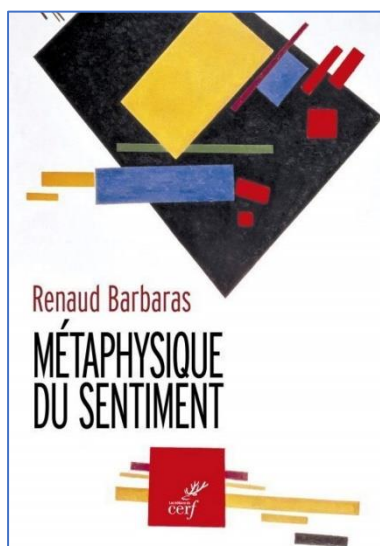


RENAUD BARBARAS:

Métaphysique du sentiment

Paris: Ed. du Cerf 2016, 265 s.



Prezentovaná publikácia, ocenená cenou kardinála Merciera v roku 2017,¹ je podľa slov jej autora, ktorý nie je slovenskému a českému publiku neznámy, motivovaná snahou dať poézii „maximálny metafyzický význam, ktorým je prístup k senzibilnému svetu ako takému, prostredníctvom jazyka. Poetický jazyk je skúškou ontologického exilu voči tomuto svetu a zároveň pokusom o jeho prekonanie prostredníctvom obnoveného zmyslu afektivity, ktorým bude sentiment“² (s. 9). Podľa neho je totiž poézia viac než len literárny žáner. Je to „spôsob existencie“, živiaci sa skúsenosťou, ktorý presahuje aj možnosti poézie. Touto skúsenosťou je senzibilno (*le sensible*)³ ako také. Zmyslový svet sa javí subjektu, ktorý je zároveň k svetu, vo svete a zo sveta a ktorý jest-

vuje v procesuálnom mode.

Práca je rozdelená na dve veľké časti nazvané *Separácia* a *Sentiment*, ktoré sa ďalej delia na kapitoly a podkapitoly. R. Barbaras upozorňuje, že bude postupovať kriticky a regresívne. Kriticky voči „prevládajúcej koncepcii senzibilna ako predmetu senzibility, koncepcii, ktorá problém zhusťuje miesto toho, aby ho riešila“. Regresívne, „lebo fenomenologický vzťah k senzibilnu [ho] priviedol k poslednému ontologickému určeniu senzibilna ako produktu sveta, ... ako modality, v ktorej samej môže

¹ Cena je udeľovaná každoročne od roku 1975, a to striedavo oboma vysokými filozofickými inštitútmi, frankofónnym a flamofónnym, Katolíckych univerzít v Lovani a v Louvain-la-Neuve.

² Vzhľadom na to, že franc. *sentiment* má v slovenčine viacero ekvivalentov ako cit, pocit, pociťovanie, cit(ovosť), zmysel, ostávame pri jeho cudzojazyčnom ekvivalente, alternujúc ho so slovenskými ekvivalentmi.

³ To, čo je zmyslové, vnímateľné zmyslami. Používanie tohto cudzieho slova sa vnucuje ako substantivizovaný tvar.

svet nastať ako svet“. Toto je radikálny obrat Husserlovej interpretácie korelácie: „... senzibilno už nie jej konštituované subjektom, ale svetom, čo znamená, že táto konštitúcia nie je zmyslodajstvom (*donation de sens*), ale produkciou ... istej nadmoci“ (s. 42). Táto „nadmoc“ (*surpuissance*) je atribútom sveta. Mení sa aj zmysel fenomenologickej redukcie, už nie ako neutralizácie sveta, ale každého odkazu na subjekt. Toto ontologické otvorenie sveta je podmienkou intencionálneho otvorenia subjektu, predmetu genézy. Sama korelácia by bola vzťahom medzi „žitím, ktoré je túžbou, a senzibilnom ako prítomnením (*présentation*) sveta.“ Kým Merleau-Ponty sa snažil odbúrať všetky možné diferencie, autor ich zachováva a zavádza nové. Takou je „radikálna fenomenologická diferenciacia“ medzi fenomenalitou z hľadiska ontologickej pravdy a fenomenalitou z hľadiska subjektu. Perceptívna skúsenosť vychádza zo „štiepenia“ na senzibilno a svet, ktorý vyjavuje (s. 50). Subjekt prichádza so stratou zmyslového, ktoré nahradí vnímané a hovorené.

Táto prvá kapitola nesie názov *Dva zmysly konečnosti*, čo naznačuje ďalšie rozlíšenie, a to medzi konečnosťou sveta a subjektívnou konečnosťou. V nadväznosti na Husserla sa nastoľuje problém vzťahu zmyslu k bytiu. Bytím zmyslu je subjektívny element, čo neznamená subjektivismus, lebo separácia medzi zmyslom a bytím nie je radikálna: svet sa stráca a oddeľuje sa súcno prístupné zmyslu. To je po primárnom javení sveta sekundárne javenie, ktoré je spojené so subjektívnym operátorom spoločujúcim štiepenie vnútri sveta, čomu je venovaná druhá kapitola.

Podmienkou vynorenia sekundárneho javenia je pohyb, „arcipohyb“ (*archimouvement*)⁴ sveta. „...mobilita subjektu odkazuje na procesualnosť sveta a ... v tejto procesualnosti spočíva obsah bytia subjektu“ (s. 62). Keďže arcipohyb sveta je celok (možného) pohybu, „tento subjekt patrí skrz naskrz svetu a jeho bytie sa vyčerpáva v bytí sveta.“ Pohyb subjektu by sa mohol odlišovať od arcipohybu sveta, avšak za cenu vnútornej diferenciácie tohto pohybu v ňom samom a od seba samého, pričom by došlo k istému obmedzeniu jeho nadmoci. V porovnaní s touto mocou sme my ako subjekty *bezmocní* a v tejto bezmocnosti pramení naša schopnosť fenomenalizácie. Štiepenie vnútri sveta je v základe aj našej individuácie.

Štiepenie teda súvisí s obmedzením nadmoci sveta. Dôvod tohto obmedzenia sa nemôže nachádzať v samej nadmoci, pre ktorú je charakteristické rozvíjať sa indefinitne, v čom sa odlišuje od všemocnosti Boha, ktorý sa môže obmedziť, ba dokonca vzdáť sa svojej všemocnosti. Je to zlyhanie v nadmoci, nie však z jej moci, ako udalosť, presnejšie arciudalosť, lebo mení arcipohyb (3. kap.). Ide o udalosť bez príčiny, radikálnu negatívnosť, avšak nie ničotu, lebo sa „vyčerpáva v účinkoch“. Autor navrhuje aj novú kategóriu „toho, čo sa deje“, čo by sa rozdvajilo na to, čo prechádza

⁴ Aj keď je predpona *archi-*, slov. *arci-*, veľko-, bežná vo francúzštine, na rozdiel od slovenčiny, dávame predsa len prednosť cudzojazyčnému ekvivalentu, po vzore termínov ako mikro- či makrosvet.

alebo prebieha (pohyb), a na to, čo sa deje alebo náhle prichádza (udalosť)“ (s. 76 – 77). Ilustruje to na príklade historickej udalosti, ako ju definuje F. Furet: „Čím má nejaká udalosť ďalekosiahlejšie následky, tým je ťažšie dospieť k tomu na základe jej príčin.“⁵

Najhlbším zmyslom udalosti je „jej indiferentnosť voči rozlišovaniu na jedno a mnohé, jedinečnosť, ktorá sa realizuje len ako nekonečná modalizácia“ (s. 94). Udalosťou je aj konečnosť, ktorá je v základe smrteľnosti znamenajúcej „separáciu ako modus individualizácie a nevyhnutné rozpustenie subjektu v arciživote“ (s. 96). Z tejto udalostnej konečnosti pochádzajú subjekty. Z tej druhej, ontologickej konečnosti, zas pochádzajú (neživé) súcna, ktoré oné subjekty privádzajú k javeniu, ktoré je určením, nie však finalitou bytia spájanou s idealizmom. Oné konečnosti súvisia s dvoma rovinami porozumenia: rovinou podstaty, v ktorej byť znamená javiť sa, a s rovinou faktu odkazujúcou na „všemoúcnosť či všadeprítomnosť arciudalosti“. Tento záver tretej kapitoly spolu s predchádzajúcim tvrdením, podľa ktorého udalosť nemá príčinu, pôvod či dôvod, čo pripomína *aseitas*, by iste mohol zaujímať teológa a ohlasuje predmet ďalšej kapitoly o metafyzike.

Keďže subjekt nemôže pochádzať z ničoho, „otvára (sa) priestor metafyziky ... v zmysle obnovenej metafyziky, takže ak arciudalosť spadá do metafyziky, táto je spätne ňou hlboko redefinovaná“ (s. 102). Pôjde o „negatívnu metafyziku, lebo transcendencia, ktorej odpovedá, nie je transcendenciou nejakého súcna (alebo Jedného) za vládou súcna, ale transcendenciou ničoho voči tomu, čo postihuje“.

Táto teória sentimentu patrí do regionálnych ontológií s tým rozdielom, že „za regionálnou esenciou subjektu, ktorý odpovedá istému pohybu, je najuniverzálnejšia a najvyššia esencia, ktorá odkazuje na arci pohyb“ (s. 104). Všetko, čo jestvuje, je v pohybe. „No arciudalosť uniká poriadku rádu esencie a následkom toho ontológii, ktorá berie na seba podobu kozmológie: práve v tomto zmysle spadá do metafyziky.“ Husserl v *Prvej filozofii*, ako aj v *Karteziánskych meditáciách*, príde s myšlienkou novej metafyziky, v ktorej položí dôraz na „iracionálnosť transcendentálneho faktu“, ktorým je „fakt Ega“. Napriek svojej kritičnosti sa R. Barbaras predsa len snaží držať Husserla, keď chce nadviazať na jeho novú metafyziku tým, že odlišnosť subjektu založí na arciudalosti.

Spôsobom bytia sekundárneho javenia je túžba ako základ vzťahu živej bytosti so svetom a ako skúsenosť so stratou tohto sveta. V tejto súvislosti sa autor ešte vymedzuje voči Bergsonovi. Túžba pripomína *élan vital*, ale dôraz je kladený na

⁵ Furet, F.: *Koniec jednej ilúzie*. Bratislava: Agora 2000, s. 47.

problematiku vzťahov medzi predstavou, vnemom a pohybom v rovine sekundárneho javenia, ktoré Bergson zamieňal s primárnym.

Ostáva odpovedať na otázku, ako je to s diferenciáciou vnútri biosféry, čo je predmetom piatej kapitoly o reči, pozostávajúcej zo štyroch podkapitol nazvaných *Privatívna biológia, Útek, Vyhnanstvo a Reč*.

Pod „*privatívnou biológiou*“ treba chápať to, „že živé bytosti, ktoré sú predmetom biológie, (...) vďaka za svoju realitu istej privácii, ktorá nie je ničím iným ako účinkom arciudalosti“ (s. 119). Arciudalosť je v tomto kontexte arciživot, z ktorého však živé bytosti nepochádzajú priamo, ale z jeho obmedzenia. Je to anonymný život, „život nikoho ... celý možný život ... život [ktorý] nepotrebuje živé bytosti na to, aby bol tým, čím je.“ Interpretátor a po ňom čitateľ, aj znalí dialektiky, by si iste mohli položiť otázku, či tu ešte možno hovoriť o živote. Autor pripúšťa, že jeho formulácie sa môžu zdať paradoxnými, pokračuje, že „živé bytosti sú živé nie z dôvodu prítomnosti života v nich, ale z dôvodu jeho nedostatku: byť živým znamená byť oddelený od arciživota, neznamená byť bez života, ale znamená nemať život“ (s. 120). Základným predpokladom dnešnej biológie „je to, že niet života, ale sú len živé bytosti, a že v nich a len v nich spočíva realita života“. Podľa tejto biológie, rozdiel medzi živými a neživými bytosťami by bol len organický či chemický, zatiaľ čo podľa autora je „metafyzický“: „Ak je život predmetom kozmológie, živé bytosti sú predmetom metafyziky a v tomto zmysle ... fenomenológia a metafyzika sa zhodujú“ (s. 121). Biológia je vôbec nemožná, lebo nemá predmet: „... to, čo spadá do života, štiepenie, ktoré mu je vlastné, vždy prekračuje to, čo je jednoducho živé, prebytkom alebo nedostatkom.“ Biológia by tak vlastne mala byť kozmológiou a fenomenológiou.

Útek (exode) je ďalším faktorom diferenciácie, charakteristickým pre život zvierat na hranici medzi primárnym a sekundárnym javením. Zviera je nemenej ovládané (pudovou) túžbou, ktorá ho núti utiekať sa k svetu, viesť bludný život svetového živočícha, ktorý nie je nikde doma, súc zamestnaný ustavičným hľadaním.

Človeka ako metafyzickú bytosť charakterizuje *vyhnanstvo (exil)*, lebo „je radikálne oddelený od prírody“, od sveta, po ktorom zároveň túži v jeho neprítomnosti. Táto túžba preto nebude nikdy uspokojená a modus bytia človeka úplný. A kým náš pohyb je podstatne časový, zvierači pohyb je vo svete, priestorový.

Obrazom, ba hlasom ľudského vyhnanstva ako pohybu je *reč*. Pohyby možno pokladať za gestá, ktoré majú zmysel a stávajú sa súčasťou reči. Autor tu uplatní aj štrukturalistický prístup. Znak ako element živej reči s jej fonémami a vetami (označujúce), jej dáva tvár. Túžba a slovo „sú dve neoddeliteľné modality straty sveta“ (s. 151). Znakom, v ktorom sa udalosť dáva, sa završuje neprítomnosť sveta. Arciudalostná strata, dávajúca zrod túžbe, umožňuje aj jazyk. „V tomto zmysle meta-

fyzično (štiepna arciudalosť) ovláda biologično (živý tvor je túžba), ktoré je dôvodom lingvistična“ (s. 152). Všetko toto sa deje v rámci nadmoci sveta. „... to, čo spôsobuje absentovanie sveta, dovoľuje vynorenie zmyslu“, ktorým je „vec sama“ zbavená sveta (označované).

Druhá časť sa začína kapitolou o „poetične“ ako modalite hovoriaceho živočícha. Keďže separácia nie je úplná a jazyk má tú vlastnosť, že je schopný v protit'ahu voči udalosti prekonať separáciu až po stav pred separáciou, ktorým je pôda sveta, majú korene v tejto pôde. Takým jazykom už nemôže byť inštrumentálny jazyk, ale „jazyk, ktorý pracuje proti svojej nevyhnutnej separácii, ktorý používa svoje vlastné zdroje proti vyhnanstvu, ... Týmto jazykom je jazyk poézie.“ (s. 171).

Fenomenológia tak vyúsťuje do estetiky, ktorej témou je *homo aestheticus*: „Estetický človek je ten, kto žije pred nešťastím separovaného a separujúceho vedomia“ (M. Duffrenne). Poetická existencia sa tak núka ako alternatíva voči vyhnanstvu ako úniku do konečnosti a konzumu: „Proti úniku *do* konečnosti stojí únik *od* konečnosti, únik, ktorý môže byť len ako uznanie tejto konečnosti vložení (sa do) nášho pôvodného vzťahu so svetom...“ (s. 175).

Druhá kapitola tejto druhej časti je venovaná výslovne pocitu, ktorý umožňuje transcendovať naše vyhnanstvo spolu s vnímaným smerom k svetu, a to bez toho, aby sa zamieňal s túžbou alebo signifikáciou. Nejde o pocit v psychologickom zmysle. „Pocit je takpovediac ontologický existenciál ... modalita seba, ktorou presahuje smerom k ne-sebe (*non-soi*), teda ide za signifikáciu“ (s. 179). Pocit je predovšetkým konštitutívna esencia ipseity, „najbezprostrednejšieho a najevidentnejšieho vzťahu k sebe“. Vedúcou niťou analýzy sentimentu je táto skúsenosť: „skutočne sa zjednotíme, len keď sa otvoríme inakosti, ktorá nie je inakosťou predmetov, pociťujeme, že skutočne žijeme, ... len keď prejdeme rovinu signifikácií, keď teda prestaneme byť inteligentní (... v bergsonovskom zmysle)“ (s. 180).

Paradigmou pocitu v tomto zmysle je láska ako „skúsenosť, kde pociťujem seba tým, že sa strácam, kde sa vraciam k sebe tým, že mnou skrz-naskrz prechádza a zosadzuje ma druhý“. Zároveň je pociťovanie seba samého komunikovaním s arci-životom a napokon so svetom: „prístup k sebe je prístupom k hĺbke sveta“ (s. 180). Korelácia seba a predmetov však odcudzuje. Výnimku tvoria prírodné, umelecké predmety a ľudské bytosti. Naproti tomu predmety umelé, značkové odsvetšujú. Ďalej sa autor priznáva, ako jeho pojem pocitu ovplyvnil najmä M. Duffrenne, pojem, ktorý dáva koncepcii jeho krajana radikálnejšiu podobu smerom k ontológii založenej nie na „myslím“, ale na „cítim“.

Publikácia sa končí konfrontáciou tejto fenomenologickej teórie afektivity s podobnými fenomenológiami, usporiadanými od najvzdialenejšej k najbližšej: Michel Henry, M. Merleau-Ponty, Martin Heidegger. Na podrobnejšie priblíženie tejto kon-

frontácie, v ktorej nechýbajú zaujímavé a osvetľujúce pohľady na jednotlivých autorov, tu však niet miesta.

V závere autor nielen zhŕňa, ale tvorivo syntetizuje svoju problematiku afektivity, ako aj naznačuje ďalšie línie rozvíjania smerom k erotike⁶ a estetike, ako aj k teológii. Je v ňom spomenutý aj J. Patočka s jeho pojmom subjektu ako zrkadla sveta. Zhrnutie má aj podobu schémy (s. 261) komentovanej slovami: „Jestvuje teda niečo ako okruh subjektivity, ktorý je zároveň okruhom transcencie: svet sa dáva pôvodne v pociť, ktorý rozvíja v podobe túžby, ktorou sa svet fenomenalizuje do súcien, ktoré tak dávajú príležitosť afektom.“

Táto stručná informácia o jednom z posledných diel R. Barbarasa, priručená na to, aby referovala o celom bohatstve myšlienok a podnetov v nej obsiahnutých, hádam priblíži toto bohatstvo v tom, čo je v ňom originálne, komplikované či diskutabilné. Jeho preklad do slovenčiny by iste prispel k rozvoju fenomenologických výskumov u nás.

Jozef Sivák
Filozofický ústav SAV
Klemensova 19
913 64 Bratislava
Slovenská republika
e-mail: filosiva@savba.sk
ORCID ID: <https://orcid.org/0000-0001-8925-416X>

⁶ Medzitým uverejnená pod názvom *Le désir et le monde* (Túžba a svet). Paris: Hermann 2016.