

JAN PATOČKA: FENOMENOLOGIA I HISTÒRIA

Josep M. ESQUIROL

«No t'averonyeixes d'ocupar-te de la fortuna per veure com se't farà el més grossa possible, i de la glòria i de l'honor, i en canvi, del seny i de la veritat i de l'ànima, de veure com esdevindran millors, no te n'ocupes ni hi penses?»

(Plató, *Apologia de Sòcrates*, 29 d-e)

I. *Breu nota biogràfica*¹

Tres filòsofs txecoslovacs han tingut, com a fruit de la seva autoritat moral, una anomenada mundial: Jan Amos Komensky (1529-1670), Tomas Garrige Masaryk (1850-1937) i Jan Patočka (1907-1977).

El pensament de J. Patočka reflecteix el drama de la seva terra i en definitiva el drama d'Europa al segle XX. És el diagnòstic d'una patologia i una admirable vocació de redreçament.

Neix a Praga el 1907 i mor a la mateixa ciutat el 1977. Els mestres que més influeixen en ell en els seus primers estudis de filosofia, són J. Krâl i E. Ràdl, ambdós deixebles de Masaryk, qui, company de Husserl, fou president de la República txecoslovaca de 1918 a 1935, i sobre el qual Patočka escriurà diversos textos al llarg de la seva vida. El 1929 obté una beca per estudiar a la Sorbona, on segueix els cursos de Brunschvicg, de Bréhier, de Lalande, i té l'oportunitat d'assistir a una conferència d'un professor de Fribourg, E. Husserl. L'excel·lent dignitat i altura d'aquest personatge deixarà en Patočka un senyal enregistrat a la seva memòria per sempre. Quatre anys més tard, després d'haver acabat els seus estudis a la Universitat de Praga i havent aconseguit una altra beca, ara per estudiar a Alemanya, passa el semestre d'hivern del 1932-1933 a Berlín, i el d'estiu a Fribourg, on retroba a Husserl. Aquest, content de veure entre els seus estudiants un compatriota, l'invita a prendre te. Patočka es troba entaulat en companyia

1. Per completar aquesta nota bibliogràfica hom pot consultar: H. DECLÈVE, «Patočka et les signes du temps» *Études Phénoménologiques*, n. 1, any 1985. R. JAKOBSON, «Le curriculum vitae d'un philosophe Tcheque», inclòs com a postfaci a PATOČKA, J. *Essais hérétiques sur la philosophie de l'histoire*, traduït del txec per E. ABRAMS, amb un prefaci de P. RICOEUR, Verdier, Lagrasse, 1981.

d'un xinès, d'un japonès i d'Eugen Fink... «Tots enemics entre nosaltres, som tots reunits per la fenomenologia», li digué Husserl, i li parlà de la missió espiritual de la fenomenologia i del seu concepte universal. En aquestes hores prop de Husserl es dona al neòfit no tant una doctrina com una manera de viure —anàlogament al que explica Plató en la *Carta VII*—. Patočka observa en el vell mestre una vida espiritual autèntica més enllà o en contra del reconeixement oficial. Potser sense encara sospitar-ho, ell mateix entra en el domini de la responsabilitat filosòfica.

Gairebé acabant la seva estada a Alemanya, Patočka assisteix a un curs impartit per Heidegger. De retorn a Praga, seguirà la seva formació al costat de L. Landgrebe, aleshores resident en aquesta ciutat. I constitueixen el Cercle filosòfic de Praga. Precisament convidat per aquest Cercle, Husserl pronuncia a Praga el novembre de 1935 unes conferències que segueixen la temàtica de la que sota el nom de «La filosofia en la crisi de la humanitat europea» pronuncià per dues vegades a Viena —i sobre la que més endavant parlaré—. L'impacte fou, com a Viena, força contundent.

Les activitats de Patočka a la Universitat de Charles, inaugurades per la seva obra de 1936, *El món natural com a problema filosòfic*, són interrompudes el 1939 amb la invasió alemanya de Txecoslovàquia. El 1945 Patočka reprèn l'ensenyament universitari, però el 1949 el poder li ho prohibeix. No el tornarà a reprendre fins el 1968, nomenat professor ordinari a la facultat de filosofia, però també de nou i al cap de pocs mesos se li prohibeix per decret d'ocupar el seu lloc i de publicar. Vigilat per la policia, sobretot en seminaris de filosofia que a nivell privat feia a diplomats universitaris, viu en condicions força humils en un apartament-estatge d'un soterrani. Patočka coneix que filosofar és perillós.

L'any 1969 Patočka esdevé el portaveu del Grup dels Drets de l'Home i del Ciutadà de la Carta 77. Des d'aquest moment resta a primera línia. I també des d'ara els interrogatoris es faran cada vegada més freqüents.

Després d'onze hores en dos dies d'un penós interrogatori, el 4 de març de 1977 ingressa a l'hospital de Strahov. En la seva declaració del 8 de març escriu:

«Siguem sincers: en el passat, el conformisme mai ha conduït a una millora en una situació, sinó només a un agreujament. Allò que és necessari, és conduir-se sempre amb dignitat, no deixar-se espantar ni intimidar. Allò que cal és dir la veritat. És possible que la repressió s'intensifiqui en els casos individuals. La gent s'adona de nou que hi ha coses per les quals val la pena de sofrir i que, sense aquestes coses, l'art, la literatura, la cultura, entre d'altres, no són més que oficis als quals un es dedica per guanyar el pa quotidià».

Mor el 13 de març de 1977.

Entre les seves obres més importants podem citar: *El món natural com a problema filosòfic* (1936), *Aristòtil, els seus predecessors i els seus successors* (1964) i *Assaigs herètics sobre la filosofia de la història* (1975). Dirigirem la nostra atenció vers aquesta última, que només circulà clandestinament a Txecoslovàquia, i de la qual —igualmente que de la primera— hi ha

una traducció francesa.² Endemés, per complementar l'estudi d'aquesta obra, disposem de la traducció francesa d'una sèrie d'onze conferències, agrupades sota el títol de *Plató i Europa*,³ pronunciades en un seminari privat a Praga durant l'estiu i la tardor de 1973, període que prepara la redacció dels *Assaigs*...

II. *El camí de la Krisis*

Patočka perllonga, tot donant-ne un plantejament original, la reflexió husserliana de la *Krisis*.⁴ Per això començarem amb el comentari d'alguns punts de la conferència que Husserl pronuncià a Viena el 7 i el 10 de maig de 1935: «La filosofia en la crisi de la humanitat europea»,⁵ per tal de situar bé el pensament de Patočka i poder constatar el seu moment d'heretgia.

D'antuvi, segons Husserl la filosofia juga un paper central en l'aclariment del tema de la crisi espiritual d'Europa. Més endavant s'especifica aquest paper quan es diu que es pretén posar en relleu «una teleologia singular, ingènita, per dir-ho així, només a la nostra Europa, i precisament en íntima relació amb l'origen o el sorgiment de la filosofia...».⁶ Aquesta teleologia, que constitueix l'estructura o la forma espiritual d'Europa, és l'existència viscuda «a partir de les idees de la raó, vers tasques infinites».⁷ És una idealitat que, pel que fa a la vida pràctica dels homes, s'inflexiona àdhuc en normativitat.

Ja en un intent d'explicar aquests presentiments generals, Husserl col·loca l'actitud filosòfica com el fenomen primari de l'Europa espiritual, actitud que dona lloc a una *nova historicitat*.⁸

Què és l'actitud filosòfica? Dues observacions prèvies. En primer lloc, cal assenyalar que Husserl utilitza aquí el concepte de filosofia amb una generalitat que inclou totes les ciències. I, en segon lloc, que la caracterització de l'actitud filosòfica es fa sobre el concepte previ de *Lebenswelt* o món de la vida. El món de la vida és allò primerament conegut, el món que és vertader món abans que construïm sobre ell les lleis científiques. El contrast entre el món de la vida i el de la ciència, entre l'actitud natural i la filosòfica, ens el dona precisament la *idea de veritat*.⁹ Podem caracteritzar la vida precientífica per l'absència de l'ideal d'infinitud que governa les tasques científiques vers la idea-fi de la veritat en-si. En l'actitud natural n'hi ha prou amb un coneixement ocasional que serveix a l'home en els seus fins més immediats. Es tracta d'un viure ingenu directament orientat vers el món; un món sempre present a la consciència però que no és enfocat te-

2. PATOČKA, J. *Le monde naturel comme problème philosophique*, traduït del txec per J. DANEK i H. DECLÈVE, amb un postfaci de l'autor. Col. *Phaenomenologica*, Martinus Nijhoff, La Haye, 1976. PATOČKA, J. *Essais hérétiques...*, vegeu nota anterior. En endavant citat com *Essais*.

3. PATOČKA, J. *Platon et l'Europe*, traduït del txec per E. ABRAMS, Verdier, Lagrasse, 1983.

4. HUSSERL, E. *Die Krisis der europäischen Wissenschaften und die transzendente Phänomenologie*, edició postuma a Husserliana, Vol. VI, La Haye, 1954.

5. Escrit inclòs en el volum de la *Krisis*.

6. *Krisis*, pàg. 318.

7. *Krisis*, pàg. 319.

8. *Krisis*, pàg. 323.

9. *Krisis*, pàg. 324.

màticament. En canvi, una reorientació i un interès persistent en la reflexió temàtica sobre el món és l'origen de l'actitud filosòfica, i pot sorgir, probablement, a partir de la desorientació que produeix la diversitat d'opinions i de representacions del món. Sorgeix una nova pregunta per la veritat, no per la veritat quotidiana vinculada a la tradició, sinó per una veritat universalment vàlida, per una veritat en-si. Aquesta nova situació suposa una fe en la universalitat de la veritat, que ara es presenta com a fi últim. Aquest nou concepte comporta una revolució en la vida humana i obre una nova actitud enfront del món circundant.

Alhora, aital nova actitud comporta una nova historicitat: «la idea general de veritat en-si es converteix en norma universal de totes les veritats relatives que apareixen en la vida humana, de les veritats de situació reals i suposades; això arriba també a totes les normes tradicionals, les del dret, de la bellesa, de la finalitat, dels valors dominants de les persones, valors de caràcters personals,...».¹⁰

La filosofia es constitueix, així, en la forma espiritual d'Europa i com a rectora, en definitiva, de tota la humanitat. Una nova idealitat d'horitzons infinits comença a regir la vida de la comunitat dels filòsofs, que són aquells que han comprès aquesta nova possibilitat, i per derivació —mitjançant l'educació— comença a regir, també, la vida de la resta dels homes.

Aleshores, es presenta el següent interrogant: No serà que la crisi espiritual d'Europa és causada per una malaltia ingènita de la Filosofia i de la racionalitat?, no estarem condemnats, per la nostra pròpia constitució, a la decadència? Per què les ciències de l'esperit no poden curar la crisi espiritual de l'existència europea? És que la racionalitat ens ha portat a un carrer sense sortida i ha mostrat la seva influència per donar sentit a la vida dels homes?

La resposta de Husserl és que és l'error *naturalista* i objectivista allò que impossibilita la cura de la crisi. El naturalisme és pensar que tot consisteix en naturalesa física, o deriva d'ella. Des del moment en què les ciències de l'esperit parteixen d'aquest presupòsit, es veuen abocades —sense saber-ho— a un cercle viciós. Husserl veu clar que la subjectivitat, creadora de la ciència natural, no pot ella mateixa ser explicada a partir d'aquesta seva creació. Per tal de promoure la tan necessària autocomprensió de l'esperit cal una reflexió, doncs, de la subjectivitat sobre si mateixa, del subjecte sobre si mateix i sobre el món circundant com allò primerament viscut. Aquesta és la tasca de la fenomenologia transcendental.

No es tracta, doncs, d'un fracàs de la racionalitat, sinó de la necessitat d'una racionalitat més genuïna, que distingeixi entre l'orientació naturalista i objectivant vers l'exterior i la conveniència de la reflexió vers la pròpia subjectivitat com a aclariment del *situs* o del món de la vida.

«La crisi de l'existència europea té només dues sortides: o la decadència d'Europa en un distanciament del seu propi sentit racional de la vida, l'enfonsament en l'hostilitat a l'esperit i en la barbàrie, o el renaixement d'Europa per l'esperit de la filosofia mitjançant un heroisme de la raó que triomfi definitivament sobre el naturalisme».¹¹

10. *Krisis*, pàg. 334.

11. *Krisis*, pàg. 348.

III. *El problema del món natural*

Els *Assaigs* presenten d'antuvi una confrontació de base amb els dos grans projectes fenomenològics, el de Husserl i el de Heidegger, pel que fa al concepte de món natural i d'historicitat, confrontació que en manifestarà el punt d'heretgia. Patočka reconeix un lloc de partença comú fonamental: el de la tasca fenomenològica fixada per Husserl de reconstrucció i descripció d'allò que ens és més evident, del món dels fenòmens, o del món de la vida. Món perdut com a conseqüència de l'absolutització de l'objectivització. Per a una tal reconstrucció es precisa un canvi d'actitud en relació a la que es dona en les ciències naturals. Actitud orientada no vers les coses com a entitats físiques sinó vers llur manifestació. Es tracta de descriure i analitzar la manera com el món es mostra i després explicar perquè es mostra d'aquesta manera.¹² Atès que la manifestació és sempre manifestació a algú, Husserl planteja el seu estudi com a idealisme transcendent, que passarà de pensar-se centrat en la consciència transcendent individual a ampliar-se cap a una «intersubjectivitat transcendent».

Allò que Patočka observa —i amb això s'apropa a Heidegger— és que la reconstrucció del món natural o precientífic a partir d'aquest plantejament idealista, a partir de la mirada d'un subjecte no interessat, no aconsegueix penetrar fins a l'home en els fenòmens concrets del treball, de la producció, de l'acció i de la creació.¹³

Heidegger ha pensat l'home com un ésser que comprèn l'ésser, que està en relació amb l'ésser, que consisteix en aquesta relació, i que és justament aquesta relació allò que dona l'obertura de l'home al món, la qual no és un fenomen psicològic, sinó una constitució ontològica que precedeix la consciència que nosaltres en prenem. Només l'home, en virtut de la seva pre-concepció de l'ésser, de la seva obertura ontològica, forneix a l'*ens* l'ocasió de manifestar-se tal com és, d'esdevenir fenomen.

Patočka fa seves aquestes afirmacions i des d'aquí s'avalua com a insuficient la fenomenologia de Husserl:

«Si és veritat que ell (Husserl) ha vist que les coses es mostren elles mateixes, si s'ha adonat que aquesta mostració implica un «mode de donació» i una estructura d'ésser de la cosa, en canvi ha continuat explicant-ho tot de manera «mentalista» com la «vivificació» del realment donat per una «intensió» donadora de sentit...»¹⁴

Heidegger, en les descripcions de l'anàlitica del *Dasein*, insisteix no tant en les facultats constituents de l'home sinó en la seva obertura originària,¹⁵ situant en aquesta obertura la manifestació d'un món ja ric en significacions. D'altra banda, l'estructura de l'aparició de l'*ens* com a tal, ens indica que l'ésser, fent possible la mostració de l'*ens*, es manté alhora amagat, de

12. *Essais*, pàgs. 19-20.

13. *Essais*, pàg. 21.

14. *Essais*, pàg. 22.

15. En la mesura que aquí Patočka segueix a Heidegger gosem dir que hi ha un distanciament en relació a la seva primera obra *Le monde naturel...*, on Patočka escrivia en la conclusió: «La metafísica en el sentit propi del mot, la filosofia no adulterada, és una doctrina de la constitució» (pàg. 166).

manera que és precisament *el mixt de descobriment i retirada de l'ésser* el fonament de l'aparició de l'*ens*. En la mesura que sempre es dona aquest mixt, la donació del món i de l'horitzó s'acompleix com a impossibilitat del sentit ple. I en la mesura que aquest mixt no es manté invariable, s'obre el tema de la historicitat: el món es temporalitza a rel de les possibilitats de sentit i donació de l'*ens* que a cada època determinada s'ofereixen a l'home. La historicitat o l'ésser històric en el sentit heideggerià no depèn, doncs, d'un procés d'acompliment en una consciència; la història és la presa de les possibilitats cada vegada obertes entre l'home i el món; és la resposta —responsabilitat— adoptada en una situació sempre enigmàtica.

La pregunta ara és per què Patočka, interessat a subratllar que l'obertura del món sota totes les seves formes és sempre *històrica*, troba insuficients, pel que fa al problema del món natural, les recerques heideggerianes.

El primer moment de la resposta, enunciat de la mateixa manera als *Assaigs* que al postfaci de *El món natural...*, és que Heidegger no acaba d' aclarir el problema perquè centra la seva atenció no tan en ell sinó en la qüestió general de l'Ésser:

«Les anàlisis que desenvolupa Heidegger a *Sein und Zeit* tenen per objectiu principal preparar la represa del problema de l'ésser. Per aquesta raó, deixen enrera el problema del món natural; i per això mateix, creiem que no són suficients per descobrir-ne les estructures mestres».¹⁶

Però abans de fer la seva proposta nuclear pel que fa al món natural, Patočka fa encara una altra observació, que il·lustrarà una diferència important no només en relació a Husserl sinó àdhuc en relació a les seves primeres reflexions fenomenològiques. *Es tracta de dissoldre el problema del món natural en singular*. No hi hauria un món natural invariable objecte de reconstrucció per part de la fenomenologia. El fet que l'obertura del món resta sota la dependència d'activitats humanes que la recullen, la despleuen i la trameten com a tradició, i el fet que en virtut de la constitució ontològica de l'home el món sigui percebut de forma distinta pels homes a través dels temps, fa que pròpiament tots els mons històrics siguin naturals, essent només artificial l'activitat o l'explicació sobre el món que es fonamenten no en els fenòmens sinó en construccions derivades.¹⁷ En tot cas, si hi hagués un món primordial aquest seria el de la pràctica i, per tant, no es tractaria de comprendre una pràctica a partir de la intuïció, sinó al revés: intentar seguir la gènesi de contemplació desinteressada a partir d'aquesta comprensió molt interessada que és aquella de l'ésser humà en la seva finitud. Així, el tema del món natural podria reformular-se ara de la manera següent: *és l'ordre a seguir per la comprensió*, i que només ell faria possible a la comprensió de comprendre's a si mateixa en la seva situació, de *comprendre la situació de l'home en el món*.¹⁸

El problema del món natural s'inflexiona en el de la comprensió de la *situació humana*, tenint ben present que el pilar fonamental d'aquesta és la relació i l'activitat pràctica.

16. *Le monde naturel...* pàg. 172. A *Essais* aquesta observació és a la pàg. 25.

17. *Essais*, pàg. 27.

18. Vegeu *Le monde naturel...*, postfaci pàg. 180-181. Allí Patočka fa notar que en un cert sentit aquesta reformulació del problema ja està apuntada a la *Krisis*.

IV. La situació humana en la vida prehistòrica i en la vida històrica

Precisament en la direcció de l'aclariment del *situs* de l'home en l'edat històrica, Patočka assimila la història a la problemàtica i delimita en correspondència una nova concepció de món natural com a *món prehistòric*, després d'haver definit aquest com *el món abans de la descoberta de la problemàtica*. Una reflexió sobre aital espècie de món natural és necessària per a comprendre què és la història. Per desenrotllar aquesta reflexió Patočka recull els estudis de H. Arendt sobre el treball com l'activitat de l'home destinada fonamentalment al manteniment de la vida.

En la vida prehistòrica els projectes de l'home no sobrepassen en cap moment la quotidianitat; vida de treball i de pena, destinada a la reproducció de la vida i sempre amenaçada per la mort; vida viscuda en contraposició a la dels déus. Aquests, excedents del treball i de la mort, governen el món. El treball, l'art, els sacrificis i les ofrenes dels homes ajuden al manteniment de l'ordre universal. I és aquesta comunitat dels homes i dels déus, viscuda pels primers com a quelcom donat d'una manera immediata, allò que podem anomenar món natural.

Des d'aquesta situació el moment de trencament podria començar a dibuixar-se així:

«Què pot copsar l'home de més important que aquest rerafons de la seva inserció necessària en l'esclavatge del manteniment de la vida? Potser una cosa: allò que forma la gran comunitat és d'alguna manera clar (...), però allò que fa que tot això es descobreixi i es mostri no és clar, i no apareix davant nostre, no es descobreix. Descobrir allò que es troba així en l'aparició, és qüestionar, descobrir la problemàtica no d'això o d'això altre, sinó de l'univers en general i de la vida tal com s'insereix rigorosament en aquest univers. Des del moment en què es posa aital qüestió, l'home es compromet en un llarg camí que fins aleshores li era tancat, un camí en el qual hi haurà moltes coses a guanyar però també, molt a perdre. És el camí de la història.»¹⁹

Per tal d'endinsar-se en el contrast entre la vida en la problemàtica i la vida prehistòrica, Patočka distingeix tres moviments fonamentals de la vida humana —que, per dir-ho així, constituïrien el món natural— i indica que, en la vida prehistòrica, el tercer és subordinat als altres dos. Aquests tres moviments són el d'*acceptació*, el de *defensa* i el de *veritat*, cadascun d'ells amb una temporalitat pròpia.²⁰

El primer moviment té a veure sobretot amb els orígens, es fonamenta en el passat. L'entrada de l'home en l'univers és viscuda com a «injusta» i «estranya», elevant a l'aire un clam de justícia. Aquesta es troba, precisament, en aquells homes que, al seu voltant, accepten la seva entrada —entrada d'una nova individualitat— calorosament. La vida humana no és una vida anònima i intercanviable, sinó essencialment lligada a la presència d'al-

19. *Essais*, pàg. 40.

20. Vegeu: *Essais*, pàgs. 43-49. *Le monde naturel...*, pàgs. 176-178.

tres homes determinats. Per això, doncs, hi ha com a possibilitat fonamental d'un ésser humà la d'esdevenir, envers un altre ésser humà, resguard calorós que transformi l'angoixa de l'inhabitable en possibilitat d'acceptació.

Relacionat amb el moviment d'acceptació hi ha el *moviment de defensa* o d'*abdicació de si mateix*, fonamentat en el present. No és possible ésser sense ambdós moviments. El moviment d'abdicació de si mateix consisteix en el *treball*. Des que nosaltres som membres de la cadena d'acceptació, som alhora participants potencials del treball. El treball —la característica fonamental del qual és que no és voluntari— és assumit per l'home com a pes i pena. Però és ell el que forneix a l'home un lloc en el conjunt de la natura. Així, doncs, la voluntat d'ésser de l'home el porta necessàriament a alienar-se de si mateix en un nivell més general d'indiferència.

El tercer moviment és el de la *veritat*, el de la relació amb l'aparèixer, amb allò que fa possible l'aparèixer. Aquest moviment situa l'home en relació a la totalitat i a tot allò que la revela. En el «món natural» de l'home prehistòric, aquest moviment —subordinat als altres dos— es limita a testimoniar la diferència entre el sobrenatural i el natural. I discerneix en el sobrenatural o diví el rerafons que obre, manté i dirigeix tota la resta, i alhora roman ell mateix dissimulat i sempre anunciat com a presència futura. Només sota el règim de la problemàtica de l'home històric aquest moviment enfocarà temàticament allò que s'obre i roman rerafons de l'aparèixer. I també només sota aquest règim això que s'obre perdrà la seva funció tutelar i deixarà l'home al descobert. Ara, el moviment de veritat abandonarà la seva subordinació al d'acceptació i al de defensa i donarà un horitzó nou a la vida humana. L'home orienta tant el seu pensament com la seva acció a partir d'allò que es *mostra*:

«Les escames han caigut dels ulls de l'home lliure, no per tal que vegi *noves coses* sinó perquè vegi les coses *d'una manera nova*: estan allà com un paisatge il·luminat pel llamp; al mig d'aquest paisatge l'home es manté sol, sense recolzament, no podent comptar més que amb allò que se li mostra, i allò que es mostra... és tot, sense excepció».²¹

La *vida al descobert* es desplega com a iniciatives i preparacions a l'espera de la bona ocasió per actuar, a l'espera de la possibilitat adequada. I això és pròpiament la *política*, vida en un temps urgent, en un temps vers.²²

Des d'aquesta nova situació es reconeix la dependència de la vida acceptada i desenvolupada a cobert, es reconeix, alhora, la superioritat de la vida lliure, es reconeix què és i què pot ser la vida.

En aquest sentit —i aquesta és una tesi important en tot el discurs de Patočka— *política*, *filosofia* i *història* tenen un lloc comú de naixement, són fruit de l'*escruiximent* del sentit modest de la vida a cobert, i de la nova situació de *vida lliure a partir de la problemàtica*.

La política no té altra finalitat que la vida per la llibertat, «a partir de la llibertat per la llibertat». La història dona testimoni de la realització de la llibertat. La filosofia és el pensament lliure aplicat a les condicions de possibilitat de la política i la història. «La filosofia parla després de la proble-

21. *Essais*, pàg. 53.

22. *Essais*, pàg. 52.

maticitat vers la problemàtica». ²³ La política és l'acció humana que deriva de l'escreiximent del sentit «modest però segur»; la filosofia és l'assimilació teòrica de l'escreiximent.

Si, doncs, segons el filòsof txec, la història sorgeix de l'escreiximent del sentit donat i de la corresponent desaparició de l'existència humana a cobert, podem, ara, acabar d'explicar i entendre l'heretgia que aquesta concepció suposa pel que fa a la de Husserl i Heidegger. Patočka qualifica a ambdues com a «filosofies de la veritat». ²⁴ La fenomenologia husserliana centra la seva anàlisi en un espectador imparcial, desinteressat, *en una subjectivitat essencialment sense història*. I, en aquest plantejament, Husserl veu la veritat com una claredat perfecta que no coneix punts obscurs més que com a qüestions, passatges preparant la resposta. Pel seu cantó, Heidegger considera la veritat com l'enigma etern que manté, a través de la història, el joc de descobriment i ocultació de l'ésser. La llibertat de l'home, que en fa un ésser històric, no és encara res més que una llibertat sota la coberta de la veritat de l'ésser. Al contrari, segons Patočka, *la veritat i el sentit no constitueixen línies de fet de la història*, sinó que, precisament, aquesta sorgeix del seu escreiximent. ²⁵ La història cal entendre-la en base a la pèrdua de la veritat i a la seva reconquesta constant a partir de la llibertat de l'home lliurat a si mateix.

La *situació de problemàtica* en la qual s'està posteriorment a aquest escreiximent, i que fonamenta el desplegament de la trilogia política, història i filosofia —és identificada per Patočka amb la noció de *polemos* en el seu sentit més originari. ²⁶ L'actuació del ciutadà en la polis és de confrontació, de lluita, i com a fruit d'elles sorgeix l'acord, la norma comuna. *Polemos* no és doncs la força cega, sinó la discòrdia que engendra la unitat i la cosmicitat. Igualment, en el pla teòric, només la tensió, la confrontació, la controvèrsia, el fregament entre els contraris, permet la visió vertadera de la naturalesa de les coses i engendra la comprensió. ²⁷

V. El sentit de la història, la cura de l'ànima i la patologia actual

Una vegada introduïts els elements de la concepció de Patočka sobre la situació de l'home històric, un aprofundiment i una visió sintètica d'aquesta situació és punt indispensable per tal de proporcionar la possibilitat d'un diagnòstic de les malalties —o la malaltia— que constantment amenaça l'existència europea com a existència històrica per excel·lència.

Quan el sentit de la vida prehistòrica ja no és vigent; quan la saviesa que consistia en la modèstia dels desitjos, l'acceptació de la mortalitat i l'amistat amb els déus deixa de valer com a saviesa; quan l'home resta, d'aquesta manera, al descobert, *quin nou sentit pot ser aconseguit?, quina és l'especificitat de sentit que des de la problemàtica es pot obtenir?*, en

23. *Essais*, pàg. 150.

24. *Essais*, pàg. 63.

25. I aquest és el que podríem apuntar com el segon moment de l'heretgia que planteja Patočka en relació a Heidegger.

26. *Essais*, pàgs. 55-57.

27. Recordem, en aquest punt, la digressió filosòfica de la *Carta VII*.

definitiva: *la història té un sentit?*²⁸ Distingim tres parts en la resposta:

1. Patočka empra la noció de sentit com allò que pertany a les coses mateixes —però, tanmateix, només nosaltres som capaços de posar la cosa en relació amb el seu propi sentit—, i mitjançant el qual la cosa ens interpel·la i respon a les nostres possibilitats d'explicació, a les nostres possibilitats de comportar-nos de manera comprensible en relació a les coses i a les persones.²⁹

2. Cada sentit individual remet a un sentit global, cada sentit relatiu a un sentit absolut. «La vida humana és impossible sense una confiança sigui ingènua, sigui adquirida d'una forma crítica, en un sentit absolut, en un sentit global de l'univers de l'ens, de la vida i de l'esdevenidor».³⁰ Aquesta observació s'inflexiona en una ofensiva contra Nietzsche, des del moment en què aquest proclama el nihilisme com a consciència del no-sentit absolut.

3. «L'escriuiment inicial del sentit acceptat no és la caiguda en el no sentit sinó, tot al contrari, la descoberta de possibilitats d'aconseguir un règim més lliure i més exigent de sentit».³¹ El nou sentit pel qual cal maldar, no serà ni immediatament donat en la seva integritat ni adquirit definitivament, serà un sentit reflexionat a partir de la problemàtica. Patočka s'allunya de les filosofies de la totalitat aplicades a la història —Hegel, Heidegger—. No hi ha un Destí universal que presideixi el sentit o el no-sentit de la història. La humanitat escriuixida de Patočka és d'antuvi una humanitat plenament a descobert, lliurada a si mateixa a la recerca d'un sentit nou.

Metafísiques, filosofies polítiques... la història és la col·lecció d'aquests intents, d'aquests impulsos apuntant a la claredat definitiva, a l'explicació última de les coses. I, essencialment lligat a aquest desenvolupament, el perill més gran per la pròpia història: l'eliminació pura i simple de la història per la pretensió de la seva resolució en un sistema definitiu i absolut de sentit; altrament dit, la resolució de la història per la *dogmatització del sentit*. Efectivament, de la dogmatització del sentit positiu aconseguit se'n deriva la dissolució de la problemàtica —que és el fonament de la història— i, en definitiva, l'acabament de la recerca. Però el més greu és que dels successius enderrocaments històrics de les totalitats de sentit en prové la crisi moral: *el nihilisme*. D'aquesta manera el més gran perill del dogma del sentit és deixar sorgir el dogma del no sentit. El problema no està en la successió de crisis que descriuen la història dels homes en l'errament i la recerca, sinó la funesta conclusió que cada sentit és del tot dependent de la voluntat humana.

Una crisi política es produeix sovint com a trencament i inadequació de la *traditio*, però d'aquesta situació no deixa de brollar un afany per a un nou sentit que arrel·li en la ciutat. En canvi, del nihilisme com a crisi moral ja no en deriva cap altre esforç de recerca de sentit, sinó, en tot cas, la necessitat d'assumir la responsabilitat del no-sentit o la transvaluació de tots els valors mitjançant la força i la violència.

28. Aquest és precisament el títol del tercer capítol dels *Essais*, pàg. 65.

29. *Essais*, pàg. 87.

30. *Essais*, pàg. 70.

31. *Essais*, pàg. 74.

Després d'aquest diagnòstic, s'inicia la reconstrucció de la teràpia. És el moment «viscut» del pensament de Patočka. És la resposta a l'especificitat de sentit que el filòsof txecoslovac considera propi de l'existència històrica.

Posteriorment a l'escriuiment del sentit acceptat, s'obre la recerca d'un sentit absolut que ja no serà «ingenu i modest» però que tampoc ha d'ésser dogmàtic; un sentit que no podrà ser donat en la immediatesa de les coses; un sentit que no podrà ser mai dominat i delimitat, car només és present en la pròpia recerca; un sentit que té com a fonament la *problematicitat* i que cal assumir com a camí. Que la problematicitat sigui el punt de partida, significa que l'home històric reconeix que el rerafons de tot allò que apareix amb claredat és quelcom misteriós; allò que és rerafons de l'aparèixer no és ell mateix clar. Problematicitat del món, problematicitat de nosaltres mateixos, qüestió i recerca d'una resposta per a la qual cerca no hi ha un camí previ ja assenyalat amb fites, sinó la mirada sobre el que és, sobre el que apareix.

Amb aquest plantejament Patočka retroba el tema socràtic de la «cura de l'ànima» i de la «vida examinada». L'home és capaç de fer del món humà un món de la veritat i la justícia. Les tentatives per realitzar això són la cura de l'ànima.

La cura de l'ànima és la recerca de l'*autenticitat* del viure humà, més enllà de la quotidianitat i de l'orgíac. Això és: més enllà del mer viure —consumació en el treball— i de la dissolució del jo en un atraient domini de tenebres. Es dona una situació de decadència quan l'home no és responsable d'ell mateix —la societat és decadent quan condueix a aquesta pèrdua—. «El problema de l'individu, el problema de la persona humana ha estat, des del principi, el problema del sobrepassar la quotidianitat i l'orgíac».³²

L'època científico-tecnològica en què vivim, no ha progressat en la resolució d'aquest problema. Bona part de l'esfera espiritual edificada durant el curs de dos mil·lennis i realitzada en formacions polítiques, jurídiques i culturals en el sol d'Europa, ha caigut. Vivim una època que continua la degradació d'aquest passat.³³

I, en el nostre segle, aquesta degradació pren la forma de guerra total. La guerra com a destrucció és el fet més decisiu del caràcter nihilista del nostre temps. L'energia acumulada com a fruit de la racionalitat dels Estats centrada en la producció, troba la guerra com a mitjà eficaç pel seu alliberament.

Però Patočka veu sobreviure fins i tot en aquest estat de guerra universal, una esperança. L'experiència del front com a experiència del no-sentit absolut, pot permetre «la *solidaritat dels escriuixits*». La solidaritat d'aquells que han sofert el xoc, d'aquells que acaben de comprendre allò que es juga en la vida i en la mort, i per consegüent, en la història. Capaç de comprendre que la història és aquest conflicte de la *vida nua*, encadenada per la por, amb la *vida al cim*, que no planifica la quotidianitat futura sinó que veu clarament que la quotidianitat, el dia, la seva vida i la seva pau, tindran un fi. Només aquell que pot comprendre això, aquell que és capaç d'aquesta transformació (*metanoia*), és un home espiritual.»³⁴

32. *Essais*, pàg. 123.

33. *Platon et l'Europe*, pàg. 50.

34. *Essais*, pàg. 144.

La solidaritat dels escruixits és la solidaritat d'aquells que comprenen. I comprenen que no és el sotmetre's a la quotidianitat ni a les seves promeses allò que portarà la vertadera pau, sinó la tensió per una *vida al cim*, dedicada a la cura de l'ànima, a l'alliberament de les cadenes de la quotidianitat i de la mera comoditat.

Enfront del nihilisme actual, hi hauria la possibilitat per part dels homes de realitzar una existència plena de sentit a condició d'una gran conversió, d'un *metanoein* extraordinari.³⁵ Hi hauria la possibilitat de prosseguir la cura de l'ànima; hi hauria, en definitiva, la possibilitat que l'home històric assumís el sentit de l'existència històrica.

El missatge patočkjà és, en el fons, un missatge moral. La fenomenologia de la situació humana s'inflexiona vers una proposta moral. Un «socratisme polític» com a resistència a la Força i com a dissidència del dogmatisme del sentit i del no-sentit.

35. *Essais*, pàg. 86.