat, triomfa la revolució tècnica, i amb aquesta, la superioritat militar occidental, que es nodreix del *saber és poder*, del saber com a possibilitat de domini.

Després d'aquest moment revolucionari capitanitzat per França, arribarà el moment en què els dos hereus d'Europa (Estats Units i Rússia) s'enfrontaran en territori europeu com a dos principis oposats.

L'autor txec ens evoca la qüestió que es planteja Hegel de saber si seria Amèrica o Rússia l'hereva d'Europa, tot considerant el trajecte social vers la igualtat i l'organització racional, com feu Tocqueville. EEUU acabaria sent una Àmerica europeïtzada i l'Europa postrevolucionària una Europa americanitzada. I el món occidental encara no hauria reflexionat d'una manera anàloga a la de Tocqueville la seva relació amb el món oriental.

Patočka ens assenyala que seria injust no esmentar en aquest punt l'intent que es feu per a reflexionar i problematitzar des de la pròpia Il·lustració els principis en què ella mateixa s'assentava. Això té lloc en terra alemanya i el seu principal inspirador és Kant:

«La filosofia alemanya que parteix de Kant i els modes de pensar lligats a ella intentaren altre cop retornar a l'esperit europeu: la Il·lustració havia de ser acceptada, però només com un mètode per a comprendre la natura el regne d'aquelles regularitats que no comprenen el vertader nucli de les coses. En canvi, allí on el món fenomenal s'analitza en la seva fenomenalitat (és a dir, en la seva essència), havia de regir de nou el vell principi europeu de la cura de l'ànima, de la *theoria* filosòfica contemplativa, un principi que ens allibera per a l'àmbit moral-espiritual, en el que es troben les pròpies arrels i la missió de la humanitat».

Aquest terra alemany és el de l'Imperi romà en descomposició i la forma d'estat militar fou el mitjà prussià en què les Llums es materialitzaren explotant racionalment estructures tradicionals en una síntesi paradoxal entre antic i nou. La força i profunditat de les Llums residien, ens diu Patočka, en allò que el saber antic, orientat vers l'humà i vers l'interior, havia descuidat: la nova idea d'un saber en acció, eficaç i ric en resultats orientat a enriquir-se contínuament. Sense renunciar a aquest saber, però, calia fer alguna cosa més que unir-lo a una amalgama superficial amb els vells principis europeus de la fe i del saber i no cabia acostentar-se amb una síntesi merament utilitària al mode dels països anglosaxons.

Però aquesta tendència crítica que sorgeix amb Kant i es radicalitza filosòficament en els diversos sistemes de l'idealisme alemany, acabaran servint de poc per a combatre la idea primigènia de modernitat²⁰, i fins i tot, des d'algunes de les seves idees més extremes en el camp polític, com les d'*individualitat espiritual* o la d'Estat com a divinitat terrestre que no admeten cap limitació en la seva sobirania, contribuïran decisivament a la progressiva particularització d'Europa i a l'augment de les tensions nacionals, accelerant la pròpia dissolució d'Europa i el seu esperit fundacional que en principi es suposava que havien de contenir.

4. Crisi política i social

Capitalisme burgès: el nacionalisme (la lluita contra el despotisme francès ha fet recórrer al particularisme dels pobles i de les tradicions) s'alia amb les necessitats efectives d'una revolució industrial que reclama una protecció de l'estat per a l'especulació i l'empresa. La ciència i la tècnica estan implicades en la realitat nacionalista de l'Estat nacional, el model del qual és l'estat francès²¹. D'altra banda l'universalisme inicial del radicalisme revolucionari es refugia en l'esfera de la revolució social i en el socialisme naixent. Això ens porta a un eclecticisme que reposa en una característica comuna: la impossibilitat de mantenir l'*statu quo*.²²

²⁰ En el camp de l'art s'imposa una reorientació general

²¹ Hipòcrita coalició que oposa els Estats europeus a Rússia en la guerra de Crimea.

²² Laignel -Lavastine: «El que permet l'obra de Patočka és: a) mantenir amb les Llums l'ideal d'una vida per a la llibertat, en el risc democràticament assumit d'una perpètua posada en qüestió del sentit donat, una ruptura amb la immediatesa quotidiana i b) salvaguardar amb el romanticisme l'atenció i el respecte a les tradicions culturals, com alguna cosa que hem de tenir escrúpols en manipular al nostre servei.» Si les Llums són una cultura del diàleg i la problemàtica (cosa que a vegades Patočka no té clar) aquest és un valor universal que ha de ser salvaguardat. Si el romanticisme significa una especial sensibilitat davant la diversitat humana, aquest és també un valor a mantenir. Patočka ens insta a aprendre a pensar alhora la causa d'allò universal i la causa de la pluralitat.

5. Crisi moral: origen de les crisis polítiques i socials

Durant el segle XVIII, el que pròpiament anomenem segle de les llums, es generalitza completament aquesta nova manera d'entendre el saber, que cada cop és més eficaç i ric en resultats. Malgrat això, ja a finals d'aquests segle i sobre tot al llarg del s.XIX, la nostra civilització queda sumida en una profunda crisi de sentit que es manifesta d'una manera contundent en els distint processos revolucionaris i la creixent inestabilitat político-social. Tenim, doncs, paral·lelament a la progressiva tecnificació de les societats i el pensament, el fenomen del nihilisme, tan lúcidament vist per autors com Nietzsche i Dostoievski, s'estén sense remei. Patočka ens parla d'una crisi *moral* en l'Europa d'aquesta època i de la consciència d'aquesta. El *Déu ha mort* però la naturalesa material, al produir la humanitat i el seu progrés amb una necessitat sotmesa a lleis immanents és en la mateixa mesura una ficció i té una llacuna: no comporta cap instància que controli a l'individu en la seva aspiració individual a evadir-se i a instal·lar-se en el món contingent com si hagués de ser l'últim home amb els seus petits plaers nocturns i diürns. Dostoievski i Nietzsche coincideixen en el diagnòstic però difereixen en la "solució", el primer es resisteix a aquest nihilisme tot evocant la Rússia tradicional amb la seva ànima trencada, l'humiliació de l'individu davant la gran comunitat que l'aixafa i li imposa la purificació pel patiment i postula una retorn al cristianisme bizantí. I en canvi Nietzsche proposa ser verídics i mirar de front el fet que som nihilistes per a superar la crisi moral que s'oculta rera totes les altres crisis i les implica. Nietzsche creu descobrir les arrels del nihilisme en allò que Dostoievski aconsella el retorn: la desvalorització cristiana del món "vertader", de la vida, la voluntat i l'acte per la moral i el mandat del "tu has de". Cal alliberar-se de tots els *més enllà* i cal dir que sí a les forces de la vida i la realitat.

Patočka ens diu que l'ofensiva nietzscheana contra la civilització europea de la seva època en tant que nihilista, és igualment nihilista. Però el que tenen en comú les dues solucions, cristianisme bizantí i etern retorn nietzscheà és la repetició d'alguna cosa que al principi de l'època europea era una realitat: la realitat de l'ànima com a allò que es refereix a un component imperible de l'univers que fa possibles la veritat i l'ésser-en-la-veritat del ser humà autèntic.

"ya a finales de éste emblemático siglo, pero sobre todo a lo largo del venidero, nuestra civilización se sume en una profunda crisis de sentido que se manifiesta de un modo contundente en los distintos procesos revolucionarios y la creciente inestabilidad político-social. Tenemos, pues, que, paralelamente a la progresiva tecnificación de las sociedades y el pensamiento, el fenómeno del nihilismo, tan lúcidamente visto por autores como Nietzsche y Dostoievski, se extiende irremediamente, alcanzando su manifestación más trágica en las dos guerras mundiales que sacuden al siglo XX. Y es que el saber, tal y como se entiende a partir de la modernidad, o por lo menos a partir de una cierta modernidad que se manifiesta como dominante, es, ya lo he indicado, un saber eminentemente práctico, un saber entendido como instrumento volcado al exterior del hombre. Aquí no tienen cabida, en principio, las cuestiones referentes al sentido, y cuando la tienen (recuérdese la tesis de Weischdel) se articulan en torno a mistificaciones cientifistas que nada resuelven y sin de funestas consecuencias."

"Convendría recordar que en la tradición fenomenológica se da una escisión entre el «ser» y el «sentido.» Para la fenomenología una excesiva fijación en el sentido ha acabado por oscurecer al ser. El sentido habría sido colonizado por la tecnología, por la mentalidad positivista y por la vida previsible del buen burgués. La época de la técnica que «mobiliza la realidad en vistas al reino de la Fuerza» (ENSAYOS HERÉTICOS) ha acabado por ocultar al Ser, alienando al hombre y retirándole del mundo. El hombre de la técnica ya no se pregunta por el sentido de la técnica y en este sentido, es un bárbaro, un primitivo, incapaz de entender la complejidad y los matices de la realidad. Lo importante para una mentalidad filosófica sería, en consecuencia, intentar prescindir de tanto excesivo "sentido" inmediato y finalmente ingenuo (sentido de la vida, sentido común) para abrirse a la «problematicidad del ser.» Falangistas españoles o comunistas checos tenían en común el hecho de desear un mundo sin problematicidad, donde la verdad fuese "total" –como "totalitario" era el gobierno. Lo que descubre el resistente, y de allí saca su fuerza moral, es que la racionalidad, el mundo y la historia son problemáticos y que por eso mismo querer colonizarlos desde la teoría conduce al miserablismo moral. O como dice Patočka en «¿TIENE UN SENTIDO LA HISTORIA?», resulta que: «La historia tiene su origen en la perturbación del sentido ingenua y absoluta.» De aquí que el gesto –para muchos puramente "loco"– del resistente sea la condición que hace posible la vida humana abierta al ser."

«Sobre si la civilització tècnica és una civilització en decadència i per què» (1)

Per tal d'encarar millor la lectura d'aquest capítol, és convenient recordar la distinció explícita que fa l'autor en un capítol anterior entre el sentit i la finalitat. Si una societat il·lustrada (a la que es refereix quan parla d'una societat tecnificada) és guiada únicament pel logos, totes les accions haurien de concatenar-se formant un camí causal cap a la finalitat, essent el fi el lloc que proveiria per si mateix el sentit de la vida humana, cosa que com ja diu l'autor anteriorment, és una contradicció en si mateixa.

L'esperit de la il·lustració ha eixamplat el món, en tant que el coneixement i la tècnica l'han fet més ric. D'aquest esperit hauríem esperat que la raó governés ara el món més tecnificat, i potser per això Patočka posa un clar exemple de com informes provinents d'aquests experts a les cimeres del clima en el món eixamplat no provoquen la decisió (reacció) esperada dels governants de la societat i de la societat mateixa. Potser no vivim, doncs, en una societat il·lustrada, caldria respondre.

Aquest fet paradoxal no estranya l'autor, que considera l'increment de benestar de les societats tecnificades incapaç de saciar el desig d'estar cada cop millor, distraient així l'angoixa que provoca la manca de sentit. Aquesta mecànica sembla del tot ineficaç, doncs només cal mirar l'increment de patologies mentals, suïcidis, etc. segons els informes.

El perquè d'aquest fracàs l'autor el situa en el fet que l'home no pot ser en la indiferència (pròpia dels ens extra-humans, i en el fons, de qualsevol cosmos fonamentat en un valor relatiu), ha de dur la seva pròpia vida explicant-se amb ella.

També en altres capítols anteriors trobem la clau per a entendre la mena d'arguments que hi ha aquí exposats: és en la fugida de la caverna i el seu posterior retorn que estem en disposició (perspectiva) de poder descriure l'ésser. En aquest moviment caldran sempre dos mons, no podent romandre l'home en un sol d'ells: tal persistència serà considerada per l'autor com una fugida. El criteri per a determinar la salut (decadència) de la societat tecnificada serà, doncs, examinar si és una societat mutilada (amb un sol dels mons).

Així, viure sempre a l'esfera del treball, sense saltar a l'esfera de la festa, és alienant, tot i que en un sentit diferent, a viure sempre al món de la festa. L'autor, al llarg del capítol, examinarà

diferents antagonismes: profà/sagrat, treball/festivitat, sempre demostrant que encadenar l'home a una sola de les dualitats l'impedeix viure el moviment necessari que va de l'un a l'altre i que és precisament on es dona (o troba) el sentit. Si la pèrdua del sentit (tot i que modest o primitiu) que provoca el sortir de la caverna permet precisament la seva descripció des d'una perspectiva, la negació de l'allunyament i la privació de tota perspectiva n'impedeixen la seva gènesi posterior.

El capítol examinarà, finalment, els models de ciutat com a models de l'ànima, essent la ciutat el lloc natural on es pugui donar l'obertura a l'ésser.

«Sobre si la civilització tècnica és una civilització en decadència i per què» (2)

Patočka, per tal de respondre a la seva pregunta inicial comença el capítol amb una nova pregunta, la pregunta per la impassibilitat de l'home enfront la situació de decadència pròpia de la civilització industrial (governada per la ciència i la tècnica), que avança perillosament i sens un rumb concret d'una forma més o menys (in)advertida. Enfront d'aquesta situació de decadència (és a dir, una situació on desconeixem allò que ens mou, del nervi íntim del funcionament de la nostra vida) l'home resta impassible: ¿com és –es pregunta Patočka - que una vida que es mutila a si mateixa ofereix l'aspecte de la plenitud i al riquesa?.

El nostre autor ja ens té acostumats als jocs entre aparences, mostracions i ocultacions, i aquí novament analitza les condicions de possibilitat de la mateixa pregunta sobre la nostra situació actual: el moviment d'alienació propi de l'home li fa veure (encara que sigui atemàticament) la diferència entre una vida autèntica (deixar ser a allò que és) i una d'inautèntica (no deixar-ho ser); distinció que ens remet a la responsabilitat de saber-nos enduts sense haver-ho decidit nosaltres (és a dir, essent o no essent allò que som). A això cal afegir-hi encara la distinció entre allò quotidià (el treball del dia a dia; és l'àmbit d'allò profà) i allò excepcional (el moviment cap a allò que és més fort que la pròpia responsabilitat i que ofereix un nou sentit a la vida i al treball; és l'àmbit d'allò sagrat), que es relacionen amb la responsabilitat d'una forma diferent a com ho fa l'oposició autèntic/inautèntic (en tant que entenc que ambdós àmbits, ben entesos, són autèntics o necessaris per a ser allò que som). En tot aquest entramat, la resposta religiosa (el seu equilibri entre allò profà i allò sagrat) és diferent a la filosòfica. Aquesta resposta, apareguda en la polis grega coincideix justament, com sabem, amb el naixement de la història: no es tracta de perdre'ns en allò sagrat, ni en renunciar a

nosaltres mateixos, “sinó en viure plenament tota l’oposició entre allò sagrat i allò profà plantejant de manera responsable qüestions que il·luminin la problemàtica descoberta amb la lucidesa quotidiana, però també amb el valor actiu d’acceptar el vertigen de la resposta que n’obtinguem: superar la quotidianitat sense enfonsar-nos, oblidant-nos de nosaltres mateixos, en el domini de les tenebres, per molt atractives que aquestes ens resultin” (p. 124). Aquesta resposta implica l’acceptació de la decadència com a tal i una proposta de sortir-ne sense caure en la mera quotidianitat del treball ni en l’orgia.

Aquesta sortida de la decadència comença, afirma Patočka, amb una mirada interior, amb el descobriment del jo autèntic i únic, amb el descobriment de l’ànima. Però no d’una ànima aïllada i solitària, sinó una ànima vinculada amb la ciutat i, amb ella, a la reflexió sobre la història (com posen de manifest Heràclit²³ i també en lligam entre l’ànima i la ciutat en Plató, la cura de l’ànima). Al mateix temps, aquest joc entre interioritat i exterioritat, el fet de trobar els límits d’allò existent, permet ressituar la figura de la transcendència i de la divinitat i genera així una “superació espiritual de la quotidianitat” (p. 126). L’ànima en Plató mostra també, a través del símil de la caverna, la possibilitat de subordinació d’allò orgiàstic (l’àmbit de l’interior de la caverna) a la responsabilitat (a la possibilitat de la llum, l’eternitat, el sol i el bé). Al mateix temps, aquesta imatge de la immortalitat esdevé individual (diferent a la immortalitat pròpia dels misteris), interior, pren la forma d’un diàleg interior de l’ànima amb ella mateixa i representa un triomf de la responsabilitat sobre l’orgiàstic (això es veuria clarament en la imatge d’eros entès com a entremig, com a mitjà d’accés al bé). El filòsof tampoc fuig de la mort, sinó que la mira cara a cara; així, la filosofia com a preparació per a la mort ens parla de la llibertat absoluta de l’ànima, capaç d’escollir el seu destí. Així, la nova dualitat és entre allò autèntic-responsable i allò orgiàstic-extraordinari (no eliminat, sinó domesticat i dominat).

Amb el cristianisme aquestes veritats es transformen de forma significativa, ja que la veritat per la que l’ànima lluita no és la contemplació de la idea i la seva estructura, sinó la veritat lligada a la responsabilitat eterna; l’atenció es centra totalment en la figura del Déu creador. Aquesta forma d’aprofundiment de l’ànima representa, segons Patočka, la força més gran per

²³Fr. 27: Prefieren, pues, los mejores, una cosa única en vez de todas [las demás], gloria eterna antes que cosas mortales; la mayoría, en cambio, quiere atiborrarse como ganado.

Fr. 45: Los límites del alma, por más que procedas, no lograrías encontrarlos aun cuando recorrieras todos los caminos: tan hondo tiene su logos.

a la lluita contra la decadència. Però l'aparició i d'aquesta nova veritat va lligada amb el problema i la caiguda de l'imperi romà que constitueix, al seu torn, el naixement d'Europa en el sentit modern del terme. Allò que permet suportar els moments constants de decadència a la que estem subjectes és la permanència de les veritats descobertes pels pensadors grecs i pel cristianisme. Això es posa de manifest en diversos aspectes de la nostra concepció científica i social (la mirada cap a la naturalesa d'un món desdivinitzat, que permet el desenvolupament tècnic; la matemàtica com a element central per pensar la realitat, l'astrologia, l'alquímia, la medicina, etc.). Aquests assoliments acaben esdevenint, però, part de la nostra quotidianitat, de la que Patočka puntualitza el fet que generen un cert avorriment, que evita qualsevol forma d'arrelament. També reapareix allò sagrat en moment de revolució (revolució francesa), obrint la porta a una caiguda en l'orgiàstic. Això és així perquè la tècnica científica genera inevitablement un revenja d'allò orgiàstic, que es posa de manifest en les guerres d'alliberament en el segle XIX. Com a conseqüència d'això en el segle XX la guerra és la revolució d'una quotidianitat que ja s'ha assolit.

El problema de l'individu ha estat des de sempre el problema de la superació de la quotidianitat i l'orgiàstic.

Amb tot, el problema de la civilització tècnica és que no ha resolt el problema interior de l'home, el de com viure, el de com viure en un sentit autèntic. De fet, ha fet més difícil la solució a aquest problema en tant que el seu programa no inclou la relació de l'home amb si mateix, ni amb el món com a tot, ni amb el seu misteri essencial. Aquesta civilització ofereix còpies allà on és necessari l'original...

L'element positiu sembla ser que la civilització tècnica ha permès al vida sense violència i en una igualtat d'oportunitats.

«Les guerres del segle XX i el segle XX com a guerra» (1)

Patočka dóna inici al capítol assenyalant els múltiples intents que es fan d'interpretació de la Primera Guerra Mundial, procurant entendre-la des de les categories del pensament del segle XIX. Aquesta guerra és i culmina un procés creat per l'home, però que l'excedeix. Tal procés es nodreix de la força acumulada de què ens parlava en el capítol anterior, la qual s'allibera amb la científització del món, amb el triomf del positivisme per sobre de la cura de l'ànima.

Adverteix l'autor que totes les interpretacions que es fan d'aquesta guerra conflueixen en explicar-la des del punt de vista de la pau, la volen explicar deixant de banda el seu aspecte tenebrós. És d'aquesta manera que la vida apareix com a *continuum* en què la mort i la guerra s'entenen com a transmissions o inflexions desagradables però necessàries per a assolir un objectiu més enllà de la guerra. *“Però que la guerra en si mateixa pugui tenir un valor explicatiu, que tingui en si el poder de conferir un sentit, és una idea profundament aliena a totes les filosofies de la història i, en conseqüència, també a totes les interpretacions que coneixem de la Primera Guerra Mundial.”*

Les idees del s.XIX no aconsegueixen il·luminar el s.XX, època de nit, guerra i mort. La **Primera Guerra** va ser ideològica, com moltes d'altres. Si les guerres napoleòniques tenien el seu origen en les idees de la Revolució francesa, i la guerra dels Trenta Anys volia resoldre el cisme del cristianisme occidental, la Primera Guerra Mundial tenia per objectiu mantenir el *statu quo* (equilibri o estat de les coses) i al seu torn transformar-lo d'arrel. És a dir, **mantenir l'estat d'equilibri global** modificant-ne els elements particulars si feia falta. Els estats democràtics europeus i la Rússia tsarista eren representants del pensament imperial d'Europa i principals interessats en la defensa del *statu quo* mundial. El que fa trencar aquest equilibri i porta la guerra al seu final és l'entrada d'Amèrica en la guerra i la revolució socialista. Aquest final repentí serà la base de nous conflictes o de l'actualització dels antics.

Malgrat les aparences, ens diu Patočka, l'**Alemanya postbismarckiana** és qui representa la **revolució contra l'estat de les coses** del moment, com eren abans de la guerra. És la formació més propera al nou segle tècnico-científic, persegueix l'acumulació d'energia constructora, i transformadora ajudant-se de les seves estructures tradicionals. França ja havia demostrat no tenir potencial unificador des de la guerra del 1870, i Alemanya aparentava ser tradicionalista, però treballava per a la **transformació d'Europa en un complex energètic**, canvi al que altres països europeus també es sumaven, però no amb tanta velocitat. La científització de l'Europa i l'Alemanya anteriors a la guerra va ser la força motriu d'aquesta revolució, en què la concepció de la ciència com a tècnica neutralitzava les tradicions històriques, teològiques i filosòfiques de l'imperi en vies de dissolució. *“El fet que Alemanya dirigís instintivament la guerra cap a l'oest prova que efectivament es tractava d'una guerra contra el statu quo el centre del qual era l'Europa occidental”*

Aquesta mecanització aplicada a la **màquina militar** la fa més fràgil enlloc d'enfortir-la, ja que la guerra es passa a fer maquinament, sense imaginació, l'**avorriment** que acompanya a la científització del món, ara s'instal·la enmig de l'estratègia militar i aquesta s'esgota en el simple augment de la potència de foc. Això explica la manca d'un pla d'ofensiva a l'Est i la putrefacció de la guerra de trinxeres.

Les forces acumulades durant segles, es comencen a canalitzar durant el segle XVII amb l'aparició de la ciència mecànica de la naturalesa, donant una nova concepció a l'ens, sotmetent-se aquest al concepte de Força, que esclata definitivament, arrossegant i trastocant tots els valors, en **el front de guerra** de la Primera Guerra Mundial. *"Són les forces de la llum les que durant quatre anys envien a milions d'homes a la gehenna del foc, i el front és un lloc que durant quatre anys hipnotitza tota l'activitat de l'era industrial que Ernst Jünger, combatent del front, va anomenar l'era del treballador i de la movilització total"*. De la mà de Teilhard de Chardin, Patočka descriu l'experiència del front, que transforma l'home que l'ha viscut, en un altre home. Tot i l'atrocitat i angoixa que omple les trinxeres, l'experiència del front també dóna el sentiment d'una plenitud de sentit, una vegada superada la primera fase de manca absoluta de sentit i por irresistible; ja no hi ha res que tingui sentit, només que el món que ha engendrat allò ha de desaparèixer. Així, aquell home que surt de la línia de foc, que ha combatut en el front experimentant la manca total de sentit, surt obligat a continuar combatent en un altre front, el de la **guerra en contra de la guerra**.

"Em sembla que es podria demostrar que el Front no és només la línia de foc, la superfície de corrossió dels pobles que s'ataquen, sinó també d'alguna manera la "cresta de l'onada" que porta el món humà cap a les seves noves destinacions...sembla que ens trobem en el límit extrem del que s'ha realitzat i del que es tendeix a fer" Teilhard de Chardin

1. El sentiment del front

Sentiment poderós d'una plenitud de sentit que tanmateix segueix sent difícil de formular. Jünger sobreviu al retorn a la mentalitat particularista i patriòtera del temps de pau en tant que qüestió ni resolta ni oblidada.

Diferents fases/graus de profunditat d'aquest sentiment:

1a) **Experiència de la manca de sentit i de la por irresistible.** Poc acaben superant aquesta fase. El front és l'absurd per excel·lència. Es fa real allò que s'endevinava: allò de més preciós que posseeix l'home es esquinçat brutalment, cau a trossos. Res té sentit, menys la prova que el món que ha estat capaç d'engendrar aquesta barbàrie ha de desaparèixer.

2. Lluita per la pau.

Aquest fenomen comença amb les negociacions de Brest-Litosv, es propaga durant la Segona guerra mundial i posteriorment. Aquesta decisió d'acabar amb una realitat que fa possible un fet semblant indica que també s'ha cregut discernir alguna cosa escatològica, alguna cosa com el final de tots els valors de la llum. Però aquesta altra cosa, gairebé percebuda, acaba sent segrestada pel context diürn. L'absurd de la vida i de la guerra ens porta a atorgar un sentit a una nova guerra, la guerra contra la guerra. El que refusava el front que li fou imposat s'obliga a si mateix a seguir combatent en un nou front que no és menys dur ni cruel. Aquesta nova guerra, la guerra contra la guerra treu partit de la nova experiència, sembla comportar-se de manera escatològica, *en realitat fa servir l'escatologia per a les seves pròpies finalitats, la porta al pla "mundà", al pla de la llum; desvia en benefici de la llum el que pertanyeria a la nit i a l'eternitat.*

El que triomfa en aquest combat brutal és novament la Força, que fa servir la pau com a mitjà de combat i ho fa tan bé que la pau es torna en una part integrant de la guerra, l'etapa artificiosa de la guerra que aixafa l'enemic perquè li fa més lenta la mobilització, mentre que l'altre rival real o potencial, es manté en guàrdia i conserva l'ímpetu poderós i dolorós adquirit a base de les vides humanes, de llibertats i esquinçaments.

Patočka explica com fou així a la primera guerra, quan ja en 1917 (amb el primer enfonsament rus) s'inicia aquesta nova guerra que corre en paral·lel a la lluita contra l'status quo lliurada fins al moment. Aquesta nova guerra preten canviar l'statu quo dels dos costats segons una concepció de la pau diferent de la dels alemanys. Però és l'atac alemany contra l'statu quo el que ho afavorí radicalment. Canvi de tàctica: s'espera el debilitament mutu, l'aniquilament mutu, dels dos adversaris encadenats a un combat de vida o mort. L'esgotament d'un i la victòria de l'altre no seria ja res més que les fases tàctiques d'un altre combat.

Com triomfa ara la Força? Des del moment en què aconsegueix crear una nova forma més aguda de tensió recíproca, una tensió a dos plans alhora, gràcies a la força de mobilització fins ara drenada per l'organització més dèbil d'un dels participants, aquest es converteix ara en un camp organitzador per excel·lència, alliberat dels frens que suposa a la resta del món el respecte a les tradicions i a les antigues concepcions de l'ens, que apareixen ara com a supersticions a no tenir en compte, un material que s'utilitza per a manipular els altres.

«Les guerres del segle XX i el segle XX com a guerra» (2)

Aquesta sessió l'hem treballat a partir del text: *Escruixits, escaldats i escalforetes. Jan Patočka i el segle XX en tant que guerra*, de Jordi Casasampera.

Escruixits, escaldats i escalforetes. Jan Patočka i el segle XX en tant que guerra

El filòsof txec Jan Patočka (1907-77) viu gairebé la totalitat de la seva vida en època de guerra declarada o de “pau” imposada. La Primera Guerra Mundial, la invasió dels nazis, la Segona Guerra Mundial i “l’alliberament” dels soviètics composen una seqüència de fets ben aclaparadors que desdibuixaran les fronteres aparentment clares entre guerra i pau.²⁴ Quan Patočka es converteixi en portaveu del moviment pels drets civils *Carta 77*, els interrogatoris policials li causaran la mort. Dos anys abans, Patočka havia realitzat un dels seus darrers cursos clandestins, els *Assaigs herètics sobre la filosofia de la història*. El darrer d'aquests assaigs duu per títol «Les guerres del segle XX o el segle XX en tant que guerra», que és el nostre objectiu avui.

Abans d'entrar-hi, però, cal que expliquem breument per què aquests assaigs de filosofia de la història són herètics. L'heretgia de Patočka és afirmar, contra les lleis del progrés marxistes o positivistes, que l'essència de la història és la llibertat. Hi ha un acte de llibertat que funda pròpiament la història i que Patočka vincula amb el despertar de la filosofia a Grècia. Aquest és el despertar de la pregunta, que es dona quan la realitat esdevé problemàtica, quan la resposta oferta pels antics mites ja no satisfà i les noves respostes no poden assumir-se sense

²⁴Tot i que cada vegada és més conegut, Patočka no és un autor gaire estudiat encara a casa nostra. Malgrat això, podem felicitar-nos d'haver-hi accedit gràcies a la mediació de Jordi Sales, que el va descobrir per a la nostra acadèmia i va propiciar un parell de tesis doctorals, la de Josep Maria Esquirol –parcialment– i la de Francesc Fernández, així com un camp d'estudi dins del grup de recerca *EIDOS Hermenèutica, Platonisme i Modernitat*. En el títol del seu llibre sobre Patočka, Francesc Fernández destacava precisament la convivència del filòsof txec amb la guerra: *Jan Patočka. La filosofia en temps de lluita*, Barcelona: Barcelonasa d'Edicions, 1996.

més. Es tracta, per tant, diu Patočka, d'un despertar «... en el present de l'univers».²⁵ Això duu a una vida examinada, auna *cura de l'ànima* (ἐπιμέλεια της ψυχής), segons l'expressió de Sòcrates a l'*Apologia* escrita per Plató. Aquesta cura de l'ànima (*peče / starost o duši*)²⁶ és el germen i l'essència de la història europea, com Patočka explica al seu curs també clandestí de 1973 *Plató i Europa*. Als *Assaigs herètics*, dos anys després, en trobem una de les darreres formulacions:

«La cura de l'ànima significa: la veritat no està donada d'una vegada per totes, no és tampoc l'afer d'un simple acte d'intel·lecció i de presa de consciència, sinó una praxis contínua d'examen, de control i d'unificació de si mateix, que compromet la vida i el pensament.»²⁷

Aquesta cura de l'ànima, per tant, no pot acabar-se mai. De la mateixa manera, dirà Patočka, «... el problema de la història no pot ser resolt; ha de romandre un problema»²⁸. Ara bé, si certament la cura de l'ànima i la història no poden resoldre's, sí que poden acabar, en el sentit que poden deixar de dur-se a terme. Podem, certament, renunciar-hi, i tot sovint ho fem. Una forma de renúncia és creure que ja hem guanyat definitivament (Hegel/Marx/Comte), l'altra és creure que ja hem perdut definitivament (Heidegger). Ambdues renúncies coincideixen en que la història ens passarà per sobre, volguem o no volguem, perquè hi ha una Llei o un Ésser segons la/el qual les coses passen inexorablement. El repte, doncs, és saber si l'home encara vol ser històric, si vol encara viure en la problemàtica. L'única "solució" acceptable al problema de la història consisteix en una paradoxal «solució conflictual del conflicte».²⁹ Cal que romanguem persistentment en l'absolutesa de la problemàtica, del conflicte, d'allò a què Heràclit es referí com a *pólemos*.

²⁵ Jan PATOČKA, *Platón y Europa*, Barcelona: Península-Edicions 62, 1991, p. 86.

²⁶ Patočka usa indistintament dos substantius, pràcticament sinònims, per a referir-se a la ἐπιμέλεια del grec de Plató. El primer és *peče*, que vol dir cura, assistència, atenció, mirament... La *peče* o *kojence* és la cura de les cries o puericultura i la *peče* o *nohy* és la cura dels peus o pedicura. D'aquest mot, *pečování* és un derivat verbal: tenir cura, vigilar, preocupar-se... L'altre substantiu és *starost*, que pot afegir un matís més negatiu: preocupació, compte, vigilància, inquietud, malson...

²⁷ Jan PATOČKA, *Essais hérétiques sur la philosophie de l'histoire*, Paris: Verdier, 1999, p. 133. En endavant *Essais*.

²⁸ *Essais*, p. 187

²⁹ «Seminari sobre l'era tècnica», en Jan PATOČKA, *Liberté et sacrifice*, Grenoble: Jérôme Millon, 1990, p. 298. Cf. *Essais*, p. 126: «La possibilitat d'una *metanoësis* de dimensions històriques dependrà de la resposta a la pregunta següent: ¿la part de la humanitat que és alhora capaç de comprendre allò que ens juguem en la història, la part que es veu alhora obligada, pel fet mateix de la posició de la humanitat respecte la ciència tecnificada, a assumir més i més la responsabilitat del sense-sentit, aquesta part de la humanitat, és també alhora capaç de la disciplina i de l'abnegació que requereix l'actitud de no-arrelament, que és l'única on es podria realitzar un sentit absolut i no obstant accessible a la humanitat, en tant que problemàtic?»

Això és el que les explicacions de les guerres del segle XX no han comprès. Aquestes s'han fet des de l'òptica del segle XIX, és a dir, des dels ideals de progrés. S'ha volgut explicar la guerra des de l'òptica de la pau, del dia, de la vida, dels interessos, de les teories, de les doctrines, dels programes, de les lleis... i no s'ha tingut en compte el costat tenebrós, nocturn, ocult a la llum del dia, no totalment impenetrable però sí impenetrable totalment. La guerra, tal i com es desenvolupa al segle XX, és un fet obscur que ens explica alguna cosa de la vida precisament en la seva obscuritat. La natura, a qui agrada ocultar-se, com ja digué Heràclit, és, en el fons, *pólemos*. Cal, doncs, descobrir *pólemos* sota l'eventual calma aparent, sota l'eventual progrés. No fer-ho vol dir que *pólemos* esclatarà inesperadament i de manera terrible. No fer-ho ens pot proporcionar una certa pau, però aquesta serà la pau d'una *vida nua* o d'una *vida caiguda*, la pau d'una *societat de declivi*.³⁰ Un senyal d'alerta d'aquesta vida és l'avorriment, que és una de les dues experiències essencials del segle XX. L'altra, no deslligada d'aquesta, serà l'experiència del front, la guerra. L'avorriment, perfectament coherent amb la societat de consum i amb el divertiment obligatori, pren unes dimensions gegantines al segle XX. La guerra i la revolució, diu Patočka, són la gran orgia de la humanitat avorrida de la seva quotidianitat i de la seva "pau". La guerra és un gran "sí" sense límits, en aquest cas, a la destrucció: tot és possible. La guerra, per tant, és una conseqüència de les forces del dia que volen il·luminar completament la realitat i eliminar-ne tot el misteri, és la culminació d'una convicció gestada durant almenys tres-cents anys, des del segle XVII, on significativament Pascal ja reflexionava sobre l'avorriment. Segons aquesta convicció, el món és una suma de coses sense sentit a les quals l'home pot imposar un sentit per la força.

«La Gran Guerra és l'esdeveniment decisiu de la història del segle XX. És ella qui en defineix el caràcter general, que mostra que la transformació del món en un laboratori actualitzador de les reserves d'energia acumulades durant milers d'anys ha de fer-se mitjançant la guerra. Representa també la victòria definitiva de la concepció de l'ens nascuda al segle XVII amb l'emergència de les ciències mecàniques de la natura i la supressió de totes les "convencions" susceptibles d'oposar-se a aquest alliberament de

³⁰ La *vida nua* és aquella que no coneix la problemàtica, una vida, per tant, esclava en el sentit de Patočka. A aquesta vida nua li cal certament vestir-se, però en l'elecció del vestuari correm el risc d'optar per una vida caiguda, aquella que, tot creient-se plena, és buida o mutilada. Una vida caiguda creu haver respost el problema del sentit gràcies a una aparença de sentit, pretén haver resolt tàcitament la situació desesperada de l'home davant la mort, gràcies a haver aconseguit mirar cap a una altra banda, fonamentalment amb les poderoses eines de la tecnologia i de la retòrica, que ens permeten vestir-nos amb robes calentes i justificar-ne l'ús. Ens permeten dissimular i ens proporcionen succedanis allà on ens cal l'original –tema, per altra banda, ben platònic, com veiem, per exemple, al *Gòrgias*—. Una societat de declivi és aquella en què el seu funcionament condueix a una vida caiguda.

forces (...) [La guerra] és el mitjà més eficaç per alliberar ràpidament les forces acumulades.»³¹

Podem fer alguna cosa davant d'això? En primer lloc, cal comprendre-ho. Patočka recollirà els esforços de Husserl i les propostes de Heidegger, però optarà per un camí propi, amb un ull posat en Sòcrates i Plató. La noció central de la proposta patockiana és la de *sacrifici* (*obět', obětování*), que és mencionada als *Assaigs herètics* però desenvolupada sobretot en altres textos.³² El sacrifici contradiu la uniformitat tecnològica perquè mostra que hi ha coses per les quals val la pena viure, patir i –eventualment– morir. D'altra banda, mostra que malgrat que tot sigui tecnològicament possible, no tot és humanament acceptable. Cal, doncs, que la societat oposi aquest "no" del sacrifici al "sí" de la tecnologia.³³ Convindrà, però, distingir el sacrifici autèntic, que diu "no", de la simple entrega de la vida, que pot fer-se al servei del "sí". El sacrifici autèntic, diu Patočka, és aquell que no dóna cap rendiment, que no serveix per a res, que no es fa en nom de cap progrés. Sòcrates és l'exemple fundacional d'aquest sacrifici, però no només amb la seva mort, sinó amb tota la seva vida. El sacrifici no es troba en la cicuta, o més ben dit, la cicuta només és una conseqüència eventual del sacrifici vital consistent en l'autoexamen radical, quan aquest es dóna en un món que no vol autoexaminar-se. Aquesta tasca vital pot descriure's certament com un morir –recordem el Fedó–, però es tracta d'un morir com a *conversió*, en vida.

³¹ *Essais*, p. 197. Tant Husserl com Heidegger –amb els que Patočka té una relació de continuació i crítica– van oferir les seves respostes per superar aquesta tendència. Si per a Husserl cal fer un nou esforç científic des de la filosofia i Heidegger aposta per una solució per l'art, la resposta patockiana es demanarà si hi ha pròpiament solució, si no caldria, com en el cas de la història, afrontar la problemàtica com a tal. «Resumint, la nostra reflexió ens ha conduït, a partir de la temptativa husserliana de resoldre la crisi pel saber, i tot prenent en compte el projecte heideggerià d'una solució per l'art, a demanar-nos si l'intent no és insuficient, si no cal afrontar el perill cara a cara; a demanar-nos alhora si aquest perill no hauria de ser concebut d'una altra manera, si no caldria veure-hi, no un simple vel, sinó un conflicte que ens envia al combat i ens hi consumeix.» («Seminari sobre l'era tècnica», *Liberté et sacrifice*, ob. cit., p. 285)

³² Vegi's el recull Jan PATOCKA, *Liberté et sacrifice*, Grenoble: Jérôme Millon, 1990, a càrrec d'Erika Abrams. Recentment Iván Ortega ha traduït el mateix recull de textos, directament del text al castellà, a Jan PATOCKA, *Libertad y sacrificio*, Salamanca: Ediciones Sígueme, 2007.

³³ Aquest "no" no ha de ser radical, ni ha de ser un nou prejudici. La tècnica no és dolenta *per se*. No és cap manifestació intrínseca del mal, ni cap caiguda inevitable de l'home en la inhumanitat. Tot depèn del lloc que ocupi la tècnica en el tot de la vida humana. Tot depèn de la seva pretensió de mirar-ho tot des del seu punt de vista, depèn de la seva arrogància. O, més ben dit, depèn d'allò que la fa arrogant, és a dir, depèn d'al servei de qui/què estigui. La ciència no es demana pel seu sentit. Aquest li ha de venir de fora, de la "demanda social", potser la d'una societat nihilista que simplement li passa la comanda. «[Cal] quelcom que en la seva essència no sigui tecnològic, quelcom que no sigui merament instrumental: necessitem una moralitat que no sigui merament tàctica i situacional sinó absoluta. (...) Cap societat, cap afer per ben equipat que pugui estar tecnològicament, no pot funcionar sense una fundació moral, sense conviccions que no depenen de la conveniència, de les circumstàncies o d'un avantatge esperat.» (Jan PATOCKA, «L'obligació de resistir la injustícia», en Francesc FERNÁNDEZ, ob. cit., pp. 33-34). Cf. *Essais*, p. 119

La descripció de l'experiència del front als *Assaigs herètics*³⁴ té a veure amb aquesta reflexió sobre el sacrifici. El front és l'absurditat per excel·lència, però alhora pot esdevenir el lloc d'una positivitats profunda i misteriosa, aquest misteri que la *pantecnologia* vol aniquilar. El positiu i el negatiu trontollen i s'intercanvien. Al front, les proclames de les forces del dia, les justificacions de la guerra, poden esdevenir absurdes i poc concretes. Totes les idees de socialisme, de progrés, de democràcia, de llibertat, poden empalidir. El dia pot perdre força i la nit guanyar terreny. Així s'obre la possibilitat d'una autenticitat que els enemics al camp de batalla comprenen per igual. L'enemic és en la mateixa situació que jo. En la nit, ens uneix quelcom més gran que les forces del dia.

“La gran experiència profunda del front amb la seva línia de foc consisteix malgrat tot a evocar la nit en tant que presència imperiosa, que no pot ser negligida. La pau i el dia no poden regnar si no és enviant homes a la mort a fi d'assegurar a d'altres un dia futur en el camí del progrés (...) És precisament aquesta renúncia, aquest sacrifici, allò que se'ls exigeix. Hom ho exigeix com quelcom de relatiu, en relació a la pau i al dia. Però l'experiència del front és una experiència absoluta. Aquí (...) els participants són sorpresos per una llibertat absoluta, alliberats de tots els interessos de la pau, de la vida, del dia.”³⁵

Allò que cal comprendre, allò a què Heràclit ja apuntava, és que els oposats més extrems es reconeixen en una unitat, que *pólemos* no és *kháos* ni tampoc és odi. El *kósmos* és *pólemos*. La *pólis* és *pólemos*:

«*Pólemos* és alhora allò que engendra la ciutat, i la mirada originària sobre allò que és, que fa possible la filosofia. *Pólemos* no és la passió devastadora d'un invasor salvatge, sinó, al contrari, un creador d'unitat. La unitat que funda és més pregona que tota simpatia efímera o coalició d'interessos; els adversaris es retroben en l'escruiximent del sentit donat i creen així una nova manera de ser de l'home –potser l'única que, en la tempesta del món, ofereix esperança: la unitat dels escruixits que afronten el perill sense por.»³⁶

³⁴ Patočka parteix dels relats de Teilhard de Chardin i d'Ernst Jünger. Des de la literatura catalana, podríem afegir-hi sens dubte la *Incerta glòria* de Joan Sales.

³⁵ *Essais*, pp. 204-205. Cf. *Incerta glòria*: «... també moriríem tots un dia o altre encara que no hi hagués guerres; el mal no és, doncs, que ens matem els uns als altres, sinó l'odi. Matem-nos, ja que és el nostre deure, però sense odi. És allò que deia una vegada en Soleràs: matem-nos com a bons germans». En un altre moment de la novel·la, un personatge reclama que no els empenyin amb propaganda.

³⁶ *Essais*, p. 81.

Un dels vels de *pólemos*, que en dificulta la visió, és certament aquesta pau aparent i avorrida, però també ho és la guerra manifesta, quan aquesta té els mateixos objectius que la pau, quan s'efectua, diguem-ne, de manera industrial.³⁷ Ambdós fenòmens, pau i guerra aparents, són manifestacions del que Patočka anomena Força. Aquella pau alienada és només una de les dues cares d'una Força que pot oferir en qualsevol moment el seu revers violent. A les forces de la pau –sigui la *pau teutònica*, la *pau americana*, la *pau soviètica* o la que sigui–, els és igual organitzar o destruir. De la mateixa manera que envia milions d'homes al front, la Força també empra la pau com a mitjà de combat.

[PÓLEMOS] ≠ [FORÇA ⇒ Pau / Guerra "programàtiques"]

Aquells qui comprenen *pólemos* estan units. Aquesta unitat dels escruixits és la d'aquells que duen a terme una certa conversió, aquells que són capaços de comprendre que «... la història és aquest conflicte entre la vida nua –encadenada per la por– i la vida al vèrtex del cim –que no planifica el quotidià que vindrà, sinó que veu clarament que el dia ordinari, la seva vida i la seva "pau" tindran un final.»³⁸

La "pau" de què ha gaudit Europa després de la Segona Guerra Mundial sens dubte s'assembla poc a aquesta pau dels escruixits i s'assembla molt a una pau dels escaldats, d'aquells que s'han cremat i tenen por del foc. A aquesta por s'hi afegeix, a més, un augment prodigiós de la comoditat en la nostra quotidianitat. És inevitable, segons Patočka, que una pau com aquesta acabi novament trencant-se:

«La immensa obra de redreçament econòmic, els guanys socials sense precedent, inimaginables fins llavors, que es multipliquen en aquesta Europa relegada al marge de la història del món, mostren que el continent ha optat per la desmobilització, que ja no té opció. Tot engrandint encara més l'abisme entre els beati possidentes i aquells que, sobre aquest planeta ric en energia, moren de fam, aquesta evolució contribueix a l'estat de guerra que no para d'aprofundir-se.»³⁹

³⁷ És una imatge molt comuna arreu al segle XX la que relaciona la guerra amb una maquinària industrial freda i anònima, com en el cas mateix de Jünger que Patočka recull. A casa nostra, Cristòfor de Domènec escrivia l'abril de 1915 que hom fa la guerra com qui fabrica draps o sabó.

³⁸ *Essais*, p. 212.

³⁹ *Essais*, p. 209. Hem tractat aquesta qüestió en el nostre text teatral *Esperant Gaspar*, Lleida: Pagès editors, 2006.

La guerra, doncs, s'annexiona la pau com a desmobilització. Som víctimes de la pau, d'aquesta pau petita i fràgil, la pau de l'escalfor quotidiana, que ens fa manipulables a l'extrem, perquè tenim por de perdre-la. Vèncer aquesta por constitueix el veritable front, la veritable mobilització, el veritable sacrifici, com el de Sòcrates. El seu exemple no és gens fàcil de seguir, certament. A qui ho fa –com Patočka– se li imposa en major o menor mesura un estat de guerra efectiva que, entre d'altres coses, esborra la veritat de l'espai públic.⁴⁰ La vertadera pau només és assolible des d'aquest altre front, el front dels escruixits, que miren, que hi veuen, i que no callen per por.

«Aquest front és el de la resistència als motius "desmoralitzadors", terroritzadors i enganyadors del dia. És el descobriment de la seva veritable naturalesa, una protesta que es paga amb una sang que no raja, però que es podreix a les presons, la marginalitat, els projectes i possibilitats de vida estroncats –i que rajarà novament quan la Força ho jutjarà convenient. Es tracta de comprendre que és *aquí* on es juga el veritable drama de la llibertat; la llibertat no comença només "després", un cop el combat ha acabat; al contrari, el seu lloc és precisament en aquest combat».⁴¹

Per què, doncs, el segle XX, en què l'experiència del front ha estat la més gegantina de la història, no ha propiciat una pau vertadera? La resposta que ens dona Patočka és que ha estat una experiència individual. Manca que aquesta experiència s'extengui i es comparteixi: en això rau la idea de la *solidaritat dels escruixits* (*solidarita otřesených*),⁴² que Patočka descriu al final dels seus *Assaigs herètics* de la següent manera:

«La solidaritat dels escruixits –escruixits en la seva fe en el dia, la "vida" i la "pau"– assumeix una significació particular precisament en l'època de la Força deslliurada. (...) La solidaritat dels escruixits pot permetre's dir "no" a les mesures de mobilització que eternitzen l'estat de guerra. No alçarà programes positius; el seu llenguatge serà el del daimon de Sòcrates: tot en advertiments i prohibicions. Podrà i haurà d'instituir una autoritat espiritual, esdevenir un poder espiritual capaç de constrènyer el món en guerra a certes restriccions, d'impedir certs actes i certes mesures. La solidaritat dels escruixits s'edifica en la persecució i les incertituds: aquí hi ha el seu front silenciós, sense reclam ni

⁴⁰ Quan Patočka va gosar demanar que les promocions dins de la universitat txecoslovaca responguessin al mèrit i no a la simpatia del govern, els diaris iniciaren una campanya de desprestigi del professor utilitzant tota mena de mentides. Quan Patočka es convertí en portaveu de *Carta 77*, òbviament, la reacció fou molt més violenta.

⁴¹ *Essais*, pp. 211-212

⁴² *Otřes* pot significar commoció, convulsió, sacsejada, estremiment, escruiximent, tremolor, ruptura...

brillantor (...) Lluny de témer la impopularitat, l'encoratja i la reclama discretament, sense discurs. (...) Qui traeixi aquesta solidaritat haurà d'adonar-se que està nodrint la guerra, que és l'emboscada que viu de la sang dels altres. Aquesta consciència troba un suport poderós en els sacrificis del front dels escruixits. Portar tots els qui són capaços de comprendre a sentir interiorment la incomoditat de la seva situació còmoda, ve't aquí el sentit que podem atènyer més enllà del cim humà que és la resistència a la Força, la superació de la Força.»⁴³

Patočka ens aclareix força bé en què consisteix l'*escruiximent*. Resta potser acabar de saber com construir la *solidaritat* i sobretot com mantenir-la quan el front es desdibuixa, quan sembla que ja no hi sigui. El problema és aleshores la *transmissió*: com «portar tots els qui són capaços de comprendre a sentir interiorment la incomoditat de la seva situació còmoda».⁴⁴

«Glosses I i II»

1. Glossa I

En aquesta primera glossa Patočka intenta explicar el perquè de considerar la filosofia grega i la política que nasqué a l'Atenes clàssica com a època històrica i, de fet, primera etapa “creadora” d'història i, en canvi, considerar prehistòria l'etapa en què predominava la religió com a explicació del món. La religió és, segons Patočka, també una con-versió, per tant el descobriment de quelcom nou, però el fet que la religió guï la totalitat de l'experiència humana, fa que l'home es regeixi segons una moral heterònoma, en termes de Kant; per tant, no deixa lloc per a la llibertat plena, tal com l'entén l'autor. La transformació radical de la vida que comporta la religió té per objectiu tornar a allò que hi havia abans (de fet l'objectiu és controlar el món natural i donar un sentit a l'existència); pel contrari, la llibertat, que també converteix l'home de manera radical, té per objectiu un futur, el seu moviment és “en vista de” quelcom. Aquest moviment cap endavant és el primer moment de qüestionament del sentit donat anteriorment per la religió. L'home passarà a tenir una visió (ja no una profecia) de la possibilitat d'un nou sentit, construït des de la consciència que l'anterior no és vàlid. El que realment importa és la consciència de la problemàtica i no tant la certesa que es pugui resoldre (Sòcrates parla d'allò que cal témer i allò que no; el que cal témer és la ignorància de

⁴³ *Essais*, pp. 212-214.

⁴⁴ Aquesta tasca, amb totes les seves ressonàncies socràtiques i platòniques, la trobem, per exemple, en el teatre de Václav Havel, que té en el sacrifici de Patočka –vida i mort–, un «suport poderós». Havel ho expressa explícitament també en els seus articles i assaigs. Vegi's, per exemple: Václav HAVEL, «A Call for Sacrifice», en *Foreign Affairs*, vol. 73., núm. 2, març-abril 1994, p. 4.

la problemàtica); Patočka ja diu que no es tracta d'apoderar-se de la problemàtica sinó de dirigir-se cap a ella, i en aquest procés, l'home té la visió d'un nou concepte, només possible si es parteix des del qüestionament del sentit. La filosofia obre aquesta possibilitat de llibertat davant del sentit. La política, per altra banda, és la posada en pràctica d'això, l'aplicació activa d'aquesta possibilitat, i dona l'opció de viure per a la llibertat i no només viure per la vida (és a dir, sobreviure). La política posa en pràctica la pertorbació evident de l'home davant d'un sentit que s'escapa, mentre que la filosofia n'és la captació conceptual. Segons Patočka, la filosofia i la política enteses d'aquesta manera, només es van donar a Occident (a Grècia) i, per tant, s'ha de parlar d'una història occidental o europea que, més endavant, s'acabaria universalitzant. L'Imperi romà, del qual sortiren totes les nacions europees, fou la posada en pràctica més evident d'una estructura política basada en formes de pensament que tenien la gènesi en la filosofia (i per tant, en el qüestionament del sentit). Europa, o Occident, va ser la primera en tenir un domini de la llibertat tal que es va poder aplicar aquesta en la política. És en aquell moment, doncs, quan comença la història. Per a Patočka, la universalització de l'experiència històrica de l'home té inici en la fi de la història europea.

2. Glossa II

En aquesta segona glossa, Patočka parla de les diferents teories amb què s'ha estudiat la història. L'autor considera que el mètode idealista, quan pensa en l'home, no té prou en compte el "ser social de l'home". D'altra banda, també es qüestiona si el ser social de l'home precedeix o no la consciència individual de l'home. El materialisme dialèctic investiga precisament això; segons Marx, la consciència de l'home tendeix a cosificar les relacions de poder entre homes. O dit d'una altra manera, la consciència de l'ens primordial és capaç d'objectivar les relacions intersubjectives. Si l'home és capaç de fer això és perquè hi ha un esperit objectiu (o un subjecte-objecte) que en cada etapa històrica es tradueix o materialitza en un món fals (fals perquè no és absolut sinó fragmentari) en què predomina la ideologia de la classe dirigent. Aquesta última seria l'explicació que hauria donat Hegel (i el seu "gir materialista", tal com di Patočka) i que hauria donat a la història un moviment lògic i necessari. Patočka adverteix que aquesta "progressió dialèctico-lògica" només es sosté en tant que presuposa que el "ser social de l'home" coincideix amb el procés de l'economia, per tant, de les forces productives. Tanmateix, admet que la relació entre el treball, la producció i el "ser

social de l'home" és recíproca; en el moment en què producció i treball es van separar, alguns van quedar lliures del segon i es van dedicar a la política (a la realització de la llibertat); el que ell no afirma és que la història depengui, en grau d'inferioritat, de l'economia.

En contra de Hegel, Patočka considera que si la política és una vida viscuda en llibertat i per a la llibertat, només es pot donar en una societat igualitària (no només el rei ha de tenir consciència de la problemàtica); així doncs, en aquesta societat igualitària l'economia també és sostinguda per tots, i això demostra aquesta relació recíproca. Només una comunitat és capaç de tenir una producció tal que permeti l'abandó del treball i la dedicació a la política. Per tant, la història es pot considerar una lluita de classes si considerem que aquesta lluita és política, i no només econòmica; és una lluita per la llibertat, no merament per béns materials. Tal com indica l'autor, la lluita de classes, com a concepte, no pot ser separada de l'àmbit d'allò existencial en l'home, de l'àmbit de la llibertat.

Per altra banda, Patočka considera important centrar-se en el *fenomen*, entès com a manifestació del ser. Husserl, el fundador de la fenomenologia, també parla del "ser social de l'home" tenint en compte, tanmateix, que aquesta consciència que el regeix és també un fenomen. Així doncs, el ser de l'home és consciència; i si aquesta la considerem com quelcom fora de les relacions causals (si evitem cosificar-la), la consciència es converteix en base per als altres fenòmens purs. Per tal de captar els fenòmens hem d'evitar utilitzar-los per a fins concrets (com fa la praxis quotidiana o la ciència). Aquesta "desvalorització" dels fenòmens en tant que útils és un acte de llibertat; tot i desvaloritzar els fenòmens per tal de captar-los amb una consciència pura, aquesta *epokhé* no planteja res de nou. Resulta que, segons Patočka, aquesta consciència pura es torna finalment en no-res, només pot ser explicada negativament ja que cap objecte li és fonament; ens trobem davant d'un ser objectiu i indeterminable. Així doncs, la reflexió per a una consciència pura no porta a cap resultat positiu, i per això Patočka opta per abandonar la reflexió radical. Si no es supera aquest estadi negatiu no es pot complimentar el ser de l'home en el món, ni es poden arribar a realitzar les possibilitats de l'existència (i per a Patočka aquesta possibilitat és allò que defineix l'essència humana). La nostra consciència depèn del nostre ser, per tant estem abocats a existir d'aquesta manera i en aquest món. Patočka no oblida mai el món com a complimentació primordial davant del qual se'ns ha imposat existir i del qual formem part en tant que nosaltres som també essencialment complimentació. Per altra banda, aquesta *epokhé* de Husserl, aquesta negativa

essencialista que permet arribar al ser incondicionat de l'home, és importantíssima per tal que es doni l'aparició de quelcom. Tot i així, el no-res, teló de fons de l'aparició, no és un objecte que puguem captar o comprendre; per tant, el ser és inaprehensible però fa possible la nostra vida, si considerem aquesta com una aparició. L'existència lliure entesa com a possibilitat del ser és allò que realment està a la base de les nostres accions, i no tant la consciència; és a partir de la comprensió del món i dels altres que es pot donar aquesta possibilitat del ser, la llibertat, i aquesta es dona en la història.

Sessió de clausura a càrrec del Dr. Jordi Sales: «El gruix de la memòria (herois, formes, polis)»

El professor Sales va començar destacant el valor de "l'escola" husserliana com a tasca oberta, la filosofia fenomenològica, entesa com a laboratori de pensament per a la dignitat europea. Hi hauria, per tant, un vincle entre l'esforç filosòfic i l'exercici lúcid de la ciutadania. En això hi té un lloc el concepte patockià de situació (*situace*).

La descripció de la situació (cognoscitiva i més enllà) en termes de subjecte-objecte és un dels problemes fonamentals en la no comprensió de la nostra situació, per a Patočka. Sales observa la diferència entre les arrels dels mots sub/ob-JECTUM (= jeure, llençar/estar llençat, reposar... com a "projectar" o "injectar") i el mot ex-IST-ència (= posicionar (*sisto*), com a "insistència" o "resistència"...). L'esforç patockià aniria en la línia d'allò que Sales expressa com a repte: "pensar unit el que es presenta unit".

Una altra manera d'abordar la qüestió és a través dels "gestos del pensar", que ens allunyen tant de l'esquematisme com de la pedanteria lingüística, tant del monisme unilateral com de la diversificació inconnectable. Entre fusions i aïllaments radicals, hi hauria alguna cosa així com una autenticitat del pensar.

Aquesta autenticitat, terme heideggerià que Patočka també usa (amb matisos) té a veure amb un tema ja present en Husserl (i, de fet, dels grecs): la responsabilitat. Què vol dir que l'home té una responsabilitat en el món?

Entre les respostes de Husserl i de Heidegger, i en diàleg amb les obres de Langrebe o Fink, Patočka aventura la seva “fenomenologia asubjectiva”.

En la fenomenologia assubjectiva apareixeria un resultat, resultat del trobament de l'home en el món. Aquest trobament (situació) és històrica. Els nostres “mals”, per tant, són històrics.

Jordi Sales ho formulà amb la següent pregunta: “Quan els homes passem entrebancs, és que estem mal fets (natura, *physis*) o és que passem un mal moment (història)?” El *Dasein* heideggerià pertany a la *physis*, és un procés. Aquest procés requereix un llenguatge nou (intraduïble).

En la fenomenologia asubjectiva, el jo és un *sum*, més que un *ego*. El jo és un índex, el nom que es dona a si mateix qui parla. Com tot pronom personal, indiquen (espaialitat). Per què s'han fet aquestes distincions? A què responen? El cos, diu Patočka, és una possibilitat de moviment. El jo és un moviment que s'executa o no, que troba facilitats, docilitats o resistències. Aquest jo és “un centre d'esforç, un centre de moviments possibles i efectius, que és sempre en tant que esforç una força que s'esgota.” (Jan Patočka, p. 60) No som part d'una polaritat. Som moviment. Hi hauria una primera manifestació asubjectiva, un protomoviment, un quasi-qui. “Jo he començat abans que jo mateix.” A la infantesa “jo” no hi era. (Ricoeur...)

“L'explicació en termes de fenomenologia subjectiva és en el subjecte. L'aparèixer és reconduït al subjectiu (el jo, la vivència, la representació, el pensament) com a fonament últim de l'aclariment. A la fenomenologia asubjectiva, el subjecte en el seu aparèixer és un resultat, així com tota la resta. Hi ha d'haver regles a priori tant de la meua pròpia entrada en l'aparició com de l'aparèixer que jo no sóc pas.” (Jan Patočka, “...”, p.127)

En part això té a veure també amb el fet que els tres moviments de l'existència o de l'entitat (*jsoucno*) són simultanis, és a dir, que sonen alhora malgrat ser diferents.

“De la mateixa manera que una composició polifònica és un moviment unitari, compost de moviments cadascun dels quals posseeix el seu sentit autònom, modificat de manera específica pel sentit dels altres moviments, així el moviment de l'existència (*jsoucno*) es desenvolupa també en diverses zones de moviment

relativament autònomes (...) però que es modifiquen i exerceixen una influència les unes sobre les altres.” (Jan Patočka, “Cos, comunitat, llenguatge, món”, p. 108)

El moviment d’arrelament no acaba. “Sempre m’ho donen, ara m’ho guanyo.” El llenguatge s’aprèn de qui ja el parla. El primer moviment prové de la gratuïtat de la vida, és la vida en el goig.

“En el nostre moviment d’ancoratge o arrelament, que de principi a fi es troba en la base fonamental de la polifonia de la vida, hi ha igualment una consonància amb l’aspecte global del món, una impulsió cap al relligament, l’escalfor de la llar, la fusió, la felicitat, lluny de l’estranyesa, del fred i de l’hostil, impulsió que es realitza en els moviments acomplerts pel nostre cos i organitzats en modalitats del comportament, en ritmes tant de l’activitat repetida com de l’acció que és alhora resolució (Jan Patočka, “Cos, comunitat, llenguatge, món”, P. 108)

El segon moviment és el de defensa de la vida (que prepara l’acolliment del següent). Allò que es pot perdre del primer al segon moviment és aquest goig. Els dos primers moviments caracteritzen la vida concreta i es tanquen en ell mateixos.

La cura de l’ànima (que pertanyeria al tercer moviment) és el que Ciceró pensa que va fer Sòcrates: fer baixar la filosofia del cel a la ciutat.

MOVIMENT	SITUACIÓ	EMOCIÓ	TEMPS	HISTÒRIA
Moviment d’ancoratge o arrelament (<i>zakotvení ci prijetí</i>)	Centre	Goig	Passat anònim	A-història
Moviment de treball i lluita (<i>práce a boja</i>)	Força entre forces	Dolor	Present (amb memòria cultural)	Pre-història
Moviment d’avenç i veritat (<i>prulomu ci pravdy</i>)	Exploració solidària	Glòria	Futur obert	Història

Podeu trobar els arxius de veu amb la sessió inaugural i la sessió de clausura en els següent

link : http://carlescardo.org/cursos/assaigs_heretics_sobre_filosofia_de_la_historia/