

ZROD ÉTOSU Z PÁTOSU. CESTY RESPONZÍVNEJ FENOMENOLÓGIE

BERNHARD WALDENFELS, Institut für Philosophie, Ruhr-Universität, Bochum

WALDENFELS, B.: The Birth of Ethos from Pathos. The Ways of Responsive Phenomenology
FILOZOFIA 68, 2013, Supplementary Issue No 1, p. 4

The precondition of *the birth of ethos* is an ethics which is not conceived as self-evident. According to Merleau-Ponty phenomenology is constantly confronted with sense in *statu nascendi* and this also applies to ethos in *statu nascendi*. The birth of ethos as envisaged by genetic phenomenology does not overlap with Nietzsche's genealogy of morality. Both approaches coincide, however, in the radicalism of their attempts to penetrate to the "root of all things" (Hua XXV, 61). This is also the case with Bergson's search for "the sources of morality and religion." After all, even Levinas, who in his *Totalité et infini* develops an ethics inspired by Judaism faces the question: Does ethics ultimately make fools of us? The *birth from pathos* means that ethos does not owe its emergence to goals, norms or the calculus of utility, but to our response to that which happens to us unexpectedly and demands a reaction. From this a special type of ethics arises – I call it responsive ethics. It does not exclude other types; it just shifts the centre of gravity to a point which is irreplaceable. Nietzsche's concern was to change the "weight of things" – a shift we are concerned with, too.

Keywords: Pathos – Affect – Emotion – Ethos – Response – Diastasis – Responsive ethics

Zrod étosu predpokladá, že etika nie je samozrejmosť. Ak má fenomenológia podľa Merleau-Pontyho všade do činenia so zmyslom *in statu nascendi*, platí to aj pre étos *in statu nascendi*. Zrod étosu vyplývajúci z genetickej fenomenológie sa neprekrýva s Nietzscheho genealógiou morálky, obidva prístupy sa však stretávajú v radikálnosti pokusu preniknúť až ku „koreňom všetkých vecí“ (Hua XXV, 61). Podobne to platí pre Bergsonovo hľadanie zdrojov morálky a náboženstva. A nakoniec aj pre Levinasa, ktorý v *Totalité et infini* rozvíja židovsky inšpirovanú etiku druhého, je východiskom otázka, či nás nakoniec etika nemá za bláznov. Všetkým týmto úsiliam je vlastný spoločný štýl pýtania sa, ktorý za každou platnosťou vytvára genézu.

Pod zrodom *z pátosu* máme na mysli, že étos za svoj vznik nevďačí cieľom, normám a kalkulu úžitku, ale našej odpovedi na to, čo sa nám neočakávane prihodí a čo na nás kladie požiadavky. Z toho vyplýva špecifický variant etiky, ktorý označujem ako responzívny. Ten nevyklučuje iné varianty, ťažisko však presúva na bod, ktorý je nenahraditeľný. Podľa Nietzscheho ide o to, zmeniť „váhu vecí“, o takýto posun váhy nám ide aj na tomto mieste.

Platónsky predslov. Na naladenie som si zvolil známu pasáž z Platónovho *Teaiteta*. Priebeh tohto dialógu je viackrát prerušený vsuvkami, v ktorých sa explicitne hovorí o špecifickom spôsobe myslenia a života filozofa a o akte filozofovania. Jedna z týchto vsuviok (*Th.* 155c-d) sa začína tým, že titulná postava dialógu zrazu prizná: „Nevychádzam z úžasu – θαυμάζω, dostávam závrat – σκοτοδινῶ.“ Závrat sa dostavuje s vpádom temnoty (σκότος). Z dialógu *Štát* vieme, že každý výstup z jaskyne každodennosti býva sprevádzaný oslepením pohľadu. Filozofovanie bez zlomu by nebolo skutočným filozofovaním, ako ani skúsenosť bez zlomu by nebola skutočnou skúsenosťou. Sokrates, ktorý často pomáha pri zrode, vidí v úžase špecifický *pátos*. Odhaľuje v ňom príznak lásky k múdrosti, pretože „úžas je začiatkom filozofie“. Toto arché označuje nielen začiatok v čase, ale i prapôvodnú moc, ktorá pôsobí aj naďalej. Husserl a Heidegger hovoria v podobných súvislostiach o „zakladaní“ (*Stiftung*). U Platóna je genealógia ako dejiny pôvodu mytologicky okrášlená. Hovorí o *Iris*, ktorá je poslom bohov. Jej symbolom je dúha, ktorá sa jagavo klenie medzi slnkom a dažďom. *Iris* je potomkom jedného z Titanov, morského boha, ktorý nosí meno *Thauma*, to znamená úžas. Každé meno je tu omen. Nemožno povedať priamo, že pôvod filozofie znamená, hovoriac spolu s Nietzsche, *puenda origo*, teda zahanbujúci pôvod. Tým, čo naznačuje, je však heterogénny pôvod, prechod od nefilozofie k filozofii, a nie nejaká čistá filozofia, ktorá je vždy už sama pri sebe. Vzdialený dozvuk toho nachádzame u L. Feuerbacha, ktorý odporúča prijať nefilozofiu do textu filozofie (Feuerbach 1966, 135). Jedna z dvoch posledných prednášok, ktoré mal Merleau-Ponty na Collège de France, sa v súlade s tým nazývala *Philosophie et non-philosophie*.

Patrí toto všetko iba k ornamentom filozofie? Najnovší komentár k tomuto dialógu sa uspokojuje s otázkou z oblasti analýzy jazyka: „Čomu sa čuduje Teaitetos?“ (Seeck 2010, 49). Ani slovo o údive samotnom, ktorý Platón nepredstavuje ako výrok, ako logos, ale práve ako niečo, čo sa nám neočakávane prihodí, ako *pátos*. Komentátorovi sa stane to, čo mnohým iným, napríklad istej osobe v príbehu o modrej kvetine: zabúda na to najlepšie.

Tu skončím a prejdem k veci. Najprv presondujem pojmové pole, potom sproblematickujem status morálky a nakoniec krok po kroku objasním význam *pátosu* a rezponzie, ako aj návrh rezponzívnej etiky.

1. Étos a morálka. Etika má obyčajne do činenia s otázkou: Ako máme žiť a konať? Staré slovo *mores*, ktoré ešte zaznieva v slovnom zvrate „naučiť niekoho móresom“, približne zodpovedá gréckemu slovu *étos*. Toto slovo znamená obyčaj, zvyklosť a to, čo sa označuje ako *mravy*, v nemčine *Sitten*, vo francúzštine *mœurs*. No nielen jazykový úzus, ale aj vec sa pri prechode od antiky k moderne značne zmenila. Východisková etická otázka pripúšťa dve veľké opcie, ktoré sa dajú z ideálno-typového hľadiska určiť nasledujúcim spôsobom.

To, čo dodnes nazývame *etikou*, sa odvodzuje od slova *étos*. Prototypom je aristotelovská etika ako náuka o *dobrom živote*. Každé konanie a všetky postoje sa pokladajú za určované cieľom. Sú začlenené do fyzických, politických a ekonomických súvislostí. *Étos* sa vyučuje podobne ako jazyk mimeticky, overuje sa konaním a traduje sa z generácie na generáciu. *Étos* sa člení na cnosti, to znamená na prednosti, ktoré zodpovedajú rozličným

životným rozpoloženiam. Ide pritom o zaobchádzanie s peniazmi, o odvahu, o rozdelenie práv a povinností, či o pestovanie priateľstva. Etika slúži výlučne a len sebaobjasňovaniu praktického života.

To, čo označujeme ako *morálka*, sa naopak viaže na mravný zákon. Prototypom je kantovská morálna filozofia. Ide jej o zákony a príkazy, ktoré určujú *správne konanie*, pričom „byť“ a „mať povinnosť“ sa od seba najneskôr od Huma striktne rozlišujú. Morálka je autonómna v tom zmysle, že morálne konajúci si sám dáva zákon, nezávisle od zmyslových popudov a spoločenských tlakov. Táto morálka nám nehovorí, čo máme robiť v jednotlivom prípade. Obsahuje nanajvýš princípy, ktoré majú usmerňovať naše životné maximy a naše konanie: „Konaj tak, aby...!“ U Kanta je síce morálka podložená povinnosťami vo vzťahu k nosťiam, v ktorých sa aj naďalej uplatňujú mravy, prednostné postavenie však má predsa len morálny zákon. V kantovskej tradícii sa s tým, že kategorický imperatív má charakter výzvy, mnohorakým spôsobom zaobchádza iba ako s čírym *façon de parler* a prekladá sa zovšeobecňujúcim „Každý má povinnosť...“. Tým sú možné mosty k dialogickej a rezponzívnej etike zrútené. To, čo ostáva, je čistá morálka zákona.¹

V nasledujúcom texte budem hovoriť výlučne o étose a etike, keď pôjde o životné stanovisko vzťahujúce sa k cieľom a hodnotám, a o morálke a morálnej filozofii, keď pôjde o všeobecne platné predpisy konania. Ako o treťom variante sa zmienim o utilitarizme Benthama alebo Milla, pri ktorom je smerodajný úžitok. Úžitok, ktorý je vždy úžitkom pre niekoho, pre mňa, pre vlastnú skupinu alebo pre ľudstvo, sa dá tradične definovať ako relatívne dobro. Utilitarizmus prijíma mnohoraké formy evolučnej etiky, v ktorej sa výsledky vied, zaoberajúcich sa živou prírodou, rozširujú na oblasť humánneho. Z toho vyplýva hrozba, že klasické rozlíšenie medzi dobrým životom (εὖ ζῆν) a čírym životom (ζῆν) sa rozplynie.

2. Slepá škrvna morálky. Alternatíva rezponzívnej etiky sa vzťahuje na neodstrániteľné manko, ktoré možno charakterizovať ako „slepú škrvnu morálky“.² Slepá škrvna, *punctum caecum*, pôvodne označuje miesto vstupu zrakového nervu do oka, ktoré je necitlivé k akýmkoľvek svetelným vzruchom. V širšom zmysle objavenie sa slepej škrvny neznamena, že niečo nevidíme, ale to, že ak chce pohľad uvidieť sám seba, tak si uniká.³ Morálke možno slepú škrvnu prisúdiť vtedy, ak je neschopná zdôvodniť samu seba. V každej morálke sa vyskytuje moment amorálna. Každý pokus o sebazdôvodnenie vedie k nekonečnému regresu, ktorý iba odsúva hroziacu prázdnotu. To sa ukazuje na reprezentatívnych koncepciách, z ktorých vychádza naša revízia. Nijaký étos, nijaká morálka

¹ Pozri moju kritiku forenzne založenej morálky (Waldenfels 2006b) a ďalej porovnaj (Waldenfels, Därmann 1998).

² K tomu porovnaj moju prednášku o F. Nietzsche, ktorú som pod týmto názvom predniesol v roku 1992 v Sils Maria a ktorá bola tiež publikovaná (Waldenfels 1995).

³ Porovnaj kap. 6 Znepokojený pohľad (Waldenfels 1999). Myšlienka, že oko samo seba nevidí, pochádza od Schopenhauera. U Merleau-Pontyho vyznačuje *punctum caecum* „nevedomé vedomia“. Porovnaj (Merleau-Ponty 1964, 308).

nenachádza potrebnú oporu v cieľoch, hodnotách, normách či kalkuloch užitočnosti, na ktoré sa odvoláva.

Prvá možnosť: Všetko sa usiluje o dobro – načo je však dobré dobro samo? Treba samo usilovanie sa o dobro opäť posúdiť ako cieľu primerané alebo cieľu odporujúce? Ak by samo dobro bolo opäť dobré na čosi iné, tak by nebolo posledným či najvyšším dobrom. Nie nadarmo pre Platóna dobro „prekračuje bytie (ἐπέκεινα τῆς οὐσίας)“ (*Resp.* 509b). – Druhá možnosť: Morálny zákon od nás požaduje, aby sme nasledovali len také maximy konania, ktoré sú vhodné na to, aby boli všeobecným zákonodarstvom – prečo sa však mám riadiť hlasom zákona? Dá sa záväznosť povinnosti samej opäť preukázať ako zákonná či odporujúca zákonu? Aj Kant vo svojom úvode k *Nauke o cnosti* (A 39) tvrdí, že požiadavka mať svedomie, ktoré nám prikazuje mať svedomie, vedie k nekonečnému regresu. – Tretia možnosť: Všetky morálne úvahy kladú dôraz na vlastný záujem individua, ktoré je od prírody obdarené sebazáchovou a sebarozširovaním – nepredpokladá však sebazáchova už nejaké „seba“, ktorému ide o seba? Otázka z Hamleta: „What is Hecuba to him and he to her, that he would weep for her?“, ktorá predpokladá, že „sebe“ ide výlučne alebo prevažne o seba, pochádza z *petitio principii*, ako právom poznamenáva Levinas (Levinas 1974, 150).

Punctum saliens možno v terminológii teórie systémov, ako ju používa Niklas Luhmann, formulovať nasledujúcim spôsobom: Základná diferencia dobrý/zlý sama nie je dobrá (Luhmann 1990, 23-28). Ak morálka neprizná svoje vlastné priepasti, tak sa mení na kvázi-religióznu morálnu vieru alebo, ako poznamenáva Nietzsche, na „učeníu formu dobrého *verenia* vo vládnucu morálku“ (KSA 5, 106). Potom je totiž donútená hľadať oporu mimo seba samej či už v prírode, spoločnosti a dejinách, alebo v kultúre. Ak sa uvedení trhlinu pokúšajú vyplniť tradície, morálne zákony, funkcie a kultúra, tak sa zvrhávajú v tradicionalizmus, moralizovanie, funkcionalizmus alebo kulturalizmus. Z morálky ostávajú číre morálne náhradky. Boh, ktorého smrť ohlasuje Nietzsche, ako číro morálny boh k týmto náhradkám patrí. Tu narážame na nultý bod morálky. Ak sa na to pozrieme fenomenologicky, tak potrebujeme *etickú epoché*, ktorá opúšťa pôdu samozrejmej morálky bez toho, aby unikla do sveta čistej morálky.⁴ Takáto epoché, ktorá sa pýta na pôvod morálky, by nám dovoľovala vydať sa na cestu do „nesmiernej, ďalekej, a tým veľmi skrytej krajiny morálky“, ktorej začiatkom je Nietzscheho práca *Mimo dobra a zla* (KSA 5, 254).

3. Pátos, afekt, cit. Môj vlastný pokus o responzívnu etiku sa začína pri žriedle patického. V *Prolegomenách* (A 204) hovorí Kant o „plodných hĺbinách (Bathos) skúsenosti“. Práve do týchto hĺbín nás privádza pátos, ak mu správne rozumieme. Grécke slovo πάθος, s ktorým sme sa stretli už v platónskom predslove a ktoré označuje jeden z ťažiskových motívov gréckej tragédie, obsahuje štyri významové nuansy. (1) Predovšetkým znamená to, čo sa nám neočakávane prihodí, čo sa nám stane (gr. πάθημα), v protiklade k tomu, čo

⁴ Porovnaj: Je potrebná „etická epoché“, ktorá sa týka „všetkých aktov, vzťahujúcich sa k absolútnemu *más* a toho, čo je v tomto ohľade relevantné v univerzálnej praktickej oblasti“ (Hua VIII, 319).

sami robíme. Toto zodpovedá gramatickej forme pasívu. – (2) Ďalej znamená neočakávanú príhodu ako dej *podstupovania* (gr. πάσχειν), často so zdôraznením neprijemnosti. – (3) K tomu pristupujú výrazové *formy postupovania* (gr. πάθη v pluráli); tým treba myslieť spôsoby afekcie ako hnev, súcitiť alebo odpor. – (4) Nakoniec πάθος zodpovedá vystupňovanej forme *vášne*, ktorej protipólom je apatia. V latinčine sa nachádzajú výrazy ako *affectio*, *affectus*, *emotio* a *passio*, ktoré prešli do románskych jazykov. V slovanských jazykoch sa stretávame opäť s inými slovnými poľami. No so slovnou analýzou, ktorá by sa dala vykonávať kedykoľvek a ktorá patickému prepožičiava kultúrne sfarbenie, stojíme iba na začiatku. Pátos tvorí spolu s afektivitou, afekciou a citom spleťtité a mnohorako splývajúce problémové pole, ktoré si tu objasníme iba v krátkosti. Všetko záleží na tom, ako sa patické zaradí do skúsenosti a ako bude odstupňované. Z toho vyplynú obmedzenia, ktoré stoja v ceste adekvátnemu ohodnoteniu patického. Ukázať to má heuristická skica.⁵

Klasické myslenie, ktoré sa zameriava na celkové usporiadanie kozmu, má, po prvé, sklon určovať pátos ako iracionálny (gr. ἄλογον) a stavať ho proti panstvu logu. U Platóna a Aristotela sa rozličným formám pátosu priznáva možnosť pôsobiť spolu s logom. Väčší účinok však dosiahlo stoické znehodnotenie afektu ako *perturbatio animi*, ako rušenia duše, proti ktorému treba bojovať prostriedkami apatie. Po druhé, trpenie sa podriaďuje činnosti, slepá pasia uváženej akcii a podobne i *dynamis* sa podriaďuje *energei*. Energeia sa pokladá za rozvinutú skutočnosť, ktorá vrcholí v čistej *energei*, v božskom *actus purus*. Pasív a potencia zaiste neznamená to isté; no teleologická štruktúra, orientácia na τέλος, ktorá preniká nielen konanie, ale aj všetko úsilie a pôsobenie, posúva patické do tieňa ἀτελής, nezavŕšeného, nedostatočného. Existuje, isteže, aj platónsky protiprúd, ktorý pripisuje vlastnú váhu Erotovi, jasu, extáze a všetkému nadbytočnému.

V *modernom* myslení, v ktorom subjekt uplatňuje svoje vlastné právo a eroduje jednotu univerza, sa ocitá patické v dualistickej plavebnej dráhe. Na jednej strane existujú vnútorne usmerňované *subjektívne akty*, ktoré sa dostávajú s cieľom, pravidlom a zmyslom, a na druhej strane zvonku spôsobené *objektívne procesy*, podliehajúce zákonom prirodzenej kauzality. Zreteľne formulovaný sa protiklad akcie a pasie nachádza v Descartových *Passions de l'âme* (I, 1), kde je vlastná pasia identická s cudzou akciou, odlišný je iba uhol pohľadu, ktorý dovoľuje pripisovať to, čo sa deje, striedavo buď akcii *sujet auquel il arrive*, alebo akcii *sujet qui fait qu'il arrive*. Táto jednostrannosť dodnes pretrváva v uprednostňovaní perspektívy hovoriaceho alebo páchatel'a pred perspektívou počúvajúceho alebo obeť. Duálny prístup sa prejavuje v subjektivizácii, atomizácii a privatizácii afektov a citov. Tak sa u Huma vzájomne prispôbuje pociťovanie farby a pociťovanie bolesti. V obidvoch prípadoch ide, ako sa to dnes nazýva, o *mental state*. Vlastné city tvoria základ pre dešifrovanie cudzích citov, ktoré pripisujeme *other minds*. V praktickej oblasti vystupujú egoizmus a altruizmus ako znepriatelení bratia, predsa však ako bratia. Tendencia k odsvetšteniu a odsocializovaniu citov ponecháva už len city, ktoré *mám ja*. V tom je slabina modernej etiky citov. Nič sa nedosiahlo ani tým, že emócie sa prehodnocujú kognitívne a zavádza sa emocionálna inteligencia až po doplnenie IQ prostrednic-

⁵ Viac k tomu pozri kap. 13 Telesné sídlo citov (Waldenfels 2010).

tvom EQ. Cit sa ešte vždy obmedzuje na úlohu tretej sily popri kognícii a akcii. Nepriama revízia vychádza z nového hodnotenia limbického systému v neurológii, popri tom je však potrebné aj fenomenologické zhodnotenie. Model citov ostáva modelom, ktorý potrebuje interpretáciu a treba ho vzťahovať späť na modelovanú skúsenosť.⁶

Vo fenomenológii sa už oddávna pripravuje revízia, ktorá presahuje číre vylepšovanie starých konceptov. Kľúčové je pri tom nahrádzanie modulových pocitov (*sensations*) intencionálnym cítením (*sentir; sensing*), ako sa s tým stretávame u Husserla, Schelera a Merleau-Pontyho. V prípade Husserla jeho učenie o afekciách ponúka ďalšie body, na ktoré možno nadväzovať. Rovnako sem patrí Heideggerovo „rozpoloženie“ (*Befindlichkeit*) ako forma cítenia sa (*Sichbefindens*). Môjmu vlastnému východisku je zvlášť blízky Erwin Straus s jeho rozlišovaním patickej „zasiahnutosti-prostredníctvom“ a gnostického „zameriavania-sa-na“ (Straus 1956, 372). Toto rozlíšenie sa chápe ako polarita, ktorá pripúšťa mnohoraké prechody, ako aj tvorbu extrémov a patologické štiepenie. Predsa však ostáva otázka, či to stačí, a ďalej sa pýtame, čo má toto všetko do činenia s etikou. Ako Damoklov meč visí nad našimi hlavami otázka, či vôbec číra deskripcia dosahuje rovinu normatívneho. Nasledujúce úvahy sa na ňu pokúšajú odpovedať. Metodicky vyvstáva otázka, či je fenomenologický opis skutočne „čírym opisom“, ako sa to tak často sugeruje.

4. Pátos, rezponzia a diastáza. Tu prezentovaná rezponzívna fenomenológia, ktorá zahŕňa i rezponzívnu etiku, vyrastá z triády pátosu, rezponzie a diastázy. Táto triáda, samozrejme, nezodpovedá dialektickej triáde a nesmeruje k sprostredkovaniu v treťom. Myšlienková figúra zodpovedá tomu, čo som nazval *zlomovými líniami skúsenosti*. O čom je však pri tom reč?

Články zlomovej skúsenosti sú prístupné iba *nepriamemu opisu* toho, čo je priamo neuchopiteľné (Waldenfels 2012, kap. 6). Sám Kant odporúča „ostenzívny“ postup, pri ktorom sa presvedčenie o pravde spája s náhľadom do zdrojov pravdy (B 817). „Monštrácia“ neprechádza do „de-monštrácie“. K tomu niekoľko príkladov. Vo vneme na mňa niečo *do-padá*, v myslení mi niečo *na-padá*, v spomienke mi niečo *znovu-na-padá*, niečo mi *pri-padá* ako prí-padné (náhodné), ako ak-cident. Veľké afekty ako úžas a zdesenie môžu spustiť účinok otriasajúci svetom a existenciou, ako keď *vypadne* prúd. Máme do činenia s pohybmi *pádu*, ktoré zvlášť zreteľne vystupujú vo variáciách nemeckých/slovenských zložených slov. Nech sa to však jazykovo vyjadrí akokoľvek, rozhodujúci je fakt, že takéto pohyby nemožno nahradiť cielenými aktmi a akciami. V tom sa stretávajú s obsiahlym pohybom ľudskej existencie, ktorá hrá zvláštnu úlohu u Jana Patočku (Patočka 1991).

Trojaké východisko pri pátose, rezponzii a diastáze potrebuje pojmové objasnenie, ktoré tu bude nasledovať krok po kroku.⁷

⁶ K nebezpečenstvu „modelizmu“, ktorý sa modelmi zaoberá ako kvázi-vecou, porovnaj (Waldenfels 2008, kap. 2).

⁷ K tomuto východisku a z neho vyplývajúcej logike odpovedania porovnaj podrobne (Waldenfels 1994, kap. II), (Waldenfels 2002, kap. I. a III.) a v stručnej forme (Waldenfels 2006a, kap. II-III.).

(1) *Pátos* je udalosť, ktorou som ja, my alebo niekto iný zasiahnutý, dotknutý. Môže byť, že sa niečo zableskne, že zaznie hlas, že sa nás zmocní bodavá bolesť alebo nám na hlavu spadne kameň. Vo všetkých prípadoch máme do činenia s telesnými neočakávanými príhodami, ktoré nie sú o nič menej „telesné“ než to, čo sa podľa Husserla originárne predstavuje v intuícii (Hua III, 52). Rozhodne však nejde o subjektívny akt alebo naopak, o objektívnu udalosť. Sám sa na neočakávanej príhode podieľam, síce nie v nominatíve „ja“ ako pôvodca činu alebo autor, ale v datíve alebo akuzatíve „mne“ alebo „ma“. Karl Bühler v podobnej súvislosti zohľadňuje datív ako „pád dávania“, ktorý pri apelovaní alebo oslovení vystupuje ako „adresný datív“ (Bühler 1982, § 15). Levinas si naopak nárokuje „obviňovací pád“ akuzatívu, aby prepožičal výraz neredukovateľnému nároku druhého (Levinas 1974, 134, 143). Niekto, komu sa čosi neočakávané prihodí, nemá nič zo ‚subjektu‘ v zmysle hypokeimenon, ktorý je základom všetkého, alebo v zmysle centra aktu, z ktorého vychádza iniciatíva. Ja ho označujem ako *pacienta* v širokom zmysle slova.

(2) Neočakávaná príhoda, *pátos*, sa realizuje v odpovedi, *responzii*. Tradičný subjekt sa tým premieňa na *respondenta*, to znamená na niekoho, kto sa až v odpovedi stáva tým, kým je. Odpoveď bude daná mnou a bude viac či menej vymyslená, no bude vychádzať z toho, čo sa ma do-tkne (an-rührt): z a-fektu a z toho, čo ma o-slovuje (an-spricht): z a-pelu. V nemeckej predpone *an-* a v latinskej predpone *ad-* sa naznačuje, že niečo k nám pristupuje, zatiaľ čo v latinskej predpone *re-*, ktorá vystupuje v *re-sponzii*, sa naznačuje, že my sami sa k niečomu vraciame. Vlastné ja (*Selbst*), ktoré prechádza z dvojitého pohybu *pátosu* a *responzie* do dvojitej figúry *pacienta* a *respondenta*, je teda v sebe *rozštiepeným* vlastným ja.

(3) *Pátos* a *responzia* sú zároveň oddelené i spojené v dôsledku originárneho posunu času a miesta, ktorý nazývam *diastáza*, doslovne rozostúpenie.⁸ Posunutá forma časovosti sa nebotyčne odlišuje od postupnosti lineárneho času, ako aj od prelínania sa centrického času. *Pátos* prichádza vždy priskoro, ak ho meriame vlastnými očakávaniami a opatreniami, odpoveď prichádza vždy prineskoro, ak ju meriame afektom alebo apelom, ktorý vyvoláva odpoveď. Máme do činenia s originárnou formou „vopredanosti“ a „dodatčnosti“, ktorá nielen že modifikuje, ale aj konštituuje našu skúsenosť. Tento časový posun nespočíva v tom, že čosi predchádza mojej odpovedi, napríklad nejaký stimul, ktorý možno pozorovať a privodiť zvonka. Skôr predchádzam sám seba v inom. Opierajúc sa o formuláciu, ktorá sa nachádza už v platónskom dialógu *Parmenides* (*Parm.* 141d), možno tvrdiť: „Som starším i mladším od seba samého.“ Tento sebaodklad, ktorý ide ruka v ruke so sebaúnikom, odkazuje na *prapasivitu*, ktorá na rozdiel od tradičnej pasivity nepredstavuje zníženú formu aktivity.⁹

⁸ Už Plótinus hovorí o „rozostúpení života“ (διάστασις οὗν ζωῆς) (*En.* III, 7, 11, 41), toto rozštiepenie je však prekonané v plnosti a jednote života. Levinas príležitostne využíva tento výraz na to, aby opísal fázoový posun seba-pocitovania (Levinas 1974, 43, 147). Ja sám systematicky využívam túto ideu (Waldenfels 2009).

⁹ Prehlbovanie idey pasivity sa deje s rastúcou radikalitou u Husserla, Merleau-Pontyho, Levinasa a Henryho. Porovnaj (Montavont 1999), (Biceaga 2010), ďalej na širokom filozoficko-teologickom pozadí (Stoellger 2010).

(4) Neočakávané príhody nevystupujú ako izolované afekcie, ale vo forme *koafekcie*. Ak medzičasom získal pozornosť fenomén kolektívnej intencionality, podobne by bolo možné myslieť na kolektívne neočakávané príhody.¹⁰ Pri tom je však namieste opatrnosť. Pátos je udalosť, ktorá vyžaruje, rozprestiera sa v čase a priestore skôr, ako sa jej *ako takej* rozumie, skôr ako sa vykladá a spracúva. Vezmime si letecký útok na World Trade Center alebo vypuknutie nejakej vojny. Tu sa tvoria polia udalostí, ktoré pripúšťajú rozličné, ba dokonca protikladné odpovede. V prípade vojny odpovedajú kombatanti inak ako civilisti, služby schopní muži inak ako od služby oslobodené ženy, stúpenci vojny inak ako jej protivníci, a už vôbec nehovoriac o protikladných reakciách odporcov. Ono *syn-* sympatie a *anti-* antipatie treba chápať podobne ako „spolumulovanie“ (συμφιλεῖν) a „spolunenávidenie“ (συνέχθειν) *Antigony*, vychádzajúc z pátosu, a nie z predchádzajúcej pospolitosti. Patria k tomu fenomény ako rezonancia, atmosféra, náказа a nálada. Dokonca aj kon-senzus a dis-(s)enzus v sebe nesú stopy *sentire*. Koafekcia teda udáva, že do istej miery odpovedáme na tú istú výzvu, no nie tým istým spôsobom, takže, prísne vzaté, ani výzva nie je tá istá. Ako v prípade bolesti, i tu sa dotýkame záhady individualizácie.

5. Patické a etické. Po tomto všetkom ostáva otázka: Čo má patické do činenia s etickým? Má to, čo sa nám v dobrom či zlom neočakávané príhody, vplyv na zodpovedanie otázky dobrého života a správneho konania? Naša odpoveď sa obmedzuje na nemnoho hľadísk, ktoré sú pre responzívnu etiku bezpodmienečne nevyhnutné. Vynecháme d'alekosiahlu otázku, ako sa zápalná iskra pátosu premieňa na základné figúry logu, nomosu, eidosu a na rozličné formy afekcie. Tu sa uskutočňujú tie transformačné procesy, medzi nimi utváranie tvaru, utváranie zmyslu a utváranie pravidiel, ktoré nám dovoľujú uchopiť všetko to, čo sa nám v okamihu neočakávané príhody, *ako niečo*, a tým paradoxným spôsobom opakovať neopakovateľné.¹¹ Dôkladná analýza by ukázala, že zrod étosu z pátosu je procesom zrodu, ktorý je nezavŕšený. My sa však obmedzíme na to, čo sa bezprostredne týka súvislosti pátosu a étosu a čo je časťou svojbytnej logiky odpovedania.

Pri začiatočnom určení etického začnem Levinasom, ktorému vďačíme za pregnantnú formuláciu „diferencia ne-indiferencie“ (Levinas 1974, 105).¹² Etické by potom bolo, čo sa nás týka a dotýka takým spôsobom, že nás to – bez ohľadu na to, či chceme alebo nie – nenecháva ľahostajnými. Tým začíname na prefinálnej, prenormatívnej a preutilitarnej rovine skúsenosti, ako si to žiada slepá škvrna morálky.

¹⁰ Termín „ko-afekcia“ používam už v súvislosti so svojou ranou lektúrou Husserla (Waldenfels 1971, 152-154). K rozprávačskej štruktúre „kolektívnych nečakaných udalostí“ porovnaj (Waldenfels 2004, 54-57).

¹¹ K paradoxu opakovania neopakovateľného a k premieňajúcej sile opakovania porovnaj (Waldenfels 2009, kap. 6). Všeobecne k utváraniu zmyslu v skúsenosti porovnaj (Tengelyi 2007).

¹² K tomu (Waldenfels 2006b, 45-49). Podobné myšlienky sa nachádzajú u Rolanda Barthesa a Mauricea Blanchota.

Neodvratnosť. – Pátos uniká binárnym diferenciami ako je diferencia faktu a normy, bytia a povinnosti, dobra a zla. To, čím sme zasiahnutí, sa mení na to, na čo odpovedáme. Medzi „o čom“ a „na čo“ sa odohráva skúsenosť. V závere Kafkovej poviedky *Vidiecky lekár* sa nachádza veta: „Raz počúvneš klamlivé zvonenie nočného zvonca – nikdy to nenapravíš.“ Aj klamlivé zvonenie je zvonenie, ktoré nás prebúdzá, vydesí a práve tým od nás vynucuje odpoveď. Alebo si vezmeme pasáž z Proustovho *Hľadania strateného času*: „Aké ‚neznáme zákony‘ poslúcha umelec, keď neúnavne deň čo deň začína nanovo svoju prácu,“ pýta sa spisovateľ Bergotte tvárou v tvár smrti (Proust 1988, 693).¹³ Neodvratnosť, ktorá zodpovedá latinskému slovu *ne-cessitudo*, znamená praktickú nutnosť, v ktorej sa ocitáme ako v pasci. V tom sa prejavuje *nenemohúcosť*, bezmocnosť v moci, ktorú Paul Watzlawick zaodievá do jednoduchej vety: „Nemôžeme neodpovedať.“ Narážame tu na nevyhnutnosť komunikatívneho faktu, v ktorom sa Kantov fakt rozumu zrkadlí v sociálnej forme. V Pascalových *Myšlienkach* sa nachádza lapidárne „*už ste nalodení*“ (Pascal 1963, 418). Dvojitá negácia, ktorá sa vyjadruje v *nenemohúcosť*, sa nedá prekonať na afirmáciu, pretože začiatok netvoríme a nekladíme my. Nie je v našich rukách, *či odpovedáme*; v našich rukách je však *ako* odpovedáme a *čo* dávame ako odpoveď. Naše odpovedanie je viac či menej kreatívne vždy podľa toho, do akej miery sa opiera o repertoár odpovedí. Dávanie odpovede (*response*) sa nikdy neprekrýva s danou odpoveďou (*answer*). Diferenciu medzi „na čo“ odpovedania a „čo“ odpovede označujem ako *responzívnu* diferenciu. Praktická nutnosť, ktorá z toho vyplýva, odporuje čisto spontánnej slobode, v ktorej začínam úplne sám; naopak, zodpovedá *responzívnej* slobode, v ktorej začínam ja sám, no z inokadiaľ.¹⁴ Tu narážame na exterioritu, ktorá nespočíva v tom, že niečo alebo niekto je vonku, ale že ja sám som neodvolateľne mimo seba samého pri druhom. Každá možná imanencia života je *a limine* pretrhnutá; sebaafekcie a afekcia cudzím sú neoddeliteľné.

Valencie. – Responzívna etika sa neopiera primárne o to, že konajúc sledujeme ciele a riadime sa pravidlami, ale že odpovedáme na situácie. To predpokladá, že situácie nás vyzývajú konať. Gestalt teória nám dáva k dispozícii dôležitú kategóriu (Waldenfels 1994, 481-484). Hovorí o *valenciách*, ktoré sú zakotvené vo veciach. Príkladov na to je dostatok. Schodisko nás vyzýva, aby sme po ňom vystúpili, lopta nás vyzýva ku kopu, červené svetlo k tomu, aby sme sa zastavili. Atrakcia a repulzia sa pri tom vyrovnávajú. Výzva sa môže vystupňovať až na nebezpečné vsávanie, ako v prípade priepasti. Veci sú, aké sú, tým, že na niečo pozývajú. Toto *na-niečo* nie je ani fakt, ktorý určuje, čím čosi je, a ani norma, ktorá určuje, čo sa má robiť. Ide skôr o *faciendum*, o čosi, čo treba urobiť tu a teraz. Primeraná gramatická forma je gerundívum (porovnaj latinské *mihi faciendum est*). Túto prechodovú formu, v ktorej sa konanie iniciuje, možno spolu s Bühlerom označiť ako „iníciu konania“, to znamená začínajúce konanie, ktoré v sebe v protiklade k reflexnému konaniu a automatizovanému konaniu zahŕňa isté minimálne váhanie. Váhanie sa spája s naberaním dychu.

¹³ Porovnaj (Waldenfels 1994, 563-565).

¹⁴ K *responzívnej* slobode, ktorá sa pohybuje v tieni cudzosti, porovnaj (Waldenfels 2006b, kap. IV).

Zodpovedá človeku ako „neurčenému zvieratu“, ako sa vyjadruje Nietzsche (KSA 5, 81), úplne v protiklade k fixácii na ciele a pravidlá.

Afekcia a apel. – V ďalšom musíme rozlišovať medzi *afekciou* ako neadresovanou výzvou, ktorá ma zasiahne a *apelom* ako adresovanou výzvou, ktorá ma nielen zasiahne, ale aj sa na mňa zameriava. Inak ako číra afekcia vychádza apel druhého, ktorý je rovnaký ako ja. Vyzerá to na jasnú alternatívu ja a ne-ja, človeka a ne-človeka, osoby a veci. Kategória valencie však uniká týmto striktným protikladom, otvára cesty k bdelosti, ktorá sa vzťahuje na iné živé bytosti a na prírodu. Rozlišovanie medzi niekým a niečím nie je dané ako hotové, ale tak ako všetko, čo vystupuje v skúsenosti, podlieha genéze. Tu treba zohľadniť mnohé. (1) Po prvé, existujú *prechodné objekty*, ako ich nazýva D. W. Winnicott (Winnicott 1974). Príkladmi by boli materská hrud' ako „parciálny objekt“, detské plyšové zvieratká alebo drevená cievka, s pomocou ktorej Freudov vnuk hrou „kde je – tu je“ prekonáva neprítomnosť matky.¹⁵ (2) Po ďalšie, druhý má pre mňa ustavične črty *dvojníka*.¹⁶ Som aj nie som ten druhý. Druhého sa ani nemôžem striasť, ani ho nemôžem vteliť do seba. V tom sa podobá na môj tieň. Pripomínam Goetheho list ginka, ktorý ma učí, že „som jeden a zdvojený“, alebo Zarathustrovu poludňajšiu hodinu: „Tu zrazu, priateľka! Z jedného boli dva.“ V týchto príkladoch zaznieva pohlavná diferenciacia, ktorá dáva alterite špecifický zmysel (Stoller, Vetter 1997). (3) A napokon, apel má komplexnú štruktúru. To platí pre jednoduchú prosbu o pohár vody rovnako ako pre prísny zákaz zabíjať: *tu ne tueras pas*, z ktorého robí Levinas kľúčovú vetu svojej etiky druhého. V apeli spočíva dvojité *nárok* (angl. *demand*): *nárok na niečo* (angl. *claim*) a *nárok na niekoho* (angl. *appeal*). Dvojité zmysel nemeckého/slovenského slova *nárok*, ktorý sa v iných jazykoch stráca, neznamená nijakú jednoduchú ekvivokáciu; skôr sa za tým skrýva fakt, že *nárok na niečo* sa prejavuje v oslovení *niekoho*. Každá reč má rezonantný prebytok, ako sa ukazuje v nasledujúcom.

Dávanie odpovede a odopieranie odpovede. – Kto dáva odpovede, môže ich aj odopierať, inak by odpovede boli iba čírym dôsledkom nášho bytia. V akej miere však môžeme odopierať odpovede? Neodvratnosť nároku vylučuje, že by sme volili medzi áno a nie ako medzi dvoma možnosťami. Áno je tu pred pritakaním a popretím. Aj odmietnutie je forma odpovede; aj nijaká odpoveď je odpoveď, ako hovorí známe slovné spojenie. Azda nikto to nevidel tak zreteľne ako Nietzsche. Veľké áno životu je vyslovené už vtedy, keď sa pokúšame hodnotiť život; na totálne ohodnotenie či znehodnotenie nám chýba odstup (KSA 13, 234). Aj Husserl pri svojej analýze vedomia berie do úvahy praafirmáciu, ktorá ako predpredikatívna viera vo vnem predchádza každé explicitné zaujatie stanoviska. Pritakanie a popretie znamená podčiarknutie a prečiarknutie niečoho, čo predchádza (Hua III, § 106). Musíme striktno rozlišovať medzi rezonantným a predikatívnym „áno“. Aj Freud oddeľuje praktické popretie, ktoré má svoj pôvod v pudovom odmietnutí, od lo-

¹⁵ Porovnaj Freudovu esej *Zábrana, symptóm, úzkosť* (Freud 1940).

¹⁶ K tomuto motívu, ktorý hrá úlohu nielen u Freuda, ale aj u Valéryho a Merleau-Pontyho, porovnaj (Waldenfels 2002, 212, 345).

gickej negácie.¹⁷ Etická váha, ktorá prináleží odopretiu odpovede, sa úplne jasne ukazuje v poviedke Hermana Melvilla *Bartleby*. Jej protagonista, pisár v newyorskej advokátskej kancelárii, vypovedá zo dňa na deň svoju službu stereotypne opakovaným výrokom „I would prefer not to“. Nenasleduje nijaké ďalšie zdôvodnenie, ako to rada očakáva diskurzívna etika. Komunikácia visí na tenkom vlákne jazykovo vyjadreného „nie“, reči na okraji onemenia, ktorá v sebe zahŕňa len minimálne „áno“. Ako na negatívnej snímke vidíme, ako dianie odpovedania svojimi etickými nárokmi veľmi presahuje akékoľvek usporiadanie cieľov a akýkoľvek normatívny poriadok.

Étos zmyslov. – Étos sa nezačína konaním, ale videním, počúvaním, hmataním. Čo sa otvára zmyslom, to nikdy nie je eticky neutrálne, ibaže by bola naša skúsenosť umelo neutralizovaná alebo takpovediac eticky anestetizovaná. Druhou stranou každého prizovania sa, načúvania, je odhliadanie, nepočúvanie, ktoré zatláča alebo potláča cudzie výzvy. Vznikajú konflikty nárokov, hrozí etická alebo morálna apatia. Dokonca aj Kant dodáva, že sluch pre hlas svedomia sa nedá argumentačne vynútiť (A 39). V nemčine existuje jazykové puto medzi slovom *Achtung* v zmysle *pozor* a *Achtung* v zmysle *rešpekt, váženie si*; za tým stojí vecná súvislosť. Váženie si a zneváženie predpokladajú, že sa cudzím nárokom venuje pozornosť. Jednoduché výzvy ako „Pozri!“ alebo „Počúvaj!“ nebudú uposlúchnuté bez toho, aby neboli vykonávané už vopred. Preto sa v negatívnych výzvach ako „Nepočúvaj!“ alebo „Nepozeraaj!“ skrýva *double bind*, ktorá opäť pripomína komunikatívne prípady.

Vyvodíme resumé: Etické sa neprekrýva s patickým, ale živí sa ním. Étos alebo morálka bez pátosu by sa obrali o svoje vlastné popudy. Étos z pátosu, o ktorý nám ide, si žiada etiku zdola, etiku, ktorá sa začína na nižinách skúsenosti.

Literatúra

- BICEAGA, V. (2010): *The Concept of Passivity in Husserl's Phenomenology*. Dordrecht: Springer.
- BÜHLER, K. (1982): *Sprachtheorie*. Stuttgart; New York: Fischer.
- DESCARTES, R. (1984): *Die Leidenschaften der Seele*. Hamburg: Meiner.
- FEUERBACH, L. (1966): Vorläufige Thesen zur Reform der Philosophie. In: *Kleine Schriften*. Frankfurt am Main: Suhrkamp.
- FREUD, S. (1940): *Gesammelte Werke*. Bd. XIV. London; Frankfurt am Main: Fischer.
- HUSSERL, E. (1950): *Ideen zu einer reinen Phänomenologie und phänomenologischen Philosophie*. Hua III. Den Haag: M. Nijhoff.
- HUSSERL, E. (1959): *Erste Philosophie*. Hua VIII. Den Haag: M. Nijhoff.
- HUSSERL, E. (1986): *Aufsätze und Vorträge*. Hua XXV. Den Haag: M. Nijhoff.
- KANT, I. (1966): *Werke in sechs Bänden*. Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft.
- LEVINAS, E. (1974): *Autrement qu'être ou au-delà de l'essence*. Den Haag: M. Nijhoff.

¹⁷ Porovnaj Freudovu esej *Popretie* (Freud 1940) a k mimoriadne komplikovanej otázke toho „áno“, ktoré je pred „áno“ a „nie“ (Waldenfels 1994, 357-359, 627-631) a (Waldenfels 2006b, 49-52).

- LUHMANN, N. (1990): *Paradigm lost: Über die ethische Reflexion der Moral*. Frankfurt am Main: Suhrkamp.
- MERLEAU-PONTY, M. (1964): *Le visible et l'invisible*. Paris: Gallimard.
- MONTAVONT, A. (1999): *De la passivité dans la phénoménologie de Husserl*. Paris: PUF.
- NIETZSCHE, F. (1980): *Kritische Studienausgabe (KSA)*. Berlin; New York: Walter de Gruyter.
- PASCAL, B.: (1963): *Pensées*. In: *Œuvres complètes*. Paris: Seuil.
- PATOČKA, J. (1991): *Die Bewegung der menschlichen Existenz. Phänomenologische Schriften II*. Stuttgart: Klett-Cotta.
- PROUST, M. (1988): *À la recherche du temps perdu*. Bd. III. Paris: Gallimard.
- SEECK, G. A. (2010): *Platons Theaitetos. Ein kritischer Kommentar*. München: C. H. Beck.
- STOELLGER, P. (2010): *Passivität aus Passion. Zur Problemgeschichte einer categoria non grata*. Tübingen: Mohr Siebeck.
- STOLLER, S., VETTER, A. (1997): *Phänomenologie und Geschlechterdifferenz*. Wien: WUV-Universitätsverlag.
- STRAUS, E. (1956): *Vom Sinn der Sinne*. Berlin: Springer.
- TENGELYI, L. (2007): *Erfahrung und Ausdruck*. Dordrecht: Springer.
- WALDENFELS, B. (1994): *Antwortregister*. Frankfurt am Main: Suhrkamp.
- WALDENFELS, B. (2002): *Bruchlinien der Erfahrung*. Frankfurt am Main: Suhrkamp.
- WALDENFELS, B. (1971): *Das Zwischenreich des Dialogs*. Den Haag: M. Nijhoff.
- WALDENFELS, B. (1995): *Deutsch-Französische Gedankengänge*. Frankfurt am Main: Suhrkamp.
- WALDENFELS, B. (2008): *Grenzen der Normalisierung*. 2. Aufl. Frankfurt am Main: Suhrkamp.
- WALDENFELS, B. (2006a): *Grundmotive einer Phänomenologie des Fremden*. Frankfurt am Main: Suhrkamp. [WALDENFELS, B. (2011): *Phenomenology of the Alien. Basic Concepts*. Evanston, Ill.: Northwestern University Press.]
- WALDENFELS, B. (2012): *Hyperphänomene. Modi hyperbolischer Erfahrung*. Berlin: Suhrkamp.
- WALDENFELS, B. (2009): *Ortsverschiebungen, Zeitverschiebungen*. Frankfurt am Main: Suhrkamp.
- WALDENFELS, B. (2004): *Phänomenologie der Aufmerksamkeit*. Frankfurt am Main: Suhrkamp.
- WALDENFELS, B. (2006b): *Schattenrisse der Moral*. Frankfurt am Main: Suhrkamp.
- WALDENFELS, B. (1999): *Sinnesschwellen*. Frankfurt am Main: Suhrkamp.
- WALDENFELS, B. (2010): *Sinne und Künste im Wechselspiel*. Berlin: Suhrkamp.
- WALDENFELS, B. – DÄRMANN, I. (eds.) (1998): *Der Anspruch des Anderen. Perspektiven phänomenologischer Ethik*. München: Fink.
- WINNICOTT (1974): *Vom Spiel zur Kreativität*. Stuttgart: Klett-Cotta.

Z nemeckého originálu *Geburt des Ethos aus dem Pathos. Wege einer responsiven Phänomenologie* preložila Patriciia Elexová.

Bernhard Waldenfels
 Institut für Philosophie
 Ruhr-Universität Bochum
 44780 Bochum
 Deutschland
 e-mail: Bernhard.Waldenfels@ruhr-uni-bochum.de