

## N'oubliez pas le monde! Au nom de la vie (No oblideu el món! En nom de la vida)

Jan Masschelein\*

«Sobald ein Mensch zum Leben kommt,  
sogleich ist er alt genug zu sterben»  
(Així que una persona arriba al món,  
ja és prou vella per morir)  
(Heidegger, *Sein und Zeit*, 48)

Reflexionar sobre la manera en què es podria ajudar els joves (i també els adults) «a copsar el veritable significat i el valor essencial de la vida d'avui, dins d'un context social i cultural marcat per la secularització i per la diferenciació», era una de les tasques que es va imposar la trobada de «Sholé», que va tenir lloc el mes de setembre de 1996 a Brescia. El tema general era: «Els límits de les ciències i l'educació per la vida». La qüestió de l'educació per la vida s'insereix dins l'horitzó dels recents desenvolupaments de la genètica humana i evoca el problema de les limitacions que podrien o haurien de ser posades a la manipulació de la vida humana (a banda de les manipulacions genètiques, podríem pensar també en problemes com l'avortament i l'eutanàsia). Tal com es planteja la qüestió, em sembla que puc dir, sense deformat-la gaire, que parteix de la convicció o de la suposició que l'autèntica significació i el valor essencial de la vida estan amenaçats, que aquesta amenaça prové de la secularització i de la diferenciació de la nostra societat i que és -també- una tasca de l'educació ensenyar un altre cop als homes el respecte per la vida, o més ben dit, el respecte per la sacralitat i la inviolabilitat de la vida: «educació per la vida» com a desenvolupament de la sensibilitat envers el valor de la vida.

En aquest article voldria abordar aquesta problemàtica tot fent marrada. El fet és que no vull respondre directament a la qüestió tal com està plantejada. No vull respondre-hi directament perquè el concepte crucial, és a dir, el concepte de la vida mateixa, em sembla dubtós i problemàtic, i perquè, en termes més generals, no comparteixo les conviccions i les suposicions que hi ha subjacents en la qües-

---

\*Jan Masschelein és professor de filosofia de l'educació de la Universitat de Lovaina a Bèlgica (K.U. Leuven). Ha publicat en alemany un llibre sobre la teoria de la comunicació d'Habermas (1992), i, amb M. Wimmer, *Alterité, Pluralité et Justice. Marges des l'éducation* (1996). Les seves investigacions se centralitzen actualment sobre les relacions entre les concepcions educatives i la comunitat.

Adreça professional: Centre de Philosophie de l'Education (Centrum voor fundamentele pedagogiek). Vesaliusstraat, 2. B-3000 Leuven. Belgique.

tió. Ben al contrari, allò que comparteixo, tot i que amb un accent diferent, és la inquietud fonamental respecte dels desenvolupaments en l'àmbit de la manipulació de la vida i més en general pel que fa a la medicalització total de la nostra existència. Comparteixo també la convicció que l'educació podria tenir en aquest camp un paper important. Per això, i malgrat tot, voldria intentar de trobar una resposta.

En primer lloc consideraré la significació equívoca i ambigua del concepte «vida» tot recordant amb Hannah Arendt -les seves anàlisis de la *Vita Activa* (Condicció de l'home modern) inspiren tot el meu discurs sense que jo pugui fer-li justícia aquí en tota la seva importància i la seva perspicàcia- i l'antiga distinció entre dues significacions de «vida», *zoé* i *bios*, que fan referència a dues formes diferents d'activitat: el treball i l'acció. Explicaré que la vida com a *bios*, és a dir, com a vida d'algú, és sempre intrínsecament relacional i «mundana», lligada, doncs, a l'existència d'un món. A més, indicaré que en la nostra època una de les significacions de la vida, la de *zoé*, predomina fins a tal punt que podríem arribar a dir que la sacralitat de la vida, compresa en aquest sentit, constitueix el credo del nostre temps i la premissa silenciosa de gairebé tota la teoria i la filosofia socials. Aquesta sacralització de la «vida», acompanyada de la preponderància d'una forma d'activitat, el treball, amenaça ara la vida en l'altre sentit, el sentit pròpiament humà, precisament per tot allò que comporta de negació i de destrucció del món. Per això, i és el meu darrer punt, mostraré que si bé l'educació vol ajudar «a copsar el veritable significat i el valor essencial de la vida», hauria, abans de res, de desvetllar l'atenció pel món. En lloc d'atendre a l'adquisició de valors, l'educació hauria d'orientar-se més aviat cap a la fonamentació i la conservació d'un món com a condició de vida humana.

## 1. La vida «nua»: *zoé*

Començaré, doncs, per la significació problemàtica del concepte de «vida». Sense voler entrar en discussió amb els genetistes, biòlegs o bioètics -perquè és un terreny en què ara no vull arriscar-me-, remarcaré, tanmateix, que en tot el debat que aquí prenem en consideració el concepte mateix de vida rarament, i fins i tot es podria dir mai, constitueix un tema d'examen, com si allò que significa ja fos clar. Per descomptat, es discuteix el com i el quan de les condicions de possibilitats de la vida, però la interpretació implícitament biològica, jo diria més aviat zoològica, de la vida, gairebé mai no es posa en qüestió. Tanmateix, és possible una interpretació completament diferent:

precisament, la que inicialment estava inclosa en la distinció que els antics grecs feien entre *zoé* i *bios*, però que ja ha desaparegut en les nostres llengües modernes, fins a tal punt, que «biològic» i «zoològic» ja no evoquen cap diferència essencial i que gairebé sempre fem servir «biològic» allà on seria més adequat dir «zoològic» (vegeu Agamben, 1995, p. 17-18). Malgrat tot, aquesta diferència és la que ara voldria recordar.

La primera significació de la vida, *zoé*, fa referència al simple fet de la vida nua que és pròpia de tot allò que viu i està deslligada de tota forma (particular) de vida. La vida indica llavors «un complex de propietats i de funcions dels éssers organitzats que no es pot definir d'una manera més precisa i el fet de trobar-se en una condició en la qual funcionen naturalment; també allò que és causa d'aquesta condició i la força de conservar-la» (van Dale). La vida indica aquí el procés natural i «biològic» de l'organisme. «Propietat essencial dels éssers organitzats que evolucionen del naixement fins a la mort tot acomplint funcions que els són comunes» (Petit Robert). Aquesta vida està associada a la fecunditat, aspira al creixement, a l'augment, a l'extensió, a l'apropiació i a la satisfacció de totes les seves necessitats. Per a la seva supervivència, s'ha limitat a incorporar i a consumir substàncies exteriors i realitza així el seu contacte amb la realitat. En aquest sentit, viure és apropiat-se de tot aliment necessari, consumir. Nosaltres gaudim d'aquest consum o apropiació i li devem la nostra sobirania (vegeu també Levinas, 1971, p. 118-119). La vida és «portadora última i opaca de la sobirania» (Agamben, 1995, p. 17).

Aquesta vida és un esdeveniment (un procés) cíclic, sense final o començament pròpiament parlant. No té cap més finalitat que mantenir-se a si mateixa («Viure, és viure per a consumir») i aquest manteniment té com a finalitat la vida mateixa («consumir, és consumir per a viure») (vegeu Legros, 1990, p. 256). Segons Arendt, en aquest sentit, la vida es caracteritza per l'etern retorn en la mesura en què la vida de cada membre d'una espècie constitueix essencialment la repetició de la de tots els altres membres. És també l'etern retorn perquè és un procés de consum que recomença de nou cada vegada i que implica la repetició infinita del mateix: necessitat i satisfacció, esforç i repòs, desig i gaudi. I finalment, és un etern retorn perquè inclou el seu propi manteniment, que demana una activitat que també es repeteix sempre de nou: el treball. La vida depèn del treball, del qual el consum constitueix la cara oposada. El treball està dictat per les necessitats vitals. És la necessitat de la vida la que obliga a treballar i a consumir.

Segons Arendt, a la vida com a treball i consum o gaudi s'associa també una determinada interpretació del bé: l'ideal del benestar i de la felicitat. Si parlem de la benedicció o del benefici de la vida,

expressem la pura joia de viure, d'estar integrat en un moviment cíclic, en un ritme d'esforç i distensió, dins d'una naturalesa que és més gran que nosaltres. La felicitat de la vida està inclosa en la vida mateixa i no en qualsevol dels seus productes, tal com sentim, per exemple, en el gaudi del bon funcionament del nostre cos quan realitzem esforços físics. Diem llavors que ens sentim viure, gaudim de la vida i la intensitat d'aquest sentiment ens sembla que garanteix també la realitat de la nostra existència. Aquesta mena de felicitat correspon a l'autosatisfacció de totes les nostres necessitats vitals i inclou així l'orientació envers un mateix. El model és l'absència de dolor o la presència de gaudi.

La vida com a *zoé* no és capaç de singularitzar l'ésser humà<sup>1</sup>. Únicament com a ésser viu, l'home no és algú, no és un ésser singular: respirar, menjar, beure, consumir, treballar, fins i tot néixer i morir com a esdeveniments naturals, no es poden singularitzar (vegeu Legros, *op. cit.*). La vida com a existència nua no dona lloc a una biografia. Com a ésser viu, l'home és un espècimen de la mateixa espècie. En conseqüència, com a ésser viu no pot tenir una relació amb alguna cosa o amb algú altre en la seva particularitat, sinó només en la seva funcionalitat. Des del punt de vista de la vida, tot allò que apareix, o és un senyal que provoca un comportament adaptat o és una dada que es perd dins la sensació en funció de les necessitats vitals (alguna cosa que fa mal, que fa bona olor, que està freda o calenta, que procura delectació...). Tot és avaluat en funció de la promoció i del manteniment del procés de vida. Des del punt de vista de la vida, les coses perden la seva durabilitat i la seva particularitat i esdevenen mitjans per al seu propi manteniment: són consumides i assaborides, preses o destruïdes. La vida lluita en nom de si mateixa, en nom del creixement, contra tot allò que és durador i ofereix resistència, tot allò que porta a l'aturada del seu procés, tot allò que interromp la seva lògica.

---

(1) Els recents avenços en biologia en què la vida està definida en termes de comunicació no canvien gens aquesta concepció fonamentalment zoològica que acabo d'explicar. Vegeu, per exemple, A. DE LOOF, (1993): «Schrödinger 50 years ago: 'What is life?: The ability to communicate. A plausible reply». *International Journal of Biochemistry*, núm. 25, p. 1715-1721.

## 2. La vida d'algú: bios

Però la "vida" pot significar encara una altra cosa. Pot referir-se no a la vida nua sinó a l'existència pròpiament humana, al *bios*, a la vida d'algú. No a la fase efímera d'un cicle natural, sinó a la seqüència irreversible -entre el naixement i la mort- dels esdeveniments singulars que poden ser explicats i, de fet, també jutjats (vegeu Taminioux, 1992, p. 45). Per a aquesta vida com a vida d'algú, la primera qüestió no és la felicitat o el benestar, sinó el sentit.

Segons Arendt, l'existència humana no és la vida nua. El que és propi de la vida humana és que l'ésser humà és capaç de relacionar-se amb les coses en la seva particularitat, deslligades de les exigències vitals. En una vida humana, les coses no tenen només una funció, no són només favorables o perjudicials per a la felicitat o el benestar, sinó que també signifiquen alguna cosa en elles mateixes. Les coses parlen a l'home. Per tant, l'ésser humà és capaç d'iniciar esdeveniments, de ser la iniciativa i, en conseqüència, d'arrencar-se a la repetició i de singularitzar-se, d'aparèixer com a algú. La vida humana és la vida d'algú.

Perquè la vida sigui la vida d'algú, cal en primer lloc un món compost d'artefactes, conquerit sobre la natura i que pugui resistir els cicles de la natura. Aquests artefactes no serveixen per assistir la vida, no constitueixen un mitjà (de vida), sinó que creen un món en què els homes poden existir. Les coses del món no hi són per ser consumides, sinó per durar. Dins d'aquesta òptica, el món és durada (durabilitat).

Però perquè la vida sigui la vida d'algú, no cal només un món d'artefactes, sinó també un món com una xarxa de significacions i de relacions establertes entre una pluralitat d'homes que són alhora iguals i absolutament diferents i únics. Només s'és algú, només s'és un ésser singular en la relació concreta amb altres éssers singulars.

La vida d'algú, la vida com a *bios* és intrínsecament relacional. No es tracta de l'execució d'un pla o del manteniment de l'espècie, de treballar o de consumir, sinó d'actuar i de parlar, d'actuar i de parlar plegats, amb d'altres. La vida com a *bios* és una mena de praxi. Actuar i parlar és la vida de cadascú en la mesura que s'inscriu, més enllà del cicle vital, en una xarxa de relacions interhumanes i que continua aquestes relacions. Actuar i parlar no efectuen res però introdueixen algú en el món i mantenen aquest món (vegeu Taminioux, *op. cit.*, p. 112-113). Només es pot existir com a algú, és a dir, actuar i parlar, dins del món, però al mateix temps aquest món només existeix dins l'«acció» i la paraula. Aquest món s'hereta i es renova amb el naixe-

ment, amb l'arribada d'homes nous. El naixement continua la xarxa, però també l'afecta i la canvia. Dins del món naixem i morim com a algú. Llavors, el naixement i la mort ja no són esdeveniments naturals sinó lligats a un món dins el qual s'apareix i es desapareix. La vida humana no és l'etern retorn d'una mateixa cosa, sinó que té un començament i un final. És l'aparició d'un ésser singular en un món comú i -relativament- durador. La vida humana és una vida viscuda dins d'un món.

## La sacralitat de la vida nua: procés, treball i felicitat

Estem més o menys d'acord a denominar la nostra societat una societat de treball i de consum. És també una societat en què tot està comprès com a element d'un procés i on domina l'aspiració a la felicitat com a bé suprem. Segons Arendt, tot això prové del fet que la vida nua hi està canonitzada. No l'home, sinó la vida, ha esdevingut la mesura de totes les coses. La queixa que sovint sentim segons la qual vivim en una època egoista en què tot està sotmès a l'interès del jo i a la recerca de la satisfacció personal no té en compte que de fet aquest egoisme n'amaga un altre, el de la vida mateixa: l'egoisme de la vida o la vida mateixa és la mesura suprema<sup>2</sup>. La vida (de l'individu, del grup, finalment de l'espècie) ha de ser defensada en el seu nom contra tot allò que és mort i durador (matèria, institucions, tradicions, regles de joc...) i que limita el seu creixement i la seva fertilitat. Com diu Foucault, la vida ha esdevingut l'empresa de les petites i de les grans guerres per a la defensa de la salut, de la descendència, de la raça, en resum, per a les possibilitats de vida del cos individual i social, de l'economia, del poble... La dinàmica de la vida és també el motor d'una política de benestar i de felicitat: la biopolítica. La nostra societat es caracteritza per un «poder que s'exerceix positivament sobre la vida, que pren com a tasca gestionar-la, augmentar-la, multiplicar-la, exercir sobre ella controls precisos i regulacions de conjunt» (Foucault, 1976, p. 180). El que està en joc és l'existència biològica mateixa, la gestió de la vida: salvar-la, posar-

(2) Que no és la recerca del gaudi, sinó la vida mateixa, allò que constitueix el principi central, queda certificat, segons Arendt, pel fet que ens manqui una justificació primera per al suïcidi (Arendt, 1983, p. 351). En l'obra de Foucault trobem una remarcada semblant quan descobreix una indicació per al fet que la vida ha esdevingut el més principal en la constatació que el suïcidi, certament, ja no té conseqüències legals, sinó que ha esdevingut tan estrany, que podria esdevenir el primer objecte de la sociologia naixent (Foucault, 1976, p. 182).

la en una situació segura, donar-li suport, reforçar-la, multiplicar-la, ordenar-la.

No cal que ens aturem gaire estona en la raó per la qual hem arribat a un punt en què la vida «biològica» ha esdevingut el més important. M'acontentaré amb la indicació d'Arendt -que, d'altra banda, esmento aquí amb una certa reserva- que tant la inversió de la jerarquia entre la *vita contemplativa* i *la vita activa*, una inversió que, per la seva banda, té relació amb el dubte que d'ençà de Galileu s'ha infiltrat en tota forma de percepció, com el context cristià dins el qual aquesta inversió ha tingut lloc, han estat decisius. Certament, per al cristianisme ocupar-se d'un món que en la seva essència era efímer i perible tenia importància per a satisfer les exigències legítimes de la vida terrenal, però, tanmateix, estava completament subordinat a les atencions que es procuraven a la vida personal, que era immortal, que començava a la terra però que continuava al cel. Per a ell, el que era immortal no era el món, que l'antiguitat grecoromana encara havia considerat com -relativament- immortal i imperible, sinó la vida individual, que en l'antiguitat havia estat considerada com perible. Aquesta creença en la immortalitat de la vida individual no només va portar a negar el món, sinó que també va donar una importància enorme a la vida. Aquesta negació del món i la creença fonamental en la sacralitat de la vida han sobreviscut, segons Arendt, a la secularització. En aquest sentit, doncs, val més no parlar de secularització com d'un retorn al món. Efectivament, el que efectua la secularització no és un retorn al món, sinó una segona negació del món en la mesura o després del món terrenal, el món del més enllà perd també la seva significació. La secularització ens priva de la certesa d'una vida després de la mort. Aquesta pèrdua d'una vida individual immortal no torna a portar l'home a un món imperible -en la seva experiència aquest món ha esdevingut cada cop més provisional i perible- sinó que l'envia a si mateix, tot el que troba dins seu de durador i d'imperible és el moviment etern del procés de vida mateix. «Tot el que a partir de llavors va quedar de virtualment immortal, de tan immortal com la polis en l'antiguitat o com la vida individual a l'Edat Mitjana, va ser la vida: el procés vital, potencialment sempitern, de l'espècie» (Arendt, 1983, p. 361).

Deixarem aquí aquesta indicació d'Arendt. El que sobretot és important en el nostre context, és que la sacralització de la vida té (ha tingut) un efecte destructor sobre el món. El món entès com a hàbitat durable de l'home, constituït per coses materials fetes per l'home i la xarxa de relacions i d'institucions establertes entre homes que apareixen com algú. El món també com a espai en què la finalitat no és el benestar i la felicitat de la vida, sinó l'existència humana i el sentit dels esdeveniments, en què el sentit de la vida és buscat, discutit i testimoniats.

I és que la sacralització de la vida implica també la sacralització del procés, del treball i de la felicitat. Tots aquests elements impliquen sinó una destrucció, com a mínim una negació del món, i això vol dir també un oblit del fet que la vida humana és la vida d'algu.

Amb la primacia de la vida com a vida «biològica» (nua) també es descobreix arreu, segons Arendt, el procés. Precisament al procés i no a l'estat correspon tota la importància i tot el valor, ja que a partir d'ara l'estat deu la seva significació al procés del qual sorgeix. Aquest procés, concebut originàriament segons el model del procés de fabricació, és concebut ara segons el model del procés de la vida biològica. Perd així tota determinació (i tota limitació) normativa, que encara era present en el procés de fabricació ja que aquest tenia a més una finalitat, un objectiu. Però ara el procés mateix es troba al centre, ja no hi ha valor en ell mateix que pugui normativitzar-lo. Així, la sacralització de la vida que implica la sacralització del procés mateix comporta la destrucció de tots els valors en si mateixos. La qual cosa vol dir que ensenyar el valor "essencial" de la vida porta paradoxalment a la seva pròpia negació i implica la desvaloració de tots els valors, fins i tot el d'utilitat. El procés de vida té finalment com a mesura la felicitat i el benestar que només es poden trobar en el treball i el consum. «Si el principi d'utilitat s'aplica aquí, no concierneix en primer lloc ni els objectes d'ús ni l'ús, sinó el procés de producció. Ara bé, allò que contribueix a estimular la productivitat i a disminuir la feina, l'esforç, és útil. Altrament dit, la referència última no és ni l'ús ni la utilitat, sinó la felicitat, és l'avaluació de l'esforç i del plaer experimentats en la producció i en el consum» (Arendt, 1983, p. 348). La finalitat última és la felicitat com a saldo positiu de gaudi després de descomptar-hi el dolor.

El treball i el consum han esdevingut el més important. L'home es veu reduït a *animal laborans* proscrit del món «en la mesura en què està reclòs en la privacitat del seu cos, captiu de la satisfacció de les necessitats que ningú altre no pot compartir i que ningú no sabia comunicar plenament» (Arendt, 1983, p. 133-134). Al costat d'aquest exili del món, el treball i el consum impliquen també una destrucció del món en la mesura en què tots els objectes d'ús es retroben transformats en objectes de consum i en la mesura en què totes les institucions i relacions humanes es transformen en regulacions purament funcionals. El treball és l'activitat que té com a finalitat procurar els mitjans d'existència (en abundància). Però el treball, malgrat la seva fecunditat enormement augmentada i la seva socialització, no produeix cap món, sinó només un medi adaptat a les exigències de la vida. El treball com a activitat necessària per a la vida de l'individu o de la societat és promogut al rang d'única activitat sensata. Però el treball, per la seva pròpia productivitat i fecunditat, esdevé com més va més superflu i paral·lelament el temps lliure esdevé cada vegada més



important. Tanmateix, aquesta societat del temps lliure només és el revers de la societat del treball i roman profundament marcada per ella. Tenir temps lliure no implica l'atenció al món. El temps lliure com a revers del temps de treball no és el temps del «sentit», sinó «una noció econòmica dins de l'economia» (Nancy, 1993, p. 161)<sup>3</sup>. És un temps en què hom està ocupat i en què hom s'ocupa. El temps lliure és un temps de lleures, de passatemps, en què hom, amb un ritme cada vegada més ràpid, continua consumint el món en funció de les seves necessitats vitals.

L'home degenera de nou, segons Arendt, en una espècie animal que s'adapta i canvia en funció de les condicions i del medi, que treballa i s'ocupa (agradablement) del mercat de la felicitat i del benestar. La capacitat de revelar-se com algú es perd, l'home esdevé una baula dins d'un procés. Ja no es «veu» ni «se sent» ningú i les coses ja no ens diuen res. És "com si" perdéssim la capacitat de ser interpel·lats. I amb aquesta capacitat ens arisquem a perdre la possibilitat d'un món humà.

De la sacralització de la vida i de la victòria de l'*animal laborans* –acompanyada per la desvalorització de tots els valors- resulta que el joc del món ja no es pren seriosament. La qual cosa vol dir també que hom ja no aconsegueix percebre que es tracta sempre i cada vegada d'algú i d'alguna cosa. Les nostres institucions i les nostres activitats ja no estan orientades cap al manteniment d'un món humà, ja no estan dirigides per l'escolta de l'altra, sinó que tenen com a finalitat garantir la (super)vivència i el funcionament d'un procés que té com a objectiu únic el seu propi funcionament òptim.

## **La qüestió del sentit i l'educació: mantenir la inquietud i l'atenció despertes**

Espero haver pogut fer comprendre més o menys per què, al meu parer, és problemàtic intercedir d'una manera indiferent i indiscriminada a favor del respecte del valor essencial de la vida, del valor de la vida en si. Si volem limitar les manipulacions de la vida, llavors caldrà, un cop més, prendre el món seriosament. I això vol dir abans

---

(3) El sentit no és una qüestió de temps lliure. No tenim temps lliure per ocupar-nos del sentit, el sentit ens obliga, ens arriba (vegeu Nancy, 1993).

de res que cal prendre seriosament la qüestió del sentit. Però, i aquí ultrapasso el marc de l'anàlisi d'Arendt, el món com a món humà, com a indret on pot viure «algú», com a espai que no està simplement sotmès a les exigències i a les necessitats de la vida nua, on la felicitat i el benestar no es troben al centre, sinó que la qüestió del sentit i per tant també la qüestió de les limitacions i del judici de la lògica de la vida nua, aquest món que només existeix entre els homes, és un món humà perquè i pel fet que està fet a partir de la trobada amb algú. És l'aparició d'algú allò que ens obre la qüestió del sentit. La qüestió del sentit de les nostres construccions, de les nostres interpretacions, de les nostres empreses, es planteja quan ens sabem confrontats a algú. És l'aparició d'algú que interromp la lògica de l'egoisme de la vida, que ens demana que sotmetem a un judici les nostres exigències i les nostres necessitats, però també la nostra aspiració a la felicitat i al benestar i que així ens convida a la instauració de la conservació de límits. La font de les limitacions, de les regles i de les institucions que constitueixen un món humà i que no són, doncs, una regulació de la vida, però que contenen un judici sobre el sentit, és l'aparició d'algú(ns) (que com a algú només pot viure dins d'un món). El món humà no sorgeix d'una manera natural de les exigències i de les necessitats de la vida nua, no sorgeix d'una exigència de regularització i d'organització del treball i del consum, sinó que sorgeix d'una manera, diguem-ne sobrenatural (per gràcia) de la trobada amb l'altre. No la vida, sinó la trobada amb l'altre com a algú és el que constitueix la font del món humà. El món humà en la seva forma expressa aquesta trobada. Deixeu-me precisar de manera breu què vol dir que algú aparegui, que s'ofereixi a algú.

Algú apareix d'una manera in(com)preensible. És el misteri i l'enigma de la presència clara i sencera d'algú. L'aparició d'algú, d'un ésser singular, no és l'aparició d'alguna cosa. No podem constatar o saber que hi ha algú, igual que podem constatar o saber que hi ha alguna cosa. (Ho podríem anomenar el secret de la trobada). Per això també és absurd, per exemple pel que fa a la qüestió de l'avortament, preguntar-se a partir de quan tractem amb algú. L'aparició d'algú és un esdeveniment o un naixement en el veritable sentit de la paraula<sup>4</sup>.

---

(4) Vegeu la remarca de Nancy: «L'ésser existent singular és [...] simplement present, però amb dues condicions: en primer lloc, està present no de manera de ser present en si [...], sinó de manera d'estar exposat a cada instant [...] als altres singulars. En segon lloc, [...] és un present essencialment temporal, és el present de cada vegada. Això està relacionat amb el fet que el singular és l'acte mateix de la seva singularització [...]. Hom no s'esdevé individu el dia del seu naixement, no més que el dia de la seva concepció, no més que no ho haurà esdevingut el dia de la seva mort, no més que no ho haurà esdevingut més tard, en la memòria dels altres. Quan s'és un? a cada instant» (Nancy, 1992, p. 110-111).

Algú no és alguna cosa, no és res, tot i que això no vol dir que sigui qualsevol cosa. L'aparició d'algú no és la presència d'alguna cosa que es podria contenir o localitzar. Algú apareix en una relació. Algú apareix com comunicació de si mateix a la manera d'una interpel·lació o d'una sol·licitació. Algú es dirigeix a algú altre, li ordena doncs que respongui, així el fa responsable i al seu torn el constitueix com a algú. L'aparició d'algú implica l'emergència de la responsabilitat.

Fins i tot si no entenem allò que l'altre diu o fa, perquè no coneixem la seva llengua (particular), o els seus costums, els seus gestos, els seus signes, fins i tot en aquell moment reconeixem malgrat tot immediatament en cada gest o signe un intent de comunicació de si. Ens dirigeixen una «paraula», algú la dirigeix a algú, es dirigeixen a nosaltres i amb això n'hi ha prou per obrir un món previ a qualsevol llengua particular, un món entre humans, per dir-ho d'alguna manera. Tanmateix, el que s'aprèn no és un contingut (l'essència humana), sinó una presència. El secret roman intacte. Se'ns fa present, ens ha estat comunicat, l'hem «reconegut», però no tenim el coneixement que el faria desaparèixer (o esvanir-se) (vegeu Buber, 1973). No hi ha descoberta possible, cap solució a l'enigma, només una deslliurança (una redempció). La sol·licitació demana una resposta i no una definició. Som deutors d'una resposta, som responsables, no perquè siguem culpables, sinó perquè som interpel·lats.

Algú apareix com a pregunta, com a pregunta que m'han dirigit en la meva singularitat, una pregunta que em fa responsable, una responsabilitat que no puc declinar en la meua qualitat d'home. La pregunta diu: respon-me, és la nostra responsabilitat donar una realitat a la relació que no és res, donar-li un lloc per mitjà del qual pugui existir. Algú ens demana que li donem un lloc per mitjà del qual s'obre un habitat possible, fora del qual ningú no pot existir. Sóc interpel·lat com a algú per algú que em demana construir un món, projectar una interpretació, és a dir, marcar límits, no uns límits qualssevol, sinó uns límits que li facin justícia: un món just i justificat. Algú em demana que construeixi un món o que el reformi, que confirmi les interpretacions i les construccions o que les revisi, és a dir, ell o ella em demana que jutgi el seu sentit. L'aparició d'algú és allò que ens confronta amb la qüestió de jutjar si l'ordre establert és exactament el que cal que sigui, que ens confronta amb la pregunta del sentit més enllà de l'útil, del necessari o de l'agradable, amb la pregunta del sentit com a qüestió de justícia.

Llavors, l'aparició d'algú no és un esdeveniment idíl·lic, es manifesta més aviat en una mena d'inquietud que fa referència a les nostres construccions i les nostres interpretacions. Ens col·loca davant de la nostra responsabilitat sense dir-nos com han de ser les nostres inter-

pretacions o les nostres construccions; exactament per això es tracta de la nostra responsabilitat. Ser fonamentador d'un món és la tasca de la vida humana, que com a vida humana (i perquè és vida humana) només és possible dins d'un món (just).

A partir d'aquí, advocar per limitacions i regles no té res a veure amb un reflex conservador que vol mantenir unes regles a qualsevol preu en nom d'una essència qualsevol de la vida mateixa i contra les exigències legítimes del creixement i de la salut, contra les esperances legítimes de felicitat i de benestar. Es tracta més aviat de donar una expressió a la qüestió del sentit, que implica que hom s'abandoni a si mateix i que retorni cap al món: cal prendre el món seriosament en nom d'algú(uns).

D'una bada, els moments en què sorgeix la qüestió del sentit, els moments de trobada amb algú, no poden ser programats, però de l'altra, és impossible evitar-los. Hi ha homes extremadament vulnerables a les crides dels altres. Es tracta d'evitar que aquests moments d'obertura, aquests moments en què hom es troba a distància de si mateix, a distància també de l'egoisme de la vida, aquests moments d'escapada de l'aclaparament de l'anomenada realitat de la vida (nua), es clouen massa de pressa (vegeu Weil, 1948). És exactament això, la clausura de la qüestió del sentit, el que es produeix pel regne de la vida nua, i la destrucció del món ho testimonia. Aquest regne ens distreu i ens ocupa i així ens torna sords i sobretot ens protegeix contra el dolor que comporta posar en qüestió, contra el dolor de la nostra vulnerabilitat a les crides dels altres. Ja ho he esmentat més amunt, és com si perdéssim la capacitat de ser interpel·lats i així també la possibilitat d'un món humà (vegeu Marion, 1989). Llavors, per anar contra aquesta anestèsia, es tractaria sobretot de mantenir amatent la inquietud que expressa la confrontació amb la nostra responsabilitat, de mantenir despert el dolor de la nostra vulnerabilitat.

De la mateixa manera, si l'educació vol tenir un paper important dins d'aquest marc, no ha d'ocupar-se tant d'ensenyar el valor de la vida com d'intentar mantenir obert l'espai dins el qual sorgeix la pregunta del sentit, l'espai del món, l'espai de la responsabilitat, que podríem anomenar també l'espai del pensament. L'activitat del pensament no té res a veure amb el coneixement o el saber (per això també no és el privilegi dels que en saben o hi entenen) o, de manera més general, no té res a veure amb l'apropiació d'alguna cosa. El pensament no estableix cap producte, res que es pugui «tenir» o «conservar». El pensament "no pregunta què és una cosa o si existeix -sempre dóna per fet la seva existència- sinó què significa que existeix" (Arendt, 1981, p. 75). Pregunta allò que aquesta existència ens diu, i es pregunta com es pot respondre a (i davant de) aques-

ta existència. El pensament fa referència a allò (a aquell) que ve d'un altre lloc i que ens obliga a respondre-li (a ser responsable)<sup>5</sup>.

Ajudar els joves (i els adults) a copsar l'autèntica significació i el valor essencial de la vida a fi de realitzar un món humà és, doncs, una tasca que no es pot formular positivament. No es tracta tant d'aportar-li «valors» com sobretot d'evitar ocupar el temps i l'espai en el qual sorgeix la qüestió del sentit. Es tracta de donar una oportunitat a la inquietud que manté l'esperit despert i així l'atenció al món. Es tracta de recordar el manament que inaugura el món humà: no oblideu la trobada, no oblideu que la vida és sempre la vida d'algú.

## Referències bibliogràfiques

- GAMBEN G. (1995): *Moyens sans fins. Notes sur la politique*. París: Payot.
- ARENDT, H. (1983): *Condition de l'homme moderne*. París: Calmann-Lévy.
- ARENDT, H. (1981): *La vie de l'esprit*. volum 1. *La pensée*. París: PUF.
- BUBER, M. (1973): *Ik en Gij*. Utrecht: Bijleveld.
- BUBER, M. (1964): *Reden über Erziehung*. Heidelberg: Lambert Schneider.
- FOUCAULT, M. (1976): *La volonté de savoir*. París: Gallimard.
- LEGROS, R. (1990): *L'idée d'humanité*. París: Grasset.
- LEVINAS, E. (1971, 1990): *Totalité et infini*. París: Livre de Poche.
- MARION, J.L. (1989): *Réduction et donation. Recherches sur Husserl, Heidegger et la phénoménologie*. París: PUF.
- MASSCHELEIN J. (1996): «Den Schmerz wachhalten, das Verlangen erwecken». A: Masschelein, J.; Wimmer, M.; *Alterität, Pluralität, Gerechtigkeit. Randgänge der Pädagogik*. Sankt Agustin: Academia, p. 187-217.
- NANCY, J.L. (1992): «Un sujet?». A Michels, A. i altres: *Homme et sujet. La subjectivité en question dans les sciences humaines*. París: L'Harmattan, p. 47-114.
- NANCY, J.L. (1993): *Le sens du monde*. París: Galilée.
- TAMINIAUX J. (1992): *La fille de Thrace et le penseur professionnel. Arendt et Heidegger*. París: Payot.
- WEIL, S. (1948): *La pesanteur et la grâce*. París: Plon.

(5) Per a una elaboració d'aquest punt, vegeu Masschelein, 1996.

## Paraules clau

*Relacions humanes*

*Educació*

*Biologia*

*Filosofia*

*Valors*

## Abstracts

*Al reflexionar sobre el papel que una educación orientada al valor de la vida podría jugar en la conservación de ciertos límites en los dominios de la manipulación de la vida, el artículo recupera, de acuerdo con H. Arendt, la antigua distinción entre «zoé» y «bios». Se explica que la vida, como vida de alguien («bios»), es siempre intrínsecamente relacional y «mundana», mientras que, en nuestro tiempo, la significación dominante de la vida como vida desnuda («zoé»), junto a la preponderancia del trabajo como forma privilegiada de actividad, amenazan la vida en el otro sentido, el propiamente humano, precisamente en tanto que entraña la negación del mundo. Igualmente se pone de manifiesto que si la educación quiere ayudar a captar la «significación verdadera» de la vida debería ante todo despertar la atención a la vida como «bios», es decir, despertar la atención al mundo.*

*Quand on réfléchit sur le rôle qu'une éducation orientée à la valeur de la vie pourrait jouer dans la préservation de certaines limites dans le domaine de la manipulation de la vie, l'article reprend, depuis H. Arendt, l'ancienne distinction entre «zoé» et «bios». L'auteur nous raconte que la vie, comme vie de quelqu'un («bios») est toujours pour elle-même relationnelle et «mondaine», tandis que, au temps actuel, la signification dominante de la vie comme vie nue («zoé»), à côté de la prépondérance du travail comme une forme privilégiée d'activité, menacent la vie dans l'autre sens, l'humain proprement, précisément parce qu'elle inclut la négation du monde. De la même façon il manifeste que si l'éducation veut aider à comprendre la «vraie signification» de la vie elle devrait surtout éveiller l'attention sur la vie comme «bios», c'est à dire, éveiller l'attention sur le monde.*

*When reflecting on the role that an education focused to life's value should play in the preservation of some limits in the field of life's manipulation, the paper recuperates -following H. Arendt- the old distinction between «zoé» and «bios». It explains that life as someone's life («bios») is always explained in terms of relations, «mundane». In the present times, otherwise, the most important meaning is life as the nude one («zoé»), which together with the preponderance of work as an exceptional way of activity, threatens life in the other sense, the human one, in fact, specially because it includes the world's denial. In that sense, it is explained that if education wants to help to understand the «true meaning» of life it should mainly awaken the attention to life as «bios», in other words, to awaken the attention to the world.*