

## PREDPOKLADY SOCIÁLNOŠTI V HEIDEGGEROVOM *BYTÍ A ČASE*

JANA TOMAŠOVIČOVÁ, Katedra filozofie FF UCM, Trnava

TOMAŠOVIČOVÁ, J.: Preconditions of the Social Dimension in Heidegger's *Being and Time*

FILOZOFIA 68, 2013, Supplementary Issue No 1, p. 187

Among the phenomena that make the social dimension of Heidegger's ontology more accessible are Being-with, Dasein-with and Being-with-one-another. Due to certain limits of Heidegger's analyses of these phenomena in *Being and Time*, he is often reproached for having poorly worked out the social aspect of Dasein or even for the social deficit of his fundamental project. The investigation of Heidegger's sociality should be based on contemporary interpretations of this topic (J.-L. Nancy, T. Kiesel, H. L. Dreyfus, H.-H. Gander) as well as on his conception of everydayness. It requires, however, also a wider context of his analyses of resoluteness, temporality and the historical. Our aim is to focus on the interpretation of the Being-with-one-another, using the socio-complex: generation, community, and people. We will also show that these Heidegger's reflections are not – as it is often argued – isolated and that they correspond with the analyses made in *Being and Time* and other texts from that period. In addition, we try to answer the question: Which of the interpretations of Being-with is relevant to the understanding of the Being-with-one-another in the form of generation, community, people?

**Keywords:** Being-with – Being-with-one-another – Generation – Community – People

**1. Možnosti interpretácie.** Fenomén spolubytia (*Mitsein*) rozvinutý v Heideggerovom projekte *Bytie a čas* nesie v sebe viacero interpretačných úskalí. Dôvodom sú zaiste aj určité limity, ktoré projekt pri analýze tohto fenoménu vykazuje. Na jednej strane dominuje interpretácia, že hoci sa spolubytie s druhými (*Mitsein mit Anderen*) objavuje na viacerých miestach diela v pomerne silnej pozícii, predsa len ide o existenciál charakterizujúci jednotlivca popri ďalších existenciáloch, čím pobyt neprekračuje svoju osamelosť a uzavretosť v monologickosti (Rentsch 1991, 147). Pobytu stále chýba bytostné vystavenie sa alterite, ktorá by dokázala narušovať hranice individuálneho bytia, čo napokon znamená, že „pobyt sa završuje v *byti sebou*“ (Buber 1947, 404). Neformuje sa v priamej interakcii s druhými, v konfrontácii s ich nárokmi a odporom, ktoré kladú (Theunissen 1977, 168), ale v individuálnych aktoch sebahľadania a sebaurčovania, čím sa posilňuje tvrdenie o sociálnom deficite fundamentálneho projektu.

Druhý interpretačný prístup naopak vyčleňuje fenomén spolubytia spomedzi ostatných fenoménov ako výnimočný, pretože prostredníctvom neho sa v ontologickej rovine otvára pobytu dimenzia „bytostného spolu“ (*wesentliches Mit*), ako ju azda najvýstižnejšie

prezentuje J.-L. Nancy (Nancy 2012, 151) a táto dimenzia umožňuje pobytu vstupovať do vzťahov s druhými. „Pobyt je bytostne v sebe spolubytím“ (Heidegger 1993, 120), čo inými slovami znamená, že ho charakterizuje bytostná otvorenosť k druhým, ktorá ho vysúva z centrovania sa v sebe do „bytostného spolu“. Až vďaka nemu môže pobyt nadväzovať sociálne väzby, ale aj pociťovať osamelosť či byť sám sebou. Spolubytie je tak bytostným, konštitutívnym rysom každého faktického pobytu a predpokladom jeho sociálnych vzťahov. Podľa Nancyho ide dokonca o podmienku možnosti ľudskej existencie, ktorú Heidegger načrtnol práve prostredníctvom tohto fenoménu (Nancy 2012, 152). Nancy preto konštatuje, že „od čias *Bytia a času* je zrejme, do akej miery tvorí *ko-existencia experimentum crucis* nášho myslenia“ (Nancy 2012, 152).

Úskalie pre interpretáciu základných podôb sociálnosti u Heideggera možno vidieť aj v tom, že sa tejto téme nevenoval systematickejšie. Napriek tomu však popri rozvíjaní fundamentálneho zámeru zanecháva niekoľko významných stôp, na základe ktorých sa možno pokúsiť o rekonštrukciu sociálnej dimenzie jeho ontológie. Takými stopami sú okrem pojmu spolubytie (*Mitsein*) aj pojmy spolupobyt (*Mitdasein*) a koexistencia (*Miteinandersein*).<sup>1</sup> Zatiaľ čo spolupobyt charakterizoval ako súcno, ktoré má taký spôsob bytia ako sám pobyt (Heidegger 1993, 118), pojem koexistencia, často prehliadaný a zväčša odkázaný na interpretáciu, možno chápať ako formu vzájomného spolužitia, spolupobývania s druhými, ako formu konkrétnych sociálnych interakcií. V prvom oddiele *Bytia a času* Heidegger najskôr načrtnol nivelizovanú formu koexistencie v podobe neosobného, neurčitého „ono sa“ (*Man*). Autentická podoba koexistencie prichádza k slovu až v závere druhého oddielu ako dianie spoločenstva, národa. Zrejme aj táto nevyváženosť podčiarknutá ešte terminologickou neujasnenosťou viacerých nových pojmov použitých v kapitole o časovosti a dejinnosti, ako aj nebezpečenstvo zneužitia niektorých z nich na politické účely v neskoršom období spôsobili, že sociálna dimenzia Heideggerovho projektu bola vnímaná ako jednostranne zredukovaná, bez pozitívneho pochopenia verejnosti (Löwith 1928, 80). Domnievame sa však, že ak chceme porozumieť sociálnym aspektom pobytu, ako sú prezentované v *Bytí a čase*, nepostačí nám opierať sa len o analýzu každodennosti, ale musíme siahnuť aj k analýzám odhodlanosti, časovosti a dejinnosti, ktoré výrazne dokresľujú základné kontúry sociálnosti. V ďalšej časti práce sa preto zameriame na interpretáciu tej podoby koexistencie, ktorú Heidegger predstavuje prostredníctvom socio-komplexu generácia, spoločenstvo, národ. Zároveň sa pokúsime naznačiť, že tieto Heideggerove úvahy nie sú do projektu vsadené celkom bez ukotvenia, ako sa to často prezentuje, ale korešpondujú s viacerými analýzami vykonanými v predchádzajúcich kapitolách *Bytia a času*, ako aj v textoch z toho obdobia. Popritom budeme sledovať, ktorá z interpretačných línií spolubytia (*Mitsein*) bude re-

---

<sup>1</sup> Nemecký pojem *Miteinandersein* prekladáme ako koexistencia. Nepoužívame preklad „bytie spolu“, ktorý je uvedený v českom vydaní knihy *Bytí a čas* (Heidegger 1996) najmä preto, že čitateľovi by mohol kvôli veľmi jemnému jazykovému odlišeniu medzi výrazmi „bytie spolu“ (*Miteinandersein*) a spolubytie (*Mitsein*) uniknúť ich podstatný rozdiel. Špecifickou Heideggerovou terminológiou sa vo svojich štúdiách zaoberala aj R. Kanichová (Kanichová 2008, 109-121).

levantná pre pochopenie koexistencie (*Miteinandersein*) v podobe generácie, spoločenstva, národa.

**2. Generácia, spoločenstvo, národ.** Oproti priemernej a každodennej forme koexistencie vyjadrenej v mode neurčitého „ono sa“<sup>2</sup> stavia Heidegger v § 74 *Bytia a času* ešte formu autentickej koexistencie, ktorú rozvíja v úzkej súvislosti s analýzami odhodlanosti, časovosti a dejinnosti pobytu. Keďže túto sociálnu formu skôr iba naznačil než podrobne rozpracoval, pokúsme sa pozrieť na ňu bližšie a sledovať, do akej miery autentická koexistencia odoláva silnej námietke týkajúcej sa sociálneho deficitu celého projektu.

„Až z autentického ‚bytia sebou‘ odhodlanosti pochádza autentická koexistencia“ (Heidegger 1993, 298).<sup>3</sup> Odhodlanosť predstavuje u Heideggera spôsob, ktorým je pobyt schopný vymaniť sa spod interpretácií seba samého, ktoré sa mu núkajú v rôznych sprostredkovaných všeobecných formách z najbližšieho okolia. Pritom ukazuje, že až konfrontáciou pobytu s vlastnou konečnosťou, až odhodlaným nahliadnutím na vlastnú možnosť nebytia dokáže pobyt prevziať na seba svoju fakticitu a ďalej sa rozvrhovať. Odhodlanosť tak podľa Heideggera odkrýva pobytu jeho konkrétnu dejinnú situáciu, v ktorej sa nachádza a v ktorej je vyzvaný konať. Rozpoznanie konkrétnej situácie a následné rozhodnutie v podobe konania je v pozadí motivované vyrovnávaním sa s konečnosťou. To nedokáže neurčité „ono sa“, ktoré „pozná iba všeobecný stav vecí a stráca sa v najbližších príležitostiach“ (Heidegger 1993, 300). Jemu je dejinná situácia bytostne uzamknutá (Kisiel 2001, 86).

Keďže sa však možnosti konania, existenciálneho rozvrhovania pobytu „nedajú čerpať zo smrti“ (Heidegger 1993, 383) a zároveň byť v predbehu k smrti „neznamená o nej špekulovať, ale práve sa vracáť k faktickému tu“ (Heidegger 1993, 383), čerpá pobyt podľa Heideggera možnosti pre svoje ďalšie rozvrhovanie z tradície, z dedičstva. Nedeje sa to formou pasívneho opakovania toho, čo tu už raz bolo, ale formou angažovanej konfrontácie s tradíciou, formou zápasu s dedičstvom, formou voľby a neustálej reinterpretácie zdedeného: „vždy z neho, proti nemu, a predsa zasa preňho“ (Heidegger 1993, 383). V pojme dedičstvo Heidegger akumuluje existenciálne možnosti, ktoré sa obnovovaním môžu stať opäť silné a nosné pre novú situáciu. Toto pôvodné dianie pobytu napokon označil, možno nie celkom šťastne kvôli zaťaženiu iným významom, pojmom osud. Tým však neodkazuje

<sup>2</sup> Hubert L. Dreyfus neinterpretuje „ono sa“ (*Man*) cez optiku neautentickej, nevidí v ňom prekážku pobytu na ceste k sebe, ale chápe ho ako podmienku možnosti porozumenia a výkladu sveta, ako isté sociálne a priori, ktoré je fundamentom sociálnych vzťahov. Naša orientácia vo svete sa vždy odohráva na pozadí implicitných vzorcov správania, konania či výkladových schém, teda na pozadí sociálno-kultúrnych praktík, ktoré nemožno jednoducho prekročiť, lebo ľudské bytie sa nedá pochopiť mimo nich. Tvoria implicitné, žité predpoklady nášho myslenia a konania (Dreyfus 1995, 157).

<sup>3</sup> V tomto prípade sa nepridžame českého prekladu, ktorý nemecký pojem „Miteinander“ preložil ako „spolubytie“ (Heidegger 1996, 328), hoci inak je pojem „spolubytie“ rezervovaný v českom preklade pre pojem „Mitsein“. Porovnaj: „Aus dem eigentlichen Selbstsein der Entschlossenheit entspringt allererst das eigentliche Miteinander“ (Heidegger 1993, 298).

na žiadnu vonkajšiu determinujúcu silu, ktorá by predurčovala konanie jednotlivca.<sup>4</sup> „Osudom označujeme pôvodné dianie pobytu spočívajúce v autenticknej odhodlanosti, dianie, v ktorom sa pobyt, slobodný k smrti, podáva v zdedenej, avšak zvolenej možnosti sám sebe“ (Heidegger 1993, 384). Pomenováva tým základné dianie, ktoré zapisuje pobyt odhodlaný nahliadnuť svoju konečnosť, odkiaľ sa vracia späť k svojej faktickej existencii, aby sa v danej dejinnej situácii aktuálne rozvrhol do niektorej z možností, ktoré prijíma z dedičstva ako zdedené, avšak vždy zároveň znovuzvolené, obnovené. V tomto zmysle je pobyt sám svojím osudom. Dejinný pohyb pobytu je možný vďaka časovému charakteru pobytu a získava svoju základnú orientáciu z predbehu k smrti, teda z budúcnosti.<sup>5</sup>

Z analýzy dejinnosti pobytu urobí Heidegger rozhodujúci krok smerom k autenticknej forme koexistencie. Z osudového diania pobytu prechádza k údelu ako daniu spoločenstva, národa: „Ak však osudový pobyt existuje ako ‚bytie vo svete‘ bytostne v spolubytí s druhými, je jeho dianie spoludianím a je určené ako *údel*. Údelom označujeme dianie spoločenstva, národa. Údel sa neskladá z jednotlivých osudov, podobne ako koexistenciu nemôžeme chápať ako spoločný výskyt viacerých subjektov“ (Heidegger 1993, 384). Táto forma koexistencie teda nemá podobu jednoduchého výskytu vedľa seba. Heidegger hovorí o koexistencii vo forme spoločenstva, akým je podľa neho napríklad národ. Koexistenciu pochopil na báze autentického spoločenstva, ktoré sa tvorí a formuje preto, lebo dejinné dianie pobytu nie je nikdy izolované. Vďaka spolubytiu je zároveň spoludianím, dianím spoločenstva. V konfrontácii s konečnosťou dokáže spoločenstvo, národ, odkrývať svoju minulosť, uvoľniť ju v jej možnostiach a osvojiť si z nich v tvorivom zápase určujúce možnosti pre terajšiu dejinnú situáciu. Pritom ide o možnosti, ktoré „nie sú najvyššími možnosťami existujúceho samého, ale prostredníctvom ktorých sa uskutočňujú dejiny“ (Nancy 2012, 159). Na to, aby bolo možné identifikovať a artikulovať takéto dejinné existenciálne možnosti, nestačí podľa Heideggera individuálny zápas jednotlivca. Preto odkazuje jednotlivca do okruhu svojej generácie, ktorej je vždy už súčasťou. V rámci svojej generácie a spolu s ňou možno jasnejšie rozpoznať určujúce dejinné výzvy a identifikovať spôsoby, ako na ne reagovať, a tým sa spolupodieľať na dejinnom utváraní spoločenstva. Heidegger sa pritom v poznámke (Heidegger 1993, 383) odvoláva na skúmanie W. Diltheya, podľa ktorého viaže generáciu do homogénneho celku veľká udalosť danej doby či epochy, pre ktorú musí generácia vypracovať svoj spôsob pochopenia a zvládnutia (Dilthey 1990, 37).

---

<sup>4</sup> Podobne sa zamýšľa nad pojmom osud, ktorý tu Heidegger použil, aj A. Javorská a pritom konštatuje: „Osud nemôžeme v tomto kontexte interpretovať ako pasívne prijímané dedičstvo nejakých vlastností, ľudského charakteru alebo okolností, ktoré sa človeku prihodí“ (Javorská 2011, 215).

<sup>5</sup> Témou času, dejín a dejinnosti sa začiatkom 20. storočia intenzívne zaoberal aj Heideggerov učiteľ Edmund Husserl. Tento záujem vyústil nielen do publikovania *Prednášok k fenomenológii vnútorného časového vedomia* (1928), ktorých vydavateľom bol práve Heidegger, ale aj k posunu Husserlovho výskumu z tzv. statickej fenomenológie ku genetickej fenomenológii. Podľa J. Vydrovej sa „genetická fenomenológia orientuje na štúdium a zohľadňovanie času, dejín, dejinnosti, tradície, na to, čo predstavuje ‚dejiny vedomého života‘, Lebensweltu ako základu, sedimentu, od ktorého sa môže odvíjať ďalšie skúmanie a odhaľovanie zakladajúcich, fundujúcich vrstiev“ (Vydrová 2010, 81).

Silné dejinné výzvy dokážu stmeliť homogénnu generáciu napriek rôznosti. Heidegger to završuje slovami: „Osudový údel pobytu v rámci svojej ‚generácie‘ a s ňou vytvára plné, autentické dianie pobytu“ (Heidegger 1993, 385). Teda nielen o autentickom spoločenstve, ale ani o autentickom dianí pobytu nemožno hovoriť bez existencie s druhými. Práve naopak, tieto autentické formy sa uskutočňujú vo vzájomnom zdieľaní, komunikácii, korekcii či narúšaní tak v rámci svojej generácie a spolu s ňou, ako aj následne v rámci širšieho spoločenstva a spolu s ním.

Podľa týchto naznačených úvah o autentickom spoločenstve možno u Heideggera identifikovať minimálne dva typy sociálnych väzieb. V pozadí oboch je vedomie krajnej možnosti, konečnosti.<sup>6</sup> Jedným typom sú väzby k bývalému spolupobytu, ktorý je spolutvorcom možností uchovaných v dedičstve a prostredníctvom nich aj stále prítomný. Pobyt pri voľbe možností pre svoje konanie nezačína celkom od nuly, ale necháva sa inšpirovať zdedenými možnosťami, ktoré už uskutočnili iní. Inšpiráciu i potrebnú korekciu pre pochopenie terajšej situácie a aktuálnych znepokojení získava od bývalého spolupobytu. Vďaka nemu vie o možnostiach, ako byť určitým spôsobom. Druhým typom sociálnych väzieb sú väzby k prítomnému spolupobytu, s ktorým je pobyt zviazaný v rámci svojej generácie. Sme vždy už súčasťou svojej generácie, ktorá disponuje špecifickým spôsobom chápania a artikulovania sveta. Toto implicitné pozadie nášho myslenia nemožno jednoducho preskočiť, preto sme vždy ako súčasť svojej generácie a spolu s ňou vyzvaní neuzavrieť sa aktuálnym výzvam, rozpoznať ich a realizovať, a tým utvárať dejinné spoločenstvo. Napriek jasnej prítomnosti týchto sociálnych interakcií v Heideggerovom texte možno iste zaznamenať viacero otvorených otázok i výhrad k jeho koncepcii. Nemožno však súhlasiť s námietkou týkajúcou sa sociálneho deficitu celého projektu.

Niektorí interpreti považujú prechod z osudového diania pobytu k daniu spoločenstva za skok, ktorý Heidegger dostatočne nevysvetľuje (Gander 2007, 241) a domnievajú sa, že čitateľ nie je na doplnenia, ktoré sa nachádzajú najmä v § 74, dobre pripravený (Kisiel 2001, 86). Zároveň vyčítajú Heideggerovi, že jeho uvažovanie o sociálnych formách zostalo uväznené len na úrovni spoločenstva (*Gemeinschaft*), pričom absentuje reflexia spoločnosti (*Gesellschaft*) s jej vlastnými pravidlami hry a celkovou inštitucionálnou výbavou, ako aj ich vzájomné prepojenie (Vetter 1991, 244-246; Novosád 2011, 24). Tieto názory zaiste podopiera aj skutočnosť, že viaceré nové zavedené pojmy nie sú bližšie rozpracované, predovšetkým však pojem národ, ich význam je skôr len naznačený a je otázne, či boli motivované skutočne iba „fenomenologickou potrebou alebo ideologickými predsudkami“ (Vetter 1991, 246). Na druhej strane však treba poznamenať, že úvahy o forme koexistencie, akou je autentické spoločenstvo v podobe národa, viedol Heidegger v *Bytí a čase* v ontologickej rovine, a preto jeho pojem národ „nemá nič spoločné s rasisticko-národným svetonázorom nacionálnych socialistov“ (Gander 2007, 244). Uvedené námietky

---

<sup>6</sup> Na túto súvislosť upozorňuje vo svojej interpretácii Heideggera aj F. Novosád, keď hovorí: „Sloboda k smrti je podmienkou vytvorenia autentickej pospolitosti. Byť slobodný k smrti znamená voliť si svojho hrdinu. Práve v tejto voľbe sa utvára autentická pospolitosť. Táto voľba je naplnením predbiehajúcej rozhodnutosti. Až tu je možná autentická starosť o iného“ (Novosád 1995, 123).

nemienime zľahčovať, je ich však potrebné čítať aj v širšom dejinnom kontexte, ako na to upozorňuje J.-L. Nancy. Istý nedostatok Heideggerovho myslenia „určite veľa vypovedá o základnom uspôsobení celej našej tradície“ (Nancy 2012, 154), ktorá uvažovala najmä z pozície subjektu, pričom dimenzia „spolu“ (*Mit*) dlhodobo unikala vážnejším diskusiám.

**3. Formy koexistencie v kontexte fundamentálneho projektu.** Heideggerove úvahy o diani spoločnosti ako autentickej forme koexistencie sú v súvislosti s našim skúmaním podob sociálnosti v *Bytí a čase* pozoruhodné z niekoľkých hľadísk. Jedným z nich je úzke prepojenie koexistencie s fenoménom spolubytia. Heidegger v kľúčovej pasáži § 74 zdôrazňuje, že ak „osudový pobyt existuje ako ‚bytie vo svete‘ bytostne v spolubytí s druhými, je jeho dianie spoludianím...“ (Heidegger 1993, 384). Teda predpokladom toho, aby dejinné dianie pobytu bolo spoludianím, je spolubytie s druhými. Predpokladom konkrétnych sociálnych väzieb a rôznych foriem koexistencie je bytostná otvorenosť k druhým, ktorou sa vyznačuje pobyt ako otvorené bytie vo svete. Na tomto mieste si možno všimnúť, že interpretácia spolubytia, ktorá vysúva pobyt z centrizmu v sebe samom a otvára dimenziu „bytostného spolu“, korešponduje s Heideggerovými úvahami o autentickom spoločensťve. Dokonca, ak zohľadníme tieto neskoršie úvahy o autentickej forme koexistencie, ukazuje sa, že interpretácia spolubytia ako „bytostného spolu“ je vzhľadom na celok relevantnejšia než interpretácia vnímajúca spolubytie ako existenciál charakterizujúci jednotlivca, ktorý sa aj naďalej vo svojom bytí stará len o svoje bytie.<sup>7</sup> Spolubytie je síce existenciálnou charakteristikou pobytu, ale takou, ktorá sa vyznačuje presahom. Tento presah, bytostná otvorenosť k druhým sú z ontologického hľadiska predpokladmi sociálnosti, preto udeľujú spolubytíu rozmer výnimočnosti v porovnaní s ostatnými fenoménmi a zároveň problematizujú tézy o sociálnom deficite *Bytia a času*. Heidegger na inom mieste textu podporuje tento výklad slovami: „Ako spolubytie je pobyt bytostne kvôli druhým (*umwillen Anderer*). To je treba chápať ako existenciálnu výpoveď o bytnosti“ (Heidegger 1993, 123).<sup>8</sup>

Ďalším pozoruhodným momentom je kompatibilita úvah o autentickej koexistencii s niektorými predchádzajúcimi analýzami uskutočnenými v *Bytí a čase*, najmä však s analýzou starostlivosti o druhých, ktorá sa odvíja z prebehu k smrti. Úvahy o diani

---

<sup>7</sup> Interpretáciu spolubytia ako existenciálu, ktorý neprekračuje hranice starosti pobytu o vlastné bytie, do istej miery podporovalo aj čítanie Heideggerovho textu v duchu kierkegaardovského zápasu o autenticnosť ľudskej existencie. Byť autenticky podľa Kierkegaarda znamená „vedome, so všetkou dôslednosťou a zodpovednosťou sa chopiť vlastného existovania... zvoliť seba samého, teda zvoliť vlastnú identitu, dať obsah svojej osobnosti a dať základný smer svojmu životu“ (Petkanič 2013, 65). Heidegger k takémuto interpretačnému prístupu zaiste dopomohol svojou rétorikou diferencujúcou medzi autentickým a neautentickým.

<sup>8</sup> Taktiež v prednáškach, ktoré vyšli pod názvom *Zollikoner Seminare*, Heidegger pri komentovaní fundamentálneho projektu uvádza: „V *Bytí a čase* sa hovorí, že pobytu ide bytostne o tento pobyt samotný. Pobyt samotný je zároveň určený ako pôvodné bytie spolu. Preto pobytu ide vždy aj o druhých. Analytika pobytu nemá vôbec do činenia so solipsizmom alebo subjektivizmom“ (Heidegger 1994, 151).

spoločenstva tak nie sú vsadené do textu celkom bez ukotvenia. Smrť je v Heideggerovej interpretácii ambivalentný fenomén. Na jednej strane sa spája s osamotením pobytu, s vyviazaním sa zo vzťahov k druhým, pretože je to najvlastnejšia, bezvzťažná možnosť pobytu, v ktorej ho nemôže nikto iný zastúpiť. Avšak jedným dychom treba doplniť, že Heidegger pritom neuvažuje o izolácii pobytu, o monadickom uzavretí sa do seba. Pretože „ako bezvzťažná možnosť osamocuje smrť len preto, aby ako nepredstihnuteľná priviedla pobyt ako spolubytie k porozumeniu ‚možnosti byť‘ druhých“ (Heidegger 1993, 264). Vzťah k vlastnej konečnosti síce osamocuje, ale práve tým naplno aktivizuje bytostnú otvorenosť k druhým. Osamotenie tvárou v tvár smrti umožňuje pobytu vnímať druhých v ich vlastnom bytí. Pomáha mu pochopiť a uznať autenticnosť druhých a nechať ich rozvíjať sa v ich vlastných možnostiach. Odvracia nebezpečenstvo vidieť druhých len ako variant seba. Heidegger túto kľúčovú myšlienku pre tvorbu sociálnosti potvrdzuje aj ďalšou výpoveďou: „Až odhodlanosť k sebe samému umožňuje pobytu nechať spolusúčna druhých ‚byť‘ v ich najvlastnejšej ‚možnosti byť‘ a starostlivosťou, ktorá predbieha a oslobodzuje, im túto ‚možnosť byť‘ pomáha odomykať“ (Heidegger 1993, 298). Teda opäť až konfrontácia pobytu s možnosťou vlastného nebytia podnecuje k slobodnému pochopeniu a uznaniu druhých. Podnecuje k autentickej, predbiehajúco-oslobodzujúcej starostlivosti o druhých, ktorá im pomáha odkryť vlastné existenciálne možnosti a prevziať na seba starosť o svoje bytie. Tento podstatný rozmer Heideggerovej interpretácie smrti naznačuje, že základné sociálne väzby sa podľa neho rodia na pozadí krajnej možnosti, vyrastajú z vyrovnávania sa s konečnosťou. Vzťahom jednotlivca ku konečnosti sa naplno aktivizuje jeho bytostná otvorenosť k druhým, ktorá sa podieľa na formovaní sociálnych vzťahov. Heidegger podržal túto myšlienku aj pri interpretácii autentického spoločenstva, ktorého predpokladom je otvorenosť k druhým, preto možno vnímať úvahy o dianí spoločenstva v úzkej súvislosti s jeho predchádzajúcim komentárom k smrteľnosti a z nej sa odvíjajúcej starostlivosti o druhých.

Niektorí autori (Nancy 2012, 167-168; Weiß 2001, 44) uvádzajú, že interpretáciu základov sociálnosti naznačenú v *Bytí a čase* možno doplniť alebo ju aspoň lepšie pochopiť, keď zohľadníme ešte jeden aspekt, ktorý sa síce v Heideggerovej fundamentálnej práci nenachádza, ale objavuje sa v listoch adresovaných Hannah Arendtovej z obdobia písania *Bytia a času*. Ide o fenomén lásky, ktorú Heidegger v nadväznosti na Augustina interpretuje ako starostlivosť o druhého, ktorá mu ponecháva slobodu (*freilassende Fürsorge*, Weiß 2001, 44): „Chcem, aby si bola tým, kým si“ („*Ich will, daß Du seiest, was Du bist*“, Arendt/Heidegger 1998, 31 citované podľa Weiß 2001, 44). Takýmto pochopením a uznaním druhého v jeho existenciálnych možnostiach sa podľa Nancyho otvára „skutočné miesto nás a nášho sveta“ (Nancy 2012, 167). Heideggerov pojem spolubytie mieri podľa našej interpretácie práve týmto smerom.

Úvahy o autentickej koexistencii možno vnímať v súvislosti s ešte jednou analýzou uskutočnenou v *Bytí a čase*, a to s analýzou reči a jej modalít. Heideggerovo začlenenie reči medzi základné charakteristiky pobytu svedčí o tom, že uvažovanie o koexistencii s druhými nebolo pre neho iba sekundárne. Pre reč, ktorá artikuluje naše porozumenie sebe či svetu, je podstatné sprostredkovanie (*Mitteilung*), ktoré však treba vnímať v širšom

ontologickom zmysle. V sprostredkovaní nejde primárne o prenos informácií či zážitkov. Ide o to, že sprostredkovanie k niekomu smeruje, je určené niekomu, zamerané na niekoho, inými slovami konštituuje možnosť vzájomnej koexistencie, možnosť byť spolu. Pri konštituovaní tejto možnosti koexistencie nemôže chýbať spolubytie, ktoré je podľa Heideggera v reči výslovne zdieľané, prítomné (Heidegger 1993, 162). Význačnosť reči teda spočíva v jej schopnosti otvárať možnosti koexistencie s druhými. Tento výklad podopierajú aj existenciálne možnosti reči, ktorými sú načúvanie a mlčanie: „Načúvať niekomu znamená, že pobyt ako spolubytie je existenciálne otvorený pre druhého“ (Heidegger 1993, 163). Načúvať však dokáže iba ten, kto je schopný mlčať, preto sa mlčanie i načúvanie ako modalities reči spolupodieľajú na možnosti počuť druhého, na možnosti vytvárať s ním sociálne väzby. Ak by mal Heidegger striktne na mysli iba „monologickú“ starosť o vlastné bytie sebou, boli by jeho analýzy reči a jej modalít, ale aj starostlivosti o druhých a spolubytia s nimi dosť ťažko vysvetliteľné.

**4. Záver.** Heideggerov fundamentálny projekt *Bytie a čas* bol často vystavený silným námietkam zameraným na nedostatočné spracovanie či dokonca úplnú absenciu sociálnej sféry. Pod vplyvom nových diskusií na túto tému a nových interpretačných prístupov najmä amerických a francúzskych autorov sa sociálna dimenzia Heideggerovej ontológie stáva opäť aktuálnou témou filozofických reflexií. A hoci sa Heidegger sociálnym otázkam nevenoval prvotne a systematicky, predsa len viaceré jeho analýzy, vykonané v ontologickej rovine, odkrývajú základné predpoklady akýchkoľvek konkrétnych sociálnych väzieb i foriem koexistencie. Preto jeho hlavný prínos v tejto oblasti možno vidieť práve v odkrývaní predpokladov a hlbších vrstiev sociálnosti. Jedným z jeho kľúčových fenoménov je spolubytie, ktoré podlieha viacerým možnostiam interpretácie. Najčastejšie sa chápe ako existenciál pobytu, ktorý nijakým vážnejším spôsobom neprekračuje brány starosti pobytu o vlastné bytie. Vzhľadom na niektoré ďalšie analýzy *Bytia a času*, predovšetkým na skúmanie autentickej formy koexistencie, starostlivosti o druhých a reči i jej modalít, sa však v tomto príspevku prikláňame k inej interpretácii spolubytia, na ktorú upozornil francúzsky filozof J.-L. Nancy. Spolubytie tu predstavuje bytostnú otvorenosť k druhým, „bytostné spolu“, vďaka ktorému pobyt smeruje k iným, vzťahuje sa k nim, vstupuje do sociálnych väzieb a podieľa sa na formovaní spoločenstva. Aj keď možno polemizovať o uvádzaných formách koexistencie a najmä o tom, či tou autentickou formou je iba dianie spoločenstva ako národa, faktom je, že Heidegger sa sústredil predovšetkým na otázku odkrývania samotných predpokladov koexistencie. V príspevku sme preto sledovali práve úzky vzťah fenoménov spolubytia (*Mitsein*) a koexistencie (*Miteinandersein*) a zároveň sme sa snažili poukázať na tie miesta v *Byti a čase*, ktoré náš výklad podporujú.

Otvorenou zatiaľ ostáva otázka, prečo v Heideggerových úvahách o formách koexistencie absentuje reflexia spoločnosti a jeho záujem sa sústreďuje len na sféru spoločenstva. Johannes Weiß vsúva túto námietku voči Heideggerovi do širšieho dejinného kontextu, ktorý bol v Heideggerovej dobe silno poznamenaný Weberovou diagnostikou „odkúzlenia sveta“ (*Entzauberung der Welt*). Táto strata čara ako jeden z dôsledkov postupnej racionalizácie je stratou dôvery vo vyššie zdôvodňujúce autority, vo vyššiu zmysluplnosť diania.



Heidegger si uvedomoval, že so stratou čara sa stráca aj legitimita spoločnosti, akási jej „prirodzená stálosť“, ktorá jej bola pripisovaná v starších spoločenských teóriách (Weiß 2001, 41-43). Vytráca sa tým aj legitimita jednotlivých spoločenských inštitúcií. Preto miestom, na ktorom v danej dejinnej situácii bolo možné začať opäť uvažovať, bola ľudská existencia vstupujúca najskôr len do užších sociálnych väzieb v rámci svojej generácie či spoločenstva. Tento uhol pohľadu, ktorý Heidegger zvolil, je podľa Weißa reakciou na diagnostikovanú stratu čara dejinno-spoločenského sveta. Keďže táto dejinná situácia charakterizuje ešte aj našu dobu, domnievame sa, že by Heideggerove skúmania predpokladov sociálnosti mohli byť prínosom aj pre súčasnú filozofiu a sociálne vedy.<sup>9</sup>

### Literatúra

- BUBER, M. (1947): Das Problem des Menschen. In: Buber, M.: *Dialogisches Leben*. Zürich: Gregor Müller, 319-459.
- DILTHEY, W. (1990): *Die geistige Welt. Gesammelte Schriften*. Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, zv. 5, 8. vyd.
- DREYFUS, H. L. (1995): *Being-in-the-World. A Commentary on Heidegger's Being and Time, Division I*. Cambridge; Massachusetts: MIT Press.
- FIGAL, G. (2009): *Zu Heidegger. Antworten und Fragen*. Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann Verlag.
- GANDER, H.-H. (2007): Existentialontologie und Geschichtlichkeit. In: Rentsch, T. (ed.): *Martin Heidegger. Sein und Zeit*. 2. vyd. Berlin: Akademie Verlag, 229-251.
- HEIDEGGER, M. (1975): *Die Grundprobleme der Phänomenologie*. GA 24. Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann Verlag.
- HEIDEGGER, M. (1993): *Sein und Zeit*. Tübingen: Max Niemeyer Verlag, 17. vyd. [HEIDEGGER, M. (1996): *Bytí a čas*. Praha: Oikoymenh.]
- HEIDEGGER, M. (1994): *Zollikoner Seminare. Protokolle – Zwiegespräche – Briefe*. 2. vyd. Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann Verlag.
- JAVORSKÁ, A. (2011): Bytnosť dejín v diele Martina Heideggera. In: Tomašovičová, J. et al.: *Cestami Heideggerovho myslenia*. Pusté Úľany: Schola Philosophica, 200-219.
- KANICHOVÁ, R. (2008): Terminologické neologizmy Martina Heideggera. *Filozofia*, 63 (2), 109-121.
- KISIEL, T. (2001): Der sozio-logische Komplex der Geschichtlichkeit des Daseins: Volk, Gemeinschaft, Generation. In: Weiß, J. (ed.): *Die Jemeinigkeit des Mitseins. Die Daseinsanalytik Martin Heideggers und die Kritik der soziologischen Vernunft*. Konstanz: UVK Verlagsgesellschaft, 85-103.
- LÖWITH, K. (1928): *Das Individuum in der Rolle des Mitmenschen*. München: Drei Masken Verlag.
- NANCY, J.-L. (2012): *Singulär plural sein*. Zürich: Diaphanes, 2. vyd.
- NOVOSÁD, F. (2011): Heideggerov projekt existenciálnej analýzy a jeho kontexty. In: Tomašovičová, J. et al.: *Cestami Heideggerovho myslenia*. Pusté Úľany: Schola Philosophica, 12-24.
- NOVOSÁD, F. (1995): *Pozvanie k Heideggerovi*. Bratislava: Archa.

---

<sup>9</sup> K ďalším možným podnetom Heideggerovho projektu pre sociálne vedy pozri bližšie (Tomašovičová 2012, 105-107).

- PETKANIČ, M. (2013): Kierkegaard: O vášni ako vôli k existencii. *Filozofia*, 68 (1), 62-73.
- PÖGGELER, O. (2001): Das Zerbrechen der Daseinsanalyse 1938. In: Weiß, J. (ed.): *Die Jemeinigkeit des Mitseins. Die Daseinsanalytik Martin Heideggers und die Kritik der soziologischen Vernunft*. Konstanz: UVK Verlagsgesellschaft, 73-84.
- RENTSCH, T. (1991): Interexistentialität. Zur Destruktion der existentialen Analytik. In: Margreiter, R. – Leidlmair, K. (eds.): *Heidegger. Technik – Ethik – Politik*. Würzburg: Königshausen & Neumann, 143-152.
- SCHMID, H. B. (2003): Heidegger und die Sozialwissenschaften. Verabschiedung, Vereinnahmung und vorsichtige Aneignung. In: Thomä, D. (ed.): *Heidegger. Leben – Werk – Wirkung*. Stuttgart; Weimar: J. B. Metzler Verlag, 481-486.
- THEUNISSEN, M. (1977): *Der Andere. Studien zur Sozialontologie der Gegenwart*. 2. vyd. Berlin; New York: Walter de Gruyter.
- TOMAŠOVIČOVÁ, J. (2012): Existential Analytics and the Social Sciences. In: Šajda, P. et al.: *Affectivity, Agency and Intersubjectivity*. Budapest: L'Harmattan, 96-110.
- VETTER, H. (1991): Anmerkungen zum Begriff des Volkes bei Heidegger. In: Margreiter, R. – Leidlmair, K. (eds.): *Heidegger. Technik – Ethik – Politik*. Würzburg: Königshausen & Neumann, 239-248.
- VYDROVÁ, J. (2010): *Cesty fenomenológie. Fenomenologická metóda neskorého Husserla*. Pusté Úľany: Schola Philosophica.
- WEIß, J. (2001): Einleitung. In: Weiß, J. (ed.): *Die Jemeinigkeit des Mitseins. Die Daseinsanalytik Martin Heideggers und die Kritik der soziologischen Vernunft*. Konstanz: UVK Verlagsgesellschaft, 11-56.

---

Príspevok vznikol na Katedre filozofie FF UCM v Trnave ako súčasť riešenia grantového projektu VEGA č. 2/0201/11 „Intencionalita, afektivita, existencia v intersubjektívnej situácii“.

---

Jana Tomašovičová  
Katedra filozofie FF UCM v Trnave  
Námestie J. Herdu 2  
917 01 Trnava  
SR  
e-mail: jana.tomasovicova72@gmail.com