

EXISTENCIA, SUBJEKTIVITA, ETIKA. REFLEXIA KIERKEGAARDA V NEMECKEJ A FRANCÚZSKEJ FENOMENOLÓGII

PETER ŠAJDA, Filozofický ústav Slovenskej akadémie vied, Bratislava, SR

ŠAJDA, P.: Existence, Subjectivity, Ethics. The Reception of Kierkegaard in German and French Phenomenology
FILOZOFIA, 75, 2020, No 5, pp. 372 – 385

The paper represents a contribution to a broader discussion of the relation between the phenomenological and the existential tradition. It explores the reception of Kierkegaard's philosophy in the writings of three phenomenological authors: M. Heidegger, E. Levinas and M. Henry. Their Kierkegaard reception is the most intensive among phenomenological thinkers and focuses largely on the issues of existence and subjectivity and their ethical-religious dimension. I analyze the main motifs of this reception and point out the overlaps, contradictions and tensions between the different interpretations of Kierkegaard's ideas. I also suggest potential topics for future research.

Keywords: Phenomenology – Philosophy of existence – Søren Kierkegaard – Existence – Subjectivity – Ethics

Predkladaný článok je príspevkom k výskumu vzťahu fenomenologickej a existenciálnej tradície. Obidve tradície sú v našom priestore živé a stále vznikajú nové diela, ktoré ich skúmajú, rozvíjajú a kriticky reflektujú. Za posledných dvadsať rokov sa u nás venovala značná pozornosť kľúčovej postave filozofie existencie Sørenovi Kierkegaardovi, ktorou sa budem zaoberať aj v tomto príspevku. Otázka Kierkegaardovho vplyvu na fenomenológiu zaznieva už od počiatku fenomenologického hnutia. Hoci najmä posledné roky priniesli v medzinárodnom prostredí nové podnety k tejto téme, v našom prostredí sa jej zatiaľ nevenovala väčšia pozornosť.¹ Cieľom príspevku je nastoliť túto tému, určiť jej základné súradnice a naznačiť smer ďalšieho výskumu. V prvej časti predstavím fenomén kierkegaardovskej renesancie, ktorý bol súčasťou kontextu, v ktorom fenomenologické hnutie vzniklo. V ďalších dvoch častiach načrtnem základnú líniu recepcie Kierkegaardovho myslenia u kľúčových postáv fenomenologickej tradície. Zameriam sa na mysliteľov, ktorí

¹ Výnimkou je Heideggerova recepcia Kierkegaardovho myslenia, ktorou sa zaoberajú viaceré diela, ktoré vyšli na Slovensku a v Čechách. Nižšie odkazujem na niektoré z nich.

najvýraznejšie reflektovali jeho idey: M. Heideggera, E. Levinasa a M. Henryho. Budem sledovať výlučne ich explicitnú recepciu a objasním jej hlavné momenty. V poslednej časti vyhodnotím a porovnam charakteristiky skúmanej recepcie. Predstavené analýzy a záverečná bilancia umožnia lepšiu orientáciu v komplexnom vzťahu fenomenológie a filozofie existencie.

1. Kontext vzniku fenomenologickej recepcie Kierkegaarda: *kierkegaardovská renesancia*

Ak chceme porozumieť kontextu, v ktorom fenomenologická recepcia Kierkegaarda vznikla, musíme aspoň rámcovo priblížiť fenomén *kierkegaardovskej renesancie*. Toto pomenovanie sa vzťahuje na veľkú vlnu záujmu o Kierkegaarda, ktorá zasiahla nemecky hovoriaci priestor v rokoch 1909 – 1945.² Široké spektrum filozofov, teológov, psychológov a literátov nadviazalo na Kierkegaardov myšlienkový odkaz a v intelektuálnej obci sa rozprúdil živý diskurz o jeho význame. S reflexiou Kierkegaardových myšlienok sa stretávame v ideových prúdoch, ktoré rozhodujúcim spôsobom formovali intelektuálny život. Kierkegaardovo meno sa spája predovšetkým s tradíciou existenciálnej filozofie, ktorej hlavným predstaviteľom bol Karl Jaspers. So silným ideovým vplyvom Kierkegaarda sa stretávame v prostredí protestantskej dialektickej teológie – v dielach Karla Bartha, Emila Brunnera, Paula Tillicha, Friedricha Gogartena a Rudolfa Bultmanna. Dynamická diskusia o Kierkegaardovi sa rozvinula medzi neomarxistickými mysliteľmi, ktorí sa v rôznej miere spájali s Frankfurtskou školou. Inicialoval ju Siegfried Kracauer, najvýraznejšie sa do nej zapojil Theodor W. Adorno a originálnymi pohľadmi prispeli aj Walter Benjamin a Max Horkheimer. Niekoľko súbežných diskurznych línií vidíme v katolíckej intelektuálnej obci. V skupine okolo časopisu *Hochland* spopularizovali kierkegaardovské motívy najmä Theodor Haecker a Romano Guardini, v periodiku *Stimmen der Zeit* zase Erich Przywara. Kritické vyrovnávanie sa s Kierkegaardom bolo súčasťou aj formujúcej sa filozofie dialógu, pričom Ferdinand Ebner a Martin Buber interpretovali Kierkegaarda v personalistickom duchu. V rámci kierkegaardovskej renesancie existovala aj národnosocialistická línia, ktorú reprezentovali Alfred Baeumler a Emanuel Hirsch a s ktorou verejne polemizovali Tillich a Adorno. Súčasťou kierkegaardovskej renesancie boli aj ďalší myslitelia, ktorí nepatrili k žiadnemu z uvedených prúdov.

Kierkegaardovská renesancia sa v medzivojnovom období rozšírila do ďalších krajín. Vo Francúzsku dochádza v tridsiatych rokoch k súbehu viacerých intelektuálnych iniciatív. Vychádzajú nové preklady Kierkegaardových diel od Paula-Henriho

² Termín *kierkegaardovská renesancia* sa prvýkrát vyskytuje u Wenera Elerta (Elert 1921, 432). Podrobnejší opis tohto fenoménu možno nájsť v mojej práci (2016).

Tisseau, Jean Wahl a Lev Šestov publikujú vplyvné interpretácie Kierkegaarda, o Kierkegaardovi sa diskutuje v prostredí francúzskeho barthizmu a časopisy *Foi et Vie* a *Hic et Nunc* sa stávajú platformami diskurzu o jeho myslení.

Fenomenologické hnutie v Nemecku i Francúzsku sa rozvíjalo súbežne s kierkegaardovskou renesanciou a čiastočne sa s ňou prekrývalo. Viacerí jeho predstavitelia recipovali Kierkegaardove idey a aktívne sa zapojili do prebiehajúceho diskurzu. V druhej polovici 20. storočia na ich recepciu nadviazali ďalší autori.

2. Heidegger a otázka existencie

Na rozdiel od zakladateľa fenomenologického hnutia E. Husserla, ktorého recepcia Kierkegaarda je skromná,³ Heidegger patril k centrálnym postavám kierkegaardovskej renesancie.⁴ K samotnej renesancii sa však Heidegger staval kriticky. V prednáškovom cykle *Základné pojmy metafyziky* ju komentoval takto: „[D]nes, keď sa *Kierkegaard* z nejakých dôvodov stal módou, sme dospeli až tam, že táto kierkegaardovská literatúra a všetko, čo sa ňou obklopuje, sa všemožne usiluje nepochopiť to, čo je rozhodujúce v Kierkegaardovej filozofii“ (Heidegger 1992, 225). Predtým, ako sa pokúsime identifikovať to, čo sám Heidegger považoval za rozhodujúce v Kierkegaardovej filozofii, uvedme, že Heidegger sledoval Kierkegaardov prienik do Nemecka už pred kierkegaardovskou renesanciou. V druhej sérii prednášok o Schellingovi podotýka, že Kierkegaard už „od roku 1900 pôsobí mnohými spôsobmi, súbežne s Nietzsche“ (Heidegger 1991, 19).

Pri analýze Heideggerovej recepcie sa veľká časť staršej výskumnej literatúry zameriavala na tri poznámky pod čiarou v *Bytí a čase*, v ktorých Heidegger odkazuje na Kierkegaarda. Autori z nich odvodzovali možné implicitné vplyvy. Pre nás je smerodajný najnovší výskum, ktorý sa na základe analýzy súbornej edície *Gesamtausgabe* usiluje predstaviť čo najkomplexnejší obraz Heideggerovej explicitnej recepcie. Za najdôležitejšie výskumné dielo považujeme monografiu Gerharda Thonhausera *Tajomné znamenie. O vzťahu Martina Heideggera a Sorena Kierkegaarda*, ktorá priniesla sériu užitočných zistení (Thonhauser 2016, 145 – 161). Z hľadiska nášho výskumu sú dôležité najmä dve: 1. V rámci celého korpusu Heideggerových spisov sa najviac odkazov na Kierkegaarda nachádza v podkladoch k prednáškam a seminárom, ktoré viedol na univerzitách vo Freiburgu a Marburgu. Najmenej odkazov sa nachádza vo vydaných dielach. Celkovo sa v rámci *Gesamtausgabe*

³ Husserl nespomína Kierkegaarda v publikovaných dielach ani v prednáškach, no odkazuje naňho v poznámkach a listoch. Husserlov pohľad na kierkegaardovskú renesanciu i jeho reflexiu Kierkegaardovej koncepcie existencie analyzuje Jamie Turnbull (Turnbull 2012, 151 – 156). Pre kontext Husserlových úvah o Ja v tridsiatych rokoch 20. storočia pozri Vydrová (2013).

⁴ Heideggerovej recepcii Kierkegaarda sa v našom prostredí venujú napríklad Šajda (2017), Olšovský (2013), Thonhauser (2016b).

nachádza 139 strán, na ktorých Heidegger explicitne spomína Kierkegaard: 84 strán predstavujú prednáškové a seminárne materiály, 34 strán ďalšie nevydané rukopisy, poznámky a listy, 21 strán vydané diela. Komplexný obraz Heideggerovej recepcie Kierkegaardových ideí vyžaduje zohľadnenie všetkých týchto materiálov. 2. Základ pre periodizáciu Heideggerovej recepcie Kierkegaardovho myslenia predstavujú podklady k prednáškam a seminárom. Vydané diela a iné nevydané materiály poskytujú len doplnkové informácie. Heideggerovu recepciu môžeme rozčleniť do piatich fáz: Prvá patrí do raného freiburského obdobia (1919 – 1923) a charakterizuje ju kontinuálne vyrovnávanie s Kierkegaardom. Druhú fázu ohraničuje pôsobenie v Marburgu (1923 – 1928) a dochádza v nej k oslabeniu explicitnej reflexie Kierkegaardových ideí. V tomto období vychádza *Bytie a čas*. V tretej fáze – od Heideggerovho návratu do Freiburgu, až kým sa vzdal rektorského úradu (1928 – 1934) – sa zintenzívňuje Heideggerov záujem o Kierkegaard a narastá počet explicitných odkazov. V štvrtej fáze, ktorá sa začína Heideggerovými kurzami v roku 1935 a končí sa v roku 1944, keď prestáva prednášať, klesá intenzita explicitnej recepcie, no pozoruhodnou výnimkou je rok 1941. V piatej fáze Heideggerovho neskorého pôsobenia sú odkazy na Kierkegaard zriedkavé.

Hoci Heideggerova explicitná recepcia prebiehala počas štyroch desaťročí, rozsah jej tém je pomerne úzky. Jej stredobodom je pojem existencie a s ním súvisiace koncepcie bytia sebou a voľby seba samého. Od existencie sa odvíjajú ďalšie témy: okamih a existenciálny význam časovosti, paradox a vzťah jedinca k transcencii, existenciálna výzva úzkosti. Heidegger sa tiež zaoberá situovaním Kierkegaard v dejinách myslenia, opakovane sa venuje jeho vzťahu k Hegelovi a Nietzsche.

Prirodzeným východiskom analýzy Heideggerovej explicitnej recepcie sú tri spisy z roku 1941, v ktorých sa najpodrobnejšie zaoberá Kierkegaardom. Rukopis diela *Náčrty k dejinám bytia ako metafyziky* obsahuje najintenzívnejšie vyrovnávanie s Kierkegaardom v rámci vydaných diel, podklady k prednáškam o Schellingovi obsahujú najrozsiahlejšiu reflexiu Kierkegaardovho myslenia v celom korpuse Heideggerových textov a úvaha s názvom *Môj vzťah ku Kierkegaardovi z Čiernych zošitov* je Heideggerovým vlastným hodnotením jeho recepcie. Tento súbor textov obsahuje Heideggerovu najkomplexnejšiu a najsystematickejšiu reflexiu Kierkegaardovho myslenia.

Najkratším textom je *Môj vzťah ku Kierkegaardovi*, v ktorom Heidegger objasňuje základný moment inšpirácie Kierkegaardom. Zároveň sa voči Kierkegaardovi vymedzuje a zdôrazňuje originalitu vlastného ideového projektu. Odmietá interpretáciu, že jeho myslenie – najmä dielo *Bytie a čas* – je len ateistickou

redukciou Kierkegaarda. Upozorňuje, že otázka bytia, ktorú sám nastoľuje, je celej metafyzike vrátane Kierkegaarda cudzia. Otvorene však priznáva inšpiráciu Kierkegaardom: „Prečo sa potom [v diele *Bytie a čas*] vyskytuje ‚Kierkegaard‘ a prečo preberáme jeho terminológiu a ‚existencia‘ je ‚existenciálna‘? – Lebo tu máme v rámci západnej metafyziky, a síce novovekej, pokus bytostne pochopiť *bytie sebou* človeka zo subjektivity“ (Heidegger 2014, 215). Podobne ako v *Bytí a čase* aj tu Heidegger poukazuje na dôležitosť Kierkegaardových *formačných* spisov, ktoré opisujú jedincovo bytie sebou: „‚Filozoficky‘, v zmysle otázky bytia, ktorú kladíme, sa môžeme viac naučiť z formačných spisov, lebo v nich spoznávame to, čo je existenciálne, bytie sebou, a nie hegelovskú metafyziku. No Kierkegaardovo bytie sebou čítame v *Bytí a čase* pôvodnejšie – to znamená: čítame ho existenciálne“ (Heidegger 2014, 216). Heidegger dodáva, že pre Kierkegaarda je bytie sebou bytostne späté s kresťanskou formáciou, no on sám k nemu pristupuje spôsobom, ktorý nie je „ani kresťanský, ani protikresťanský“ (Heidegger 2014, 215 – 216).

V diele *Náčrty dejín bytia ako metafyziky* Heidegger sumarizuje základné charakteristiky Kierkegaardovho pojmu existencie a začleňuje ho do širšieho dejinno-filozofického prehľadu koncepcií existencie od antiky po súčasnosť. Jeho základnou tézou je, že u Kierkegaarda dochádza k radikálnemu „zúženiu“ pojmu existencie, keďže spomedzi všetkých súcien sa *existencia* vzťahuje len na človeka, a to len vtedy, keď rozvíja určité vzťahové dynamiky (Heidegger 1961, 475 – 476). *Existencia* predpokladá *zaujatost skutočnosťou* a zdarnú realizáciu dvoch vzťahov: k sebe samému a k Bohu. Týka sa výlučne „súcna, ktoré ‚je‘ v rozpore časovosti a večnosti: človeka, ktorý chce byť sám sebou. Existovanie ako viera, to znamená: držať sa skutočnosti skutočného, ktorým je vždy sám človek“ (Heidegger 1961, 475). Existencia je totožná s vierou preto, lebo človek sa stáva sám sebou *pred Bohom*. Vzťah k sebe samému a k Bohu sú spojené dynamiky. Viera nie je epistemologický akt uznania pravdivosti určitej náuky, ale interpersonálny vzťahový akt. Prejavuje sa v tom, že človek sa „stáva zjavným pred Bohom“ a vstupuje do vzťahu „k pravdivému ako skutočnému“, s ktorým konkrétne „zrastie“ (Heidegger 1961, 477 – 478). Tento vzťahový akt má kresťanský obsah, keďže náprotivkom človeka je Boh, ktorý sa stal človekom. Existencia ako viera je teda takou sebainterpretáciou a sebaformáciou človeka, ktorá je v súlade s tým, kým je zoči-voči Bohu. Existencia je „bytie kresťanom v zmysle stávania sa kresťanom“ (Heidegger 1961, 475). Podľa Heideggera táto línia uvažovania zužuje pojem existencie na „kresťanskosť bytia kresťanom“ (Heidegger 1961, 480).

Najpodrobnejšia reflexia Kierkegaardovho myslenia sa nachádza v druhom cykle prednášok o Schellingovi. Jej východiskom sú dva citáty z Kierkegaardovho diela *Záverečný nevedecký dodatok* a zo zápisníkov z roku 1835. Heidegger v nich

identifikuje dva protiklady, na základe ktorých vysvetľuje Kierkegaardov pojem existencie: 1. *existovať* a *abstraktne myslieť*; 2. *len tak existovať* a *opravdivo existovať*.

V súvislosti s prvým protikladom Heidegger poznamenáva, že *abstraktné myslenie* sa u Kierkegaarda jednoznačne vzťahuje na Hegelovu metafyziku. Tá predpokladá mysliteľa, ktorý *myslí absolútne* a sústreď sa výlučne na to, čo je všeobecné. *Existencia* ako každodenný spôsob myslenia a konania jednotlivého človeka je pre *abstraktné myslenie* triviálnosťou (Heidegger 1991, 20 – 21). Špekulatívna abstrakcia odhliada od aktuálneho jedinca, ktorý je tu a teraz. Jej záber je preto jednostranný: nie je schopná myslieť všeobecné a jednotlivé spolu. Kierkegaardovo myslenie ponúka syntézu jednotlivého a všeobecného prostredníctvom pojmu existencie.

Pojem existencie je diferencovaný a vzťahuje sa na dve podoby existencie: *len tak existovať* a *opravdivo existovať*. Prvá podoba je základná, takúto *existenciu* „má“ každý človek a uskutočňuje sa „takmer sama od seba“. Je prejavom toho, že „všetci sme ako ‚subjekty‘ určené ‚subjektivitou‘, uvedomeným spôsobom sa vzťahujeme k veciam a sebauvedomeným spôsobom sa vzťahujeme k sebe samým. A práve táto subjektivita je ‚existenciou‘“ (Heidegger 1991, 21). Druhá podoba predpokladá *zaujatost'* existenciou a vzťahuje sa len na určitý existenciálny výkon. Podľa Heideggera takúto *existenciu* charakterizujú štyri momenty: 1. Jednotlivý človek *uvedomeným spôsobom preniká* do svojej existencie. Takýto prienik sa vyznačuje premyslenosťou, svedomitosťou a zodpovednosťou. Človek odhaľuje korene svojho sebauvedomenia a spoznáva svoje zakorenenie. 2. Súčasťou prieniku je prekročenie vlastnej existencie: človek prekračuje časovosť a vniká do *večného*. Vedome predstupuje pred Boha a stojí pred ním. 3. Takéto prekročenie nie je fantastickým únikom z časovosti a jedinec sa nerozplýva v absolútne ako v prípade špekulatívnej abstrakcie. Zostáva prítomný v časovej existencii a udržuje nekonečný rozdiel medzi časom a večnosťou. 4. Prienik do večnosti a zotrúvanie v časovosti – existencia ako syntéza – sa vyznačuje procesualnosťou, *stávaním sa*. Konanie v časovosti je priblížením k večnosti (Heidegger 1991, 23 – 24).

Heidegger zakončuje túto reflexiu kierkegaardovského pojmu existencie tým, že ju vyjadruje v kresťanských existenciálnych pojmoch: syntéza večnosti a časovosti, nekonečnosti a konečnosti je základom autentického bytia-kresťanom: „neustále *stávanie-sa*-kresťanom; na základe viery v skutočnosť vtelenia Boha v Kristovi rozumieť seba samému ako tomu, kto koná pred Bohom – to znamená: ‚opravdivo existovať‘“ (Heidegger 1991, 24).

Heideggerova bilancia Kierkegaardovho pojmu existencie v spisoch z roku 1941 ukazuje, že Heidegger číta Kierkegaarda cez prizmu Anti-Climaca –

Kierkegaardovho pseudonymu, ktorý reprezentuje autentickú kresťanskú existenciu (Šajda 2017, 627 – 629). Heidegger prezentuje súvislý výklad Anti-Climacovej pozície z diela *Choroba na smrť*⁵ a interpretuje ju ako Kierkegaardovu vlastnú pozíciu. Z tejto perspektívy pristupuje k pozíciám ďalších Kierkegaardových pseudonymov. Heideggerove neskoršie spisy neprinášajú korekciu alebo alternatívu bilancie Kierkegaardovho myslenia v spisoch z roku 1941.

3. Levinas a Henry: Od subjektivity k etike a späť

Emmanuel Levinas patril k prvým filozofom, ktorí Husserlovo a Heideggerovo myslenie predstavili francúzskej verejnosti. Levinas navštevoval Husserlove prednášky vo Freiburgu v rokoch 1928 – 1929, keď vrcholila kierkegaardovská renesancia. Po návrate do Francúzska bol Levinas v kontakte s viacerými poprednými predstaviteľmi francúzskej kierkegaardovskej renesancie vrátane Jeana Wahla a Leva Šestova. Na Šestovovu knihu *Kierkegaard a existenciálna filozofia* v roku 1937 Levinas napísal recenziu.

Levinasova recepcia Kierkegaardovho myslenia sa koncentruje v dvoch dielach: *Existencia a etika a A propos „Kierkegaard vivant“*. Obe vyšli v šesťdesiatych rokoch 20. storočia a Levinas ich neskôr zaradil do zbierky *Vlastné mená*. Krátke odkazy na Kierkegarda nájdeme aj v iných spisoch, no sú len variáciami momentov, ktoré Levinas predstavil v týchto dielach (Hanson 2012, 181).

Za kľúčové možno označiť tri momenty Levinasovej recepcie. Prvým je reflexia Kierkegaardovho protestu proti rozplynutiu subjektivity v hegelovskom špekulatívnom idealizme. Podľa Levinasa Kierkegaard prejavil správnu filozofickú intuíciu, keď kritizoval idealistický kult univerzálneho rozumu. V univerzalistických štruktúrach ducha sa subjektivita redukuje na „nehmotný bod“ (Levinas 1976a, 77) a stáva sa prchavým momentom celku. Pravdou je celok, nie jedinec, a preto sa všetko osobité a jedinečné marginalizuje v hegemonii spoločného a všeobecného. Človek sa stáva obeťou vlastného výtvoru: intelektuálne štruktúry ducha, ktoré vytvoril, si ho podrobujú a absorbujú ho. Levinas používa metaforu obrazu, ktorý pohltí svojho tvorca (Levinas 1976a, 78). Kierkegaardov odpor voči totalite absolutizovaného a systematizovaného rozumu je dôležitý aj z politického hľadiska, lebo umožňuje kritiku koncepcie „víťaznej pravdy“, na ktorej stoja totalitné režimy. Hoci Levinas oceňuje Kierkegaardovu snahu o rehabilitáciu subjektivity, upozorňuje, že Kierkegaardova korekcia smeruje k neadekvátnej koncepcii subjektivity. Subjektivita je oddelená od iných, je to „exhibicionistická subjektivita“ bez

⁵ K širšej fenomenologickej interpretácii tohto diela pozri Welz (2013, 442 – 443). Miesto Anti-Climaca v Kierkegaardovej tvorbe analyzuje J. Marek (2015).

Druhého (Levinas 1976b, 89). Egoistická a do seba zahľadená subjektivita nepreberá zodpovednosť a zostáva v línii filozofických koncepcií nadradeného subjektu, ktoré sú rozšírené v modernej západnej filozofii. Levinas vidí v Kierkegaardovom ostrom proteste proti idealizmu, v náuke o oddelenej subjektivite, ako aj v spôsobe ich prezentácie agresivitu, tvrdosť, ba dokonca násilie. Toto násilie ho „šokuje“ a Kierkegaardovo myslenie, ktoré je „permanentným škandalom [a] odporom proti všetkému,“ považuje za filozofovanie kladivom ešte pred Nietzsche (Levinas 1976a, 84; Levinas 1976b, 89). Poukazuje na pokračovanie tohto spôsobu filozofovania až do súčasnosti, pričom ho neváha spojiť s národným socializmom. Kierkegaardova intelektuálna nespútanosť je predzvesťou fatálneho zneužitia jazyka v despotizme 20. storočia (Levinas 1976b, 89). Levinasovým cieľom je predstaviť alternatívnu koncepciu subjektivity, ktorá na jednej strane vzdoruje totalizujúcim tendenciám špekulatívneho idealizmu a na druhej strane koriguje extrémnosť Kierkegaardovho prístupu.

Druhým momentom je Levinasova kritika Kierkegaardovej teórie existenciálnych štádií, ktorá vychádza z kritiky subjektivity. Podľa Levinasa Kierkegaard nedokázal adekvátne ukotviť koncepciu subjektivity aj preto, lebo jeho teória štádií obsahuje neudržateľnú koncepciu etiky. Idea troch existenciálnych štádií – estetického, etického a náboženského – je síce zmyslupná, no v jej jadre je nepochopenie podstaty etiky. Podozrenie voči všeobecnému anonymnému systému, ktoré charakterizuje Kierkegaardov spor s idealizmom, je prítomné aj v teórii štádií a vedie k deformovanému pohľadu na sféru etického. Kierkegaard charakterizuje *etické* ako *všeobecné*, ktoré platí vždy a všade, pre všetkých rovnako. Etické štádium preto nemôže byť konečným cieľom existenciálneho rozvoja, lebo jedinec by sa v ňom rozplynul pod tlakom všeobecnej normativity. V anonymnom etickom poriadku niet miesta pre jeho osobitosť. Kierkegaard preto motivuje jedinca k „prekročeniu etiky“ a prechodu do náboženského štádia (Levinas 1976b, 89 – 90). Levinasova kritika sa sústreďuje na tento moment, ktorý interpretuje ako spojenie subjektivity s náboženskou cenou marginalizácie etiky. Keď sa vzťah jedinca k Bohu oddelí od vzťahu k druhému človeku, vzniká priestor pre násilie. Levinas koriguje Kierkegaardovu myšlienkovú líniu vlastnou koncepciou etiky, ktorej základom je náuka o stretnutí s Druhým. Proti radikálnemu egoizmu stavia radikálny altruizmus, ktorý zdôrazňuje zodpovednosť za Druhého: „Ja, ktoré je pred Druhým, je nekonečne zodpovedné“ (Levinas 1976a, 86). Byť sebou znamená „nemôcť sa vyhnúť tejto zodpovednosti“ (Levinas 1976a, 85), pričom zodpovednosť „zbavuje Ja jeho imperializmu a egoizmu“ (Levinas, 1976a, 86). Etika, ktorá vychádza zo zodpovednosti

za Druhého, nerozpúšťa subjektivitu vo všeobecnosti, pretože len „neredukovateľná“ subjektivita môže vedome a samostatne prevziať zodpovednosť za Druhého (Levinas 1976a, 85).

Tretím momentom je koncepcia trpiacej pravdy, ktorá sa nachádza na pomedzí epistemológie, etiky a filozofie náboženstva. Levinas označuje túto pravdu aj ako prenasledovanú a kladie ju do protikladu k víťaznej pravde. Kierkegaard sa podľa neho vymedzuje voči dominantnému názoru, že pravda je tam, kde je víťazstvo. Kierkegaardovskou alternatívou víťaznej pravdy je *viera*, ktorá nie je „nedostatočným poznaním“, ale vzťahom k „pravde, ktorá *trpí* a je prenasledovaná“ (Levinas 1976a, 80 – 81). Táto pravda má u Kierkegaarda kresťanský obsah, vzdoruje asimilácii do totality a nemôže byť predmetom vlastníctva. Jej povaha je transcendentná, preto ju nemožno – na rozdiel od priehľadnej pravdy intelektuálnych systémov – úplne odkryť a sprístupniť. Keďže sa vymyká uchopeniu, spája sa s ňou ustavičná neistota. Táto pravda sa zjavuje v extrémnej pokore a je manifestáciou božského. Aj v tomto bode však Levinas kritizuje Kierkegaarda za absenciu zodpovednosti za Druhého. Hľadanie pravdy Kierkegaard chápe ako „vnútornú drámu“ a trpiaca pravda podnecuje jedinca k budovaniu vzťahu k Bohu v samote, bez zahrnutia druhých (Levinas 1976a, 82). Kierkegaardov inovatívny a škandalózný pojem pravdy je v konečnom dôsledku poznačený rovnakým egoizmom, aký sa prejavil v jeho filozofii subjektivity. Tento egoizmus je podporený nesprávnou koncepciou etiky, v ktorej Kierkegaard vidí ohrozenie jedincovej samostatnosti.

Hoci Michel Henry vstúpil do diskurzu o Kierkegaardovi až po druhej svetovej vojne, súčasťou jeho recepcie je aj pokus vyrovnáť sa s autormi kierkegaardovskej renesancie, najmä s Heideggerom a Wahлом. Henry reflektuje Kierkegaardove filozofické pozície vo viacerých dielach, no jeho explicitná recepcia sa na mnohých miestach obmedzuje na krátke odkazy a poznámky. S rozsiahlejšou recepciou sa stretávame v dielach *Podstata javenia* (1963) a *Vtelenie. Filozofia živého tela* (2000). Za kľúčové pokladáme prvé, pretože v ňom si Henry osvojuje Kierkegaardovu teóriu subjektivity spôsobom, ktorý je smerodajný pre ďalšie diela. V *Podstata javenia* Henry objasňuje „zmysel bytia ega“ a skúma, čo tým myslíme, keď hovoríme Ja v situácii, v ktorej ide o nás samých (Henry 2003, 1). Henry spája túto tému s Kierkegaardom a nadväzuje na jeho teóriu Ja v diele *Choroba na smrť*. Henry preberá pojem zúfalstva, ktoré má v Kierkegaardovom chápaní dialektický charakter: na jednej strane je prejavom narušeného vzťahu k sebe samému, na druhej strane človeku pripomína, ako mu je jeho Ja dané. Henryho recepcia Kierkegaardovho pojmu zúfalstva je pozitívna – integruje ho do štruktúr svojho myslenia a rozvíja ho.

Henryho vyrovnávanie s pojmom zúfalstva sa začína odmietnutím obrazu Kierkegaarda, ktorý predstavil Heidegger. Henry zdôrazňuje, že „musíme kategoricky odmietnuť Heideggerovo tvrdenie, podľa ktorého Kierkegaard uchoпил problém existencie len ako existenciálny problém“ (Henry 2003, 851). Tiež musíme odmietnuť tvrdenie, že v oblasti ontológie bol Kierkegaard závislý od Hegela a hegelovského chápania antickej filozofie. Henry poukazuje na Kierkegaardovo rozpracovanie fundamentálnych afektívnych tonalít existencie – najmä utrpenia –, ktoré ukazuje, že skúmanie existencie neobmedzoval na existenciálnu perspektívu a jeho koncepcia ontológie sa radikálne líšila od hegelovskej, „gréckej“ či heideggerovskej (Henry 2003, 851). Kierkegaard situuje fundamentálne afektívne tonality existencie do „štruktúry samého bytia, do vnútornej štruktúry imanencie“, preto aj zúfalstvo, ktoré je najintenzívnejšou podobou utrpenia, nemožno pochopiť inak ako vo vzťahu k Ja (Henry 2003, 850 – 851). Kierkegaard upozornil na to, že hoci sa často zdá, že zúfalstvo prichádza zvonku, jeho podstata vždy tkvie vo vzťahu k sebe samému. Henry preberá dve základné formy zúfalstva – *nechciť byť sám sebou* a *chciť byť sám sebou* –, ktoré opisuje pomocou vlastnej terminológie. Prvá forma sa vyznačuje tým, že Ja sa usiluje „pretrhnúť puto, ktoré ho spája so sebou samým“ (Henry 2003, 852), pokúša sa rozbiť svoju vlastnú štruktúru a poprieť to, ako bolo dané sebe samému. Henry súhlasí s Kierkegaardom, že Ja je vzťah k sebe samému, ktorý „ustanovilo niečo iné“ (Henry 2003, 852), teda Ja neustanovilo samo seba a nedalo samo seba sebe samému. Je dané niečím iným a je dané spôsobom, ktorý nie je jeho vlastným výtvorom. Práve proti tejto skutočnosti sa Ja vzpiera, keď sa chce zbaviť seba samého – keď nechce byť sebou samým. Opäť v súlade s Kierkegaardom Henry poznamenáva, že Ja sa nedokáže zbaviť seba samého a nedokáže pretrhnúť puto, ktoré ho viaže k sebe v jeho danosti (Henry 2003, 853). Opakovaná snaha oddeliť sa od seba samého, ktorá je odsúdená na neúspech, predstavuje „monštruózne protirečenie“, ktoré charakterizuje ľudskú existenciu (Henry 2003, 853). Ja sa pokúša zničiť „to, čo ho konštituuje, to, čo v ňom konštituuje život“ (Henry 2003, 854), chce zomrieť, no nemôže. Preto je zúfalstvo „len“ chorobou na smrť,⁶ nie smrťou ako takou. Je večným zomieraním, ktoré nie je ukončené smrťou. V tomto momente Henry prechádza k téme života, ktorá nie je prítomná v Kierkegaardových úvahách, no zohráva kľúčovú úlohu v jeho vlastnej filozofii. Henry vysvetľuje, že „zúfalstvo nesie v sebe život... jeho vôľa zomrieť nie je smrťou, ale spôsobom života“ (Henry 2003, 854). Hoci je zúfalstvo sebaopretím, nie je v jeho moci zničiť to, čo život dáva: „nerozlučnú jednotu toho, že Ja je dané sebe ako spôsob večného a absolútneho života“ (Henry 2003, 855). Zúfalstvo ako

⁶ Henry v nadväznosti na Kierkegaarda rozvíja vlastnú *filozofiu patológie*, ktorá v 19. a 20. storočí predstavovala zvláštny filozofický žáner. Viac k tejto téme uvádza A. Vydra (2015).

sebaodmietnutie je prítomné v každej forme života a jeho snaha oddeliť Ja od seba samého je vždy len novým spôsobom života.

Henry poukazuje aj na druhú podobu zúfalstva – chcieť byť sám sebou –, ktorá je dialektickým protipólom prvej podoby. V tomto type zúfalstva chce Ja byť samo sebou iným spôsobom, než ako je samo sebe dané. Chce byť takým Ja, akým nie je – chce od základu vytvoriť samo seba. Takéto zúfalstvo zahŕňa „všetky predstaviteľné spôsoby života, v ktorých Ja nahrádza seba iným Ja, s ktorým sa stotožňuje“ (Henry 2003, 856). Podobne ako pri prvej podobe zúfalstva aj tu Ja naráža na hranice svojich možností. Nie je schopné vytvoriť radikálne nové Ja, život ho vrhá späť k tomu Ja, ktoré mu je dané. Keď sa zmieta v zúfalstve a zažíva jeho rôzne podoby, rastie v ňom napätie a zintenzívňuje sa vnútorné protirečenie. Tento proces je však podľa Henryho i Kierkegaardov plodný, lebo núti Ja konfrontovať sa so sebou samým. Zážitok nemožnosti zbaviť sa seba samého a vytvoriť alternatívne Ja je zároveň zážitkom toho, že Ja je nútené byť sebou – je to „zážitok toho, že je dané sebe samému, je to zážitok podstaty života v sebe“ (Henry 2003, 857). V tonalite zúfalstva sa tak odкрýva možnosť byť sám sebou a zjavuje sa moc, ktorá ustanovila Ja a ku ktorej sa Ja chtiac-nechtiac vzťahuje. Henry takto produktívne využíva Kierkegaardovu teóriu Ja pri rozvoji svojej filozofie života. V neskoršom diele *Vtelenie. Filozofia živého tela* ju prepojí s filozofiou telesnosti a náukou o živom tele (Henry 2000, 270 – 284; Stan 2011, 138 – 143).

4. Prieniky, napätia, protirečenia a ďalší smer výskumu

V centre záujmu všetkých troch fenomenologických mysliteľov je Kierkegaardovo chápanie existencie a subjektivity a jeho eticko-náboženský rozmer. Všetci traja predstavujú Kierkegaardov ako významného a novátorského mysliteľa, ktorého myšlienkový projekt inšpiroval ich vlastnú tvorbu. Preberajú jeho tematické dôrazy a rozvíjajú ich originálnym spôsobom v intenciách svojho myslenia. Kierkegaardove podnety integrujú do nových kontextov. U Heideggera a Levinasa vidíme súhrn potvrdenia kierkegaardovských tém s odmietnutím kierkegaardovského spôsobu ich spracovania. Obidvaja žiadajú nový prístup k otázke existencie a subjektivity, svoje vlastné pozície budujú v kontraste ku Kierkegaardovým pozíciám. Henryho recepcia neobsahuje výrazný kritický moment, naopak, usiluje sa „rehabilitovať“ Kierkegaardov pohľad na otázku existencie a subjektivity. Popri prienikoch existujú medzi fenomenologickými interpretáciami aj závažné rozdiely, v niektorých ohľadoch si odporujú a napätia nájdeme aj v rámci jednotlivých interpretácií.

Najvýraznejším vnútorným napätím je rozdiel medzi Heideggerovou interpretáciou Kierkegaardovho pojmu existencie v druhom cykle prednášok o Schellingovi

a v ďalších dvoch skúmaných spisoch. V prednáškach o Schellingovi Heidegger identifikuje u Kierkegaarda dve súčasti pojmu existencie: *existenciu v širšom zmysle* („len tak existovať“) a *existenciu v užšom zmysle* („opravdivo existovať“). V prvom prípade hovorí o subjektivite – o elementárnom sebauvedomenom vzťahu k sebe samému a uvedomenom vzťahu k inému. V druhom prípade hovorí o podobe existencie, ktorá je cieľom a dosahuje sa určitým eticko-náboženským konaním. Toto rozlíšenie – hoci nie je vyjadrené Kierkegaardovými vlastnými pojmami – zodpovedá Kierkegaardovej teórii Ja v diele *Choroba na smrť*. Problém tkvie v tom, že vo zvyšných dvoch spisoch Heidegger berie do úvahy len existenciu v užšom zmysle slova. Podrobujú ju kritike a Kierkegaardovi vyčíta radikálne zúženie pojmu existencie. Tvrdí, že Kierkegaard podmienil existenciu eticko-náboženským výkonom a stotožnil ju so stávaním sa kresťanom. Táto kritika však neplatí, ak vezmeme do úvahy obe súčasti pojmu existencie. Heidegger teda kritizuje jednu súčasť pojmu existencie akoby to bol celý pojem. Kritiku Kierkegaardovho „zúženého“ a „existenciálneho“ pojmu existencie potom využíva ako východisko pre svoje širšie „existenciálne“ uchopenie otázky existencie.

Proti Heideggerovej téze, že eticko-náboženský moment limituje Kierkegaardov pojem existencie, stavia Levinas tézu, že tento moment nie je u Kierkegaarda dostatočne rozvinutý. Levinas ho považuje za nevyhnutný pre komplexné rozpracovanie teórie subjektivity a Kierkegaardovi vyčíta, že náboženský pól oddeľuje od etického pólu. Táto skutočnosť diskvalifikuje Kierkegaardovu teóriu existenciálnych štádií, keďže stavia do opozície etické a náboženské štádium. To, čo je etické, má byť prekonané, a preto sa mu nevenuje adekvátna pozornosť. Levinas koriguje Kierkegaardovu „egoistickú“ subjektivitu vlastnou koncepciou etiky, ktorá zdôrazňuje jedincovu zodpovednosť za Druhého. Levinas však oceňuje Kierkegaardov zámer vybudovať teóriu subjektivity na novom základe, v priamej opozícii voči špekulatívnemu idealizmu. V tomto bode sa zhoduje s Heideggerom, ktorý však vidí u Kierkegaarda väčšiu závislosť od hegelovských koncepcií.

Východiskom Henryho reflexie Kierkegaardovej teórie Ja je odmietnutie Heideggerovej tézy o Kierkegaardovej ontologickej závislosti od Hegela ako aj tézy o Kierkegaardovom „zúženom“ pojme existencie. Henry predstavuje Kierkegaardovu teóriu subjektivity v pozitívnom svetle a považuje jeho odklon od špekulatívneho idealizmu za vydarený. Na rozdiel od Heideggera neobmedzuje Kierkegaardov pojem existencie na jeho formačný aspekt, ale akceptuje ho v celej šírke. Eticko-náboženskú dimenziu tohto pojmu nepovažuje za príťaž, lebo vidí jej zmysel v kontexte existenciálnej výzvy prekonania zúfalstva. Rovnako ako Heidegger, Henry pracuje najmä s motívmi prevzatými z Kierkegaardovho diela *Choroba na smrť*, ktoré však interpretuje výrazne odlišným spôsobom.

V predkladanej analýze sme nastolili tému fenomenologickej recepcie Kierkegaardovho myslenia a určili jej základné súradnice. Náš záber sa obmedzil na troch hlavných predstaviteľov fenomenologického hnutia, ktorí najvýraznejšie recipovali Kierkegaardove idey, pričom sme skúmali ich explicitnú recepciu. Načrtnutú trajektóriu výskumu možno rozvinúť ďalšími smermi. Predmetom záujmu môžu byť recepcia u ostatných predstaviteľov fenomenologického hnutia, implicitné podoby recepcie, tematické línie i porovnanie charakteru recepcie počas kierkegaardovskej renesancie a po nej. Nové výskumné výsledky by obohatili diskusiu o vzťah fenomenológie a filozofie existencie, ktorá sa postupne rozvíja v našom priestore.

Literatúra

- ELERT, W.: *Der Kampf um das Christentum. Geschichte der Beziehungen zwischen dem evangelischen Christentum in Deutschland und dem allgemeinen Denken seit Schleiermacher und Hegel*. München: Beck 1921.
- HANSON, J. (2012): Emmanuel Levinas: An Ambivalent but Decisive Reception. In: Stewart, J. (ed.): *Kierkegaard's Influence on Philosophy, Tome III: Francophone Philosophy (Kierkegaard Research: Sources, Reception and Resources, vol. 11)*. Farnham: Ashgate, 173 – 205.
- HEIDEGGER, M. (1961): Entwürfe zur Geschichte des Seins als Metaphysik. In: *Nietzsche*, Bd. 1. Pfullingen: Neske.
- HEIDEGGER, M. (1991): Die Metaphysik des deutschen Idealismus. In: *Gesamtausgabe*. Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann, Bd. 49.
- HEIDEGGER, M. (1992): Die Grundbegriffe der Metaphysik. In: *Gesamtausgabe*. Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann, Bd. 29/30.
- HEIDEGGER, M. (2014): Überlegungen XII – XV. In: *Gesamtausgabe*. Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann, Bd. 96.
- HENRY, M. (2000): *Incarnation. Une philosophie de la chair*. Paris: Seuil.
- HENRY, M. (2003): *L'Essence de la manifestation*. Paris: Presses universitaires de France.
- LEVINAS, E. (1976a): Kierkegaard/Existence et éthique. In: *Noms propres*. Montpellier: Fata Morgana, 77 – 87.
- LEVINAS, E. (1976b): A propos de „Kierkegaard vivant“. In: *Noms propres*. Montpellier: Fata Morgana, 88 – 92.
- MAREK, J.: Anti-Climacus: Kierkegaard's „Servant of the Word“. In: Nun, K. a Stewart, J. (eds.): *Kierkegaard's Pseudonyms (Kierkegaard Research: Sources, Reception and Resources, vol. 17)*. Aldershot: Ashgate, 39 – 50.
- OLŠOVSKÝ, J. (2013): *Heidegger a Kierkegaard. Na cestě k myšlení*. Praha: Akropolis.
- STAN, L. (2011): Michel Henry: The Goodness of Living Affectivity. In: Stewart, J. (ed.): *Kierkegaard and Existentialism (Kierkegaard Research: Sources, Reception and Resources, vol. 9)*. Farnham: Ashgate, 127 – 154.
- ŠAJDA, P. (2016): *Kierkegaardovská renesancia. Filozofia, náboženstvo, politika*. Bratislava: Premedia.
- ŠAJDA, P. (2017): Kierkegaard – existencia, bytie sebou, stávanie sa kresťanom. In: Leško, V., Sobotka, M. a kol.: *Heidegger a novoveká metafyzika*. Košice: FF UPJŠ, 611 – 630.
- THONHAUSER, G. (2016a): *Ein rätselhaftes Zeichen. Zum Verhältnis von Martin Heidegger und Søren Kierkegaard*. Berlin – Boston: De Gruyter.
- THONHAUSER, G. (2016b): Sociálna filozofia v diele *Bytie a čas* so zvláštnym zreteľom na Kierkegaardovu rolu. Preložila E. Hábová. *Filozofia*, 71 (4), 292 – 303.

- TURNBULL, J. (2012): Edmund Husserl: Naturalism, Subjectivity, Eternity. In: Stewart, J. (ed.): *Kierkegaard's Influence on Philosophy*, Tome I: *German and Scandinavian Philosophy (Kierkegaard Research: Sources, Reception and Resources*, vol. 11). Farnham: Ashgate, 147 – 162.
- VYDRA, A. (2015): Sociálna patológia – filozofický pojem, alebo zle zvolená metafora? *Filozofia*, 70 (9), 693 – 702.
- VYDROVÁ, J. (2013): Ja a Ne-Ja: Archeologický prístup k štruktúre jadra v Husserlových textoch o časovej konštitúcii. *Filozofia*, 68 (1), mimoriadne číslo: Interiorita, exteriorita, rezponzivita, 36 – 44.
- WELZ, C. (2013): Kierkegaard and Phenomenology. In: Lippitt, J. a Pattison, G. (eds.): *The Oxford Handbook of Kierkegaard*. Oxford: OUP.

Tento text vznikol na Filozofickom ústave SAV v Bratislave ako súčasť riešenia grantovej úlohy VEGA č. 2/0110/18.

Peter Šajda
Filozofický ústav SAV
Klemensova 19
813 64 Bratislava 1
Slovenská republika
e-mail: filosajd@savba.sk
ORCID ID: <https://orcid.org/0000-0003-1567-0704>