

CAPÍTOL V: JAN PATOČKA I EL MÓN NATURAL

## TAULA DE CONTINGUTS

Capítol V: Jan Patočka i el món natural .....	229
Taula de continguts.....	230
1. L'obra de 1936: El Món Natural com a Problema Filosòfic ....	231
1.1. La tesi d'habilitació de Patočka i la seva estructura .....	231
1.2. El plantejament patočkian de la qüestió .....	234
1.3. La història moderna de la filosofia.....	240
1.4. Sobre el mètode .....	242
1.5. Què és el món? .....	247
1.6. La caracterització del món natural .....	251
2. La revisió del món natural:.....	254
La Meditació de 1969 sobre el Món Natural com a Problema Filosòfic	254
2.1. Introducció.....	254
2.2. La reflexió i l'espectador desinteressat.....	255
2.3. La vida i l'existència .....	259
2.4. L'experiència de la llibertat .....	262
2.5. Els moviments de l'existència humana.....	265

# 1. L'OBRA DE 1936: EL MÓN NATURAL COM A PROBLEMA FILOSÒFIC

## 1.1. LA TESI D'HABILITACIÓ DE PATOČKA I LA SEVA ESTRUCTURA

Si el que ens hem proposat aclarir és el camí que recorre la problemàtica del món natural a la fenomenologia, creiem que està sòlidament justificat dedicar tot un apartat a la primera obra de l'escola fenomenològica que tracta explícitament d'aquest tema. *El Món Natural com a Problema Filosòfic* és el títol de la primera obra publicada de J. Patočka, concretament de la seva tesi d'habilitació, que data de l'any 1936<sup>400</sup>. La filiació d'aquesta obra es clara: *La Crisi de les Ciències Europees*, publicada més tard, i resultat d'unes conferències que Husserl va fer l'any 1935. J. Patočka, deixeble d'Husserl, reconeix aquesta familiaritat de manera implícita en l'obra esmentada i explícitament en un postfaci que escriurà per a la segona edició publicada al 1971. En aquest postfaci, del qual parlarem més endavant, J. Patočka qualifica aquesta obra seva de mer exercici d'ortodòxia husserliana, la qual cosa no li treu cap valor des del nostre punt de vista, sinó que només ens adverteix de l'avinentsa de llegir-la en paral·lel amb l'obra d'Husserl analitzada al capítol III. No hem d'oblidar, d'altra banda, que en altres escrits, J. Patočka identifica la totalitat de la seva obra amb un intent d'acompliment del programa husserlià fixat a la *Crisi*<sup>401</sup>.

Creiem que per començar a donar raó de l'obra de Patočka (a partir d'ara *MN*) el primer que s'ha d'explicar és l'índex, és a dir, l'estructura del llibre. En ell tenim que després de dedicar les dotze primeres pàgines al que seria la introducció i el plantejament del problema, dedica dotze pàgines més al que ell anomena "el malestar objectivista" i aproximadament 50 pàgines a enfocar subjectivament el problema. En aquestes pàgines inclou tot un capítol (el segon: la qüestió de l'essència de la subjectivitat i el seu interès metodològic) a fer una petita història de la subjectivitat. Per fi el tercer capítol és dedicat a una certa caracterització del món natural en la qual no estalvia discussions d'interès històric o tractament

<sup>400</sup> Hi ha només dues obres publicades a la col·lecció *Phaenomonologica* de Jan Patočka, la primera d'elles, amb el títol citat i publicada per primer cop a Praga i en txec l'any 1936, va ser reeditada en l'esmentada col·lecció el 1976 (número 68) traduïda al francès per Jaromir Danek i Henri Declève amb un interessant postfaci de l'autor (redactat ja cap al final de la seva vida, anys 75-76) al qual farem referència sovint pels aclariments que introdueix en la interpretació de la seva primera obra. És aquesta la paginació de l'edició que citarem. De la segona obra publicada en aquesta col·lecció (número 110) titulada *El Món Natural i els Moviments de l'Existència Humana*, parlarem a la segona part d'aquest capítol.

<sup>401</sup> Respecte d'això, Cfr. "La filosofia de la crisi de les ciències segons E.Husserl i la seva concepció d'una fenomenologia del «món de la vida», a *El Món Natural i els Moviments de l'Existència Humana*, 1971, pp. 227-242. Vg. bibliografia.

d'aspectes més o menys escolars (aparentment) de la fenomenologia com ara "5. La constitució de les coses per l'individu: la percepció; de la percepció a la consciència de temps", i per últim, el capítol IV és "l'esbòs d'una filosofia del llenguatge i de la parla". S'ha de dir que el tema de la consciència del temps, a banda de ser un estudi típicament fenomenològic del moment, ha esdevingut un tema clau des de la publicació de *EiT* i la insuficient resposta de Husserl, que aquí és seguida de prop per J. Patočka. Respecte a l'últim capítol de l'obra, la seva necessitat és explicada per l'autor txec com segueix: es tracta d'analitzar pròpiament les activitats personals per les quals l'home ultrapassa el límit d'allò donat: "el pensament i el llenguatge són les expressions de la llibertat humana, d'aquell poder que té l'home de disposar del món"<sup>402</sup>. Ja hem vist amb Husserl, al capítol III, com en el concepte rau la possibilitat de la idealització i matematització del món. D'aquí la necessitat d'estudiar el lligam entre pensament i llenguatge.

El que ens crida l'atenció a banda d'un cert aire d'escola palès en el tractament de temes com la percepció, justament aquell que havia portat a Husserl a la problemàtica del món natural a través del concepte d'horitzó, és la gran extensió dedicada a la qüestió de la subjectivitat, i la inserció de tota una història de la subjectivitat dintre de l'obra. Per a nosaltres la raó és clara. D'una banda, queda justificada, fins a cert punt, també per raons d'escola; però fonamentalment és la totalitat de l'obra posterior de J. Patočka que justifica aquesta dedicació: El problema actual del món natural no és més que una de les perverses conseqüències de la reificació de l'ànima inaugurada per Descartes. La mateixa elecció de la paraula **ànima**<sup>403</sup> per part de J. Patočka en la seva obra posterior per comptes de qualsevol altra possibilitat com "jo", "cogito", "ment", "subjectivitat", "subjecte", "Dasein" o "ésser humà" és ja una presa de posició davant del problema i no és en absolut casual o circumstancial. La reificació de l'ànima és també, com ja sabem, un aspecte fonamental de la crisi de la humanitat europea segons Husserl. Però el tractament de Husserl del tema és essencialment metodològic i epistemològic: és necessari superar aquesta reificació per poder fundar una psicologia no naturalista. L'aproximació de Patočka al tema, en canvi, denota ja des de la seva primera obra, un interès més existencial. La visió retrospectiva de la seva obra ens confirma aquesta sospita. L'herència occidental o europea, de la qual també es parla a la *Crisi*, és enunciada per Patočka com *cura de l'ànima*, i no és altra cosa que una lluita per la llibertat fonamentada en una inconformitat amb el sentit prèviament donat per la tradició: segur però petit: aquesta és la seva versió d'allò que als manuals d'història de la filosofia s'acostuma a citar (però no a explicar) com *el pas del mite al logos*. Aquesta lluita està representada per la política com a acció i la filosofia com a *theoria*, i dona lloc al naixement de la Història. És evident que aquest no és el moment d'aclarir tot el que això vol dir segons el nostre autor, però sí que volem

---

<sup>402</sup> Op. cit. p. 3.

<sup>403</sup> Encara que confessem que no hem tingut accés a la versió original txeca, podem assegurar que els diversos traductors francesos (Erika Abrams, Henri Declève, Jaromir Danek) tradueixen com *âme* i el traductor anglès (Erazim Kóhak) com *soul*.

deixar constància de la centralitat de la "història de l'ànima", i en concret de la seva reificació, en l'obra patočkiana.

Per això ens hem de preguntar, d'on ve aquesta reificació? Per a l'autor txec, aquest procés comença amb Descartes, i concretament amb la necessitat de demostrar matemàticament la certesa del *cogito*. La famosa afirmació *cogito ergo sum* suposa que el pensament és alguna cosa, i això vol dir que, si aspirem a veure'l amb claredat i distinció com passa a les *Regulae*<sup>404</sup> l'hem de fer vàlid matemàticament<sup>405</sup>: aquest matematisme és el problema. El que ve després ja és prou conegut: en identificar el món amb la realitat idealitzada i matematitzable (*res extensa*), i en tractar l'home (no ja Descartes mateix, però sí tots els mecanicismes que el van seguir) com una part material d'aquest món, es cau en la paradoxal consideració del subjecte de coneixement com un objecte mundanal més. Així, el subjectivisme només és possible, en sentit estricte<sup>406</sup>, quan el subjecte de coneixement és alhora un objecte del món i, per tant, les lleis del coneixement estan en dependència causal del món fàcticament donat. Aquest és el camí del psicologisme com a psicofisiologia. Finalment, la ment humana és una cosa més del món interconnectat causalment, i l'ànima quelcom inexistent, només una paraula amb flaire d'antiguitat o religiositat segons el cas.

Per a Patočka la certesa de la nostra vivència no pot ser matemàtica<sup>407</sup>, sinó que més aviat és la certesa matemàtica que ja està fundada sobre l'evidència de les certes de la nostra vida. El *cogito cogitans* vivifica la idea, el problema és que Descartes no aclareix en què consisteix el *cogito* en ell mateix amb independència del seu reflex en les idees, sempre segons el filòsof txec. Hi ha la possibilitat d'entendre'l com la subjectivitat que dona lloc a la constitució del món, però aquesta ambigüitat roman a Descartes, i només amb Husserl serà aclarida.

Amb Descartes queda així fundat l'objectivisme, l'esquema gnoseològic subjecte-objecte o jo-món i, per tant, la reificació de l'ànima. Un símptoma d'aquesta separació és la necessitat (de Descartes a Hume) de demostrar l'existència del món exterior. O bé l'ànima engoleix el món exterior, amb la qual cosa esdevé interior i és impossible demostrar la seva exterioritat, esdevenint l'home mateix

<sup>404</sup> A les *Regulae* cartesianes la veritat de l'existència del *cogito* queda demostrada per la visió clara i distinta de les idees de existència, certesa i pensament propi.

<sup>405</sup> Demostració matemàtica o certesa matemàtica és, per a J. Patočka, sinònim de demostració o certesa discursiva (és a dir no només intuïtiva). En la seva obra posterior podrem comprovar que per a l'autor txec, l'*ego* fonamentalment reflexiu de Husserl, forma part del seu cartesianisme, entès aquí com una filosofia de la reflexió. Vg. *Body, Community, Language, World*, op. cit.

<sup>406</sup> O en sentit "estret" com explica Heidegger al seu curs de 1928 ja citat (*IF*). En el sentit assumit per la fenomenologia, no hi ha un altre punt de partida possible. Husserl, Heidegger i Patočka usen diversos noms per a referir-se a la subjectivitat fonamentadora i prèvia a tota objectivitat.

<sup>407</sup> Entenem per certesa matemàtica la certesa discursiva. J. Patočka, com a bon fenomenòleg, no creu que la certesa de la vivència pugui ser discursiva, sinó que ha de ser intuïtiva.

un Déu creador, o bé, amb l'objectivisme l'ànima és considerada, en una doble dimensió, un objecte més del món subjecte a les mateixes lleis. D'aquí l'origen de la psicologia naturalista.

Quan acaba aquesta petita història de la subjectivitat que aquí no ressenyarem<sup>408</sup> es pregunta Patočka<sup>409</sup>: Ara bé, què ens ha dut al *jo* com a font última de la subjectivitat? La identitat amb sí mateix. És a dir, el desig cartesià de certesa. Però la certesa és filosòficament tan important com la incertesa. Que el *jo* pensant sigui la primera certesa no vol dir que hagi d'ésser el punt de partida de tot el coneixement. Cal, efectivament, interrogar, per què la certesa? Car la certesa és una regla que el subjecte lliurement s'autoimposa -en vista de la seva pròpia experiència. Així, hi ha quelcom no teòric, sinó que més aviat té a veure amb una actitud, en sentit fenomenològic, que consisteix en el desig de certesa. Aquesta actitud serà anomenada “cura de l'ànima” en l'obra madura de J. Patočka i serà considerada el fonament de la Història europea. La “cura de l'ànima” ens diu Patočka a *PiE*, té tres vessants: un projecte ontocsmològic (el coneixement del món-tot), un projecte ètic (la millor manera de viure) i un projecte polític (la comunitat ideal). Segons aquest filòsof, a partir del Renaixement apareix en la preocupació per l'ànima una hipertròfia en la seva vessant cognoscitiva. Amb aquesta hipertròfia està relacionat el desig de certesa. En terminologia heideggeriana podríem dir que el desig de certesa és un desig d'infinitud que en l'*existència finita*<sup>410</sup>, és una expressió de la voluntat de domini. Observem que no és el mateix: desig de certesa (que implica la claredat, la distinció i el matematisme) que desig de veritat, en el sentit d'aclariment. El desig de certesa és la voluntat de no tornar-nos a equivocar mai més, i és aquesta voluntat que ens porta al criteri matemàtic d'evidència.

Ara bé, quines són les conseqüències perverses de la reificació de la subjectivitat, això és el que s'explica a la primera part de *MN*: **l'home dividit**. Però abans de parlar de les conseqüències tornem, un cop aclarit l'índex de l'obra, al plantejament del problema.

### 1.2. EL PLANTEJAMENT PATOČKIÀ DE LA QÜESTIÓ

J. Patočka comparteix en aquest llibre la diagnosi sobre l'actualitat de la humanitat occidental que fa Husserl a *La Crisi de les Ciències Europees*: L'home viu en un món doble: el de la seva vida, donat naturalment i el de la ciència

---

<sup>408</sup> Indirectament ja ho hem fet al capítol dedicat a la *Crisi*.

<sup>409</sup> *El Món Natural com a Problema filosòfic* (a partir d'ara *MN*), p. 45. Vg. bibliografia.

<sup>410</sup> Creiem que és un traducció legítima del *Dasein* heideggerià, utilitzada de fet pel traductor de Landgrebe al castellà. Vg. *El camí de la fenomenologia* (Op. cit.) i *La filosofia actual* (Op. cit.).

natural, segons el qual les lleis de la naturalesa són d'essència matemàtica. Aquesta no-unitat significa de fet la pèrdua de món i és la causa de la *Crisi* espiritual europea.

La pèrdua del món significa de manera immediata una pèrdua del sentiment d'interioritat, de llibertat, i en cert sentit de l'ànima (entesa com el sí-mateix de cadascú). El món com a "món viscut en primera persona" es perd perquè davant de l'objectivitat científica, tot allò subjectiu perd fiabilitat. Però precisament aquest món viscut és la subjectivitat absoluta que mai no pot ser "cosa" o "objecte". És aquesta absència de món que provoca la renúncia a sí mateix (alienació) i angoixa. L'home acaba sentint-se ell mateix com un objecte matemàtic que no pot parlar seriosament en primera persona (i això és el Patočka anomena reificació de l'ànima). Per això Heidegger identifica la concepció subjecte-objecte com la malaltia de l'home modern. Aquesta malaltia, segons Heidegger i el Patočka posterior, encara és palesa en la divisió husserliana *Noesi-Noema* o en el seu intent de deduir la transcendència a partir de la immanència. De tota manera, per no crear falses expectatives sobre el presumpte heideggerianisme de J. Patočka<sup>411</sup>, s'ha de dir que per a ell, l'ésser no és cap destí o fatalitat, sinó "una llei extrema del nostre interior amb un cert aire de llibertat"<sup>412</sup>. És a dir, el mateix que suposadament era per al Husserl de la *Crisi*.

La qüestió de la filosofia és la del món com a totalitat<sup>413</sup>. Les ciències modernes s'han repartit el món en reialmes. Exactitud implica especialització. La filosofia ha cedit davant de la crítica neopositivista però cap pensament de totalitat no l'ha reemplaçat. A diferència de l'antiguitat no posseïm cap imatge unificada de nosaltres mateixos. Què li queda a la filosofia a fer?<sup>414</sup> S'ha de constatar que la necessitat d'unitat és un postulat pràctic íntimament lligat a la vida humana<sup>415</sup>. L'home no comença a filosofar sols a partir de l'esbalaïment o trasbals (com diu

---

<sup>411</sup> Al Postfaci de 1971 deixarà molt clares quines són les seves vinculacions teòriques amb Husserl i amb Heidegger. Obviament, aquesta vinculació no és la mateixa el 71 que el 36.

<sup>412</sup> *MN*, p. 28.

<sup>413</sup> Aquesta molt encertada noció patočkiana de filosofia es manté al llarg de tota la seva obra.

<sup>414</sup> La resposta més immediata fóra: absolutament res. Les proposicions o són científiques o no tenen valor. Això és el que va entendre el positivisme de Carnap (i d'altres no tan positivistes aparentment) quan afirma que la "filosofia no és cap saber substantiu". Aquesta opinió s'ha mantingut al llarg del segle i ha esdevingut quasi de sentit comú. El més esgarrifós és que això es reflecteix en actituds més banals com ara la redacció dels plans d'estudi de l'ensenyament mitjà. Això és el que ha passat amb la situació desesperada de la filosofia als nous plans d'estudi amb la reforma dels 90 a Espanya. Si mirem els continguts de les matèries que més s'hi aproximen o que fins i tot porten el nom de filosofia només hi veiem psicologia, lògica, sociologia, etc. Hi ha de tot menys justament filosofia.

<sup>415</sup> Per complementar l'explicació de la necessitat d'unitat, aquí només citada, podem recórrer a una obra posterior. A la introducció de *PiE*, on parla sobre la situació humana, considerant el terme "situació" com una versió (passada pel ser-al-món heideggerià) de l'horitzó fenomenològic, refereix la necessitat humana d'unitat amb la relació que hi ha entre el coneixement de la situació pròpia i la mateixa situació: el coneixement o no de la pròpia situació en forma part.

Aristòtil), sinó a partir del seu estat total de l'ànima (o de l'ànim). En l'arrelament pràctic de les necessitats teòriques coincideix J. Patočka amb Heidegger, però també amb el Husserl de la *Crisi* que busca en el sentit pràctic de la ciència el seu origen. Tanmateix, Husserl no treu tot el profit possible d'aquesta tendència per la seva limitació a considerar la qüestió només des del punt de vista metodològic. Així, aquest assaig, segons les paraules del mateix autor, tractarà d'explicar (no literariament, sinó reconstruint un tipus ideal) el nihilisme que és el nostre estat actual. Aquest assaig es recolza alhora sobre el coneixement de la Història i sobre l'anàlisi psicològica, segons el seu autor<sup>416</sup>. L'ingredient fonamental de l'estat d'ànim (o d'ànima) en qüestió o “del gust que per a nosaltres té la vida, és, diguem-ne, el comportament total de l'home en relació al medi en el qual viu”<sup>417</sup>.

L'home sempre té, abans de tenir un interès teòric explícit, una representació del món. Se l'imagina d'una certa manera. En la representació hi ha dos components: allò donat (material sensible, intuitiu) i allò explicatiu (l'eixamplament de l'experiència primera a través de quasi-experiències, en una extrapolació ingènua). Així, l'objectivitat ens és donada abans de qualsevol presa de posició explícita. És l'horitzó des del qual té sentit tot el que hi ha al món o és.

Per això, el món natural o ingenu és el món anterior a tot esforç teòric, el món que ens és donat naturalment de manera immediata. Això no vol dir que sigui el que anomenem "el món del sentit comú", "opinió corrent", o, dit d'una altra manera: el món del *Dasein* de terme mig. I no ho és perquè precisament aquesta “opinió sempre a l'abast” sobre les coses i sobre si mateix, està ja molt mediatitzada teòricament i per una teoria, a més, amb interessos pràctics. Per això, l'home modern de terme mig no viu al “món natural”. Tot això casa perfectament amb la identificació que farà als *Assaigs*<sup>418</sup> entre el món natural i el món prehistòric, tal i com quedarà definida la Història (la significació de la qual és precisament *l'esforç de la theoria*). En canvi, l'home actual no viu al món natural, perquè el sentiment de no unitat esmentat té a veure amb una pèrdua de la referència a la totalitat, que no és una manera natural de concebre el món. Aquesta referència a la impossibilitat actual de la vivència del món natural ens pot aclarir el sentit de l'últim capítol dels *Assaigs*, en el qual precisament es planteja aquesta possibilitat: si en el nostre present tecnològic perdem l'horitzó de la Història, tornem a la prehistòria? La resposta que s'està donant aquí (si aquest exercici retrospectiu és vàlid) és molt clara: NO, perquè fins i tot la prehistòria té la seva visió de la totalitat (o visió unificada del món), cosa que l'home actual no

---

<sup>416</sup> Suposem que psicològica en el sentit husserlià, en què la fenomenologia és la veritable psicologia.

<sup>417</sup> *MN*, p. 6

<sup>418</sup> Si bé els *Assaigs* és una obra molt posterior, de fet, escrita al final de la seva vida i publicada de manera pòstuma, la trajectòria extremadament coherent de l'autor (la qual quedarà justificada més endavant en aquest mateix capítol), ens permet fer extrapolacions d'aquest tipus. D'altra banda, aquestes extrapolacions són necessàries per entendre els missatges indirectes de molts dels seus textos, atès l'estil literari (suggerent i poc metòdic: justament el contrari de Husserl) de l'autor.



té. El problema de l'home actual és que és un home sense món, i aquesta pèrdua de món elimina de l'horitzó vital tota possibilitat de referència històrica real que no sigui la interessada opinió comú consistent en la "il·lusió del progrés": una il·lusió que és alhora un miratge i una fugida cap endavant. Per això, ja hem vist amb H. Arendt, com l'època moderna i la seva pèrdua de món estan caracteritzades igualment per la desaparició de la tradició, l'autoritat i la llibertat. Aquestes tesis no dubtaria a subscriure-les l'autor txec.

D'altra banda, si volem delimitar les relacions entre *theoria* i "món natural", Patočka ens recorda que tenir una concepció teòrica del món no vol pas dir foragitar la concepció natural del món. De Parmènides a Aristòtil no hi ha destrucció del món natural, perquè les seves concepcions teòriques són totalment compatibles amb el món de l'experiència. Es mouen en el mateix espai. És més aviat la moderna ciència que no tracta de desenvolupar el món ingenu del sentit comú, sinó de reconstruir-lo radicalment de nou en un espai diferent<sup>419</sup> que no és el de l'experiència humana. Observem que, en aquesta interpretació de la filosofia antiga, Patočka s'allunya decididament de les tesis heideggerianes de *SuZ*, segons les quals la *doxa* és abandonada definitivament per Plató i Aristòtil. A l'article *Platonisme Negatiu*<sup>420</sup> podem trobar l'explicitació de totes les diferències entre Patočka i Heidegger pel que fa a la seva concepció de la filosofia antiga, ja que aquest article és un diàleg amb *Platons Lehre von der Wahrheit*.

Si la filosofia de Plató i Aristòtil és compatible amb una visió natural del món –i segurament aquesta és una de les claus de la seva eficàcia històrica– no passa el mateix amb la filosofia de Parmènides, que va suposar tot un desafiament a la concepció antiga del món i va obligar a Plató a cometre un *parricidi*. De la mateixa manera que per a la ciència moderna, per a Parmènides la *via de l'aparença*, de la *doxa*, està totalment devaluada. I precisament aquesta via és la del món natural. Només amb la fenomenologia, i sobretot amb l'obertura del món natural com a problema filosòfic, tornarà la *doxa*, de manera explícita, a tenir la importància merescuda. En aquest punt coincideixen alguns fenomenòlegs més<sup>421</sup>. En canvi, la lluita de Descartes contra les idees confuses és

<sup>419</sup> Això ja ho deixa Husserl ben clar. Vg. *Ideen* (II, p. 64 i ss.) i el nostre comentari al primer capítol d'aquest treball al respecte.

<sup>420</sup> Aquest article, es pot trobar a la nostra llengua a Francesc Fernández, *J. Patočka: Filosofia en temps de lluita*, 1996, Barcelonesa d'edicions. El text *Negativní platonismus* és un manuscrit redactat cap al 1953 però no publicat fins al 1987 (10 anys després de la mort de J. Patočka) a *Promey 24, n° 1*, pp. 108-35. Nosaltres hem treballat amb dos traduccions (i, fins a cert punt, versions diferents) d'aquest text: la francesa a cura d'Erika Abrams i l'anglesa a cura d'Erazim Kóhák. Aquestes traduccions es poden trobar a les següents publicacions:

- *Liberté et sacrifice. Ecrits politiques*. Ed. Jérôme Millon, Grenoble, 1990, pp. 53-98.

- Erazim Kóhák: *J. Patočka: Philosophy and selected writings*, The University of Chicago Press, Chicago, 1989, pp. 175-206.

<sup>421</sup> Tot i que no coincideixin, com ja hem dit, en la valoració de Plató i el platonisme. Husserl, Heidegger, Landgrebe, Merleau-Ponty... serien alguns d'ells.

també la lluita contra el món natural, contra la concepció no científica del món<sup>422</sup>. Si l'única veritat és l'estructura matemàtica de l'ésser que s'esdevé, ens demanem constantment què hem de fer amb el punt de vista natural. L'única explicació que tenim encara del món natural és que és l'aparença subjectiva d'allò objectiu. És a dir, els fets psíquics deriven dels físics. Entre ells hi ha una correspondència estructural, però no pas qualitativa. Com que tot en realitat és diferent del que sembla (la realitat és matemàtica), tot el món que ens envolta de manera immediata resulta ser una aparença. A més, l'home mateix és un possible objecte "mecànic" cognoscible a través de la teoria científica, i com a tal, es poden trobar les regles objectives de les seves accions i passions. Així el sentiment de llibertat sobre el qual s'ha de fundar tota la filosofia i tota la humanitat en sentit estricte queda desprovist de tot valor noètic. Aquesta és la conseqüència més greu, sens dubte, de la pèrdua del món natural ja que aquest sentiment de llibertat no és una característica més del món viscut en primera persona, sinó que és la diferència essencial. És el **factum** (dirà a l'article *PN*) que no respecta el positivisme ni el materialisme dialèctic. L'experiència de la llibertat és l'experiència que dóna pas a la Història i que l'omple de sentit. D'altra banda, l'experiència de la llibertat, no és l'afirmació d'una espontaneïtat qualsevol, sinó la constatació que el món de l'home no és el món d'allò que és, sinó d'allò que pot ser.

La contradicció entre el sentiment de llibertat i l'home com a objecte és el conflicte entre els dos mons: l'ingenu i el científic. Ens hem de preguntar si concebre el món natural com a aparença no és una violència exercida al sentiment originari de la vida, car aquest sentiment també té unes pretensions noètiques que cal prendre en consideració.

L'home cosificat, és a dir, reduït a un complex de forces objectives, és l'home alienat. Patočka introdueix el concepte d'abdicació de sí mateix per a referir-se a aquesta reificació. Aquesta abdicació no és ni més ni menys que la conseqüència vital i per tant, ètica i política, de l'alienació. En tant que l'home suposadament queda explicat en termes objectius no hi ha lloc per a la llibertat i la qüestió del sentit total manca de tot interès, ja que l'àmbit del possible desapareix davant del fàctic, reduït en definitiva a impulsos psíquics. D'aquesta manera, la reflexió no té un interès essencial en la nostra vida, car tota decisió prové d'una necessitat natural amagada sota la superfície d'allò viscut.

Les conseqüències estrictament polítiques d'aquesta alienació, d'aquesta pèrdua de llibertat de l'horitzó humà són explicades per Jünger i Heidegger en termes de voluntat de poder. En Jünger, aquesta voluntat apareix sota la figura del treballador. La voluntat de poder pot aparèixer també com a voluntat d'administració o gestió de l'ens. Un exemple: en política no es parla de coses que podem fer amb la nostra llibertat, sinó de com administrar millor l'economia

---

<sup>422</sup> En aquest aspecte, la diagnosi de Patočka coincideix amb la de Husserl i Heidegger a col·locar en Descartes el començament de la malaltia moderna caracteritzada per la pèrdua de món, conseqüència natural de les tesis mecanicistes (corolari necessari del cartesianisme).

estatal. O bé, el treballador i l'administració del seu temps: la del treball i la del lleure (cada cop hi ha més empreses de lleure) són també un signe d'aquesta voluntat sense rostre. J. Patočka s'aproxima molt a descripcions d'aquest tipus quan fa una referència, als *Assaigs*, a la recent història d'Europa i les guerres mundials. Realment, en aquest fenomen de mobilització mundial és quan molts intel·lectuals del moment van tenir consciència que els homes eren només una peça d'una gran maquinària de poder (en aquest cas, destructiu) per a la qual fins i tot la vida de les persones és només una qüestió “merament tècnica i estratègica”.

En aquesta manera de considerar les coses, el treball<sup>423</sup> i l'activitat no representen un mitjà per assolir un fi lliurement triat, sinó un mitjà de satisfer les necessitats naturals. Però, sobretot, afegeix Patočka amb una certa ironia, l'activitat esdevé un refugi saludable i guaridor contra la vanitat de la reflexió. No cal dir que l'home alienat és escèptic; per a ell, la reflexió és una malaltia en la qual podem caure si no trobem prou activitat. Més tard, als *Assaigs*, entendrà Patočka el treball com constituent del moviment d'abdicació de si mateix, un dels tres moviments fonamentals de la vida humana. El sentit, però, en què parla aquí d'abdicació no és ben bé el mateix, encara que aquest moviment sigui essencialment anti-històric.

En el moment que es perd la vivència del món en primera persona, es perd la unitat coherent de la totalitat. Això obliga als éssers humans a abandonar el sentiment de l'existència pròpia, amb la conseqüència que allò objectiu estén la seva influència mortífera fins al cor d'allò viscut en el present. Tot són forces exteriors amenaçants. No hi ha cap sentiment d'interioritat. Per això l'angoixa també juga en Patočka (igual que en Heidegger o en l'existencialisme en general) un paper important. És el símptoma de la pèrdua d'interioritat. L'angoixa sorgeix de la finalitat de l'existència en el marc de l'abdicació.

Una consciència angoixada i dividida no pot fer una altra cosa que desenvolupar precisament les tendències menys nobles de l'ésser humà, per això cal una filosofia que doti d'unitat la nostra consciència dividida<sup>424</sup>. Aquest plantejament de la tasca de la filosofia cau dintre del plantejament general de Patočka sobre la missió de la filosofia. Aquesta missió ha de ser la d'orientar-nos sempre en el nostre món, la d'esbrinar quina és la nostra situació per poder ajudar-nos a trobar la sortida<sup>425</sup>.

---

<sup>423</sup> Hem d'advertir que la concepció que tindrà Patočka més tard, quan “descobreixi” els moviments de l'existència humana, del treball, serà més complexa i no identificable amb l'activitat en general. En concret, l'autor txec acceptarà la descripció del treball com a part de la *Vita Activa* que fa H. Arendt a *La Condició Humana*. Al respecte, vg. la segona part d'aquest mateix capítol i la part final del cap. VI.

<sup>424</sup> Segons interpretarà Patočka a *PiE*, la funció platònica de la reminiscència és aquesta, la de proporcionar unitat a l'ésser humà, la qual cosa té una dimensió ètica molt clara: la unitat és també la coherència.

<sup>425</sup> Vg. *PiE*, cap I.

El treball que realitzarà Patočka en aquest sentit consistirà a considerar la relació de l'home amb el seu món natural. "L'home posseeix un esquema global de l'univers que l'envolta". Aquest esquema té una estructura relativament fixa de la qual Patočka donarà els trets principals. Només lliurant aquest concepte s'obrirà l'horitzó de la Història i podrem entendre quina és la nostra situació actual.

### 1.3. LA HISTÒRIA MODERNA DE LA FILOSOFIA

Com ja hem assenyalat, J. Patočka dedica una bona part de la seva obra a fer una petita història de la filosofia moderna, que consta de dues parts: una història de l'objectivisme (pp. 13 a 25<sup>426</sup>) i, separatament, una història de la subjectivitat, de Descartes a Husserl (pp. 25 a 75). No seguirem ara aquestes pàgines de prop<sup>427</sup>. Només ens interessa destacar un parell de punts.

En primer lloc, volem remarcar la tesi bàsica de l'apartat dedicat a l'objectivisme. El malestar del qual parla Patočka en les filosofies objectivistes és el de l'**artificialitat**<sup>428</sup> de la metafísica mecanicista. Reid i els seus deixebles són els primers que adverteixen d'aquesta situació.

Segons Reid, la pretensions dels filòsofs moderns (que porten a la necessitat ja esmentada de la demostració de l'existència del món extern) són absurdes perquè surten del sòl nodridor de la filosofia que és el sentit comú. La posició filosòfica de tota l'escola escocesa (Reid i deixebles) no difereix gaire de la de Locke, la qual cosa ens porta a la conclusió que a finals del s. XVIII hi ha un sentiment viu que la filosofia moderna, ja en els mateixos fonaments, no era quelcom natural. Això determina la situació espiritual d'aquest moment. Aquesta mateixa tensió produeix d'altres sortides irracionalistes, com la de Jacobi, molt pròxima a la d'alguns contemporanis. Per a ell, la intel·ligibilitat de la ciència falseja el cor de la realitat i el converteix en esquema. Així, la tasca de la filosofia per a Jacobi i per a Goethe és la de descobrir l'ésser, és a dir, descobrir mitjançant l'anàlisi el fenomen últim no susceptible de més anàlisis i, que per tant, roman inaccessible a la raó abstracta. La batalla de Goethe, però, no és contra tota ciència possible, sinó que reclama una reforma de la ciència, en el sentit de treure el seu sentit matemàtic per tal d'acostar-la al món natural. La meta no han d'ésser les idees

---

<sup>426</sup> La paginació citada és sempre de l'edició francesa publicada a *Phaenomenologica*. (Vg. bibliografia).

<sup>427</sup> Vg. al respecte el capítol III, dedicat a la *Crisi de les ciències Europees*, on hem esbossat una visió comparativa de les diferents històries de la subjectivitat (Husserl, Heidegger, Patočka).

<sup>428</sup> Usem la paraula que J. Patočka utilitza en l'article posterior (de 1969) *Món Natural i Fenomenologia*, (contingut al recull de Kóhák, op. cit.) a la introducció del qual mostra que en aquest temps no ha canviat gens la seva interpretació d'aquest període de la filosofia.

clares i distintes de Descartes sinó que el centre de la natura és precisament allò imperceptible.

No ens interessa fer un seguiment exhaustiu i complet de la visió de J. Patočka de la història de la filosofia moderna, sinó del sentit que aquesta té per a ell. Ja hem vist com cada una de les concepcions del món natural analitzades en aquest treball (Husserl i Heidegger) porten aparellada una comprensió molt determinada de l'evolució de la filosofia en l'època moderna. De la mateixa manera, podem comprovar que, en el cas de l'autor txec, la història de la filosofia no és només un fil que porta a la fenomenologia, cosa que també ho és, com a bon deixeble de Husserl, sinó una successió de posicions que tremolen sobre un punt d'instabilitat: el començament cartesià i la cosificació de la subjectivitat. Aquest punt d'instabilitat ens obliga a viure amb una constant i incòmoda duplicitat de mons. Així, tota la filosofia moderna es podria veure com una lluita no reeixida per eliminar aquesta duplicitat de mons.

S'ha de reconèixer, però, que l'objectivisme no és més que la conseqüència coherent de la tendència fonamental de la ciència moderna. Així, no hi ha manera de trencar aquest objectivisme des de dins. L'únic que es pot fer, però, és mostrar el seu origen històric i, per tant, el seu sentit dogmàtic i metafísic. Patočka pensa que això mostrarà per què el positivisme no pot garantir mai la identitat del doble món.

Per a Patočka, fracassa tota la filosofia objectivista pel fet de tractar d'explicar allò viscut sense fer l'esforç de síntesi i de descripció capaç de copsar allò viscut en la seva forma originària i en la ingenuïtat del seu univers. És a dir, sense fer l'intent de descriure acuradament el món natural, sinó passant per sobre d'ell. El nostre autor tractarà de procedir justament a l'inrevés: tractarà de cercar la clau de la unitat buscada, és a dir, la noció de subjectivitat, ja dissenyada fa segles com a nivell fonamental de la filosofia, però tenint en compte que el sentit de la reflexió cartesiana roman encara com a problema no resolt. Aquesta reflexió ha de començar com a reflexió sobre l'experiència, sobre tot allò que va sempre lligat a l'experiència de quelcom existent. Aquesta experiència en la seva essència última consisteix en la comprensió de l'ésser<sup>429</sup>.

Així, comprendre l'origen de l'experiència sobre allò existent vol dir: examinar el que és aquesta comprensió de l'ésser. J. Patočka distingirà més endavant l'actitud ontològica de la reducció fenomenològica. Al capítol I<sup>430</sup> ja hem vist com només amb aquesta anàlisi es poden superar els límits del cartesianisme, cosa que Husserl no acaba de fer mai justament perquè no posa prou atenció a la dimensió ontològica de la reducció<sup>431</sup>.

---

<sup>429</sup> Això és un *Faktum* per a Heidegger (*EiT*).

<sup>430</sup> Ap. 7

<sup>431</sup> Vg. l'article *CiF*. A la part final del primer capítol del nostre treball (ap. 7) hem analitzat suficientment les conseqüències d'aquesta mancança.

De tota manera, ja hem advertir que el Patočka del 36 encara no surt essencialment de la ortodoxia fenomenològica. En la seva defensa de la subjectivitat com a únic camí possible per a l'aclariment del món natural fa una crítica a la psicologia empirista amb la seva subjectivitat reificada<sup>432</sup>, i proposa recórrer a una "subjectivitat més profunda, que no és ja cap existent en el sentit habitual del mot, que no és ja un ésser entre altres éssers, sinó que, en el seu acte, dóna constitució segons lleis a la totalitat del que existeix"<sup>433</sup>. És a dir, aquesta subjectivitat no és un ens sinó l'origen a què remet la constitució de la totalitat dels *entia*. En l'evolució del pensament de Patočka, que en aquest sentit es va fent més "heideggerià", la subjectivitat constituent cada cop passarà a ser més criticada i posada en relació amb el cartesianisme. Més endavant es proposarà una fenomenologia assubjectiva<sup>434</sup>.

Però pel moment, l'autor txec entén que hi ha dues subjectivitats: una de creadora i una de creada, en el mateix sentit que Husserl afirma la necessitat de l'*ego* prereflexiu. Només en referència a la subjectivitat creada es pot afirmar el *cogito-sum* de Descartes, perquè aquesta afirmació parla d'una subjectivitat que existeix. D'altra banda, la subjectivitat anterior a allò existent és el món. La tasca de la filosofia és la de copsar reflexivament el procés transcendent, és a dir, de determinació de les condicions de la possibilitat de l'existència del món. Podem comprovar com tot aquest llenguatge és preheideggerià.

La conseqüència que Patočka vol derivar de la seva petita història de la filosofia moderna és que la metafísica és impossible si no és com a represa de la consciència viscuda d'allò real en la seva totalitat<sup>435</sup>. És a dir, la filosofia no ha de sortir del sòl nodridor del sentit comú.

### 1.4. SOBRE EL MÈTODE

La conclusió que podem treure de l'apartat anterior és que si els intents de resolució de la dualitat de mons acostumen a consistir en una reducció d'un dels dos pols a l'altre, per a Patočka en aquest moment, coincidint plenament amb la *Crisi* husserliana, és necessari reduir ambdós a un tercer element: l'activitat subjectiva que és la creadora de tots dos. D'aquesta manera la unitat de fons no són les coses de què el món és compost, sinó la unitat dinàmica de l'activitat de

---

<sup>432</sup> Cosa que ja havia fet el Husserl de les *Investigacions*.

<sup>433</sup> *MN, Op. cit.*, p. 27.

<sup>434</sup> Vg. J. Patočka, *Qu'est-ce que la phénoménologie?* (Vg. bibliografia), l'article "Le subjectivisme de la phénoménologie husserlienne et la possibilité d'une phénoménologie «asubjective», pp. 189 i ss.

<sup>435</sup> Sobre la visió definitiva patočkiana de les possibilitats de supervivència de la filosofia i de la metafísica vg. el seu article ja citat *Platonisme Negatiu* (vg. bibliografia).

l'esperit. Hem d'advertir que més endavant farà autocrítica d'aquest "idealisme"<sup>436</sup>.

Tanmateix, el que ha mostrat l'acostament patočkian a la moderna història de la filosofia és que sembla desesperat fundar una filosofia rigorosa sobre una base subjectiva. Però també en aquest punt l'autor txec segueix al Husserl de la *Crisi*: el camí de la filosofia moderna és el camí cap a la fenomenologia. J. Patočka emprarà "un mètode subjectiu de tipus positiu i analític, la significació del qual és filosòfica i no només psicològica: es tracta de l'anàlisi fenomenològica"<sup>437</sup>. A la p. 69 fa una afirmació taxativa sobre el mètode escaient a la seva reflexió: la subjectivitat és la base universal de la filosofia.

S'ha de recordar, però, que la concepció patočkiana de la subjectivitat transcendental és, de manera semblant a la de Husserl, no el constructe d'unes condicions de possibilitat d'una subjectivitat abstracta, sinó una consciència sempre individual, una *mònada* dirà tot seguit. Per arribar a aquest punt ha calgut un interessant aclariment sobre l'*ego cogito* cartesià. Volem destacar que, una certa fidelitat husserliana, a diferència de l'actitud rupturista de Heidegger permetrà a aquell parlar en el futur d'**ànima** i de "*cura de l'ànima*". La diferència més essencial entre la subjectivitat monàdica i l'ànima és que la primera només pot ser un fonament teòric del coneixement, mentre que la segona és el fonament existencial de la **vida**.

Ja hem vist<sup>438</sup> com el problema del món natural neix a la fenomenologia en l'aclariment de la percepció per part de Husserl, i en concret, en relació amb el tema de l'horitzó. Doncs bé, també per a Patočka l'activitat essencial de la nostra relació amb el món és la percepció amb una estructura ja considerable en suposar la consciència originària del temps. En aquesta obra tractarà d'aclarir aquests processos de percepció d'unificació i reducció a tipus que són la base de tota la nostra experiència. Això, però, ho veurem detingudament més tard.

Les qüestions metodològiques, la majoria d'elles sobre aspectes de la fenomenologia com ara la reducció, intencionalitat, constitució, sovintegen en la seva obra, i constitueixen la discussió central que va de la pàgina 50 a la 75.

D'aquesta manera, la seva concepció de la *reducció* és que aquesta té com a objecte el flux mateix de la vida. Amb una aital caracterització del concepte central del mètode fenomenològic, el que mira el filòsof txec, és de diferenciar la consciència transcendental de la consciència ontològica, per poder separar així la fenomenologia de tota la tradició idealista anterior. La *reducció*, per a ell, és l'escepticisme òntic del qual s'ha de fer càrrec el mètode transcendental. L'apodicticitat del terreny transcendental no vol pas dir que sigui impossible

---

<sup>436</sup> Respecte d'això, analitzarem a la segona part d'aquest capítol la seva revisió del 69 ja citada.

<sup>437</sup> *Op. cit.*, p. 60.

<sup>438</sup> Capítol I, ap. 1.

equivocar-se en els enunciats sobre allò transcendental, sinó més aviat que el camp, el lloc propi d'allò transcendental, és la no-posició (*a-thesis*); aquesta és la manera en què és donat; i és distingeix totalment de l'existència ingènua en què l'ésser és sempre objecte d'actes de posició. El matís és important perquè hom ha vist en la *reducció*, de vegades, un intent d'arribar a l'apodicticitat sobre certs *entia*<sup>439</sup>, i això no és possible. Per això la *reducció* no és cap mètode per assolir coneixements *a priori*, car també els enunciats ontològics els posa entre parèntesis.

La legalitat ontològica és el conjunt de lleis que governen els *entia*, però això no és la consciència transcendental, sinó que aquesta mira i conté les lleis de la mateixa manera que la diversitat d'allò empíric. Així, la consciència transcendental no és un pressupòsit lògic o ontològic que hom pogués atènyer per reflexió. L'actitud ontològica, d'altra banda, no suposa l'actitud transcendental tot i que, com dirà més tard, la qüestió ontològica no pot ser resolta més que per la ciència del fenomen com a tal, és a dir, per la fenomenologia transcendental. La relació entre ontologia i fenomenologia és, per tant, la següent: una ontologia pot economitzar i no té necessitat de fer la *reducció*. Tanmateix, no es pot atènyer la qüestió de la natura mateixa de l'ésser sense aquesta *epokhé*.

Així tenim:

- **Actitud natural:** el tema són les coses existents.
- **Actitud ontològica:** cerca l'estructura d'aquestes coses que pressuposa el nostre comportament posicional.
- **Actitud fenomenològica (*reducció*):** L'ésser (és a dir, l'existència) que pressuposen tant les coses com la seva estructura no pot ser (ens) sinó satisfent unes determinades condicions. Com sabem, que l'ésser pugui ser –tal com diu Parmènides fundant així la tradició metafísica– és el que Heidegger posa en dubte<sup>440</sup>.

Es força interessant comparar aquesta classificació de les actituds possibles amb l'evolució del que podríem anomenar la “doctrina de les actituds” en Husserl, si tenim en compte que la noció de “món natural” sempre serà un correlat possible d'allò que s'entengui per “actitud natural”. El problema és sempre, de quina manera les altres actituds “no són naturals”?

L'actitud fenomenològica descobreix de manera evident que l'ésser no és cap predicat que pugui donar-se o no, tal com una determinació. La *reducció* a la consciència pura mostra que la dada fenomenològica en si, és fenomen pur de l'ésser (és a dir, de l'existència) i no cap existent; i per tant és l'ésser mateix. Això

---

<sup>439</sup> J. Patočka esmenta el cas de la “psicologia íntima”.

<sup>440</sup> A la conferència ja citada *Temps i Ésser* diu simplement que tant l'ésser com el temps “es donen”, “tenen lloc”.



implicarà que l'essència de l'existència només pot ser solucionada des del terreny apodíctic que proporciona la reducció. L'ontologia, en un sentit profund, és això. La qüestió de l'essència de l'ésser ha de ser buscada en la consciència posicional. L'ésser és la llei d'una creença ja unida a l'objectitat. Els existents són, des del punt de vista transcendental, fenòmens de l'ésser.

L'anàlisi fenomenològica descobreix que l'actitud natural tematitza la totalitat de l'ésser com a ser-al-món<sup>441</sup>. Així, tot existent resulta ser finit. Tanmateix, l'existència de l'espectador fenomenològic conté el món en tant que fenomen, i, per tant, no és delimitada. Tampoc, però, podem qualificar-la d'infinita o il·limitada, ja que la mateixa expressió "ser-al-món" remet a una situacionalitat i una orientativitat determinada.

A continuació, Patočka analitza la **intencionalitat**, per arribar a la conclusió que només a partir de l'essència de la consciència podem explicar la transcendència. La transcendència es pot expressar com la diferència entre la cosa que ens és donada i el mode de donació en què ens és donada. Justament aquesta concepció de la transcendència serà la base de la posterior crítica a Husserl com a cartesiana. J. Patočka acusarà a Husserl de voler deduir la transcendència a partir de la immanència i de no entendre, per tant, el fenomen de la transcendència en la seva especificitat.

Pel moment, en tant que el filòsof txec entén la cosa com la suma de totes les perspectives, tampoc no acaba d'entendre de la manera com ho farà més tard l'especificitat de la transcendència. La relació entre actes i objectes de la consciència és encara com entre unitat i diversitat. La solució a l'enigma de la transcendència per al Patočka de 1936 és que la consciència no només és sintètica, sinó que, a més, és consciència de síntesis òntiques: és transcendentalment sintètica i tètica. Tenim així dues transcendències que, a més, només són la mateixa per analogia: una és la que posa els objectes, l'altra és la que posa el món en la seva totalitat, la qual cosa vol dir que el mode de donació del món és específic. Només amb el posterior aprofundiment en l'estructura horitzontal del món, Patočka aclarirà una mica més aquesta indefinida "analogia" de que parla.

L'experiència transcendental és l'experiència de la constitució, però no només actual, sinó també la de la constitució passada i futura. El tan problemàtic temps interior de la consciència transcendental<sup>442</sup> és interpretat pel nostre autor en el sentit que la constitució és moviment. Aquesta concepció de la constitució com a moviment i totes les seves conseqüències seran claus per a la descripció del món natural, que resultarà ser el món del moviment, sobretot a partir de la *Meditació sobre el món natural* (1967) i de la 2a. edició d'aquesta obra (1971). Aquí la doctrina dels moviments queda només esbossada. En tot cas, ja donarem les

---

<sup>441</sup> Aquí el nostre autor fa ús de la terminologia d'*EiT*.

<sup>442</sup> Respecte d'això, vg. I, 7.5. d'aquest treball.

indicacions necessàries per aclarir en quin sentit s'obre a partir d'aquí una comprensió del món natural com a món del moviment. De moment és convenient recordar que per al nostre autor, el moviment és un tipus de relació amb la totalitat. La constitució és un moviment en el sentit que és constitució d'una unitat que és una totalitat<sup>443</sup>. Així, en sentit estricte, la constitució no és ni més ni menys que el fenomen de la transcendència. Aquesta transcendència que possibilita la constitució, i que està inserida en la mateixa estructura del temps, serà identificada més endavant amb el *chorismós* platònic<sup>444</sup> (o *separativitat*) i amb la desrealització que trobem a l'estructura temporal fonamentada en la retenció.

S'ha de dir que és també en l'espai interior a la consciència que es troba la constitució de l'*alter ego*; és a dir, l'experiència d'una constitució que es produeix fora.

En aquesta obra, el filòsof txec defensa el punt de partida del subjectivisme transcendental. El gran rendiment teòric d'aquesta concepció del coneixement rau en el fet que evita les qüestions (irresolubles d'altra manera) de l'objectivisme, qüestions tals com: Com el subjecte accedeix a l'objecte? Com el subjecte surt de la seva pròpia closca? En termes de causa i efecte, exterior i interior no es pot fundar cap teoria del coneixement.

No es tracta que la fenomenologia hagi arribat a un sòl ferm demostratiu de tot allò que fóra la subjectivitat, sinó que el sentit del mètode transcendental no és un altre que el d'aclarir precisament aquesta subjectivitat en ella mateixa. L'antiga metafísica esdevé ara teoria de la constitució.

Amb tot això, queda clar que la tasca de Jan Patočka en la seva tesi d'habilitació és la de fer un estudi fenomenològic constitutiu del món natural des d'un plantejament molt proper a la *Crisi*. En aquest moment és enemic de la possibilitat de qualsevol altre guia que no sigui la total absència de prejudicis, és a dir la *a-tesi*. Deixar-se emportar pel fil de la lògica, ja sigui analítica o dialèctica és ja deixar d'examinar la tesi que suposa, que l'estructura del món sigui lògica. El problema és que la dialèctica, en tant que mètode formal d'interpretació de la realitat no dona cap garantia que l'ésser que es presenta davant de nosaltres ha estat copsat en el seu esdevenir o que l'esquema lògic del mètode és la captació real d'un procés ontològic.

---

<sup>443</sup> Com es lliga el moviment com a relació amb la totalitat i el moviment com a temps interior a la consciència? La constitució implica el "posar junt allò que estava separat". La percepció ens dona pluralitat de perspectives que han de ser reconegudes per la memòria i la imaginació per tal de poder lliurar la unitat de l'objecte, ja que l'objecte mai no es presenta com a tal, sinó sempre esbiaixat o en perspectiva. Aquest "recórrer" implica un temps interior a la consciència que està llavors, a la base de tota unitat de l'objecte.

Alhora, aquest "recórrer" implica un poder de separació del present. Aquest poder de separació és definitori de l'ésser humà, ja que només ell no viu enganxat a la immediatesa. Per això temps interior, transcendència i constitució estan íntimament lligats.

<sup>444</sup> A l'article *PN* ja citat.

Posteriorment, a la Meditació de 1969, no separarà tant els àmbits. Afirmarà concretament que la fenomenologia i la dialèctica han d'anar plegades<sup>445</sup>. Sobretot, perquè ha descobert que en el fons, l'estructura del *jo*, tal com apareix a la consciència íntima del temps és dialèctica: un *jo pre-tètic* com a fonament de tota reflexió. Entre esperit i món hi ha una irreductible relació dialèctica. Amb aquest canvi de posició té a veure la valoració de Hegel que també ha canviat en aquest temps. Si a l'obra del 36 no li concedeix cap mèrit pel que fa al tema del món natural, al 69 dirà que la seva concepció del món natural és la que més respecta el caràcter immediat dels seus fenòmens i els considera fenòmens d'una naturalesa certa, per la qual cosa la naturalesa no té el caràcter de reconstrucció matemàtica a diferència del que passa amb el mecanicisme.

## 1.5. QUÈ ÉS EL MÓN?

En aquest apartat descriurem el fenomen del món segons els resultats de les anàlisis de *MN*. Per fer això, primer hem de mostrar que el món és un fenomen: "Aquest esbós descriptiu pot ser considerat com una temptativa de concebre el problema ontològic en oposició parcial a les tradicions constructivistes segons les quals s'hauria d'abordar en termes de categories"<sup>446</sup>. Per a Patočka, el món és sobretot un esquema, el caràcter propi del qual només el designaria l'expressió "intuïció pura". La filosofia moderna duu a aquesta concepció. Així, per a Kant, el món no pot ser una cosa (ja que implicaria antinòmies), per això parla més aviat de la idea reguladora de món. El món és un postulat ideal d'unificació mai donat i mai realitzable. Per a Patočka el món és la totalitat prèvia sobre la qual té lloc l'experiència. Husserl en *Idees I* ja havia mostrat per primer cop el món com a fenomen en el marc de la reducció fenomenològica. Jan Patočka fa una simple remissió a aquestes anàlisis per passar tot seguit a descriure l'estructura horitzontal del món, en el sentit que ja era entès per Husserl com l'horitzó de tota creença i tota posició.

Segons ell "el fonament pel qual les coses són coses d'un únic i mateix món és la consciència originària d'un horitzó" La idea consubstancial a la noció d'horitzó és que tot ha de formar part d'un únic "lloc" i està implicada en la necessitat de coherència de les nostres experiències i en l'aplicació del principi de no contradicció o la possibilitat d'una apercepció pura. "Això vol dir que la dimensió fonamental del món és el temps"<sup>447</sup>. En aquest punt, és evident que

<sup>445</sup> Amb aquest canvi de posició, l'autor txec s'adona de "la insostenible primordialitat de la metodologia de la immediatesa", en paraules de J.M. Bech. Al respecte vg. l'il·luminador apartat 2.2. (pp. 105 i ss) de la seva obra ja citada *De Husserl a Heidegger*.

<sup>446</sup> *MN*, p. 86. Heidegger en *EiT*, també substitueix les tradicionals categories pels existenciaris.

<sup>447</sup> *MN*, p. 112.

L'autor txec està pensant en *EiT* ja que fins i tot trobem una cita literal implícita: "El món, en efecte, no és en el temps, sinó més aviat el temps és en el món"<sup>448</sup>. D'aquí la importància de la seva doctrina posterior dels moviments, si entenem que el temps no és el temps objectiu de la idealització científica, sinó el temps de la subjectivitat constitutiva.

L'anàlisi de l'estructura horitzontal ha de començar per l'anàlisi de la percepció que ens durà a la consciència interior del temps com a origen del món. Hi ha món perquè hi ha unificació (i.e. síntesis) de diversos moments en una unitat que esdevé així una totalitat. Aquesta anàlisi que es fa a les pàgines 98-104 de *MN* és un dels moments culminants de la seva tesi.

La percepció consisteix en dos fenòmens: una presentació i una articulació. La percepció no ens dona ni qualitats ni unitats sintètiques amb les relacions que les uneixen, és a dir, no és sensació. El que dona és la relació vivent i vital dels objectes. Per comprovar-ho només hem d'agafar una descripció literària com a model. En ella podrem veure com la percepció té una estructura teleològica. El seu caràcter presentatiu ens remet al seu caràcter sempre present i per tant a la relació entre percepció i temps. Dit d'una altra manera: l'estructura de la percepció sempre és literària, no pas científica. Una descripció de la percepció real sempre ha d'explicar: què és això en aquest món meu previ? quin paper hi juga? Per això els endolls són mascles i femelles o la intuïció és veure o comprendre és com-prendre o els indis americans també són indis. Sempre percebem en termes de món ja conegut.

Per a Patočka, "la consciència transcendental és el flux temporal, ella és el temps, és a dir, la gènesi contínua de la varietat de les fases". La donació de l'ésser és des-realització<sup>449</sup>. Què vol dir desrealització? "Que en el moment mateix del present actual comença ja el procés el resultat del qual és que la donació cau en la tenebra. No d'un sol cop... Ella perd únicament la seva validesa de donació actual"<sup>450</sup>.

Per això també dirà que "la inactualitat és l'horitzó de l'actualitat actual"<sup>451</sup>. La consciència temporal és per al Patočka de 1936 unitat indissociable de protenció, atenció i retenció<sup>452</sup>: si no fos així, no podríem sentir mai una melodia. I això és justament la percepció.

---

<sup>448</sup> Ibidem. Vg. cap. II d'aquest treball, ap. 12.

<sup>449</sup> A l'article *Platonisme Negatiu*, ja citat, Patočka entendre el poder de la Idea platònica com el poder de la des-realització.

<sup>450</sup> *MN*, p. 99. És evident que aquesta caracterització es basa en les anàlisis constitutives de la consciència íntima del temps. S'han de llegir en paral·lel. Vegeu l'apartat dedicat a aquestes anàlisis al capítol I ap 7.5.

<sup>451</sup> Ibidem.

<sup>452</sup> Ja hem vist al capítol I, ap. 7.5. com aquesta unitat de protenció, atenció i retenció serà deixada enrera per una concepció més propera a la heideggeriana.

Nogensmenys, l'espai també té una estructura horitzontal. La constitució de l'espai com a unificació cinestèsica dels diferents camps comporta l'aparició d'un "jo" que s'orienta en aquest espai (cinestèsia) que distingeix entre el fons i el primer pla. Això és un anunci de la llibertat, encara que hi ha animals superiors que tot i fer aquestes distincions segueixen dominats per les tendències orgàniques. És en aquesta fase quan es constitueixen les coses diferenciades.

En aquesta anàlisi de la consciència del temps és on més clarament es pot comprovar la filiació husserliana de l'obra de Patočka i l'escassa distància que pren en aquest moment de la seva trajectòria intel·lectual. Si comparem aquests resultats amb les anàlisis de la *Crisi* tenim pràcticament una identitat. En aquesta mateixa obra, però, ja parlarà del temps dels humors i d'una temporalitat més emocional, cosa que no havia fet Husserl en l'obra esmentada. En línies generals, però, el text és, al parer del Patočka posterior, massa husserlià ja que, malgrat tot, continua fent un tractament "objectiu" del temps. El temps és aquí encara el temps desprovist de qualitats de la concepció moderna. Més endavant, quan Patočka sigui plenament conscient de la insuficiència d'aquestes anàlisis remarcarà que: "A la base del món natural no hi ha la consciència interior del temps, sinó la pre-ocupació<sup>453</sup> i la temporalitat"<sup>454</sup>. Quedi constància així, per a tot el que segueix, de l'ambigüitat d'un text de J. Patočka que de vegades és més husserlià que patočkia.

Si pel moment hem caracteritzat l'horitzó com inactualitat o desrealització, també ens interessa caracteritzar-lo, en sentit contrari, com a determinació. Per què? Perquè "l'horitzó on vivim condiona la direcció que prenem vers els objectes. En presència de les «mateixes coses» podem viure sota horitzons diferents, l'estètic p.e., o el de les ciències naturals, o aquell que marca la vida utilitària"<sup>455</sup>. És a dir, l'horitzó és també allò que anem obrint al nostre pas. Aquest plantejament és encara ortodoxament husserlià ja que a banda del món únic només hi ha "cosmovisions" determinades pels diferents horitzons. Encara no és obert el pas a la Història, que necessita d'un altre concepte d'horitzó. Per contra, més tard i amb una concepció més heideggeriana també en aquest punt l'horitzó serà entès en termes del *worumvillen* heideggerià o de l'*ou heneka* aristotèlic; és a dir, com a "horitzó de finalitat".

Si l'horitzó universal de creença és, com hem vist, una definició possible de món, la nostra voluntat, que es construeix sobre tesis, està co-determinada pel món. L'experiència emocional també posa valors. Per això dirà Patočka que "La nostra experiència és un drama de la creença (*thesis*)"<sup>456</sup>.

<sup>453</sup> Al·lusió evident a la *Sorge* heideggeriana.

<sup>454</sup> Postfaci a la 2a ed. de *MN* (1971), p. 168.

<sup>455</sup> *MN* p. 94.

<sup>456</sup> Idem, p. 91.

Així, el nostre autor, passarà seguidament a descriure de quina manera ens determina pràcticament la nostra comprensió del món. Ho veurem tot seguit. Però abans hem de tornar al punt següent: hem parlat de co-determinació tocant a la relació entre món i voluntat. Això vol dir que hi ha una sèrie de tendències de l'acció pràctica que també constitueixen el món. Aquestes tendències són la llavor del que més tard serà la doctrina patočkiana dels moviments.

La solució, pel moment, per al J. Patočka de 1936 és encara husserliana<sup>457</sup>: el conjunt de la nostra activitat pràctica en tant que principi d'articulació d'una objectivitat primària i natural es pot dividir en dos tendències: una a la vida en comú (comunicació) i una altra a governar les realitats donades empíricament (disposar). "Disposar i comunicar, tot alhora, és constituir el nostre món"<sup>458</sup>. De la diferent estructuració d'aquestes tendències s'originen els diferents mons: així les diferències entre el modern i l'antic o els de les diferents nacions<sup>459</sup>.

El fet que Patočka parli aquí de "disposar" com un dels principis de l'articulació de l'objectivitat és una clara concessió a *EiT*. Es pot dir que, en aquest moment de la seva obra, bàsicament husserliana, J. Patočka navega entre dues aigües: accepta alguns aspectes claus del pensament heideggerià però sense col·locar-los en el lloc teòric que els correspondria per donar una articulació coherent a la seva obra.

Així, l'autor txec entén que: "És manipulant les coses que copsem la realitat i la interpretació que li imposen les nostres tendències fixa la unitat en la diversitat (infinita) qualitativa. Interpretar és l'acte unificant de la funció vital"<sup>460</sup>. "L'atenció ens porta a l'obra i no pas a l'estri. Només en cas de problemes en el funcionament hom es torna envers el mitjà"<sup>461</sup>. Segons aquestes cites, semblaria que estem assistint a una reedició de *EiT*; el punt que no acaba de ser heideggerià és l'accent posat en la comunicació i la vida comunitària com una part integrant de la configuració del món. El món és essencialment un món comunitari, i per això la distinció món familiar/món estranger (o estrany); ja trobada a la *Crisi*, és encara l'eix que determina el sentit d'aquest "disposar del món".

Així, p.e., mentre que la tendència a disposar en el pagès és obediència i submissió a la natura (ella mana), l'artesà, pel contrari, la domina i li dóna forma. Sempre hi ha la tendència a disposar, però allò que per a un és el centre, per l'altre és la perifèria. Podríem dir que el que per a un és el domicili és per a l'altre l'estranger. La diferència però, entre el pagès i l'artesà o, dit d'una altra manera,

---

<sup>457</sup> I ho haurà de ser en tant que la qüestió de la Història no estigui resolta i el món natural no passi a ser el món pre-històric.

<sup>458</sup> Ibidem.

<sup>459</sup> Podem comprovar en aquestes descripcions de la pluralitat de mons que la seva caracterització de l'experiència està encara en estat embrionari.

<sup>460</sup> Idem, p. 110.

<sup>461</sup> Idem, p. 111.

entre el treball i la producció, serà entesa més tard, com tants altres aspectes en termes arendtians.

## 1.6. LA CARACTERITZACIÓ DEL MÓN NATURAL

La primera categoria que ens apareixerà al món natural és la de corporeïtat<sup>462</sup>. Obviament, no es parla de corporeïtat insinuant que l'home sigui només una cosa entre coses i aquesta corporeïtat sigui el lligam causal. És evident que el nostre autor assumeix tant les anàlisis sobre el cos entès com a soma fets per Husserl a la *Crisi* i a *Idees II*<sup>463</sup> com les de Heidegger del *Dasein* com ser-al-món<sup>464</sup>. Per al txec, el més destacat de la corporeïtat humana és el saber que l'home exerceix sobre la situació pròpia: ell copsa la seva finitud. Això vol dir: ell és conscient d'estar envoltat per coses i interessat per elles. Corporeïtat és així sinònim de finitud i situacionalitat. Veiem que en aquestes anàlisis J. Patočka opta clarament pel camí de la facticitat humana. Igual que per a Heidegger, l'home és una existència finita.

La segona categoria fonamental és la de “connexió entre coses”<sup>465</sup>: això és el que distingeix un atzar de singularitats d'un món. Un món sempre és un *kosmos*. La creença en el món és sempre creença en un món ordenat.

Per al J. Patočka de 1936, d'acord amb les anàlisis husserlianes, en sentit originari no hi ha d'haver un únic món, perquè no és cap funció abstracta d'unificació, sinó que un món és un estil d'experiència marcat per interessos que no són individuals sinó d'una determinada comunitat i per això hi ha el món del burgès i el proletari, primitiu i civilitzat... El nostre món és aquell de la comunitat de vida de la qual formem part. Així, un món sempre és un món comú.

Igual que per a Husserl, la subjectivitat per a Patočka és una mònada, una perspectiva, i com a tal té l'estructura d'un allunyar-se des d'un centre definit cap a una profunditat indeterminada. Aquest nucli de seguretat és el que hem anomenat domicili.

S'ha de tenir en compte que el domicili no és el lloc on em trobo momentàniament, les coses del nostre domicili són les "*pragmata*" amb què sabem què fer i quin paper hi juguen. No són sorprenents. Al cor del domicili no

---

<sup>462</sup> Creiem que aquest punt de partida ha de ser posat en relació amb l'anàlisi del cos fet per Husserl a *Idees II*. Al respecte, vegeu el capítol I ap.6.

<sup>463</sup> Vg. cap. I, ap 6.

<sup>464</sup> Vg. cap. II, ap. 5.

<sup>465</sup> Al segon capítol hem vist com aquesta categoria, llunyanament provinent de l'escolàstica, també era fonamental en la comprensió heideggeriana del món.

hi ha natura, ja que la natura és sempre estranya i amenaçant. Com deia Heidegger el 27, el món entès com a naturalesa és un món “desmundanitzat”. El món és essencialment humà. Per això el domicili és el lloc on troben satisfacció les nostres necessitats normals de subsistència, el lloc de la nostra seguretat.

Pel contrari, a allò llunyà i estrany hi pertany el que a cada pas ens pot sorprendre. Podem arribar a comprendre, p.e., els costums d'un altre poble: però és una comprensió intel·lectual molt diferent a la del món propi. La natura que resta fora del domicili és sempre salvatge, amenaçant i amorfa. Com ja havíem advertit, la caracterització d'aquestes categories és pràcticament una repetició escolar de la recerca de Husserl a la *Crisi*. Són les categories de la *Lebenswelt*. Però també són l'embrió de la posterior teoria dels moviments de l'existència. Per això mantenim que J. Patočka és l'artífex més ortodox del que hauria d'haver estat la descripció completa del món natural que Husserl busca cap al final de la seva vida.

Les categories de familiar i estrany també afecten al temps. Els temps té un ritme determinat naturalment (dia/nit, estacions) però també imposat per la nostra vida quotidiana (temps de la feina, del lleure) i a llarg termini (infància, maduresa...). El temps del domicili és aquell de les tradicions i dels cicles quotidians.

Allò que en sentit vulgar anomenem “subjectiu” a la nostra vida consisteix en això: "l'ésser ens apareix per complet dins la coloració precisa del nostre humor". La possibilitat de la nostra activitat resta sobre els estats d'ànim. Així cada existència és caracteritzada per una jerarquia de disposicions.

A l'igual que hi ha humors d'indiferència i banalitat que condueixen a una vida mecànica, hi ha humors que obren una possibilitat eminent d'existència<sup>466</sup>. A partir d'aquests organitzem la nostra vida. Les activitats humanes més essencials (com l'art) neixen d'aquests humors. En ells tendim a la totalitat de la vida i del món.

Un dels punts en els quals l'anàlisi patočkiana se separa conscientment i explícitament de Husserl és en la seva anàlisi sobre la constitució de l'altre. Per al nostre autor, aquesta anàlisi no és completa ja que falten les tendències afectives que són les fonamentals i que determinen, com ja hem vist, la constitució fins i tot de les coses. Aquestes tendències afectives són l'origen de la posterior doctrina dels moviments (vg. endavant, en aquest mateix capítol). Un moviment ja hem vist que és precisament un mode de relació amb la totalitat. En concret la tendència que obre la porta a una possibilitat eminent d'existència és la llavor del moviment de veritat sobre el qual ja diu Patočka en aquesta mateixa obra a la p. 161:

---

<sup>466</sup> Aquesta possibilitat serà considerada més tard com el fonament de l'experiència de la llibertat.



“Hi ha una tendència que tracta de disposar de les coses segons el mode de la idea i a fer sobre elles l'aclariment. Aquesta tendència vers la veritat té per conseqüència immediata el procés que ens fa disposar del llenguatge”.

En concret, en el cas de l'home, l'afecte fonamental és la solidaritat<sup>467</sup>. És amb una ajuda solidària que pren naixement el domicili concret. L'indret del món on hi ha seguretat és el resultat d'una voluntat comuna. La primacia de la comunitat sobre l'individu a l'hora de formar el domicili es mostra en un fet tan cert com sorprenent: quan un dels habituals mor abandonant el domicili, aquest esdevé l'abisme obert de l'estranyesa i de l'insòlit. El mode de col·laboració creat al domicili és el que s'anomena domèstic.

El proïsme i la comunitat són així una de les primeres i més importants categories materials. Només d'aquí deriva la distinció, tan explotada per Heidegger entre *ta pragmata*, que són les coses del nostre ús, i *ta physica*, que són les coses de la natura inhòspita que troben en elles mateixes el seu sentit.

Seguint aquest camí, J. Patočka arribarà, com ja sabem a la constitució del llenguatge. Per què és important? Perquè l'ús del llenguatge és el signe més clar de la llibertat humana. La constitució del llenguatge exigeix d'antuvi l'apercepció del proïsme, ja que la comunicació neix com a esforç per tocar activament l'altre, per produir en ell un efecte conforme al nostre desig. Els cossos són expressius: així s'entén la mímica amenaçant dels animals. Però amb això no n'hi ha prou pel llenguatge específicament humà. El motiu totalment nou que entra en joc en l'home és la seva claredat originària envers el món: l'home té el fenomen del món originari, la consciència de la realitat com a totalitat unificada. També l'animal té en cert sentit món, però no disposa d'ell. Per l'ús que J. Patočka fa del terme "disposar" podem interpretar que és així com es realitza la relació amb el món-tot. Si l'home, a diferència dels animals, pot disposar del món és perquè hi ha una relació en la qual el té present com a totalitat. Disposar és tenir com a present allò que és absent, la qual cosa implica una visió de la totalitat, un món. Així, disposar és sinònim de "tenir món". D'aquesta relació neix la possibilitat que la vida humana pugui consistir en un moviment, que justament serà definit pel nostre autor com la relació de l'home amb el món-tot.

Així tenim que, mentre que l'animal és passiu envers el món, l'home és actiu, té una espontaneïtat. Només aquesta activitat podrà donar lloc, com veurem a l'últim capítol d'aquest treball, a l'experiència de la llibertat que obre pas a la Història, ja que això vol dir que l'home es mou no només pel que hi ha sinó també per allò que és possible.

J. Patočka explica la relació que hi ha entre la possibilitat humana de disposar i la llibertat a partir d'un exemple: quan el nen aprèn a usar els signes, tot aquest ús

---

<sup>467</sup> La solidaritat, en canvi, és l'embrió del que més tard en dirà el moviment d'acceptació. Com a terme "tècnic", la "solidaritat dels escruixits" tindrà un ressò molt important als *Assaigs* (1976) com a únic motor possible –ara– de la Història. Vg. el cap. VI, ap. 7 d'aquest treball.

reposa sobre la possibilitat d'evocar allò que és absent, sobre la consciència, és a dir, de tenir a la seva disposició les coses. Per això, l'apercepció del signe és una activitat creadora: el nen manifesta ja el poder de la llibertat que viu en ell.

## 2. LA REVISIÓ DEL MÓN NATURAL:

### LA MEDITACIÓ DE 1969 SOBRE EL MÓN NATURAL COM A PROBLEMA FILOSÒFIC<sup>468</sup>

#### 2.1. INTRODUCCIÓ

L'any 1969, J. Patočka escriu un article d'unes 75 pàgines dedicades a reflexionar sobre la seva concepció del món natural expressada a l'obra de 1936 i sobre les transformacions que ha sofert aquesta concepció. No són modificacions de poca importància. La seva concepció ha canviat radicalment i en un sentit essencial, tant pel que fa al contingut com al mètode d'atansament. A la primera i segona part d'aquest article, Patočka fa un revisió de caire històric en la qual torna a aparèixer, de manera semblant a com s'havia fet a l'obra de 1936, un petit resum de la història moderna de la filosofia però només tocant a l'aparició del problema del món natural. El caràcter general de la revisió que tot seguit comentarem consisteix sobretot en un cert desplaçament en el sentit d'un distanciament de l'idealisme husserlià. Això implica l'assumpció de certs plantejaments heideggerians pel que fa a la fenomenologia i al caràcter temporal de l'ésser i el deixar de banda definitivament alguns pressupòsits husserlians com és el supòsit de l'*espectador desinteressat* com a fonament de la reducció fenomenològica. Ara J. Patočka veu més clar què és el que busca. El resultat de tot això és el descobriment fonamental amb què complementa la seva revisió: la concepció de la intencionalitat com a **vida** i de la vida com a **moviment**. La part més substancial d'aquest text la dedicarà a explicar la seva doctrina dels tres moviments. Aquesta és la raó per la qual l'article que a continuació comentarem és d'una importància cabdal. És l'únic article en el qual s'explica acuradament (i no de manera resumida o alusivament com en d'altres) la seva doctrina dels tres moviments. Aquesta doctrina és d'una importància fonamental en dos sentits:

- a) Per entendre el conjunt de l'obra de J. Patočka. Els *Assaigs Herètics sobre la Filosofia de la Història*, que creiem convenient considerar la culminació de la seva obra i el nucli cap a on apunten totes les reflexions

---

<sup>468</sup> Contingut a *El Món Natural i els Moviments de l'Existència Humana, Phaenomenologica*, n. 110, 1971. Martinus Nijhoff, La Haia. D'ara endavant, *MEH*.

anterior, fan una remissió en la qual aquests moviments queden només apuntats a mode de resum. La seva importància, però, per entendre els *Assaigs*, és cabdal. Els *Assaigs* mostren, entre d'altres coses, que la Història no és un conjunt d'aconteixements ni quelcom indiferent o extrínsec a un home d'una determinada civilització, perquè l'home mateix és, en la seva essència, **historicitat**, que és un sinònim de la llibertat finita pròpiament humana. Doncs bé, si l'home és historicitat, això només és possible perquè l'existència humana és moviment.

- b) Pel que fa a la història de les respotes a la qüestió del món natural, lligades, òbviament, a quines són les preguntes plantejades. Aquest és, al nostre parer, el text més agosarat i més clar tocant a una definició i delimitació del món natural. Ni fora ni dintre de la fenomenologia hi ha cap obra de característiques similars sobre el món natural. Ni la *Crisi* ni *EiT* ho són, per raons diferents:

b.1.) El llibre de Husserl és un llibre bloquejat per raons metòdiques. Husserl fa un diagnòstic molt clar al seu llibre de quina és la malaltia europea en relació amb la manca d'un marc donador de sentit, però no li interessa –justament perquè està preocupat més pel mètode que no pas pels resultats– arribar a massa concrecions positives sobre aquest món natural. D'altra banda, no ho pot fer perquè no s'han posat les bases per obrir el camp de la historicitat des del pensament fenomenològic. En el cas de Husserl, com ja hem tingut ocasió de veure al capítol III, la Història tot just s'està obrint pas com a “lloc” de la fonamentació de la fenomenologia.

- b.2.) Respecte a *EiT* podríem dir que sí seria un tractat de característiques semblants a l'obra (més dispersa) de Patočka, si acceptem, amb Landgrebe que el problema fonamental de *EiT* és també el de la determinació del marc d'un món natural. Però creiem que la intenció d'Heidegger formulada explícitament com "preguntar pel sentit de l'ésser" no s'até en cap moment a aquest marc del món natural, encara que la seva obra pugui ser aclaridora des d'aquesta òptica. Per a Heidegger el “tenir món” simplement, és només una estructura essencial del *Dasein*. Aquesta caracterització no li permet exhibir les estructures del món, sinó més aviat de la mundanitat. En tot cas, aquest “món” no és ni pot ser per a Heidegger **natural**<sup>469</sup>.

## 2.2. LA REFLEXIÓ I L'ESPECTADOR DESINTERESSAT

---

<sup>469</sup> Per a una valoració més exhaustiva, vg. la primera part del cap II d'aquest treball.

Si acceptem el plantejament fonamental d'*EiT* com fa l'autor txec, tenim que l'ésser finit s'ha de referir a la seva pròpia temporalitat. Això implica, d'acord amb Heidegger, una revisió de la metafísica històricament esdevinguda en el sentit que l'ésser de les coses no pot ser constatat sense una referència a l'obriment previ de sentit, sense el qual és impensable la nostra experiència. La metafísica, en la versió que representen les ciències naturals, ignora el problema del sentit en general. Per això la descripció del món natural i la seva caracterització ontològica són un estudi del sentit i de la significació. I com que el sentit és sempre sentit per a algú (no hi ha sentit en general), l'estudi del món natural ha de ser un estudi en la reflexió i, per tant, immanent, a diferència de la intuïció que és transcendent. Aquesta puntualització sobre la necessitat de la reflexió és fonamental si recordem els parallogismes a què havia arribat Husserl en estudiar l'estructura de la consciència temporal interna<sup>470</sup> i els problemes a què havia portat voler "deduir" la transcendència a partir de la immanència.

Què pot captar de si la reflexió? La certesa de la pròpia existència. La reflexió és el mètode de Descartes i Husserl. Ara bé, existeix la reflexió purament teòrica? Per a J. Patočka, la reflexió és més aviat una contraofensiva que ataca l'interès de la vida *naïve*. És important constatar que la reflexió és una lluita, una reacció contra l'entificació o l'alienació de l'home. Això ens impedirà deslligar la reflexió de la vida pràctica com fa Husserl. Per al nostre autor, el supòsit de l'espectador desinteressat com a agent de la reducció fenomenològica és el punt d'inflexió de tota la crítica que es fa a la *Crisi* i a la seva pròpia obra del 36. Tota claredat necessita d'un interès, però tot interès és equívoc. Pot ser interès per l'aclariment de l'ésser propi o pel seu ocultament. Per això l'interès no suposa l'efectivitat de la veritat.

Hem de remarcar que, en afirmar el filòsof txec que *el món no és una tesi ni una actitud que es pugui adoptar o refusar* no està negant la possibilitat de l'*epokhé*, sinó que aquesta pugui ser un exercici teòric desinteressat. L'espectador que adopta la reflexió és tan mundà com qualsevol altre. El món és, pel contrari, la condició de possibilitat de tota claredat i de la consciència en general. És evident que també en aquest punt J. Patočka accepta les clàusules heideggerianes: la preocupació, interès, cura o com es vulgui dir (*Sorge*) és més originària que la *theoria*.

En aquest sentit, també ara s'ha de fer, igual que ja s'havia fet a *EiT*, un atac frontal contra la via cartesiana. El cartesianisme ha estat fascinat pel problema del coneixement dels subjectes del món a partir de principis segurs i fermes. Per això redueix el "jo" en la seva "egoïtat" a un "jo pur", a un subjecte, a un corrent de *cogitationes* que pot ser conegut a partir de principis purs. Però la significació de la història de la nostra vida cau fora de la reflexió.

---

<sup>470</sup> Vg. cap. I, ap 7.5.

Hi ha dos tipus de reflexió: la finita i l'absoluta. L'absoluta no s'interessa pel meu estar-al-món, sinó únicament per la donació d'aquest estar-al-món. Patočka mostra com la reflexió absoluta d'un ésser infinit és l'aspiració de l'ésser finit. Per a ell, la reflexió absoluta no és més que una estilització deformada de la reflexió motivada, i la reflexió sempre és motivada. La pregunta que fa Patočka en aquest sentit és clau: "La reflexió remet a l'origen del context de la vida preteòrica com a *praxis* interior, com a mitjà d'aclariment que intenta no caure víctima del seu propi interès, o bé és quelcom d'essencialment diferent?"<sup>471</sup> L'espectador desinteressat és aquell qui s'entesta a no interessar-se. Per què?

Per al filòsof txec tota reflexió és feta a partir d'uns interessos determinats i per una existència concreta. Això és evident. Però encara es pot preguntar: què poden aportar aquest interessos a la reflexió mateixa i a la seva validesa? És a dir, per arribar a l'apodicticitat o, si més no, a la màxima imparcialitat no hem de descomptar els interessos sempre parcials, fàctics i relatius que ens mouen? El problema és encara més confús quan l'objectiu de la reflexió és el de la mateixa vida, l'existència finita i els seus interessos. Però la qüestió roman idèntica. Per aclarir-nos nosaltres mateixos i els nostres interessos no hem de fer l'esforç de distanciar-nos d'aquests interessos? Aquesta distància és fins i tot el fonament de qualsevol teràpia psicològica. La paradoxa és que hem de fer l'esforç de distanciar-nos precisament perquè estem interessats. L'espectador desinteressat té sentit perquè l'agent mai és desinteressat. És a dir, per l'interès general de la nostra llibertat ens hem de desempallegar dels nostres interessos particulars; sinó, no tindria lloc la *theoria*. La situació d'encadenament pels interessos propis fóra la dels esclaus a la caverna platònica.

Ara bé, si això és així, per què aquesta aferrissada crítica de J. Patočka a la possibilitat de l'espectador desinteressat? Quin és el sentit d'aquest espectador desinteressat en la reducció fenomenològica? L'espectador desinteressat, tocant a la tesi del món, es descobreix com a un mer prejudici i obstacle que obtura el camí de la reflexió en un cert sentit. Òbviament, quan parlem d'espectador desinteressat no ens referim als interessos particulars i fàctics d'ordre psicològic de cada individu. Aquests interessos han de ser separats de l'horitzó de la reflexió si aquesta vol assolir un caràcter universal. Un cop eliminats aquests interessos de soca-rel (cosa que no és gens fàcil, per cert), el que no podem oblidar és que l'interès és l'únic motor de la reflexió, que l'ésser humà és essencialment finit i que tota reflexió és finita. No hi ha reflexió absoluta perquè això és una contradicció en els termes. Tota reflexió és reflexió d'algú que ens interpela a nosaltres. D'aquesta manera J. Patočka, al igual que Heidegger a la seva obra de 1927 apunta a la facticitat humana com a clau de la reflexió sobre el món. Només des d'aquí pot ser reeixida aquesta reflexió. Si no, hi ha un bon grapat de termes com la corporeïtat, la comunitat, la historicitat i la Història fàcticament esdevinguda que s'escapen des del punt de vista de l'espectador desinteressat. En conclusió, observem que, vist així, la crítica a l'espectador desinteressat no és

---

<sup>471</sup> MEH, p. 60

una crítica a la reflexió fenomenològica que està fent Husserl a *Idees II* o a la *Crisi*, sinó, en tot cas, a com entén Husserl la seva tasca i la seva excessiva preocupació metodològica que, en algun cas, com l'última obra citada, bloqueja la mateixa reflexió.

Una altra forma de dir el mateix és que el preguntar sempre parteix d'una situació humana (d'un horitzó) i, per tant, sempre hi ha un "des d'on" es pregunta, la qual cosa no significa que tot preguntar és relatiu sinó que és un preguntar amb sentit des d'una comunitat d'interessos. El meu horitzó s'eixampla en el diàleg i la comunicació en totes les seves formes a tota la comunitat d'éssers "comunicadors".

El món natural de l'home, com veurem als *Assaigs* del 76 és el món del treball i de la resistència a la mort que al capdavall sempre guanya la partida. Per tant, justament la diferència que marca a l'home respecte als animals és la no-indiferència davant del fet de la mort o del treball, l'haver de carregar amb la pròpia vida. O com diu Heidegger, el *Dasein* és aquell ésser al qual li va justament en aquest ésser el seu ser. L'espectador desinteressat fóra justament un espectador sense món. Perquè el món, vist des de dintre (que és on sempre estem situats o des-situats, orientats o des-orientats) no és mai un espectacle sinó un joc que ens interpela.

Per això en l'obra que ens ocupa diu el nostre autor que s'ha d'eliminar el prejudici de l'espectador desinteressat perquè "la fenomenologia no pot ser una simple captació intuitiva dels fenòmens, exempta de tot interès per la tesi del món que ens aquests fenòmens es descobreix"<sup>472</sup>. Així, la qüestió de l'espectador desinteressat està estretament lligada amb la meditació sobre el món, ja que quan s'arriba a la tesi del món com "l'horitzó universal de tota creença" s'arriba a la qüestió del sentit. Si fem *epokhé* de l'horitzó de sentit, per què la fem? quin sentit té aquesta *epokhé*?

La concepció de l'existència humana com a moviment està directament lligada amb aquesta crítica. Com veurem més endavant, la reflexió filosòfica està lligada al moviment obertura o de veritat, moviment que ens permet trobar-nos a nosaltres mateixos en el nostre "estar-davant del món" com a totalitat, en la nostra finitud. Si la reflexió filosòfica és un moviment, l'agent de la reflexió no pot ser un espectador desinteressat, ja que el moviment sempre és un lligam de l'home amb el tot.

Per això la reflexió absoluta mai no ha pogut justificar amb raó la finitud humana. Tampoc Husserl l'ha pogut fonamentar fenomenològicament en la seva autoconstitució. La conseqüència de tot això és clara: "no podem acceptar la

---

<sup>472</sup> Idem, p. 61.

interpretació de la reducció fenomenològica com donant accés a l'absolut. No acceptem la reflexió absoluta"<sup>473</sup>.

S'ha de tenir en compte que aquesta crítica va adreçada en la mateixa mida contra Husserl i contra la seva pròpia obra del 36. Per a ell, el que havia fet Husserl o ell mateix al 36 és absolutitzar l'esperit davant del perill de la seva naturalització. El que s'ha de fer ara és redreçar el problema del món natural: "El mètode de reflexió que adoptem ara no pot ser el de trobar les intencionalitats latents per mitjà de guies objectives. Aquest mètode ha de prendre el seu punt de partida en la comprensió de tres èxtasis fonamentals de la temporalitat i dels moviments de l'existència que en deriven"<sup>474</sup>.

### 2.3. LA VIDA I L'EXISTÈNCIA

Així, si al 36 es tractava d'aclarir l'ens objectiu amb la subjectivitat absoluta com a únic mètode, ara s'ha de redefinir l'objecte de la investigació com el problema de l'ens tant subjectiu com objectiu. Si això suposa la necessitat d'una nova ontologia que no parli de categories s'ha de dir que aleshores Heidegger s'anticipa amb *EiT* en la formulació del problema.

"Tornem a allò que distingeix el nostre punt de vista actual d'aquell que havíem desenvolupat el 1936. La diferència fonamental fóra la següent: ara ja no concebem el món com la totalitat dels objectes, contituïts en la consciència pura, correlats d'intencionalitats de diverses menes. Al contrari, el món comprès com la totalitat de l'ens, ens sembla ser ara el correlat de la vida al <món>, en el sentit d'un complex comprensible de relacions la clau del qual es troba encara en una altra cosa. Allò que dóna inicialment accés al món natural no és pas la reflexió contemplativa, sinó la reflexió com a part integrant de la *praxi*, com a component de l'acció i del comportament interior. Nosaltres no ens tornem envers el món natural per simple curiositat teòrica, en el desig d'examinar l'estructura dels *entia* com a correlats d'estructures d'acompliments de l'experiència; nosaltres ens hi tornem perquè busquem la vida en la seva originalitat, el sentit de les coses, de la mateixa manera que el nostre propi"<sup>475</sup>.

Així explica J. Patočka en la III part de la seva *Meditació sobre el Món Natural com a Problema Filosòfic* de 1969 quines coses han canviat respecte a aquella obra del 36. Resumint, el punt més important és la introducció del concepte de vida com a evolució natural del concepte husserlià d'intencionalitat. Canvi, per cert, operat per Heidegger a *Ésser i Temps*<sup>476</sup>, però del qual ell mateix no extreurà

<sup>473</sup> Idem, p. 63. Vg. cap. I de *PiE*.

<sup>474</sup> Idem, p. 64. Parlar de "tres èxtasis fonamentals de la temporalitat" creiem que és un punt de partida clarament influït per l'obra d'habilitació de Heidegger. Tot seguit, però, veurem les evidents diferències entre un plantejament i l'altre.

<sup>475</sup> Idem, p. 101.

<sup>476</sup> De fet, "vida" és una de les possibles traduccions de *Dasein*. D'altra banda, en la seva obra està conscientment la reflexió diltheyana sobre al "vida".

tot el suc possible de cares a la interpretació del món natural. Així, ara, ja no es tracta, per a J. Patočka, de pensar el món com una totalitat d'objectes que són correlats de diverses menes d'intencionalitat. Ara el món és el correlat de la vida, i de la seva modificació, l'existència.

Si de Heidegger, l'autor txec, aprofita la transformació del fenomen de la intencionalitat en el fenomen de la vida<sup>477</sup>, en tant que existència<sup>478</sup>, també treurà partit d'una idea d'E. Fink. Com ja hem tingut oportunitat de veure al capítol anterior, segons Fink, l'anàlisi ontològica de la vida ha de ser en cadascun dels seus moments anàlisi del món en els seus elements fonamentals de temps, espai i moviment<sup>479</sup>. Això es pot fer si comprenem la vida com a moviment, en el sentit originari del terme. En principi, aquest moviment seria la *dynamis* aristotèlica<sup>480</sup> però radicalitzada. En quin sentit? Encara que el nostre autor no ho explicita al text que comentem, hem de suposar que la *dynamis* aristotèlica s'ha d'entendre en un sentit molt pròxim al *projecte* del *Dasein* heideggerià; és a dir, la vida és la projecció de les possibilitats pròpies de l'existència i el moviment consisteix precisament en la realització d'aquestes possibilitats: un infant és tot ell "possibilitat"; per contra, quan morim ja no en queda cap: només en aquell moment som acte ple. La radicalització prové del fet que el temps a què remeten aquestes possibilitats no pot ser el temps objectiu a la manera com ho entén Aristòtil, sinó que la temporalitat és la mateixa configuració de les possibilitats com a tals, és a dir, el temps de la vida humana, marcat per la mortalitat.

La vida, és per a J. Patočka tant com per a Heidegger, segons ja hem vist, una *dynamis* realitzada, és a dir, una possibilitat que es realitza<sup>481</sup>, però en la qual no hi ha cap substrat (*hypokeimenon*) que doti d'unitat el canvi<sup>482</sup> (quelcom així com un temps objectiu), sinó que la vida mateixa és la seva pròpia unitat i aquella de

---

<sup>477</sup> Com veiem, aquest canvi operat és molt proper al de preguntar al *Dasein* pel sentit de l'ésser (en comptes de preguntar al *cogito* per la subjectivitat consitutiva). En cert sentit, també J. Patočka es pot dir que s'afegeix a la moda existencialista –quan ja no està de moda.

<sup>478</sup> La intencionalitat segons Husserl és tendir cap a les coses. Però les coses formen part de la realització total del projecte humà. Si no parlem en termes cognoscitius podríem dir, com Heidegger, éssers-a-mà, en comptes de coses. Per això és més útil el concepte de vida que remet a una intencionalitat pura.

<sup>479</sup> La diferència entre J. Patočka i E. Fink, però, és, com ja hem vist, d'una banda la concepció nebulosa del segon del moviment: Fink parla d'un moviment indeterminat (pensa en Heràclit), mentre que l'autor txec explicarà, classificarà i donarà contingut als moviments de l'existència humana. D'altra banda, però, també és important que Fink entén el moviment en un sentit cosmològic a penes crític amb la ciència físicomatemàtica i l'avinentesa de la seva concepció del moviment per a ús filosòfic, mentre que Patočka pensa clarament en termes de mundanitat humana. Sobre la concepció de Fink, Cfr.: *El joc com a símbol del món*, op. cit., sobretot pàg. 59 i ss, i el corresponent apartat del nostre capítol IV.

<sup>480</sup> Vg. l'article dedicat al *Concepte aristotèlic de Moviment*, pp. 127-138 de la publicació de 1986 titulada *El Món Natural i el Moviment de l'Existència Humana*.

<sup>481</sup> També per a Heidegger el *Dasein* és pro-jecte.

<sup>482</sup> Per la qual cosa es pot dir que l'essència no és anterior a l'existència.



la cosa en moviment<sup>483</sup>. El moviment és per a J. Patočka primàriament una relació que lliga l'individu amb el tot. "El moviment és allò que fa aparèixer que hi ha, per un temps determinat, un lloc al món per a una realitat singular determinada entre altres realitats singulars"<sup>484</sup>. Aristòtil té una concepció objectivada del temps, massa semblant a la moderna: "el temps no pot ser mai un simple marc exterior (...), el temps mateix ha de ser allò que fa possible alhora la posada en circulació i la durada de les coses"<sup>485</sup>.

Per què és important per al nostre autor aquesta concepció de la vida com a moviment? Perquè només la vida en tant que moviment aporta una contribució essencial al problema de la *praxis*, problema que ha portat de cap a tota la filosofia després de Kant. Sempre s'ha subratllat la seva importància, i fins i tot la seva preeminència, però mai s'ha determinat en què consisteix exactament: "La *praxis* roman com quelcom ontològicament indeterminat mentre que hom es contenta de subratllar l'ésser que precedeix el pensament sense posar la qüestió del caràcter d'aquest ésser"<sup>486</sup>. Tota activitat humana és oberta a l'ens i a l'ésser. Això vol dir que només l'home comprèn l'ésser propi i la totalitat: el món. Per entendre a fons aquesta concepció patočkiana de la vida com a moviment s'ha d'insistir en l'arrelament heideggerià de tota aquesta concepció, i en concret hem de partir de l'anàlisi heideggeriana de l'essència del *Dasein* com a cura i de la cura com a temporalitat en la qual es mostren els èx-stasis de l'existència<sup>487</sup>.

El moviment no és així quelcom –igual que la vida– que es pugui entendre com un comportament de l'home cap al món, ja que això fóra partir d'una metafísica errada i pre-heideggeriana. El moviment és una relació home-món i aquesta relació és bidireccional, per això Heidegger parla del *Dasein* com ser-al-món. Recordem que l'ésser del *ser-hi* era per a Heidegger la "cura" que també és una relació amb el tot. Es podria dir que els moviments patočkians de l'existència són una exègesi de la cura heideggeriana segons es posi l'accent en una o altra tendència temporal d'aquesta unitat. No hem d'oblidar, però, una clara diferència de la qual ja hem advertit: la comunitat hi juga un paper predominant en tots tres moviments.

Un altre avantatge de la concepció de l'existència com a moviment és que implica una existència essencialment corpòria. "La corporeïtat de l'existència no depèn només del seu *estar-en-situació*, (...), igualment la nostra activitat és integrament corporal, igual que la nostra creativitat, la nostra sensibilitat i el nostre

---

<sup>483</sup> Si el moviment queda definit com una relació amb la totalitat, s'entén més fàcilment que, en termes nietzscheans o heideggerians es pugui afirmar que la vida és una forma de la *voluntat de poder*.

<sup>484</sup> *MEH*, p. 103

<sup>485</sup> *Ibidem*.

<sup>486</sup> *Idem*, p. 104.

<sup>487</sup> Vg. cap. II d'aquest treball, ap. 12, 13 i 15.

comportament"<sup>488</sup>. L'existència és una modificació de la vida que passa de la univocitat instintiva a la plurivocitat pràctica. Sobre el fonament de la seva corporeïtat, l'existència en tant que moviment remet a les grans potencialitats.

### 2.4. L'EXPERIÈNCIA DE LA LLIBERTAT

Si l'existència pot ser definida com l'ésser d'aquell qui experimenta la llibertat no entenem, d'entrada<sup>489</sup>, per què J. Patočka dedica tan poques planes, en aquesta meditació sobre el món natural a explicar què és l'*experiència de la llibertat*, expressió clau de la seva obra i que serà utilitzada amb caràcter terminològic en molts dels seus articles. Considerem absolutament necessària una explicació d'aquesta *experiència* per contemplar i entendre el rerafons de tot el discurs patočkian. Tanmateix, no trobem una explicació satisfactòria fins la redacció el 1953 de l'article *Platonisme Negatiu* (publicat al 1987) en el qual es posa en relació la *Idea* platònica com a poder de separació del món (és a dir transcendència) i l'*epokhé* husserliana, tot intentant redefinir el platonisme de manera que no sigui el nom de la malaltia d'Occident, tal com vol Heidegger<sup>490</sup>.

Les anàlisis de la consciència íntima del temps<sup>491</sup> havien mostrat que el present és desrealització per la transcendència de la retenció. Tanmateix, en aquestes anàlisis, es mostrava la negativitat (com a transcendència dins la immanència) des d'un punt de vista encara només *cognoscitiu*. Si traslladem a la vida com a moviment aquesta negativitat, la mateixa negativitat que hi ha en la *dynamis* aristotèlica –per això i en aquest sentit podem identificar la vida com a *projecte o esbòs* amb el moviment– tindrem el que hem d'entendre, al nostre parer per “experiència de la llibertat” tal i com queda definida a *Platonisme Negatiu*. Allà es dirà explícitament que és el poder de la negativitat: allò que no és, ens fa moure. Per això la vida és moviment. L'existència és la tematicitat de la negativitat.

---

<sup>488</sup> Idem, p. 105. Suposem que en fer aquestes afirmacions tan contundents sobre la corporeïtat de l'existència, Patočka coneixia i donava per fetes les anàlisis husserlianes de la corporeïtat a *Idees II*. (Vg. al respecte el cap. I d'aquest treball, ap. 6).

<sup>489</sup> Més tard ho podem entendre. La raó sembla ser la vacil·lació de l'autor txec entre la concepció heideggeriana (metafísica) de la llibertat, expressada de manera magistral a l'article *PN* i una concepció purament política, tal com l'entén Arendt, com a “espai entre els homes”. Efectivament, als *Assaigs* pot resultar una mica despistat el fet d'entendre la llibertat en els dos sentits simultàniament, sense cap aclariment al respecte. Vg. més endavant.

<sup>490</sup> D'altra banda, la comparació de l'*epokhé* husserliana amb la *Idea* platònica no és del tot exclusiva de l'autor txec. Ja Fink, en la seva defensa de la fenomenologia en àmbits neokantians (vg. article *La Fenomenologia d'Edmund Husserl davant la crítica contemporània*, ja citat) havia comparat l'*epokhé* amb el deslligament platònic de la caverna i la visió de l'exterior.

<sup>491</sup> Vg. cap I, ap. 7.5.

Hem d'entendre poder de separació, és a dir *khorismos* (tret distintiu de la *Idea* platònica tal com cerca la interpretació patočkiana d'aquest motiu central platònic), com a sinònim de transcendència. Si poder de separació és igual que preservar la transcendència, aleshores la *Idea* platònica és allò que guia l'*epokhé* husserliana, i l'*epokhé* no és un altra cosa que l'acte de deslliurament dels esclaus de la caverna. Si ens hi fixem bé en el mite platònic, comprovarem que aquest deslliurament:

- a) no és una acció essencialment teòrica i
- b) és un acte profundament negatiu: al principi provoca neguit, no sabem què hem de veure ni quin interès pot tenir: les persones no volen ser deslliurades i per això aquest deslliurament sempre l'ha d'exercir un altre amb violència, aquell que torna a la caverna: d'aquí la importància que els moviments de l'existència siguin comunitaris. Si no, la negativitat dels moviments seria pur *nihilisme*.

Si entenen el món sensible platònic com el món dels fenòmens, en un sentit immediat, ja s'intueix que l'home viu en aquest món, però hi viu d'una manera "separada". La vivència d'aquesta separació és el pensament. Pensem en la *segona intempestiva* nietzscheana a on s'enveja la manera de viure animal: es presenta com una manera de viure lligada al món, en la qual no es pot donar la memòria. L'animal és feliç en la seva acció espontània però quan vol saber per què és feliç, ja no se'n recorda. L'ésser home de l'home consisteix en saber (o, si més no, sospitar) per què és o no és feliç. Heidegger en *Ésser i Temps* diu en el *trobar-se*: l'home es troba immediatament d'una determinada manera, que es una manera de trobar-se davant de... El "què" davant el qual es troba l'home és precisament el món. Forma part essencial del món el trobar-se d'algú. Més enllà de remetre a la "consciència" en el seu sentit tradicional, tant Patočka com Heidegger entenen la transcendència en el sentit d'un cert desdoblament implícit en l'existir de l'existència. Tanmateix, mentre que Heidegger definirà la transcendència com el viure de l'home "a ca l'ens"<sup>492</sup>, Patočka parlarà més aviat de la *separor*<sup>493</sup> humana del món.

Aquesta separor humana del món s'exemplifica en la memòria o la imaginació; en ambdós tipus de vivències estem separats del món perquè estem vivint allò que "actualment" no és. Tanmateix, la manera d'ésser d'allò actual no és en absolut només actual. No tenim només una successió d'impressions, com volen els empiristes, perquè si fos així, ni tan sols es podria parlar de pluralitat d'impressions. Tenir consciència d'una pluralitat d'impressions, és a dir, com a mínim de dos alhora, no és en absolut actual. Pel contrari la possibilitat de comparar dos moments del món, de tenir-los a la vegada és ja una separació del

<sup>492</sup> Vg. *IF*, op. cit, primera part.

<sup>493</sup> Fem ús d'aquest neologisme, si se'ns permet, ja utilitzat a la traducció i comentari de l'article de J. Patočka *Platonisme Negatiu*, contingut a Francesc Fernández, *La filosofia en temps de lluita*. Allà està justificada la necessitat d'aquesta traducció.

món com a actual. Aquest és el significat de la famosa retenció descoberta en indagar la consciència íntima del temps. Altrament dit, la mera presència del món com a presència continua (i no de punts aïllats i sense connexió) ja implica una obertura a la no-actualitat i per tant una "en cada moment possible" separació (a això és al que anomenem *separor*)<sup>494</sup>. És a dir, cada experiència concreta només es torna intel·ligible, només esdevé experiència quan queda integrada en la totalitat de l'experiència. Ja hem dit abans que el món-tot (l'horitzó) és previ als objectes, en tant que els objectes tenen sentit. Creiem que amb aquesta anàlisi queda també albirat en quin sentit des de la consciència de la *separor* humana és evident que "conèixer es sempre recordar", si el record és la presència del món inactual i el coneixement és la integració de cada moment en la totalitat de l'experiència.

Fins aquí la descripció i explicació en termes de la pura subjectivitat d'aquesta "experiència de la llibertat" que tindria molts punts en comú amb la noció heideggeriana de llibertat. En ambdós casos és llibertat de "deixar ser les coses", i, en aquest sentit, condició de possibilitat de la veritat entesa com a *il·latència*. La qüestió, però, que hem d'esbrinar és la següent: és *només això* la llibertat? La llibertat es juga només en l'espai interior de cada home? Pertany exclusivament i decisivament a la subjectivitat humana?

Si bé la descripció que fins aquí hem ofert de l'experiència de la llibertat, de caràcter marcadament metafísic, està basada sobretot en l'obra de l'autor txec *Platonisme Negatiu*, és curiós i fins a cert punt desorientador, que la llibertat de què es parla als *Assaigs* (vg. cap. VI, ap. 5 i ss.) no sembla ser aquesta mena de *llibertat interior*, sinó més aviat un "espai obert *entre* els homes", espai que és obert per primer cop a la *polis* grega i que va lligat a la manera d'entendre els grecs l'*areté*.

Què és el que hi ha en aquesta subtil "dessubjectivització" de l'experiència de la llibertat, de manera que de ser entesa com a experiència privada passa a ser concebuda com una experiència pública? El que trobem és la seva lectura d'Arendt, ja que aquest concepte de llibertat, com tindrem oportunitat de comprovar al citat cap. VI (ap. 4) és precisament el resultat de la prolongada investigació arendtiana de l'herència de la filosofia política moderna en els fenòmens del s. XX com el *totalitarisme*.

Pel moment, però, només volíem deixar constància de la incompletud d'aquesta primera i filoheideggeriana concepció metafísica de la llibertat. A l'últim capítol d'aquest treball esbrinarem què passa amb una i altra concepció en relació amb el naixement de la Història.

---

<sup>494</sup> Aquesta anàlisi està influïda pel paragraf 33 (El caràcter temporal intern de la imaginació transcendental) de l'obra de M. Heidegger *Kant i el Problema de la Metafísica* (vg. bibliografia) i també per les anàlisis de la consciència íntima del temps de Husserl.

## 2.5. ELS MOVIMENTS DE L'EXISTÈNCIA HUMANA

A partir d'aquí s'ha d'operar de manera immediata un canvi en la concepció de la temporalitat respecte a la concepció clàssica husserliana, i en un sentit molt semblant al de *EiT*:

"Ens sembla impossible capir l'existència per mitjà del concepte de temporalitat en el sentit simplement de la trinitat de l'anticipació, la presentació i la retenció (...) No es podria intentar mostrar que la temporalització de la temporalitat duu directament a 3 moviments diferents, segons el moment que porti l'accent?"<sup>495</sup>

Aquest suggeriment és el punt de partida de la seva concepció dels tres moviments fonamentals de l'existència humana. Aquesta nova concepció (lligada òbviament a la concepció de la vida com a moviment) és l'afegit més important a la seva concepció del món natural del 36, i a la seva explicació dedicarà una bona part d'aquesta Meditació i de l'obra en què és editada, que no per casualitat porta per títol *El Món Natural i el Moviment de l'Existència Humana*.

S'ha de dir que els tres moviments fonamentals de l'existència humana no són parcel·lacions del moviment genèric de la vida. Cada moviment no té un "temps" determinat: n'hi pot haver que no deixen de donar-se al llarg de la vida i n'hi pot haver que no es produeixen pràcticament mai. Però tots ells són moviments de conjunt que no descuiden el fet que la nostra vida és un moviment, que el nostre estar-al-món és un estar en camí<sup>496</sup>.

Així, per exemple, el primer moviment, el moviment d'*arrelament*, que tot seguit explicarem, serveix de fonament als altres i és en paraules de J. Patočka "l'ostinato de la polifonia de la vida"<sup>497</sup>.

Respecte als noms que el nostre autor fa servir per referir-se als diferents moviments, s'ha de dir que no és fix i va canviat des de la seva primera aparició fins als *Assaigs*. Així, el moviment d'*arrelament* és anomenat també d'*adquisició de món* o moviment d'*acceptació* (*Assaigs*). En canvi, a l'article *Món Natural i Fenomenologia*, contingut al mateix recull que l'article present, parla de moviment d'*autoancoratge*. Fins i tot en un mateix text, Patočka utilitza formes sinònimes de referir-se al mateix moviment (com en aquest text parlarà de moviment d'*inserció*). Tot això ens fa pensar que el nostre autor evita

---

<sup>495</sup> Idem, p. 105.

<sup>496</sup> És ben curiós que Heidegger, després de tant insistir en la primacia ontològica de la temporalitat, no aclareixi el moviment. Les aparentment clares classificacions de *EiT*, com ara *Dasein/zuhanden* no aclareixen si un nadó de 1 setmana és *Dasein* o *zuhanden* o no-res, tot i que *en potència* pugui ser *Dasein*. Sigui com sigui, només ho serà en tant que és acceptat i en tant que accepta el món (comunitari) prèviament constituït, com veurem tot seguit.

<sup>497</sup> Idem, p. 107

conscientment l'establiment d'un ús terminològic de les paraules; aparentment és el contrari del que pretén Heidegger a *EiT*<sup>498</sup>.

### a) *Arrelament*

El moviment d'arrelament és aquell que ens recorda la dominació universal de la *physis* en el tot de la nostra vida. En aquest moviment es produeix l'**acceptació** de tot allò que ja ens trobem al món, del que ens és donat, per això és un moviment que remet bàsicament al passat.

Aquest moviment és també anomenat per Patočka d'*acceptació*, perquè és el moviment en el qual som acceptats pel món al qual pertanyem. Només som acceptats en tant que som un ésser-al-descobert<sup>499</sup>, tot i que l'objectivitat del nostre ésser condiciona la nostra autonomia. En aquest moviment d'*acceptació* el món es comporta no deixant-nos com a ésser "llençats" al món, sinó que el món (i en representació seva, fonamentalment la família) ens dona abríc i calor, protecció i una subsistència assegurada. En paraules del nostre filòsof, el món

"Ilença una volta de quelcom com una interioritat exterior l'ombra de la qual dissimula aquesta figura i protegeix el contingut de dintre contra la força preponderant de fora. Nogensmenys, l'exterior glaçant no resta menys present, sobreentès, al si de la seguretat que dona aquesta protecció"<sup>500</sup>.

L'acceptació és, en primer lloc, la de la família que satisfà les nostres necessitats, que pren cura de nosaltres. Per això l'ésser nou dotat d'existència autònoma és inicialment un ésser mediatitzat i dependent dels altres. De fet, és unànimement acceptat avui dia per tots els psicòlegs infantils i psicoterapeutes que el "nosaltres" és anterior al "jo". L'únic que el neovingut al món ha de fer és acostar-se a aquells dels qui depèn. Aquesta fusió activa és un plaer, una joia.

Però també hi ha una tendència que ve de la mà d'aquest moviment per la qual, a través de la mediació de les alternances salut/malaltia,

---

<sup>498</sup> De fet, l'autocrítica posterior que farà Heidegger de la seva pròpia obra és que "no va saber trobar el llenguatge adequat".

<sup>499</sup> En l'ús d'aquesta expressió per part de Patočka hi ha una crítica implícita a *EiT*. Segons hem vist al cap. II, en principi són els *zuhanden*, diferents del *Dasein* els que són "al descobert", en el sentit que poden ser objecte d'un "des-cobrir" en el circumanar del *Dasein*. Que el *Dasein* mateix pugui ser objecte d'un "des-cobrimen" sense "ser-a-mà" és quelcom implicat en el simple fet de la primordialitat ontològica de la comunitat (i de manera fonamental la família) per sobre de l'individu. És en aquest sentit que el nostre autor defensa que "ser llençat" és tant primari com el "ser acceptat", o fins i tot més, ja que el "ser llençat" només és possible des de la prèvia comprensió del "ser acollit" en el mode de la carència.

<sup>500</sup> Idem, p. 108

felicitat/malestar...que mostren la nostra dependència/independència de la vida, l'exterior s'interioritza.

"L'acostament joíós en què s'incorpora l'exterior i sense el qual la vida fóra impossible és, a la seva manera, una victòria sobre la incompletud de la individuació"<sup>501</sup>.

D'aquesta manera apareix per primera vegada la referència al tot.

Hi ha un petit món (aquest de l'infant, de la volta projectada pels grans) i un gran món (aquell que posteriorment esdevindrà el món del treball i de la lluita). En la seguretat del petit món que mediatitza i protegeix, hom adquireix les possibilitats amb les quals la vida operarà com a evidències del gran món del treball i de la lluita. L'activitat lúdica és una activitat en aquest sentit, que ens encamina cap a l'autonomia i ens fa entrar gradualment al món del la lluita i del treball.

El que s'adquireix al llarg d'aquest camí és autonomia i consciència de les pròpies possibilitats, de ser una possibilitat entre d'altres; és a dir, diferenciació. Es podria dir que aquest moviment és el moviment en el qual passem de la unitat primordial (el nucli de seguretat indiferenciat de la família) a la diferenciació. Aquest pas és traumàtic. La diferenciació acaba amb la felicitat de l'edat d'or.

Què guanyem a canvi? El **tu**. Per més que les coses que són es mostrin a nosaltres tal i com elles són, la comprensió de la interioritat, de l'activitat, de la vida es descobreix primordialment en la figura d'un "tu"; és a dir, d'un altre nucli d'autonomia en el qual podem suposar una interioritat. El "tu" serà amb posterioritat al moviment d'acceptació l'única possibilitat de recuperar la referència a la totalitat mitjançant la comunitat. Per entendre el primat del "tu" sobre el "jo" s'ha d'entendre el moviment d'arrelament i el seu punt de partida en l'acceptació.

De l'estructura primordial "tu-jo-l'entorn-comú" neix l'estructura "a casa"- "estranger" que és una de les dimensions fonamentals de l'ésser humà, a la qual ja es feia àmplia referència a l'obra del 36 i també a la *Crisi* de Husserl, però que aquí -i això és important- és una estructura derivada d'un moviment anterior. En relació amb la possible connexió amb les obres anteriors esmentades, potser és ara el moment adequat per captar la diferència essencial, generalitzable i extrapolable a tots els aspectes de l'anàlisi, que es dona entre aquesta obra i les anteriorment citades. Si a la *Crisi* o a l'obra del 36 de J. Patočka es parla de l'estructura món familiar/món estrany (*Heimwelt/Fremdwelt*) com una estructura estàtica i atemporal del món, com a categoria bàsica del món, ara, aquesta duplicitat es fa derivar d'un moviment anterior. Perquè es doni la separació món familiar-món estrany és necessari que es doni prèviament la separació jo-tu, cosa que no pot

---

<sup>501</sup> Ibidem

esdevenir-se abans del moviment d'individuació lligat al moviment d'acceptació. Perquè naixem formant part de l'u-tot, i només per això, podem arribar a distingir el que és aliè del que és propi.

En resum, i de cares a una caracterització metòdica d'aquest treball de J. Patočka: tota distinció fenomenològica de les que van ser trobades al treball del 36 han de ser ara derivades d'un moviment previ perquè només així es reflecteix l'existència humana en la seva originalitat, ja que per a l'autor txeç també l'existència és, igual que per a Heidegger, un *projecte* o un disseny.

Dintre d'aquesta estructura que suposa la situacionalitat, direccionalitat i orientativitat humana s'ha de fer referència a la Terra com a centre immòbil de tot moviment. Descripció que ja ens havia fet Patočka en un article del 1965 titulat *Notes sobre la prehistòria de la ciència del moviment: el món, la terra, el cel i el moviment de la vida humana*<sup>502</sup>.

L'acceptació és un acte indispensable a la vida en el sentit de l'existència (que ja hem explicat) i en el sentit purament biològic (de la subsistència i la seguretat): l'acceptació és el fonament de la conservació. Així podrem parlar, a partir d'ara de necessitat d'arrelament, que no deixa d'existir quan adquirim autonomia. Encara que arribem a poder constituir un "món tancat" en la seva autonomia, experimentem sempre un estat de necessitat i d'indigència: la necessitat de deixar-nos acceptar i sostenir en el conjunt del nostre ésser. Aquesta no és una necessitat complexa, fruit d'un raonament o procés. És tan immediata i instintiva com les relatives a la conservació<sup>503</sup>.

"L'ésser individuat [i.e. l'home que ha superat la seva diferenciació] no deixa d'experimentar la seva incompletud, no deixa mai de comprendre la seva finitud, el seu ésser, com una mancança"<sup>504</sup>.

En l'acompliment de les funcions habituals no tenim cap sentiment d'existència, però aquesta manca de sentiment és sentida com una mancança, com una llacuna

---

<sup>502</sup> Contingut al mateix recull ja esmentat del 86.

<sup>503</sup> Sense voler treure els arguments patočkians fora de context (creiem que no ho fem), segurament aquesta necessitat d'acceptació podria explicar moltes coses sobre el fenomen del totalitarisme que tant va interessar a autors molt pròxims a ell com a H. Arendt i a autors més llunyans com alguns freudomarxistes (Fromm: *La Por a la Llibertat*) o de l'Escola de Frankfurt. De fet, l'explicació de Fromm a l'obra citada, tot i partir de supòsits psicoanalítics, és perfectament compatible amb el que diu el filòsof txeç sobre el moviment d'acceptació. Creiem que fóra especialment interessant un acarament més pormenoritzat entre ambdues explicacions, perquè potser treuria llum sobre una certa compatibilitat entre categories de la teràpia psicoanalítica (no la teoria de Freud) i categories fenomenològiques del món natural, cosa que, al capdavant aniria en benefici d'ambdues disciplines. Creiem que el pretès divorci entre filosofia i psicoanàlisi, patrocinat per Sartre, per la seva suposada anul·lació de la llibertat humana pensa més aviat en les teories freudianes que no pas en la pràctica terapèutica i els seus resultats.

<sup>504</sup> Idem, p. 112



que només s'omple el moment que som acceptats per un altre ésser que se sent atès i consumat pel simple ésser de l'altre. Altrament dit

"el món exterior a mi s'ha encarnat en un ésser capaç d'acceptar-me en el seu nom (...) La nostra finitud irradia un estat de necessitat i és acceptada precisament en aquesta indigència"<sup>505</sup>.

És la millor investigació fenomenològica sobre l'amor que hem trobat. Un estudi sobre el món natural no es pot considerar com a tal si passa per sobre d'un fenomen clau de la vida com és l'amor. La posada a cobert d'un altre ésser és un fi en sí, no busca cap intenció indirecta. J. Patočka ho diu millor:

"L'home entra en la individuació a partir del plaer que dona el seu franqueig, ell puja a l'ombra càlida de l'espai a cobert creat que el protegeix de l'alè glaçat de l'univers. Així, el moviment d'arrelament apareix com una sortida efectiva de la nit fosca, una vinguda a la llum del dia en la qual li és reservat a la vida un instant el qual les coses i els homes poden mostrar-se tal com són"<sup>506</sup>.

L'ideal de la felicitat és fruit de la nostra consciència d'ésser contingent. La contingència és l'element natural de l'acceptació. "La presa de consciència de la contingència de la joia engendra una aspiració a aprofitar els instants de la vida en la plenitud d'allò que ens poden oferir (...) Així l'ésser"<sup>507</sup>, abans fins i tot de mostrar-se"<sup>508</sup>, ens lliga al nostre ens de la mateixa manera que a l'ens estranger en la seva singularitat i contingència"<sup>509</sup>.

## b) *Abdicació de si*

El segon moviment de la vida és el que podem anomenar de **reproducció o projecció de si**<sup>510</sup>. Si el primer moviment de la vida consisteix en la referència total a allò que ja hi és, el segon és el de la referència a *cada cosa* present. Es tracta de transformar allò present i donat segons les exigències de la vida. El moviment de reproducció o prolongació de si és el moviment d'encadenament de la vida a ella mateixa. El moviment de reproducció no

---

<sup>505</sup> Ibidem.

<sup>506</sup> Idem, p. 113

<sup>507</sup> Igual que s'esdevé amb Heidegger, també aquí l'ésser actua.

<sup>508</sup> És a dir, abans del moviment de veritat (vg més endavant).

<sup>509</sup> Ibidem. En català, hauríem de traduir com "el nostre ésser" i "l'ésser estranger". Però és evident que aleshores tindríem tres aparicions de la mateixa paraula amb dos sentits diferents, amb la qual cosa el seu significat no quedaria gens clar. Aquesta traducció potser és més violenta, però s'entén.

<sup>510</sup> Als *Assaigs* parla de moviment d'*abdicació* o *alienació* o *pèrdua de si*. A l'article ja esmentat *Món Natural i Fenomenologia* parla d'*autopèrdua en l'autosustentament*.

veu més que coses<sup>511</sup>, no en la seva autonomia sinó en la seva *utilitat*. En aquest moviment no hi ha objectes pròpiament, sinó complexos referencials instrumentals (=estris, éssers-a-mà). Per això el món d'aquest moviment és el món del treball del qual hi ha una exposició molt exhaustiva als *Assaigs*. Tota aquesta descripció es basa en el tractament que en fa H. Arendt a *La Condió Humana*<sup>512</sup>.

Aquest món del treball, però, és un món compartit, fins i tot en el cas dels animals i amb els animals. És el món del treball en comú i de l'organització. Aquest moviment té a veure directament amb la finitud humana i la mort. L'home resta lligat al treball per les seves necessitats. L'home és un cos que s'ha de nodrir. Això és el que el fa pròpiament humà i gelós d'una vida millor. Només això fa possible l'aspiració a un món millor. Aquest és el sentit que tenen un bon grapat de mites com veurem una mica més endavant.

Si comprem l'estri com un mitjà per a realitzar les nostres possibilitats, aleshores també entenem els altres individus com a possibilitats que es realitzen i per tant com a moviments de l'existència. Amb això Patočka és taxatiu: "no comprem els altres éssers humans a partir de la seva utilitat per a les nostres possibilitats, sinó com a centres autònoms de possibilitats"<sup>513</sup>.

En aquest moviment, el món ambient esdevé un cos inorgànic. El que fa aquest segon moviment és capgirar el sentit del primer: l'arrelament no és anul·lat, sinó que es tracta sempre d'una satisfacció diferida (per això és el paradís perdut de l'edat d'or):

"La càrrega de la satisfacció resta sobre les espatlles d'aquell que aconsegueix el moviment. La mirada plena d'amor de l'acceptació dona lloc a la freda avaluació de la manera en què podem ser utilitzats"<sup>514</sup>.

Sobre la temporalitat d'aquest moviment podem dir que la vida no és una simple durada indiferent, sinó un estat de necessitat permanent, un encadenament (amb el qual hem de carregar) al cicle de les necessitats i les satisfaccions. D'aquesta manera, en tant que l'home s'integra en un sistema de preocupacions destinades a proveir les necessitats, l'home és cosificat. Per això sempre hi ha la possibilitat de confinar a un altre a l'encadenament de proveir les nostres necessitats, és a dir, de fer-lo esclau, de matar-lo com a

---

<sup>511</sup> En principi podria semblar que aquest moviment coincideix amb l'alienació en la gestió de l'ens de què parla Heidegger (derivat de la impropietat de "l'hom"). Veurem, però, que hi ha una diferència significativa. Podem avançar que el món dels estris no és el món de la "producció" com en Heidegger, sinó el món de la "penalitat" i el "treball".

<sup>512</sup> De les categories utilitzades per H. Arendt i la seva pròpia concepció de la història en parlarem al capítol següent.

<sup>513</sup> Idem, p. 115.

<sup>514</sup> Idem, p. 116.

ésser humà<sup>515</sup>. D'aquí se segueix que el món del treball és el món de la lluita per la supervivència:

"se segueix de la nostra exposició que la figura organitzada del moviment de *projecció de si* és troba compartida entre el treball i la lluita. El treball i la lluita són principis essencialment diferents (...) En la pràctica, es combinen: l'organització de l'home de cares al treball és el resultat d'una lluita i és ella mateixa una lluita"<sup>516</sup>.

Això passa perquè el món ens el trobem sempre ja ocupat; ens hi hem de fer lloc, la qual cosa implica una culpa (no en el sentit moral, sinó més aviat en el sentit de "deute", també utilitzat per Heidegger a *EiT*), una opressió i un patiment.

Tanmateix, en aquesta organització de la vida en el seu conjunt falta quelcom de no dominable. Hi ha una absència essencial, que es fa més present a mesura que el domini de la vida és més gran, com és el cas dels nostres dies. Aquesta mancança dóna lloc al tercer moviment que apareix com una esquerra en el segon.

### c) *Veritat*

El tercer moviment és així el moviment d'**obertura**. També en aquest nom, i en la manera d'entendre la "veritat", podem detectar l'empremta heideggeriana. El moviment de veritat es el moviment propi de l'existència en el qual hom es veu en la seva essència humana i la seva possibilitat més pròpia. És un reencontre. Aquest és el significat de la representació ritual o de la festa religiosa. És l'assumpció de la nostra sort d'ésser finit i d'entreveure quina és la nostra "tasca" al món. El mite també compleix aquesta funció d'obertura<sup>517</sup>. El tercer moviment és la visió implícita o explícita dels altres dos i la seva assumpció. És així una *aufheben* en sentit hegelian: tot conservant els dos moviments anteriors, els nega; i justament per això queden superats.

El que fa J. Patočka a continuació, per fer-nos veure aquest moviment com a moviment de veritat és interpretar el mite com a funció de veritat. Aquesta és la mateixa operació que fa a *PiE* o als *Assaigs*. Els mites triats són fonamentalment els que determinen la nostra tradició: els bíblics o els

<sup>515</sup> De tot això, tornem a veure com la "aparentment clara" distinció heideggeriana *Dasein/Zuhanden* apareix ara sense uns límits clars: Tot *Dasein* pot esdevenir *Zuhanden* sense deixar de ser *Dasein*.

<sup>516</sup> Idem, p. 117.

<sup>517</sup> Per això dirà Patočka a *PiE* (p. 45 de l'ed. cast) que l'home necessita de la veritat i no pot viure sense ella. El tercer moviment és el de veritat (així és anomenat als *Assaigs*). A l'article *Món Natural i Fenomenologia* parla de l'*autotrobament en l'autoclaudicació*. Ha de quedar molt clar que veritat no vol dir *adaequatio*, sinó reencontre amb nosaltres mateixos com a ésser finit. Aquest és també el significat de la tragèdia grega. Només mirant de cara la nostra finitud podem donar al cel gràcies pel goig d'existir.

clàssics grecs. Però no exclusivament. A *PiE* interpreta també en aquest sentit mites del l'època de l'aparició de les primeres ciutats com el mite de Gilgamesh o històries de la seva tradició com "l'Àvia" de l'autor txec Bozena Nemcova. En aquesta *Meditació* fa una interpretació magistral del *Gènesi* bíblic que volem ressenyar.

En el mite de la creació, la situació inicial d'Adam i Eva, és a dir, el paradís, és una imatge de la unitat perduda amb la diferenciació subseqüent al moviment d'arrelament. És una imatge de la joia que és la unió amb l'u-tot que és el món de la nostra infantesa. L'expulsió del paradís significa l'aparició de la vergonya i la necessitat de treballar. És a dir, és l'aparició del moviment de reproducció representat al mite per la vergonya (que és conseqüència de la individuació) i per la necessitat de treballar. Però el mite encara diu més: explica l'aparició de l'home no com un fet, sinó com un esdeveniment que trenca la pau i l'harmonia de la natura. Al mite, la condició humana és entesa com a *responsabilitat* sobre aquest esdeveniment (l'adveniment de la humanitat). L'expulsió del paradís és un càstig i com a càstig ha de ser *suportat*. L'ésser propi s'enfronta aquí cara a cara amb la seva mortalitat.

El que no és explícit en la problemàtica del llibre del *Gènesi* és l'expiació de la culpa. Però la podem induir a partir del càstig. Si el càstig és la vida encadenada a la satisfacció de les necessitats, la veritat de l'expiació és que aquesta és només una possibilitat i no la realitat última i inalterable. Quan l'home veu de cara la seva finitud, cosa que no veu perquè "no té temps" al segon moviment, no es produeix un canvi d'interessos, sinó un capgirament total, una conversió *sensu stricto*. L'enfrontament té el caràcter d'abnegació, sacrifici...I amb això neix la segona part del mite. El mite dels mites és el mite de l'home diví, de l'home-Déu, i de la seva resurrecció necessària. El mite de l'home diví és a la Bíblia el mite de Jesucrist, de la seva passió i mort: el verb, és a dir, la veritat, es fa carn, la qual cosa vol dir: l'aconteixement de l'ésser tria l'home com a lloc de la revelació. De fet el *Da-sein* també pot ser entès com l'aquí del ser.

L'home plenament verídic és l'home-Déu. L'aparició d'un home tal és un atac contra allò que governa el món, contra la fugida que s'amaga a les coses, a l'interior d'allò donat, del present i de la seva organització. Es tracta de saber si la terra serà governada per la força preponderant de l'ens o bé per la veritat de l'ésser. Lògicament, el reialme de l'home-Déu no pot ser indiferent al poder de l'ens, aquest l'ha de matar perquè intenta prendre el poder a l'imperi de l'ens<sup>518</sup>. Però lògicament també, la veritat de l'ésser contra la qual s'adreça l'arma del poder intramundial o terrenal no és cap cosa i no pot morir. Ha de ressuscitar per mostrar la força del seu poder sobre l'ens.

---

<sup>518</sup> Anomeni's "imperi romà", "voluntat de poder" o "domini tecnològic de l'ens".

"La vida en la devoció és, en cert sentit, vida eterna. Això no vol dir que la mort, la finitud humana sigui suprimida, deixant lloc als fruits de l'arbre de la vida. La vida, però, que se sacrifica viu més enllà d'ella mateixa i testimonia l'autenticitat d'aquest "més enllà de si" per allò a què ella renuncia. Ella inicia així una comunitat d'aquells que es comprenen en la renúncia i l'abnegació, constituint, per la negació dels centres separats, una mateixa comunitat unida de devoció, una comunitat en el servei abnegat que ultrapassa els individus<sup>519</sup>. Allò que Husserl esperava atènyer per la reducció fenomenològica, com un fet accessible en la reflexió filosòfica, és en realitat un resultat de la comunicació de les existències: llur transcendència en una cadena d'éssers que no estan units per un lligam exterior, d'éssers que no són pas illots de la vida en el mar de l'ens objectiu, sinó per als quals l'objectivitat còsica emergeix de l'oceà de l'ésser al servei del qual es comuniquen"<sup>520</sup>.

Per aquesta raó, l'últim moviment de la vida revela una dimensió fonamental del món natural que no és donada, que escapa a la percepció i condiciona essencialment el món<sup>521</sup>. Aquest domini ha estat negligit tant pels positivistes com per Husserl. Per això J. Patočka intenta posar l'accent en la seva importància fonamental, mostrant alhora que no hi ha res de "místic",

"llevat que volguem qualificar així el món mateix i l'ésser i àdhuc l'home, aquell ésser "del" món, que viu en una referència essencial al món i a l'ésser"<sup>522</sup>.

Un cop descrits els tres moviments de l'existència, estem en condicions de redefinir l'*epokhé* bandejant definitivament la qüestió de l'espectador desinteressat.

Si la vida immediatament donada es pot identificar amb l'autoconsum, és a dir, el moviment d'abdicació per al manteniment de la vida i de lluita constant, l'*epokhé* pot ser definida com la "paralització" d'aquest moviment, la negació de tràfec quotidià que aspira a una "superació" d'aquest temps que no deixa respirar. Així, neguem la vida en el seu autoconsum de cada dia, perquè aspirem a l'eternitat. I això és el moviment de veritat. En la seva versió negativa, més ressaltada per Heidegger, aquest moviment també té el significat de mirar de cara a la mort, ja que només amb aquesta mirada podem entendre que la vida en el seu tràfec consumista no ho és tot.

La *theoria* és sempre negació de la vida immediata de l'autoconsum i dels seus interessos. La reducció fenomenològica (o experiència de la llibertat) es pot interpretar des d'una postura existencial com: només l'home és capaç de preguntar pel sentit del món de les coses o de la seva vida en total.

---

<sup>519</sup> Això és justament la solidaritat dels escruixits, terme essencials a l'últim capítol dels *Assaigs*.

<sup>520</sup> Idem, p. 123.

<sup>521</sup> És a dir, aquí s'obre la possibilitat de l'existència històrica que serà analitzada el pròxim capítol.

<sup>522</sup> Idem, p. 124.

## EL PROBLEMA DEL MÓN NATURAL A LA FENOMENOLOGIA

D'aquesta manera veiem clarament com és el moviment de veritat (o l'experiència de la llibertat) que dóna pas a la història. Si l'existència és la vida fonamentada en aquest moviment, també podem dir que l'existència és l'obertura a la història. D'aquí arrenca la filosofia patočkiana de la història continguda als *Assaigs* del 76 i que comentarem al pròxim capítol que entén el naixement de la història com la negació del sentit donat i l'aspiració a un sentit més elevat

