

Ágnes
Heller

El món,
el nostre
món

«El seu pensament queda concentrat al llibre *El món, el nostre món*, fruit de les lliçons que va impartir a la Càtedra Ferrater Mora de la Universitat de Girona, publicat per Arcàdia i traduït per Joan Vergés, director de la càtedra. Heller creu que només podem viure plenament si som capaços de riure i plorar, la nostra manera d'expressar les dependències emocionals, és a dir, la tensió de ser al món, la tensió de crear-nos el nostre món a cavall entre el pragmatisme de la vida quotidiana i alguna mena d'espiritualitat (sigui religiosa, artística o filosòfica).»
IGNASI ARAGAY, *Ara*, setembre del 2019.

«Són destil·lats d'una vida sencera dedicada a fer pensar els altres i tenen to d'última paraula. Hi són convocats tots els grans autors -els grans amors- i les grans idees de la seva vida, que hi apareixen com pinzellades d'un sol traç, sense pedanteries ni reverències, per assenyalar alguna cosa important o conjurar un imaginari.» JORDI GRAUPERA, *Núvol*, agost del 2019.

ÁGNES HELLER va néixer el 1929, a Budapest, en una família jueva de classe mitjana. Durant la Segona Guerra Mundial, el seu pare va ser deportat al camp de concentració d'Auschwitz, on va morir. Va ser alumna de György Lukács des del 1947, i després de llicenciar-se en Filosofia va començar una llarga carrera que la va portar a dedicar-se a les teories social i de la història, la filosofia ètica i moral, i filosofia política.

Durant els anys seixanta va formar part de l'anomenada Escola de Budapest, un corrent intel·lectual que defensava un marxisme humanista i dissident respecte del règim comunista imperant al seu país. El seu progressiu enfrontament amb les doctrines oficials va fer que, el 1977, ella i el seu marit, el també filòsof FÉRENC FEHER, emigressin a Austràlia per dedicar-se a la docència, en una mena d'exili que, quinze anys després, els va dur a establir-se a Nova York, on Ágnes Heller va esdevenir una figura prominent de la New School for Social Research.

El 1989, després de la caiguda del mur de Berlín, va tornar a la seva Hongria natal, on passava la meitat de l'any i la resta es dedicava a fer cursos i conferències arreu del món. La seva producció dels últims anys va centrar-se sobretot en qüestions d'estètica.

Va ser distingida amb nombrosos premis i reconeixements, i entre les seves obres principals trobem *A Theory of Feelings* (1979), *Radical Philosophy* (1984), *An Ethics of Personality* (1996) i *The Time is Out of Joint: Shakespeare as Philosopher of History* (2002).

Heller va ser tota la vida un esperit lliure, crític i sempre jove. La mort la va sorprendre mentre nedava -una de les

seves grans aficions– a les aigües del llac Balaton, el 2019.

EL MÓN, EL NOSTRE MÓN

Ágnes Heller

Traducció de Joan Vergés Gifra i Maria Vicenta
Lucas Català

A R C À D I A

L'edició d'aquest llibre és fruit d'una col·laboració editorial entre la Càtedra Ferrater Mora de Pensament Contemporani, Universitat de Girona



i Arcàdia

Edició digital: setembre del 2020

Primera edició: juny del 2020

Títol original: *The World, Our World*

© 2008, 2020, Àgnes Heller, pel text

© 2008, 2020, Joan Vergés Gifra i Maria Vicenta Lucas Català, per la traducció

© 2020, ATMARCADIA, SL, per aquesta edició

Muntaner, 3 1^a

08011 - Barcelona

www.arcadia-editorial.com

Realització de la coberta: Víctor García Tur

Disseny de la coberta: Astrid Stavro / Atlas

Composició: LolaBooks

eISBN: 978-84-122305-4-3

No és permesa la reproducció total o parcial d'aquesta publicació a través de qualsevol mitjà, en qualsevol llengua, sense permís previ i per escrit dels titulars del copyright. CEDRO (Centro Español de Derechos Reprográficos) gestiona qualsevol ús secundari d'aquesta publicació: www.conlicencia.com

ÍNDEX

PRESENTACIÓ

Joan Vergés

1. EL MÓN COM A VIDA I MORT
2. LA VIDA QUOTIDIANA, AHIR I AVUI
3. L'ENCARNACIÓ EN LA TRADICIÓ OCCIDENTAL
4. QUÈ ÉS LA POSTMODERNITAT, UN QUART DE SEGLE DESPRÉS
5. EL PAPER DE LES EMOCIONS EN LA RECEPCIÓ DE LES OBRES D'ART
6. EL CANVI ESTRUCTURAL DE L'ESFERA PÚBLICA I L'EMERGÈNCIA DE LA CULTURA DE L'ACUDIT
7. BIOPOLÍTICA VERSUS LLIBERTAT. UN NOU CAPÍTOL EN LA HISTÒRIA D'UNA VELLA CONTROVÈRSIA

8. ELS DOS PILARS DE L'ÈTICA MODERNA

9. ELS METARELATS EUROPEUS SOBRE LA LLIBERTAT

10. EL FALS OCELL BLAU DE LA FELICITAT

EPÍLEG

UN TESTIMONI

PRESENTACIÓ

En el relat autobiogràfic amb què es tanca aquest llibre, Ágnes Heller explica que en una batuda dels nazis hongaresos a Budapest durant la Segona Guerra Mundial, la jove jueva que ella era aleshores va estar a punt d'intentar fugir saltant a les aigües gelades del Danubi. El 19 de juliol de 2019, amb noranta anys ja fets, Ágnes Heller es va endinsar al llac Balaton i va començar a nedar. Lluny, cada cop més lluny. No en va tornar mai més. El seu amic Jürgen Habermas, en l'esquela que va publicar tres dies després al *Frankfurter Allgemeine Zeitung*, va escriure: «[ella] no n'hauria fet cap lectura romàntica [del seu final]; però, si se'm permet tenir un pensament de consolació, penso que hauria preferit morir justament d'aquesta manera, amb un cop sobtat de la mort». Heller era una persona amb un «caràcter fort i admirable, propi d'una dona que té orgull però també coratge i prudència», afegia tot seguit el filòsof alemany.

En molts aspectes, la vida d'Ágnes Heller és una reproducció a petita escala dels grans episodis que expliquen la història, tan ideologitzada, del segle xx europeu. Va néixer a Budapest el 1929, en el si d'una família jueva que ben aviat quedaria traumàticament amputada per la follia antisemita. Acabada la Segona Guerra Mundial es va fer primer sionista i, tot seguit, comunista. Ben aviat, però, va quedar decebuda de les

polítiques autoritàries i prosoviètiques que s'aplicaven a Hongria. Una decepció que no va ocultar i que va fer que fos expulsada, no una, sinó dues vegades del Partit Comunista. En la segona ocasió, el detonant va ser el seu suport a la Revolució del 1956 i les reformes que pretenia introduir Imre Nagy. El president Nagy s'havia compromès a desmarcar-se del ferri control soviètic, institucionalitzar un sistema d'eleccions multipartidista, dissoldre la policia secreta i sortir del Pacte de Varsòvia. Davant d'això, Moscou va esclafar immediatament la revolució amb els tancs i Nagy i els seus partidaris van ser durament represaliats. El ministre de Cultura del govern de Nagy era el cèlebre filòsof György Lukács, a qui Heller sempre va reconèixer com a mestre i al voltant del qual s'havia desenvolupat l'anomenada Escola de Budapest. Lukács també va ser represaliat, però no va abandonar mai l'esperança d'una entesa amb el règim soviètic. Heller, en canvi, adoptà una posició força més crítica i va emprendre un camí propi que la distanciaria de les postures més ortodoxes del comunisme. Després del Judici als Filòsofs que va tenir lloc el 1971, amb Lukács ja mort -un judici que pretenia qüestionar la fidelitat de la lectura de Marx que havia fet l'Escola de Budapest- se li va fer gairebé impossible continuar treballant a Hongria. Per tant, el 1977 va emigrar amb el seu segon marit, el també escriptor Ferenc Fehér, primer a Austràlia i, posteriorment, als Estats Units. A la New School for Social Research de Nova York, la mateixa universitat on, anys abans, havien trobat també refugi Hannah Arendt, Leo Strauss o Hans Jonas, Heller ensenyaria Filosofia durant més de vint anys. Durant l'última etapa de la seva vida, un altre cop a Hongria, Heller es va tornar a significar políticament alçant la seva veu contra Viktor Orbán i la deriva ultranacionalista, «il·liberal», segons ella, del govern hongarès. El 2017, el

batlle de Budapest, a instàncies d'un partit d'ultradreta, va fer enretirar l'estàtua dedicada a Lukács que hi havia en un parc de la ciutat, i poc després van tancar l'Arxiu Lukács. Heller s'hi va oposar fermament, no pas perquè estigués d'acord amb les idees polítiques del seu mestre, o per l'estima que encara li tingués, sinó perquè totes dues actuacions constituïen un atac frontal a la llibertat de pensament.

Com veiem, doncs, la vida d'Ágnes Heller va ser veritablement una lluita constant. Això es nota en el seu pensament. Un pensament que gira, una vegada i una altra, al voltant de la idea de llibertat. Però no la llibertat futura, ideal, utòpica. Sinó la llibertat de l'individu, avui, en l'època moderna, en la seva vida concreta. Heller no va renegar mai del marxisme per l'ús que en va fer el leninisme -com ella deia: «No crec que el model filosòfic de Marx porti necessàriament al gulag; com tampoc el pensament de Nietzsche porta a l'Holocaust». Però sí que va prestar atenció al mode plural i sovint contradictori com viuen les persones avui. D'alguna manera, l'experiència del totalitarisme va acabar despertant en ella una certa desconfiança postmoderna pels metarelats, les grans utopies. I la va convèncer de la importància conceptual que té la nostra vida quotidiana, el nostre món. «El que la distingia com a filòsofa, i el que de fet compartia amb Hannah Arendt -dirà Habermas-, és la capacitat de combinar un sentit emfàtic de les idees més elevades amb intuïcions provinents d'experiències sorprenentment simples i de la saviesa quotidiana.»

El llibre que el lector té a les mans n'és una bona mostra, d'això que acabem de dir. En sentit estricte, correspon a les Lliçons Ferrater Mora que Ágnes Heller va impartir a la Universitat de Girona durant la primera setmana de juny del 2005. En la primera publicació d'aquestes Lliçons vam

afegir-hi el text de la conferència que va fer al Centre Cultural La Mercè de Girona sobre la felicitat -el capítol «El fals ocell blau de la felicitat». En aquesta ocasió, com a epíleg, hi hem afegit el text autobiogràfic, breu però colpidor, que Heller va titular «Un testimoni», i que va llegir en l'obertura de la Nexus Conference, el 12 de novembre de 2016, a Amsterdam, com a resposta a l'enunciat «What Will Save the World?» [Què salvarà el món?] que presidia aquella sessió.

JOAN VERGÉS GIFRA
Director de la Càtedra Ferrater Mora
Girona, gener del 2019

EL MÓN COM A VIDA I MORT

Qui arriba al món alça una casa
nova
Mor i la deixa a un segon
Que l'arregla i la canvia
Però ningú no l'acaba de
construir.

JOHANN WOLFGANG GOETHE

INTRODUCCIÓ

Món no és un concepte tradicional de la metafísica. Els grecs parlaven del *cosmos*, de les esferes celestes o de la natura viva. Agustí i Maimònides feien servir la paraula «món» només en relació amb Déu (Déu va crear el món o, segons G. W. Leibniz, el millor món possible). Una de les primeres reflexions metafísiques sobre el concepte *món*, la de Nicolau de Cusa, segueix el que sosté sobre Déu. Però la segona part de *De Docta Ignorantia* [Sobre la docta ignorància], sobre el món, no correspon ja essencialment a cap de les possibles comprensions del concepte *món* que menciona Martin Heidegger a §14 de *Sein und Zeit* [Ésser i

temps]. El concepte de Nicolau de Cusa és ontic-ontològic, però no regional, i constitueix, al meu parer, l'únic intent filosòfic minuciós d'entendre el món com una totalitat ontico-ontològica, essencialment, com la viva imatge de Déu. En el sistema de la crítica d'Immanuel Kant, el món és una de les idees de la raó que no juga cap paper important. Tot i així en l'antropologia kantiana es proposa, des d'un punt de vista pragmàtic, la distinció entre tenir un món i conèixer el món. Els mons als quals farem referència aquí juguen el seu paper en la vida diària i pràctica. Per dir-ho amb Hegel -en la seva *Phänomenologie des Geistes* [Fenomenologia de l'esperit]-, el món, de la mateixa manera que la història del món, és una categoria de l'esperit i de la raó, i no pas de l'univers o de la natura. L'esperit, com sabem, és «viu». Però ja tornaré al pensament de Hegel i especialment al de Kant més endavant.

La gran i tanmateix breu carrera filosòfica del concepte *món* comença amb Schopenhauer i continua amb Ludwig Wittgenstein, Heidegger i Hannah Arendt com un dels conceptes bàsics que jugarà un paper absolutament decisiu en la destrucció de la metafísica. Especialment en l'idioma alemany. *Wer in die Welt kommt* [aquell que arriba al món] significa, en alemany col·loquial, aquell que neix, que viu. Vivim en el món. Qui abandona el món mor, fins i tot si la seva ànima -en la concepció religiosa- entra en un altre món, on cobra vida una altra vegada. Ser al món significa viure; abandonar el món significa morir. I aquí em refereixo al *món* en singular.

EL MÓN EN SINGULAR

Wittgenstein ens diu al *Tractatus* que tots els fets considerats conjuntament conformen el món. En un altre lloc -i per segona vegada de manera encara més emfàtica en el *Quadern blau*- sosté que el món de l'home feliç és completament distint del món de l'home infeliç. Es tracta de dos mons diferents. Com podem pensar alhora aquests dos conceptes?

Per dir-ho amb Kant, el primer concepte fa referència al món que coneixem o que volem conèixer; el segon, al món que tenim. Wittgenstein parla de dos punts de vista diferents: la visió de l'observador i la visió de l'actor. Tanmateix, tant l'una com l'altra són visions de la vida. No hi ha ni fets, ni sort, ni infortuni fora de la vida humana. I malgrat que les dues visions són diferents, s'influeixen mútuament, encara que no de la mateixa manera, ni amb la mateixa força. En una de les fases més infelices de la seva vida, el senyor Bergeret, l'heroi d'una novel·la d'Anatole France, es convenç que no hi ha vida fora de la nostra terra. Tot i això, després d'un gir feliç del destí, aviat defensa entusiasmat tot el contrari. Però no passa sovint que un descobriment que no afecta en absolut la nostra vida personal transformi el nostre món infeliç en un de feliç.

En tots dos casos -conèixer el món i tenir un món- parlem d'experiència. Les experiències de coneixement del món que no depenen directament de la nostra vida no són mai traumàtiques. Invertim saber i creença en el coneixement del món, i de vegades també entusiasme, però mai sofriment o patiment. Ni tan sols quan es tracta de tragèdies. La lectura de tragèdies ens amplia el coneixement del món i també el dels homes, pot enriquir la nostra vida sentimental, però no és traumàtica en ella mateixa.

En l' instant del naixement som estranys en el món. Aquest és el moment en què l'expressió «en el» encara té un sentit. Perquè el món «hi és» ja aleshores com una tasca de la qual no som conscients. El món és allí (*da*), com el món dels altres, que ja saben com es viu. El nou-nat estrany està programat per a la vida social, però no pas per a aquest o aquell altre món particular. Hi ha un abisme entre allò genètic a priori i allò social a priori. Aquest abisme s'ha de salvar. No sols el petit nou-nat, sinó també el món dels altres aspira a salvar l'abisme. Hem d'aprendre a ser en el món. Primer aprenem els usos elementals, la manipulació de les coses i la llengua col·loquial. Aquest aprenentatge elemental del món és la condició prèvia a tot un altre tipus d'aprenentatge i de formació. Si l'abisme entre els dos a priori no és salvat almenys fins a un cert grau i l'aprenentatge elemental s'ensorra, el nou-nat estrany no serà capaç per a la vida. No tindrà cap món.

Ara bé, l'ajustament no té quasi mai bons resultats si no deixa alguna línia de trencament. Resta una tensió. En la major part de la nostra experiència del món convivim amb aquesta tensió, que s'expressa mitjançant el riure i el plor, i que també desapareix amb ells. Amb el riure acceptem el lloc del món a priori; amb el plor acceptem el lloc del que és genètic a priori. En tots dos casos expressem la incapacitat d'entendre aquesta tensió. Però tindrem un món, i el món ens tindrà a nosaltres. Passem de ser estranys a ser captius. Això vol dir que només podem abandonar el món quan ens morim. Aquells més inclinats al riure tindran més aviat un món feliç i aquells més inclinats al plor en tindran un d'infeliç. Que tinguem un món feliç o infeliç no depèn, però, o no depèn totalment, de l'enteniment o del judici de les experiències del món. La majoria de les vegades, que sigui una cosa o l'altra no és ni racional ni racionalitzable. Ser capaç per a la vida significa

també ser capaç per al món, i aquell que és capaç per al món pertany al món.

El món que tenim és una xarxa de dependències: dependències físiques, corporals, institucionalitzades, emocionals. Entrar al món vol dir esdevenir membre d'una xarxa de dependències. Totes les dependències -físiques, econòmiques, institucionals- també són dependències emocionals. Les commocions, els traumes, les rebel·lions són la resposta a aquestes dependències o a les provocacions que originen. Els grans patiments són respostes emocionals a les dependències frustrades o fracassades en l'amor, la fidelitat, l'amistat, la confiança, la simpatia, la compassió i l'agraïment.

Aquestes experiències han fet que els filòsofs pensessin de situar el coneixement del món per sobre de l'experiència del món. En virtut del nostre coneixement del món hauríem de conduir la nostra vida sense trasbalsos i lliurar-nos de dependències emocionals com ara la por, l'esperança, l'entusiasme i el dol. L'ideal dels filòsofs és l'home autònom, el «savi» que sols es guia per la raó. L'home que no necessita ningú més, només a ell mateix, ha aconseguit el màxim grau d'«autarquia», segons Aristòtil. «L'amor intel·lectual», és a dir, el coneixement perfecte del món, és per a Spinoza el màxim grau de felicitat indestructible. A pesar de ser menys complexos en les seves conclusions, ni Kant ni Hegel constitueixen excepcions a aquesta tradició filosòfica. Tenir un món significa foragitar els sentiments i les creences caòtiques, subjectives, casuals i irracionals. L'autonomia, en canvi, promet llibertat, independència i objectivitat.

Aquesta concepció té tres problemes. El primer ha estat sempre acceptat pels filòsofs: l'ideal d'autonomia és inabastable. El segon problema, però, és més important: si es pogués abastar, de cap de les maneres no es podria tenir

un món. Ni un de feliç, ni un d'infeliç. El que quedaria no serien sinó simples fets. I en tercer lloc, l'ideal mateix és enganyós. No hi ha pensament sense sentiments. Kant ho va veure i per aquest motiu es va esforçar tant a presentar l'atenció com un sentiment tal que en absolut és un sentiment. No som dependents emocionalment de «la humanitat en nosaltres», ni tampoc a l'inrevés. Només els humans vius en concret són emocionalment dependents d'altres humans, encara que aquesta dependència, en efecte subjectiva, és la majoria de vegades caòtica i sovint també casual. No podem tenir, però, cap món d'una altra manera. Això ho va copsar molt bé Friedrich Nietzsche. Va ser la seva saviesa.

Conèixer «el» món i tenir un món són, per tant, coses ben diferents. Però no es pot elegir de manera definitiva entre una i altra opció, malgrat que es pugui preferir programàticament l'una o l'altra. En la vida diària i en el pensament diari es prefereix, normalment, «tenir un món» a conèixer el món. Coneixem tant o tan poc del món com això ens permet orientar-nos en l'entorn. Fins a quin punt succeeix això, en quina mesura i quina mena de coneixement del món basta per a això depèn de diferents factors com ara l'època, la situació social, el sexe o els interessos personals. L'època del món -tal com va dir Hegel en les seves lliçons sobre la tragèdia- és l'horitzó comú, així com també la possibilitat creadora de tots els sabers, creences, coneixements i facultats. L'actitud del «tenir món» i del coneixement del món també es poden diferenciar lleugerament l'una de l'altra en la llengua, en la conversa.

Segons la tradició filosòfica, Aristòtil va ser el primer que va preferir el coneixement del món a la dependència emocional. Segons Diògenes Laerci, havia dit el següent: «Estimo Plató, però estimo més la veritat», o més ben

traduït, «Soc amic de Plató, però encara soc més amic de la veritat». Això vol dir, entre altres coses, que l'amor a la veritat representa una unió emocional tal que no és possible pensar-lo associat a cap dependència emocional. Qui estima la veritat també troba l' enamorada. La veritat no ens enganya, no mor davant nostre, no canvia, no és ni passatgera ni mortal. És idèntica a una absoluta garantia. Però què garanteix aquest amor a la veritat, aquesta veritat? La independència dels homes que estimen la veritat. L'amant de la veritat no té necessitat d'altres persones, i encara menys d'una dona. L'amant de la veritat evita completament el ser-per-als-altres -*l'être pour l'autre* de Jean-Paul Sartre-, i amb això també el patiment, la inseguretat, l'equivocació, la incapacitat, la transitorietat, i la joia del moment, de la satisfacció de conèixer-se en els altres. Aquesta és l'elecció que caracteritza la vida de l'home que Nietzsche irònicament va anomenar «el sacerdot asceta», malgrat els càntics de lloança que aquest dedica a l'entusiasme paradisiac i al plaer de les vivències de la veritat. No obstant això, caldria fer esment que en les religions judeocristianes, en les quals la veritat és idèntica a Déu -contràriament al model grec-, l'amor a la veritat - Déu- també pressuposa la dependència emocional -l'amor al proïsme.

¿Quan «parla el llenguatge» del món que tenim, en comptes de fer-ho del coneixement del món? En tots els casos en què el parlant diu «meu», o si més no ho pot dir, es tracta del món que tenim. Quan no podem dir «meu» sense que canviï de manera essencial el significat esperat de la frase, o sense que resulti una paradoxa, parlem de coneixement del món. Puc dir «els meus fills», «la meua ciutat», «la meua llengua materna», «els meus estimats», «el meu amic» i també «el meu Déu» sense canviar el significat habitual de les paraules «fill», «ciutat»,

«estimats», «amic», «llengua materna» o «Déu». Søren Kierkegaard ho va formular molt bé: aquestes i altres frases no expressen cap relació de propietat, o almenys no haurien de fer-ho. Quan dic «Déu meu» no vull dir que Déu em pertany, sinó més aviat que jo li pertanyo a ell. Jo afegiria que sempre que algú diu «meu» parla de dependències emocionals que, sovint, encara que no sempre, són recíproques.

En canvi, no podem dir «estimo la meva veritat» - almenys en la tradició metafísica-, perquè «la meva veritat» aquí no significa veritat. És a dir -per tornar a Aristòtil-, entre les frases «Plató és el meu amic» i «la veritat és la meva amiga» no hi ha una relació simètrica. Plató és el meu amic, els altres poden tenir altres amics; la veritat és la meva amiga, però els altres no poden tenir una veritat diferent. La frase expressa una paradoxa. Repeteixo, el meu amic no ha de ser necessàriament també el teu amic, però la meva veritat no és la meva veritat solament, també ha de ser la teva veritat i la seva veritat, perquè és «la» veritat. Puc dir «Déu meu», però no puc dir que l'existència de Déu és la meva veritat. Tots entenem l'expressió «segons la meva opinió», però no entenem què significa «segons la meva veritat». Aquest cas també es dona en la vida diària, en la llengua col·loquial, quan es tracta del coneixement del món. L'especialitat de la filosofia metafísica no és la impossibilitat de dir «la meva veritat» sense canviar el significat habitual de la paraula o sense construir una paradoxa, sinó que puguem confrontar de manera polèmica aquesta veritat amb les anomenades meres opinions «aparentment vertaderes»: «No és veritat el que per a tots vosaltres sembla ser vertader. Jo us ho mostraré: us demostraré la veritat vertadera vertaderament». La pregunta «què és vertader?», o bé

queda substituïda per la metapregunta «què és la veritat?», o bé hi està subordinada.

Això pot ser descrit com la declaració d'independència del coneixement del món -que es va lliurar de la presó de «ser en el món». Aquesta independència no és una mera il·lusió. Almenys no ho va ser durant més de dos mil anys. La metafísica va crear el seu món propi, i en diferents èpoques del món s'hi podia entrar, encara que no fos completament independent del món que es tenia.

Tornaré a aquesta pregunta en el següent punt, on parlo de més mons. Ara, de moment, quedem-nos amb el model d'un món en singular que tenim i coneixem alhora. La veritat és allò que «el nostre món» reconeix com a vertader del món, del nostre món i del món dels altres. Per exemple, que hi ha déus o que Déu va crear el món, que els homes són superiors a les dones, que hi ha rics i pobres, que hem de vèncer l'enemic a la guerra, que els esclaus ens han de servir, etc.; aquestes i altres veritats similars són autoevidents. El concepte metafísic de la veritat va recolzar en aquest concepte quotidià de la veritat, que en les societats tradicionals s'estenia a tots els nivells. Tanmateix, la filosofia volia privar del concepte tradicional de veritat el coneixement donat de la seva autoevidència, substituir-lo per altres veritats o fonamentar les veritats autoevidents en terra ferma. En el món modern, però, amb prou feines queda cap d'aquestes veritats generals i, per això, ja no cal substituir-les per unes veritats noves i ben fonamentades. No cal substituir allò que, de tota manera, ja podem escollir.

Acabo d'introduir l'expressió «món modern» sense haver discutit abans què vull dir amb ella, ni per què he parlat directament sobre un «món».

Deixeu-me repetir el que he dit sobre la veritat en general, sense especificar de quin món es tracta: vertader

és tot allò que el nostre món reconeix com a vertader respecte al món, com a quelcom vertader. Aquesta definició s'ajusta també al món actual. També en el món actual podem distingir entre les dues actituds esmentades: «tenir un món» i «conèixer el món». En el nostre món també podem anomenar directament vertader allò que el nostre món reconeix com a vertader del nostre món, i que els homes del nostre món coneixen de manera evident. Ara bé, si busquem aquestes veritats, aviat es veurà que a penes en queda cap altra. Un món és modern perquè no hi ha gens o, si més no, poca autoevidència sobre la veritat d'aquest món. Totes les veritats absolutes es transformen en veritats sobre fets, o això sembla a primera vista. Però, justament perquè quasi no hi ha cap veritat autoevident, s'acaba el joc metafísic. Necessitem fonamentar les veritats autoevidents no existents, o substituir-les per altres veritats ben fonamentades.

Les anomenades «veritats sobre fets» no són, majoritàriament, coses que hem de conèixer, però sí coses que podem conèixer. En el món modern és evident que, almenys al nivell del coneixement del món, no hi ha veritats autoevidents i, per tant, no hi ha cap necessitat de substituir-les per altres veritats autoevidents. D'això es desprèn que en el món modern les veritats sobre fets -que sempre han dirigit la seva pròpia vida- jugaran un paper dominant. Tot pot ser vertader i també fals. Com Max Weber i Karl Popper van fer notar, les veritats científiques són falsables. La relació de valor entre tenir un món i conèixer el món canvia de manera dràstica. Per tornar a Wittgenstein, tots els fets presos conjuntament són el món. És el credo modern.

I malgrat tot, com ja hem dit, el món dels feliços és un món ben diferent del món dels infeliços. Són dos mons diferents. Això no ha canviat. No hem oblidat que només

podem tenir un món si ens exposem a dependències emocionals recíproques amb altres humans. ¿Podem encara lliurar-nos del risc d'aquesta dependència si estimem la veritat en comptes de l'amic? ¿O és que els laboriosos científics en els laboratoris ja no han de fer front a aquesta elecció? I en el cas que no hi hagin de fer front, ¿queda encara alguna elecció d'aquest tipus?

Els antics parlaven d'autarquia, desitjaven la independència absoluta, volien arribar al punt en el qual ja no tenim cap necessitat, especialment dels altres homes. Però no tenir necessitats és la mort mateixa. Tenim un món en la mesura que tenim necessitats i tenim necessitats en la mesura que vivim. És possible que tots els fets presos conjuntament siguin el món. Però nosaltres no som aquest món, nosaltres només podem viure en un món feliç-infeliç. Els moderns no parlen d'autarquia, sinó d'autonomia. El concepte d'autonomia es pot interpretar de moltes maneres diferents, entre altres també com a independència de totes les determinacions exteriors, en especial dels sentiments, dels desigs o fins i tot dels fins -per exemple, en Kant. També podem entendre la idea kantiana d'autonomia com l'únic suïcidi moralment digne, com la mort de l'individu que se sacrifica -sacrifica la seva sort o desgràcia, és a dir, el seu món viu- per a la humanitat òrfena de món.

La humanitat no té cap món. Podem pensar la humanitat com una idea de valor (*Wertidee*), igual que la llibertat o la vida. Com a idea, aleshores, viu -igual que la idea de llibertat o de vida- en els mons dels diferents homes que tenen aquesta idea per vàlida. No és doncs la humanitat qui té un món, sinó els homes en els diferents mons que comparteixen aquesta idea. Per exemple, els homes moderns en alguns -no pas en tots- mons moderns.

En segon lloc, la humanitat pot significar la suma de tots els homes que viuen en un mateix temps en el mateix

globus, la Terra. El món aleshores és idèntic al globus -a la Terra-, tal com es representa en la famosa *Al·legoria de la Fe*, de Vermeer. En tercer lloc, la humanitat pot fer referència a l'espècie *Homo sapiens* i a la pressuposició que podem entendre'ns amb tots els individus d'aquesta espècie i que tots els individus d'*Homo sapiens* tenen un món, encara que siguin mons diferents. En aquest sentit, també podem dir, si volem, amb Kant que res en el món no és absolutament bo llevat de la bona voluntat. Podem pressuposar alguna cosa comuna i podem entendre's amb els altres també fins a un cert punt, quan sabem que no els entenem. Quan no entenem un -altre- món, ja n'acceptem l'existència.

Voldria repetir que la humanitat en cap sentit no té un món, sinó que nosaltres podem pressuposar que tots els homes de la Terra tenen mons comprensibles, que viuen lligats a cadenes de dependències emocionals recíproques, que estan contents o tristos, la majoria de vegades totes dues coses, i que tenen suficients coneixements per orientar-se en el seu propi món. Tots els homes riuen i ploren, si bé per diferents raons. Qui riu i plora té un món; mentre plorem i riguem tindrem un món.

EL(S) MÓN(S) EN PLURAL

Vivim en una pluralitat de mons i no en un sol únic món. Però la consideració del món en singular hauria de fer avançar la consideració dels mons en plural, perquè ser-en-elmón, en tots els mons i en totes les nostres relacions amb els mons, significa «tenir un món» i tenir coneixement del món. Sense ser gaire sistemàtica, ara començaré a discutir

la qüestió de la pluralitat de mons des de tres punts de vista diferents.

El meu món, el teu món, el seu món

No podem dir «la meva veritat» sense modificar essencialment el sentit de la paraula «veritat». No és aquest, però, el cas quan diem «el meu món», «el teu món» o «el seu món». Això, evidentment, no ho diu tothom, no ho diem sempre, ni tampoc en el mateix sentit.

Quan arribem al món no tenim cap món encara. Comencem a tenir un món, el nostre món, quan comencem a construir la nostra «casa», com deia Goethe. Al principi tenim un món molt estret. Créixer és ampliar el món. Però cap món no és il·limitadament elàstic. L'horitzó d'una comunitat mundial és el límit de l'ampliació del món. Quan l'horitzó és estret, aleshores la pluralitat de mons es manté de forma quasi natural (el món dels nens, de les dones, dels homes, dels vells). Quan l'horitzó s'eixampla i l'horitzó del coneixement del món esdevé molt més ampli que l'horitzó de les vivències del món, parlem, aleshores, del «nostre», del «seu», dels «seus» mons més aviat en el sentit cultural; la pluralitat de mons té, llavors, un significat essencial. La meva cultura és en un sentit ampli «el meu món». El meu món és l'espai vital on s'escau una forma de vida, és a dir, aquesta mateixa, la meva acostumada forma de vida, on entenc el que pensen els altres, on puc llegir-los les cares, on no sempre estic pendent d'escollir, on no m'avergonyeixo o, en tot cas, sé de què, per què o per a què m'avergonyiré. Ja en aquest nivell estem obligats a viure en més mons, deixar un món enrere i penetrar-ne un altre. El nou món és estrany abans que ens el fem nostre, abans que n'aprenquem les regles de la forma de vida. El xicot es trasllada del poble a la ciutat, el nen de casa dels

pares a l'escola i la noia entra en una vida comuna amb un home estrany. Aquestes ampliacions del món o variacions del món deixen una marca permanent en les cadenes de dependències emocionals, influeixen en la capacitat d'establir lligams i en la de trencar-los, poden resultar instructives i també traumàtiques.

Aquests pluralismes del món -simples, però importants- no desapareixen amb l'entrada del pluralisme cultural, sinó que sovint hi estan subordinats. Quan, en la cultura occidental, parlem de mons en plural ens referim a totes les formes de vida amb les seves xarxes pròpies de jocs lingüístics, que es diferencien essencialment d'altres formes de vida. Com ja hem dit, em refereixo a diferents formes de vida amb les seves diferents conviccions sobre la veritat i la falsedat, la bondat i la maldat, la justícia i la injustícia, i en especial sobre el sagrat i el profà. Aquesta comprensió del «meu món» i del «seu món» l'hem heretat i après dels nostres grans metarelats. En la cultura occidental aquests metarelats són la Bíblia, d'una banda, i la història i la filosofia grega i romana, de l'altra. «El meu món», «el seu món» inclouen diferents veritats fonamentals, creences, sabers, judicis, vides. El món dels altres no és només estrany, sinó també mancat de Déu, malvat, primitiu i bàrbar. El que avui dia anomenem «etnocentrisme» no és res més que la relació «normal» - amb o sense violència- entre formes de vida, és a dir, mons que competeixen.

Encara que ho considerem irracional, arcaic i vulguem superar la pròpia sospita envers altres formes de vida -tal com ocorre avui dia, o més aviat com hauria d'ocórrer-, no podem viure en molts mons diferents en els seus horitzons, en els seus metarelats. Els mons en plural són gairebé sempre mons que comparteixen un horitzó, a més de metarelats. En l'època moderna l'horitzó s'eixampla pel que