

SOCIÁLNA FILOZOFIA V DIELE *BYTIE A ČAS* SO ZVLÁŠTNYM ZRETELŔOM NA KIERKEGAARDOVU ROLU

GERHARD THONHAUSER, Institut für Philosophie, Universität Wien, Österreich

THONHAUSER, G.: Social Philosophy in *Being and Time* with Special Attention Paid to Kierkegaard's Role
FILOZOFIA 71, 2016, No. 4, pp. 292-303

This paper offers a systematic overview of the aspects of Heidegger's *Being and Time* that are concerned with the understanding of human sociality. Three dimensions of Heidegger's analysis are distinguished: self-being (*Selbstsein*), caring-with (*Mitsorge*), and being-with-one-another (*Miteinandersein*). These dimensions can be enacted in different modalities on the spectrum of unownedness (*Uneigentlichkeit*) and ownedness (*Eigentlichkeit*). To keep matters simple, I focus on the unowned and owned extremes, distinguishing anyone-self (*Man-Selbst*) and owned self (*eigentliches Selbst*), leaping in (*einspringend*) and leaping ahead (*vorspringend*) solicitude (*Fürsorge*), as well as the anyone (*Man*) and a people (*Volk*). My discussion of these key terms of the analysis in *Being and Time* focuses on investigating Kierkegaard's role in the development of Heidegger's thought.

Keywords: Heidegger – Sociality – Kierkegaard – Being-with – Being-with-one-another – Solicitude – Anyone – Anyone-self – Owned self

Dielu *Bytie a čas* autori často vyčítali, že téma sociality v ňom nie je dostatočne rozvinutá. Jürgen Habermas napríklad hovorí, že Heidegger „nemá cit pre analýzu fenoménu bytia-vo-svete“, ktorá by zohľadňovala socializáciu (Habermas 1995, 71). V našom príspevku sa pokúšame rekonštruovať zárodok „sociálnej filozofie“, ako ich nachádzame v diele *Bytie a čas*. Chceme pritom ukázať, že problém diela *Bytie a čas* nespočíva ani tak v nedostatočnej tematizácii sociality, ale skôr v nedostatočnom porozumení spoločnosti, keďže sa nedostatočne zohľadňuje zložitost' ľudského bytia spolu.

Mimoriadnu pozornosť pritom venujeme role Sorena Kierkegarda. Už krátko potom, čo dielo *Bytie a čas* vyšlo, zdôrazňoval sa Kierkegardov vplyv na túto prácu: „Kierkegaard ovplyvnil Heideggera tak zásadne a v takom rozsahu, že vyčerpávajúci opis tohto vplyvu by sa rovnal prednáške o celej Kierkegardovej filozofii“ (Beck 1928). To sa určujúcim spôsobom odrazilo na charaktere recepcie Heideggera v oblasti sociálnej filozofie. Kierkegaard bol totiž vo výskumoch nemecky hovoriacich filozofov dlho označovaný za mysliteľa orientovaného na vnútrajškovosť, ktorý hlása stiahnutie sa zo spoločnosti a politiky a spásu jedinca v náboženstve; konkrétne spoločné bytie s druhými ani historicko-kultúrna situácia nemali uňho miesta. Zdalo sa, že panuje jednoznačný názor: „Kierkegardova existujúca subjektivita žije v dôsledku svojej vnútrajškovosti nehistoricky“ (Lehmann 1969, 140-168, 150). Medzičasom sa objavili významné pokusy o korekciu tohto obrazu. Na jednej strane ide o pokus vnieŤ Kierkegardove úvahy o dave do sociologic-

kého diskurzu tak, aby sa dali využiť pri kritike spoločnosti (Nordentoft 1973). Na druhej strane venujú autori zvýšenú pozornosť Kierkegaardovým postojom v etike (Dalferth 2002).

V rámci nášho krátkeho článku nemôžeme tieto zárodky sociálnej filozofie preskúmať podrobnejšie. Rád by som tu preto predložil len systematický pohľad na „sociálnu filozofiu“, ako sa nachádza v texte diela *Bytie a čas*, a načrtol rolu, akú pri jej zrode zohral Kierkegaard. Než začnem rozoberať jednotlivé aspekty systematizácie, pozrime si v nasledujúcej časti celkový prehľad problematiky.



Martin Heidegger

Systematický pohľad na úvahy o socialite v diele *Bytie a čas*. Základné pojmy svojej analýzy sociality uvádza Heidegger v § 26 diela *Bytie a čas*, a to najmä pojmy: spolupobyť, spolubytie a bytie spolu. Pomerne ľahko možno formulovať definíciu spolupobytu: podobne, ako Heidegger uvádza pobyť ako označenie formálne poukazujúce na súcno, ktorým som vždy ja sám, používa pojem spolupobyť ako formálny ukazovateľ iného súcna, ktoré takisto patrí k spôsobu bytia pobytu: ako ukazovateľ druhého, bližšieho. Presnejšie, spolupobyť označuje „vnútrosvetské bytie osebe“ druhých (Heidegger 1977, 159), to bytie, „pre ktoré sú títo druhí vnútrosvetsky uvoľnení“ (Heidegger 1977, 160). Ukazuje sa, že spolupobyť nie je označením sociality, ale že označuje nejaké iné bytie ‚sebou‘, ktoré nie je moje. Predsa však bytie ‚sebou‘ pobytu a spolupobytu zohráva pri analýze sociality u Heideggera dôležitú úlohu.

V protiklade k spolupobytu označuje spolubytie existenciálne určenie pobytu, totiž vzťahnosť na druhých, ktorá je z hľadiska spôsobu bytia pobytu konštitutívna: „Pobyť je bytostne... spolubytie“; aj vtedy, keď práve nijakí druhí nie sú prítomní (Heidegger 1977, 161). Spolubytie je otvorenosť pobytu stretnutiu so spolupobytom.

Napokon bytie spolu, táto tretia oblasť Heideggerovch analýz sociality, sa zameriava na sociálny aspekt stretnutia pobytu a spolupobytu. Bytie spolu neznamená len moju otvorenosť vo vzťahu k druhým, ale implicitne predpokladá mňa ako jedného z týchto druhých. Označuje moje „byť tu tiež“ spolu s nimi“ (Heidegger 1977, 158). Bytie spolu sa neobmedzuje len na to, ako sa druhý (spolupobyť) na základe mojej konštitutívnej

otvorenosti (spolubytie) so mnou stretne, ale zahŕňa aj to, ako chápem sám seba v tomto stretnutí a na jeho základe. Poukazuje na spoločné bytie pobytu a spolu-pobytu v celej jeho zložitosti.

Bytie sebou, spolubytie a bytie spolu – to sú tri existenciály, ktoré treba, pokiaľ ide o Heideggerovu analýzu sociality, zohľadňovať. A odteraz ich musíme spájať s ďalšou osou existenciálnej analytiky. Na začiatku prvého odseku 2. kapitoly Heidegger zdôrazňuje, že pobyt existuje vždy v mode autentickosti a neautentickosti (Heidegger 1977, 71).¹ Aj v prípade foriem sociality platí, že sa vždy uskutočňujú v jednom z týchto modov.

Explicitne to Heidegger formuluje v súvislosti so staraním, keď rozlišuje dve jeho formy: staranie, ktoré za druhého zaskakuje a ovláda ho, a staranie, ktoré druhého predbieha a uvoľňuje ho.² Kým spolubytie označuje existenciálnu otvorenosť pobytu stretnutiu s druhými, v prípade starania ide o spôsoby konkrétneho vzťahu k druhým. Staranie je popri obstarávaní druhou formou „bytia pri“ pobytu. Heidegger určuje bytie pobytu ako starosť a starosť ako „byť v predstihu pred sebou vždy už vo (svete) ako ‚byť pri‘ (vnútrosvetsky vystupujúcim súcne)“ (Heidegger 1977, 256). „Bytie pri“ (vnútrosvetsky vystupujúcim súcne)“ sa delí na zaobchádzanie s vecami, ktoré sa v diele *Bytie a čas* chápu predovšetkým ako veci na používanie, a bytie spolu so spolupobytom; to prvé označuje ako obstarávanie, to druhé ako staranie. V prednáške, ktorú predniesol v čase, keď písal *Bytie a čas*, označuje Heidegger obstarávanie a staranie za „rovnako pôvodné možnosti pobytu“ (Heidegger 1976, 226). Hovorí o „obstarávajúco-starajúcej sa starosti“ (Heidegger 1977, 225). Okrem toho zavádza ďalší pojem, spolustarosť, aby ho vzápätí zavrhol a nahradil pojmom starania (Heidegger 1977, 223). Navrhujem, aby sme si tento termín spolustarosti osvojili a zaviedli ho ako ekvivalent obstarávania (príručného súcna), ako pojem formálne poukazujúci na stretnutie so spolupobytom.

¹ Zastávam názor, že autentický a neautentický modus bytia by sme mali chápať ako kontinuum možností uskutočnenia existencie (pozri Rentsch, 2007, 199-228, 201). Heidegger ich však často opisuje ako dichotómiu, čo sa odráža aj v mojom návrhu systematizácie. Ak by sme chceli Heideggerove myšlienky ďalej systematicky rozvíjať, museli by sme jeho opis, a teda aj jeho pojmový aparát rozšíriť tak, aby sme toto kontinuum možností uskutočnenia mohli zohľadniť.

² Heidegger doslova hovorí o „dvoch extrémnych možnostiach“ „pozitívnych modov“ starania (Heidegger 1977, 163). Z toho vyplýva, že existujú aj formy medzi nimi, čo podporuje interpretáciu založenú na kontinuu autentických a neautentických foriem uskutočnenia, akú tu navrhujeme. Navyše hovorí, že „pobyt predovšetkým a väčšinou zotrúva v deficitných modoch starania. Byť jeden pre druhého, proti druhému, bez druhého, míňať jeden druhého, nemať spolu nič spoločné, vzájomne sa o seba nestarať – to sú možné spôsoby starania. A práve tie posledné menované módy deficitnosti a indiferentnosti charakterizujú každodenné a priemerné ‚bytie spolu‘“ (Heidegger 1977, 162). Tu sa v systematickej koncepcii diela *Bytie a čas* vynára na povrch ambivalentnosť: Heidegger zdôrazňuje rozdiel medzi deficitnými a neautentickými modifikáciami. V tom akoby nadväzoval na rozlíšenie medzi každodennosťou a neautentickým modom bytia pobytu; no na mnohých iných miestach sa predsa len tohto rozlíšenia konzekventne nepridŕža. Na tento problém narazíme opäť v súvislosti so špecifikáciou pojmov *neurčité ‚ono sa‘ a bytie sebou v neurčitom mode ‚ono sa‘*. Budem sa mu však venovať len v poznámke po čiarou. Z hľadiska systematickej rekonštrukcie, akú tu navrhujem, sa mi tento problém nezdá až taký relevantný.

Nielen stretnutie s druhými, odteraz označované ako spolustarosť, ale aj bytie spolu a bytie sebou sa uskutočňujú v mode spektra autentického a neautentického. Heidegger však nerozvíja tieto mody – na rozdiel od pojmu starania – na jednom mieste v texte, ale zaoberá sa nimi rozptýlene na rôznych miestach textu.³ Tu sa vynára problém spočívajúci v tom, že vzájomná súvislosť týchto rôznych zložiek nie je vždy jasná. To by nás ale nemalo pomýliť: Tieto zložky čakajú na svoju systematizáciu!⁴ Neautentickú modifikáciu bytia spolu skúma Heidegger pod hlavičkou „neurčitého ‚ono sa‘“. Tejto forme bytia spolu zodpovedajú deficitné formy spolustarosti, ako aj istá špecifická forma bytia sebou: „Každodenný pobyt je *bytie sebou v mode neurčitého ‚ono sa‘*, čo odlišujeme od *autentického*, t. j. výslovne uchopeného ‚*bytia sebou*“ (Heidegger 1977, 172).⁵ Proti *bytiu sebou v mode neurčitého ‚ono sa‘* stojí autentické bytie sebou. A to ide ruka v ruke s autentickými formami spolustarosti. S takouto autentickou modifikáciou spolustarosti sme sa už stretli v prípade predbiehajúco-uvolňujúceho starania. Pojem autentickej formy bytia spolu – ako aj autentického bytia sebou – zavádza Heidegger až v druhom oddiele *Bytia a času*, a to v kapitole venovanej dejinnosti v súvislosti s pojmom národa (Heidegger 1977, 508). Tieto úvahy patria zo systematického hľadiska k najproblematickejším stránkam knihy. Vyvstáva otázka, ako toto autentické bytie spolu v rámci národa súvisí s autentickým bytím sebou a s autentickou spolustarosťou, ako aj s neautentickou modifikáciou existovania vo forme neurčitého ‚ono sa‘. Nehľadiac na tieto otázky sme sa takto oboznámili so všetkými aspektmi systematizácie Heideggerových úvah o socialite. Tieto aspekty uvádzame ešte raz v nasledujúcej tabuľke.

Existenciálne určenie	Neautentická modifikácia	Autentická modifikácia
bytie sebou	bytie sebou v mode neurčitého ‚ono sa‘	autentické ‚bytie sebou‘
spolustarosť	zaskakujúco-ovládajúce staranie/ deficitné mody starania	predbiehajúco-uvolňujúce staranie
bytie spolu	neurčité ‚ono sa‘	Národ

V ďalších častiach sa budeme venovať podrobnejšiemu rozpracovaniu tém, ktoré

³ Nemali by sme to chápať ako slabú stránku textu, keďže Heideggerovi nejde o to, aby svojím dielom prispel do „sociálnej filozofie“; úvahy k tomuto problému by sme preto mali vyjadriť na tých miestach, kde sú relevantné z hľadiska prípravnej analytiky pobytu, zameranej na otázku o bytí.

⁴ Zastávam preto názor, že dielo *Bytie a čas* by sme mali chápať ako akýsi kameňolom a tak k nemu aj pristupovať; takúto formu prístupu by sme mali odvodiť z jeho materiálu, z ktorého po novom usporiadaní vzíde koncepcia, ktorej síce Heidegger niekedy nevenoval pozornosť, ktorá však napriek tomu zachytáva podstatné impulzy jeho práce.

⁵ Tu sa opäť vynára problém: Heidegger označuje neurčité ‚ono sa‘ a bytie sebou v neurčitom mode ‚ono sa‘ za každodenné formy pobytu. Otázku, do akej miery musíme každodennú formu odlišovať od formy neautentickej a v čom potom spočíva špecificky neautentická modifikácia, tu nemôžeme rozoberať podrobnejšie.

z tohto členenia vyplývajú. Obzvlášť pozorne budeme skúmať Kierkegaardov vplyv v jednotlivých tematických oblastiach. Začnem s neautentickými formami sociality, ktoré zhrniem do jednej časti, keďže v ich prípade máme k dispozícii ich homogénny opis. Každý autentickú modifikáciu bude venovaná zvláštna časť, keďže v ich prípade musíme otázku ich systematickej súvislosti najprv dôkladne osvetliť. Na záver zhrniem svoj pohľad na rolu, akú v Heideggerových úvahách o socialite zohral Kierkegaard.

Neautentické formy sociality. Kapitola venovaná neurčitému ‚ono sa‘ je miestom, kde sa nadväznosť na Kierkegarda ukazuje najočividnejšie, a preto aj miestom najčastejšie diskutovaným. V ďalšom chcem ukázať, že hoci sa Heidegger pri opise súborov týchto fenoménov výrazne opieral o Kierkegarda, nemalo by nám to zastierať fakt, že medzi Kierkegaardovými úvahami o dave a Heideggerovými úvahami o neurčítom ‚ono sa‘ existujú významné rozdiely, najmä pokiaľ ide o ich systematické usporiadanie.⁶

Základným určením davu i neurčitého ‚ono sa‘ je ‚nivelizácia‘, resp. ‚zarovnanie na jednu úroveň‘. Myslí sa tým tendencia zužovať možné formy sociálneho na sféru priemernosti. Excesy sa potláčajú na priemernú úroveň prikázaného a sú nivelizované na ohraničenú oblasť prípustného. Kierkegaard i Heidegger zhodne upozorňujú na to, že toto zarovnávanie na jednu úroveň, charakteristické pre naše každodenné bytie spolu, nemožno pripísať nijakým konkrétnym aktérom. V spise *Literárna recenzia* Kierkegaard vysvetľuje, že ‚aktérom‘ nivelizácie je ‚fantóm‘ – ‚verejnosť‘ (Kierkegaard 2004, 86). Tomu zodpovedá vymedzenie neurčitého ‚ono sa‘ ako anonymnej moci: ‚Každý je tým druhým a nikto nie je sám sebou. Neurčité ‚ono sa‘, ktoré je odpoveďou na otázku, *kto* je subjektom každodenného pobytu, je *nikto*, ktorému sa pobyt v bytí medzi druhými vždy už odozdal‘ (Heidegger 1977, 170). Toto vyzdvihovanie anonymnosti nivelizácie, ktorá je základným charakteristickým znakom nášho spolužitia, je tým najdôležitejším, čo majú Kierkegaardove úvahy o dave a Heideggerove úvahy o neurčítom ‚ono sa‘ spoločné.

Ak si však vymedzenie davu a neurčitého ‚ono sa‘ všimneme bližšie, vystúpiť čoskoro do popredia aj rozdiely. V prílohe nazvanej *Jedinec* v práci *Hľadisko mojej spisovateľskej činnosti* Kierkegaard konštatuje: ‚Dav‘ je nepravda‘; s odkazom na apoštola Pavla ďalej odporúča: ‚Každý sa má púšťať do styku s ‚druhými‘ len opatrne, bytostne sa rozprávať len s Bohom a so sebou samým – lebo len jeden dosiahne cieľ‘ (Kierkegaard 2012, 86). V jednej poznámke vyhlasuje, že ‚nikdy nepopieral, že vo vzťahu ku všetkým časným, pozemským, svetským účelom môže mať dav platnosť, dokonca rozhodujúcu platnosť, čiže byť autoritou. Ale o tomto nehovorím ani sa tým nezaobieram‘ (Kierkegaard 2012, 86). Naproti tomu hovorí o večnej, eticko-náboženskej pravde a v súvislosti s tou nezohráva dav nijakú úlohu. Možno mal Theodor Haecker na mysli práve toto miesto, keď poznamenal, že Kierkegaard ‚zrejme ešte dokázal uskutočňovať svoje skúmania zo

⁶ Nasledujúci výklad sa opiera o môj článok ‚Von der Kritik der ‚Menge‘ zur existenzialen Analytik des ‚Man‘‘. *Kierkegaard Studies Yearbook* 2014, 329-356. Interpretácia v tomto článku sa do istej miery líši od interpretácie, ktorú predkladám tu. V článku nájde čitateľ okrem podrobného rozboru príbuzností a rozdielov medzi Kierkegaardom a Heideggerom aj obširne odkazy na príslušnú literatúru.

vzdialenosti filozofického a náboženského svetonáhľadu, tróniaceho v oblakoch“ (Haecker 1914, 66).

Heidegger je presvedčený, že filozofia môže vždy vychádzať iba z konkrétnej historickej situácie a že v nej aj zostáva zakorenená. V prednáške *Hermeneutika fakticity* sa v tomto duchu aj vyjadril: „Výklad je zasadený v dnešku, t. j. v istej priemernej pochopiteľnosti, z ktorej filozofia žije a do ktorej aj *spätne* *prehovára*. Neurčité ‚ono sa‘ má v sebe čosi nepochybne pozitívne; nie je to iba úpadkový fenomén, ale ako také predstavuje ono *Ako* faktického pobytu“ (Heidegger 1988, 17). Tento posun od Kierkegaardovho davu k Heideggerovmu neurčitému ‚ono sa‘ má prinajmenšom dva dôsledky: po prvé, vyplýva z neho, že neurčité ‚ono sa‘ sa berie vážne ako východisko každého uskutočňovania pobytu. Heidegger to potvrdzuje aj tým, že podľa neho neautentické uskutočňovanie pobytu má v porovnaní s jeho autentickým uskutočňovaním jednu prednosť, a síce že autentické formy sú možné iba ako modifikácie foriem neautentických. Po druhé, tento posun jasne ukazuje, že podľa Heideggera by bolo nesprávne oddeľovať neurčité ‚ono sa‘ od bytia sebou pobytu. Heidegger kladie oveľa väčší dôraz na to, že neurčité ‚ono sa‘ je odpoveďou na otázku o onom *Kto* pobytu; neurčitému ‚ono sa‘ zodpovedá istá forma bytia sebou, a to bytie sebou v mode neurčitého ‚ono sa‘. Tento neautentický spôsob bytia sebou dominuje v každodennom pobyte, preto jeho význam nemožno nijako podceňovať.

Pravda, Heidegger formy neautentického bytia spolu bližšie neskúma. Takejto taxonómii bytia spolu by sa Heidegger zrejme venoval v rámci existenciálnej antropológie, ktorú, ako vieme, rozvíjať nechcel. Na jednom mieste však predsa len poukazuje na to, že neurčité ‚ono sa‘ zahŕňa rôzne historické, kultúrne a individuálne podoby: „Samo má opäť rôzne možnosti svojej pobytovej konkrécie. Jeho dôrazná a výslovná nadvláda sa môže v dejinách meniť“ (Heidegger 1977, 72). Z toho, že u Heideggera chýba detailné rozpracovanie týchto štruktúr, a najmä z toho, že autentické a neautentické zužuje na dve komplementárne alternatívy, však vyplýva, že jeho konceptualizácia sociality je ohraničená. Obzvlášť výrazne to pociťujeme pri jeho úvahách o staraní. Heidegger vysvetľuje, že „pokiaľ ide o jeho pozitívne mody, má staranie dve extrémne možnosti“: buď je zaskakujúcim staraním, spočívajúcim v tom, že „druhému ‚starosť‘ takpovediac odníma a stavia sa v obstarávaní na jeho miesto“; tu sa skrýva nebezpečenstvo, že „druhý sa stane závislým a ovládaným“, aj keď „toto ovládanie môže prebiehať skryto a ovládaný nemusí o ňom vedieť“. Naproti tomu predbiehajúco-uvolňujúce staranie znamená, že „za druhého ani tak nezaskakuje, ale ho v jeho existenciálnom ‚môcť byť‘ skôr *predbieha* – nie preto, aby mu ‚starosť‘ odňalo, ale len preto, aby mu ju vlastne ako takú navrátilo“ (Heidegger 1977, 163). Heidegger síce zdôrazňuje, že staranie nemožno redukovať na tieto dve extrémne formy a že okrem pozitívnych modov existuje mnoho „deficitných modov“: „byť jeden pre druhého, proti druhému, bez druhého, vzájomne sa míňať, nestarať sa jeden o druhého – to sú možné spôsoby starania“ (Heidegger 1977, 162). Ďalej sa však týmto problémom nezaoberá, takže svojimi úvahami o staraní prispieva skôr k nesprávnej predstave o tomto fenoméne, a nie k objasneniu každodenných štruktúr spolustarosti či bytia spolu.

Autentické bytie sebou. Okrem súvislosti medzi davom a neurčitým ‚ono sa‘ odkrýva koncepcia autentického bytia sebou ďalšiu oblasť, v ktorej sa Heideggerovo nadviazanie na Kierkegaarda ukazuje tiež dost' zreteľne. Heidegger tematizuje autentické bytie sebou v druhej kapitole druhého oddielu diela *Bytie a čas* v rámci analýzy svedomia. V kľúčovej pasáži opisuje prechod od bytia sebou v mode neurčitého ‚ono sa‘ k autentickému bytiu sebou: „Návrat z ‚ono sa‘, t. j. existenciálna premena bytia sebou v mode neurčitého ‚ono sa‘ na *autentické* bytie sebou musí prebehnúť tak, že sa *prepracujeme k voľbe*. Prepracovať sa k voľbe však znamená *zvoliť si túto voľbu*, rozhodnúť sa môcť byť zo seba samého. Predovšetkým zvolením voľby si pobyt *umožňuje* svoje autentické ‚môcť byť‘“ (Heidegger 1977, 356). Najmä terminológia súvisiaca s voľbou prezrádza, že má blízko ku Kierkegaardovi, a to zvlášť k listu sudcu Wilhelma z druhej časti diela *Bud' – alebo*.

Wilhelm chce estetika svojím listom doviesť k tomu, aby si zvolil, keďže vo voľbe vidí východisko z jeho – z etikovho hľadiska zblúdeného – spôsobu života. No aj estetik si už v istom zmysle zvolil: keďže prepásol príležitosť postaviť sa explicitne tvárou v tvár voľbe, implicitne už za neho bolo zvolené estetické. No v inom zmysle ešte nemožno hovoriť o voľbe. Wilhelm svojmu priateľovi vysvetľuje: „Tvoja voľba je estetická; estetická voľba však nie je voľba. A vôbec, voliť je vlastný a prísny výraz etiky“ (Kierkegaard 2007, 622). Tak, ako nemožno hovoriť o estetickej voľbe, nemožno hovoriť ani o voľbe estetického. Voliť znamená, že už podliehame nároku etického: „... ten, kto žije esteticky, nevolí, a ten, kto napriek tomu, že sa mu ukázalo etické, volí esteticky, ten nežije esteticky, keďže hreší a podlieha etickým určeniam, hoci jeho život treba označiť ako neetický“ (Kierkegaard 2007, 624). Tu sa ukazuje podstatná asymetria medzi etickým a estetickým. Medzi touto asymetriou a pojmom voľby, ktorý tu Wilhelm chce zdôrazniť, existuje isté napätie. Sú tu dve možnosti: buď postavíme etické a estetické na jednu úroveň ako skutočné alternatívy voľby, takže bude možné zvoliť si aj estetické; potom však prestáva platiť téza o záväznosti etického, o ktorej hovorí Wilhelm vo svojom liste. Alternatíva, ku ktorej sa prikláňa Wilhelm, spočíva v tom, že už samotná voľba je poznačená záväznosťou etického; potom sa ale vynára otázka, do akej miery tu ešte vôbec možno hovoriť o skutočnej voľbe. Vo Wilhelmových listoch teda ide o maieuticko-terapeutický zámer: nasmerovať estetika do sféry etického. To by však nijako neovplyvňovalo sféru etického.

S podobným problémom sa v súvislosti s pojmom voľby stretávame aj v diele *Bytie a čas*. Heidegger totiž zdôrazňuje, že medzi autentickosťou a neautentickosťou nemožno voliť, keďže sú už vopred chápané ako asymetrické. Možno však hovoriť o akomsi vzťahu ich vzájomnej podmienenosti: Na jednej strane je neautentickosť predchádzaná autentickosťou, ak sa štruktúry existencie v autentickosti ukazujú také, aké skutočne sú, pričom neautentickosť je modifikáciou autentickosti spočívajúcou v nesprávnom pochopení ontologických štruktúr. Na druhej strane je autentickosť predchádzaná neautentickosťou, pričom pobyt žije najprv a poväčšine v neautentickosti a iba z nej môže dospieť k autentickému porozumeniu. Z hľadiska vzťahu medzi autentickosťou a neautentickosťou však nemá zmysel chápať ich ako alternatívy voľby. Ide o vzájomne prepojené spôsoby, akými pobyt uskutočňuje svoju existenciu; pobyt existuje vždy v mode autentickosti i neauten-

tickosti a nemôže sa ani jednej z týchto možností zbaviť voľbou.

Pri pozornom čítaní kľúčovej pasáže v diele *Bytie a čas* zistíme, že Heidegger si tieto problémy uvedomoval a že ich zahrnul do svojej koncepcie. Hovorí o „uskutočnení voľby“ a o „voľbe voľby“, lebo voľba sa stáva zrejmom až vtedy, keď sa jej chopíme, no jednako pôsobila už predtým. Autentické bytie sebou volí voľbu, ktorú mu predtým neurčité „ono sa“ odňalo. Nejde tu však o voľbu medzi autentickosťou a neautentickosťou. Pri voľbe sa vždy rozhodujeme medzi rôznymi možnosťami konania. Rozdiel medzi autentickým bytím sebou a bytím sebou v mode neurčitého „ono sa“ spočíva v tom, že autentické bytie sebou si jasne uvedomuje, že stojí pred voľbou a musí sa rozhodnúť medzi rôznymi možnosťami. Naproti tomu bytiu v mode neurčitého „ono sa“ zostáva voľba nedostupná, lebo si ju necháva odňať neurčitému „ono sa“. Premena bytia v mode neurčitého „ono sa“ na autentické bytie sebou sa teda zakladá predovšetkým na hlbokom pochopení našej vlastnej ontologickej štruktúry. Autentické bytie sebou jasne vidí, že je súcnom určeným ako „môcť byť“; toto bytie chápe samo seba ako aktéra, ktorý môže a musí voliť medzi rôznymi možnosťami. Porozumenie tejto závislosti od neurčitého „ono sa“ je tiež súčasťou transparentnosti, ktorou sa vyznačuje autentické bytie sebou.⁷ V tejto súvislosti možno tiež objasniť, v akom zmysle sa tu hovorí o „uskutočnení voľby“: Transparentnosť, ktorou sa vyznačuje autentické bytie sebou, znamená aj chopiť sa možností, ktoré si dovedy nechalo predkladať neurčitému „ono sa“, ako svojich autentických možností. Autentické bytie sebou takpovediac uskutočňuje voľbu týchto možností, pričom musí doznať, že sa pre ne rozhodlo, hoci aj v mode neurčitého „ono sa“. V niektorých prípadoch to zrejme vedie k tomu, že sa od týchto možností odvráti; no autentické bytie sebou sa môže rozhodnúť aj tak, že isté možnosti bude ďalej voliť. Tentoraz však ide skutočne o voľbu – nejde o prebratie voľby neurčitému „ono sa“, pri ktorom je možnosť voľby bytiu sebou nedostupná.

Autentická spolustarosť. Spolustarosť a obstarávanie vytvárajú spolu „bytie pri“ pobyte. Podobne, ako obstarávanie označuje zaobchádzanie s vecami určenými na používanie, spolustarosť sa vzťahuje na spoločné bytie s druhými. Kým obstarávanie príručného súcna analyzuje Heidegger podrobne, v súvislosti so stretnutím s druhými, pokiaľ ide o staranie, nachádzame len niekoľko poznámok; a v ich prípade sme už ukázali, že ponúkajú len nepostačujúcu taxonómiu spoločného bytia pobyte a spolupobyte.

Ak chceme tieto pasáže čítať systematicky, mali by sme sa na tomto mieste zastaviť pri histórii pojmu starania v Heideggerových dielach. Ak si všimneme rané Freiburské prednášky, presnejšie prednášku venovanú Augustínovi z letného semestra 1921, ukáže sa totiž, že pojmom starania Heidegger existenciálne-ontologicky nadviazal na augustínovský pojem lásky. Na tomto základe možno objasniť predovšetkým základnú myšlienku,

⁷ Heidegger to vyjadruje takto: „Aj odhodlané rozhodnutie je odkázané na neurčité „ono sa“ a jeho svet. Pochopiť to patrí k tomu, čo je odhodlaným rozhodnutím odomykané, lebo až odhodlanosť dáva pobyte autentickú prejasnenosť“ (Heidegger 1977, 396).

totiž že predbiehajúco-uvolňujúce staranie spočíva v tom, že necháme druhého byť.⁸

Kľúčová pasáž, v ktorej Heidegger zhrňa svoje chápanie lásky, znie takto: „Autentická láska smeruje vo svojom základe k *dilectum, ut sit*. Láska je teda vôľou k bytiu milovaného.“ Ďalej Heidegger objasňuje, ako sa to konkretizuje v oblasti medziľudských vzťahov: „Zmyslom spolusvetskej lásky je dopomôcť milovanému druhému k existencii, tak, aby dospel k sebe samému“ (Heidegger 1988, 291-292).⁹ Láske ide o to, aby druhému dopomohla k jeho bytiu. Chce druhému umožniť, aby sa vo svojom bytí rozvíjal. Nemôže teda druhému túto úlohu odobrať, ale musí ho podporovať, aby túto úlohu prevzal a samostatne rozvinul. Zdá sa mi, že v tom zjavne možno rozpoznať model predbiehajúco-uvolňujúceho starania.

Pravda, aj u Kierkegaarda nachádzame porovnateľnú koncepciu lásky. Nič však nepoukazuje na to, že by mala na Heideggera nejaký vplyv. Do úvahy prichádzajú iba dva možné zdroje. Na jednej strane ide o spis *Skutky lásky*, ktorý bol do nemčiny preložený už v r. 1890 (český preklad *Skutky lásky*; Brno: CDK 2000); po druhýkrát vyšiel v nemčine r.1924 v rámci plánovaného a čiastočne uskutočneného vydania Kierkegaardových *Duchovno-vzdelávajúcich príhovorov*.¹⁰ Existuje dôkaz o tom, že Heidegger o existencii tohto spisu vedel.¹¹ Celkove však nič nepoukazuje na to, že ho aj čítal. Na druhej strane Theunissen hovorí o súvislosti medzi Heideggerovým staraním a Kierkegaardovou nepriamou komunikáciou (Theunissen 1965, 181). Zdá sa mi však, že táto súvislosť je zo systematického hľadiska, ako aj z hľadiska dejín recepcie len ťažko preukázateľná. Je oveľa pravdepodobnejšie, že paralela medzi Heideggerom a Kierkegaardom nespočíva v tom, že by Heidegger niečo priamo prebral od Kierkegaarda, ale v tom, že vychádzajú z rovnakého zdroja, a to z kresťanskej koncepcie lásky k blížnemu, ako ju rozpracoval Augustín.

Autentické bytie spolu. Heidegger vykladá autentické bytie spolu v 5. kapitole druhého oddielu diela *Bytie a čas*, a to v rámci rozboru dejinnosti pobytu. Kľúčové pasáže nachádzame v § 74, v ktorom Heidegger okrem iného hovorí o „dianí spoločenstva, národa“ (Heidegger 1977, 508). Musíme si uvedomiť, že úvahy o dejinnosti plnia okrem iných aj systematickú úlohu: majú ukázať, odkiaľ sa berú možnosti, do ktorých sa pobyt rozvrhuje. Heidegger sa tu vyjadruje jednoznačne: „Na čo sa ten či onen pobyt *fakticky* odhodlá, o tom zásadne nemôže byť reč v existenciálnej analýze... Napriek tomu sa musíme pýtať, odkiaľ *vôbec* môžu byť čerpané možnosti, do ktorých sa pobyt *fakticky* rozvrhuje“ (Heidegger 1977, 506). Jadrom Heideggerovej odpovede na túto otázku je tvrdenie,

⁸ K Heideggerovmu pojmu lásky pozri (Tömmel 2013).

⁹ Známejšia je nasledujúca definícia z Heideggerovej korešpondencie s Arendtovou, ktorá v mierne upravenej forme znie takto: „Amo znamená volo, ut sis – povedal raz Augustín: Milujem ťa – chcem, aby si bola sama sebou“ (Arendt, Heidegger 1998, 31).

¹⁰ Kierkegaard, S. (1890): *Leben und Walten der Liebe*. Übersetzt von Albert Dörner. Leipzig: Richter; Kierkegaard, S. (1924): *Leben und Walten der Liebe*. Hrsg. von von Christoph Schrempf. Jena: Diederichs (Erbauliche Reden, Band 3).

¹¹ Karl Löwith ho spomína v liste Heideggerovi z r. 1923 (Heidegger / Löwith 2015). Ďakujem Alfredovi Denkerovi, ktorý mi tlačovú podobu textu poskytol ešte pred vydaním knihy.

že konkrétne možnosti sa otvárajú z horizontu, do ktorého je pobyt vrhnutý. Myšlienka, že pre bytie sebou v neurčitom mode ‚ono sa‘ platí, že si svoje možnosti nechá predkladať neurčitým ‚ono sa‘, nie je až taká prekvapujúca. No Heidegger na tomto mieste zdôrazňuje, že to platí aj pre autentické bytie sebou; aj to získava možnosti, do ktorých sa rozvrhne, z oblasti možného, do ktorej je vrhnuté.

Veta citovaná na začiatku tejto časti to špecifikuje ešte bližšie: možnosti pobytu sú spätne viazané na spoločenstvo národa. Heidegger ďalej uvádza, že „dianie spoločenstva národa“ pritom nespočíva na spojení jedincov; oveľa dôležitejšie je to, že jedinci sú vedení práve predbiehajúcim bytím spolu: „Bytím spolu v tom istom svete a odhodlanosťou chopiť sa istých možností sú osudy už vopred nasmerované“ (Heidegger 1977, 508). Na tomto mieste sa nemôžeme podrobnejšie zaoberať otázkou, ako presnejšie máme chápať toto poňatie spoločenstva a aké dôsledky z neho plynú.¹²

Pokiaľ ide o Kierkegaarda, možno s určitosťou konštatovať, že toto je nepochybné bod, v ktorom je Heidegger dánskemu filozofovi najvzdialenejší. Kierkegaard je pevne presvedčený, že dianie na úrovni spoločenstva nikdy nemôže dosiahnuť status autenticosti. Pravda, u Kierkegaarda sa stretávame s univerzálnym humanistickým pohľadom, z ktorého vyplýva, že všetci sú postavení pred úlohu stať sa sebou.¹³ V rámci jeho myslenia však nemá zmysel hovoriť o dianí spoločenstva, ako o ňom hovorí Heidegger. Svedčia o tom úvahy o vzťahu individua a pokolenia v jeho práci *Pojem úzkosti*.¹⁴ Kierkegaard pritom najprv zdôrazňuje, že individuum a pokolenie sa môžu ocitnúť v stave nesúlady, a to vtedy, keď si individuum zamieňa seba s pokolením (Kierkegaard 1997, 335). Hovorí síce, že individuum je tvorené ním samým a pokolením, ale dôraz sa zároveň kladie na úlohu, pred ktorou individuum stojí: stať sa sebou; a pred tou stojí, pravdaze, každé individuum a vždy jednotlivito. Rozhodujúca pointa spočíva v tom, že pred túto úlohu je každé individuum každého pokolenia stavané odznovu; spoločenstvo mu ju nijako nemôže odňať (Kierkegaard 1997, 340). Pospolitosť individuí spočíva v tom, že sú všetci postavení pred túto úlohu. Práve na základe tejto pospolitosti sú pre každé individuum relevantné dejiny všetkých ostatných. Dianie spoločenstva v podobe, v akej zaznieva u Heideggera, je tak priamo vylúčené.

¹² Na inom mieste som sa pokúsil ukázať, že § 74 z *Bytia a času* pripúšťa prinajmenšom dve interpretácie. Na jednej strane prednášky týkajúce sa *Bytia a času* akoby naznačovali, že autentické bytie spolu vzniká na základe autentického bytia sebou a jemu zodpovedajúcej formy autentickej spolustarosti. Autentické bytie spolu by tak bolo spätne viazané na individuálne rozhodnutia pobytu a spolupobytu. Na druhej strane práve na základe § 74 z *Bytia a času* mohol Heidegger v r. 1933 autentické uskutočnenie existencie umiestniť do kolektívneho pobytu národa; autentické bytie spolu v národe sa pritom povyšuje na základ, ktorý jediný umožňuje individuálnemu pobytu jeho autenticosť (Thonhauser 2016, v tlači).

¹³ Napríklad z úvah o jedincovi v práci *Hľadisko mojej spisovateľskej činnosti* je zrejme, že podľa Kierkegaarda v ideji „onoho jedinca“ sa skrýva to, že každý jedinec môže byť *skutočným* jedincom a že z konečnej perspektívy sa nikdy nedá rozhodnúť, či niekto skutočne jedincom je, alebo nie je (porov. Kierkegaard 2012, 95).

¹⁴ Z iného pohľadu možno túto pasáž citovať proti označeniu Kierkegaarda za mysliteľa bez idey dejín z úvodnej časti tohto článku. Je totiž zrejme, že historická situovanosť individua je pre Kierkegaarda prirodzeným východiskom.

Kierkegaardova rola v Heideggerových úvahách o socialite. Na záver by sme mali zhrnúť, akú úlohu zohral Kierkegaard v rôznych oblastiach Heideggerovej analýzy sociality. V prípade úvah o dave, resp. o neurčitom ,ono sa' sa ukázalo, že Heidegger a Kierkegaard sa zameriavajú na podobné fenomény a že aj pri ich pojmovom opise sa jasne ukazujú isté formy nadväznosti. Najmä pri konceptualizácii nivelizácie, resp. zarovnávaní na jednu úroveň sa ukazujú navyše aj jasné obsahové zhody. Odlišné ciele, ktoré si vo svojich analýzach kladú, vyplývajú z toho, že Kierkegaard považuje dav na nepravdu, ktorá z hľadiska eticko-náboženskej pravdy, ku ktorej smeruje, nehrá žiadnu rolu. Naproti tomu podľa Heideggera filozofia musí vychádzať z každodennosti a spätne ju ovplyvňovať. Preto musíme neurčité ,ono sa' brať vážne iným spôsobom než dav.

Pokiaľ ide o autentické ,bytie sebou', zreteľne sa ukázalo, že síce aj Heidegger sa odvoláva na pojem voľby, vyhýba sa však pritom ambivalentnosti, ktorá sa odzrkadľuje vo Wilhelmovej koncepcii. Vzhľadom na túto odlišnosť možno vzťah medzi Heideggerovou a Kierkegaardovou koncepciou charakterizovať takto: práca *Bud' – alebo* slúžila Heideggerovi ako kontrastná fólia, na základe ktorej rozvíjal svoju vlastnú koncepciu. V súvislosti s autentickou spolustarost'ou sme ukázali že prípadné paralely sa nezakladajú na tom, že by Heidegger nadväzoval na Kierkegaarda, ale na tom, že sa obidvaja vracajú k tej istej tradícii, konkrétne ku kresťanskému pojmu lásky, ako ho rozvinul predovšetkým Augustín. A napokon, autentické bytie spolu predstavuje bod, v ktorom sa títo dvaja myslitelia rozchádzajú najvýraznejšie: Heidegger svojim poňatím dejín ako diania spoločnosti otvára dimenziu, ktorú Kierkegaardovo myslenie rozhodne odmieta.

Literatúra

- ARENDR, H., HEIDEGGER, M. (1998): *Briefe 1925 bis 1975 und andere Zeugnisse*. Hrsg. von Ursula Ludz. Frankfurt: Klostermann.
- BECK, M. (1928): „Referat und Kritik von Martin Heidegger: ‚Sein und Zeit‘“. *Philosophische Hefte*, 1, 5-44, 7.
- DALFERTH, I. (Hg.) (1977): *Ethik der Liebe. Studien zu Kierkegaards „Taten der Liebe“*. Tübingen: Mohr Siebeck.
- HABERMAS, J. (1995): *Theorie des kommunikativen Handelns*, Band 2, *Zur Kritik der funktionalistischen Vernunft*. Frankfurt: Suhrkamp.
- HAECKER, T. (1914): Nachwort. In: *Sören Kierkegaard. Kritik der Gegenwart*. Innsbruck: Brenner-Verlag, 62-87.
- HEIDEGGER, M. (1976): *Logik. Die Frage nach der Wahrheit*. Hg. von Walter Biemel. Frankfurt: Klostermann (Gesamtausgabe, Band 21).
- HEIDEGGER, M. (1977): *Sein und Zeit*. Hg. von Friedrich-Wilhelm von Hermann. Frankfurt: Klostermann (Gesamtausgabe, Band 2); (český preklad: *Bytí a čas*. Praha: OIKOYMENH 1996).
- HEIDEGGER, M. (1988): *Ontologie (Hermeneutik der Faktizität)*. Hg. von Käte Bröcker-Oltmanns. Frankfurt: Klostermann (Gesamtausgabe, Band 63).
- HEIDEGGER, M. (1988): *Phänomenologie des religiösen Lebens*. Hg. von Matthias Jung, Thomas Regehly und Claudius Strube. Frankfurt: Klostermann (Gesamtausgabe, Band 60).
- HEIDEGGER, M./ LÖWITZ, K. (2015): *Briefwechsel 1919 – 1973*. Hg. von Alfred Denker. Freiburg: Alber (Martin-Heidegger-Briefausgabe, Band II.2.).

- KIERKEGAARD, S. (1997): Begrebet Angest. In: *Søren Kierkegaards Skrifter*, bd. 1-28, K1-K28 (komentáre). Ed. Niels Jørgen Cappelørn, Joakim Garff, Jette Knudsen, Johnny Kondrup, Alastair McKinnon a Finn Hauberg Mortensen. København: Gad, bd. 4, 309-461.
- KIERKEGAARD, S. (2004): En literair Anmeldelse. In: *Søren Kierkegaards Skrifter*, bd. 1-28, K1-K28 (komentáre). Ed. Niels Jørgen Cappelørn, Joakim Garff, Jette Knudsen, Johnny Kondrup, Alastair McKinnon a Finn Hauberg Mortensen. København: Gad, bd. 8.
- KIERKEGAARD, S. (2007): *Bud' – alebo*. Bratislava: Kalligram.
- KIERKEGAARD, S. (2012): Den Enkelte. In: *Søren Kierkegaards Skrifter*, bd. 1-28, K1-K28 (komentáre). Ed. Niels Jørgen Cappelørn, Joakim Garff, Jette Knudsen, Johnny Kondrup, Alastair McKinnon a Finn Hauberg Mortensen. København: Gad, bd. 16, 77-106.
- LEHMANN, K. (1969): Christliche Geschichtserfahrung und ontologische Frage beim jungen Heidegger. In: Pöggler, O. (Hg.): *Heidegger. Perspektiven zur Deutung seines Werks*. Köln, Berlin: Kiepenheuer & Witsch.
- NORDENTOFT, K. (1973): „Hvad siger Brand-Majoren?“ *Kierkegaards opgør med sin samtid*. Kopenhagen: Gad.
- RENTSCH, T. (2007): Zeitlichkeit und Alltäglichkeit. In: Rentsch, T. (Hg.): *Martin Heidegger. Sein und Zeit*. Berlin: Akademie (Klassiker Auslegen), Band 25, §§ 67-71.
- THEUNISSEN, M. (1965): *Der Andere. Studien zur Sozialontologie der Gegenwart*. Berlin: de Gruyter.
- THONHAUSER, G. (2016): *Ein rätselhaftes Zeichen. Zum Verhältnis von Martin Heidegger und Søren Kierkegaard*. Berlin: De Gruyter (Kierkegaard Studies Monograph Series).
- TÖMMEL, T. (2013): *Wille und Passion. Der Liebesbegriff bei Heidegger und Arendt*. Berlin: Suhrkamp.

Z nemeckého originálu Gerhard Thonhauser: *Die Sozialphilosophie in Sein und Zeit mit besonderer Berücksichtigung der Rolle Kierkegaards* preložila Ľubica Hábová.

Poznámka prekladateľky

Pri prekladaní sme prihliadali k českému vydaniu diela *Bytí a čas*; Praha: OIKOYMENH 1996, pričom na niektorých miestach sa náš preklad mierne odlišuje od českého. Srdečne ďakujem Jane Tomašovičovej a Petrovi Šajdovi za nezištnú významnú pomoc pri spresňovaní niektorých miest prekladu.

Gerhard Thonhauser
 Institut für Philosophie
 Universität Wien
 Universitätsstraße 7
 A-1010 Wien
 Österreich
 e-mail: gerhard.thonhauser@univie.ac.at