Úvod do filosofické antropologie IX – Bytost společenská

Ladislav Hejdánek

in: Protestant, 1991, č. 8, str. 8–10

◆ článek, česky, vznik: 1991 ◆ poznámka: V časopise Protestant vyšlo v pořadí jako osmé. Upraveno autorem v září 2002.

◆ article, Czech, origin: 1991

IX. Bytost společenská [1991]

Immanuel Kant zahajuje svou Antropologii (kterou napsal a vydal ve svých 74 letech) konstatováním, že člověka nade všechny jiné na Zemi žijící bytosti nekonečně pozvedá to, že může mít (své) Já ve své představě (v myšlenkách). Právě tím je osobou, tj. navzdory všem proměnám jednou a touž osobou díky jednotě vědomí.

Úkolem filosofa ovšem je nejprve se tomu podivit a pak se začít tázat: co to vlastně znamená, že člověk je osobou, osobností díky „jednotě vědomí"? Odkud se bere tato jednota vědomí, která je základem jednoty osoby? Ze zkušenosti známe malé děti, které o sobě velmi dlouho mluví ve třetí osobě. Je tomu tak proto, že pouze napodobují ty druhé, kteří o nich právě takto mluví i s nimi? Nebo je to pro ně zvlášť nesnadné myslit sebe jako Já? Kdyby ve společnosti panoval zvyk mluvit o všech, tedy i o sobě a o druhých, na něž se obracíme třeba s nějakou žádostí, jen ve třetí osobě, myslíte si, že by nějaké dítě vynalezlo způsob, jak o sobě mluvit jako o Já v první osobě? – Kant je přesvědčen, že i tam, kde pro ono „já" (pro jáství, Ichheit) chybí zvláštní slovo, v myšlenkách, v chápání je ono Já vždycky přítomno. A jakmile dítěti jednou vzejde světlo a začne o sobě mluvit v první osobě, nikdy se už k dosavadnímu zvyku mluvit o sobě v třetí osobě nevrátí. Kant to vyjadřuje následovně: zprvu se dítě jako Já cítilo, nyní samo sebe jakožto Já také myslí. - Znovu se můžeme (a filosoficky musíme) tázat: odkud se bere zmíněné světlo? Jaké jsou podmínky toho, aby mohlo vzejít?

Považujeme za takovou základní podmínku, že dítě jako jedinec se setká (a samozřejmě nikoli jednou a nahodile, nýbrž principiálně setká, a to znamená: opakovaně setkává) s druhou lidskou bytostí, s jedincem, který už je – řečeno s Kantem – osobou. Opravdovým člověkem se dítě stává teprve tehdy, když překročí nejenom samo sebe, ale také své osvětí, do kterého je uzavřeno, a když vykročí do otevřenosti světa (proto o člověku říkáme, že to je transcendující bytost). To není ovšem možné jen jednostranně; k prolomení hranic osvětí, tj. osvojeného, přivlastněného světa je zapotřebí dvou- nebo vícestranné spolupráce. Jsou to hned dva či spíše tři světy, do kterých dítě musí vstoupit, aby se stalo člověkem v plném smyslu: svět sociální, tj. svět lidského společenství, a svět jazyka, jazykového společenství, který je s příslušným lidským společenstvím důvěrně spjat; a potom svět „řeči", díky které promlouvání není pouhým mluvením (či spíše jen halasením), ale může se jím vpravdě něco říkat. Do tohoto dvojího resp. trojího světa musí být každý člověk pozván a uveden druhými lidskými bytostmi, které se už kdysi samy staly jejich obyvateli. Lidství je v každém člověku zažehováno druhou bytostí, která už člověkem je. Tzv. ontogeneze člověka není rozvíjením něčeho, co je v něm už od počátku nějak dáno, nýbrž je překračováním takových daností k tomu, co „dáno" není, ale co – nebo spíše: kdo – „se dává", tj. co nebo kdo přichází a aktivně se k nám sklání v náklonnosti, přátelství a lásce. A právě tím prvním, co se ke každému člověku, který se stal člověkem, sklánělo – resp. kdo se k němu skláněl –, byl druhý člověk, především a nejčastěji matka; ale ta nezůstala sama a brzo po ní přišli další „ti druzí".

Chápeme-li správně, tj. dost hluboce, co to znamená „být člověkem", jsme si především vědomi konfuze, spojené s myšlenkou „lidské přirozenosti". Co je na člověku „od přírody", není ještě lidské, a naopak to, co je na něm lidské, není už „přirozené". (Pochopitelně tu máme na mysli naše dnešní chápání přírody a přirozenosti, které se pronikavě liší od pojetí starších. Bez ohledu na případnou správnost či nesprávnost si musíme být vědomi, že třeba Aristotelés míní něco docela jiného než my, říká-li, že obec, POLIS, je „od přírody", anebo že člověk je „od přírody" tvorem společenským, politickým.) Právě proto říkáme o člověku, že to je bytost transcendující,

tj. nejenom překračující svou vlastní danost, ale prolamující (resp. spoluprolamující) svou uzavřenost v osvětí (které je vždy subjektální či subjektivní a soukromé) a vstupující do oblasti či do sféry, která je mnoha nebo všem lidem společná, tedy do společného světa nebo – jak jsme si navykli říkat – do světa „skutečností“, do světa „skutečného“. Z toho pro nás vyplývá dvojí závěr. Především tedy platí, že cesta ke skutečnosti jakožto skutečné vede přes překročení, překonání toho, co je v člověku „od přírody“, nebo jinak řečeno, že přírodě, přirozenosti je skutečnost jako taková (tj. ve své skutečnosti, eventuelně pravosti) nepřístupná a „cizí“. A za druhé, že k prolomení hranic osvětí (a tím subjektálnosti a na lidské úrovni subjektivity) je zapotřebí pozvání a pomoci druhých bytostí, které už svou přirozenou subjektivitu překročily a přicházejí se sympatií a s láskou se sklonit k dítěti, které se má člověkem teprve stát, aby respektovaly nikoli jeho danost, nýbrž jeho nedanost, totiž jeho budoucnost a jeho poslání.

Z toho, co jsme takto nahlédli (a co ovšem může být a bývá interpretováno také jinak), je zřejmé, že první skutečností, kterou může budoucí, k lidství povolaný člověk vidět a brát jako skutečnost, je druhý člověk. Subjektivismus a dokonce solipsismus, pokud není pouhou intelektuální hrou, ale životním pocitem, je prostě dokladem toho, že tomu, kdo jej opravdově zakouší, se nepodařilo najít v žádném „druhém“ člověku skutečného partnera, kterého by mohl respektovat jako skutečně „toho druhého“. To vede někdy ke zcela mylné představě (podporované pak různými ideologiemi), že to je společnost, která nejenom umožňuje, ale také zakládá lidství člověka. Chápání člověka jako bytosti společenské je spojováno s kolektivistickou ideologií, která chce vidět člověka jako produkt společnosti. Hned nám na mysli vytane donedávna u nás závazně platná ideologie marxistická, ale dopouštěli bychom se povážlivé chyby, kdybychom chtěli přehlížet ideologie jiné, dnes snad aktuálnější a také nebezpečnější. Na stejném předsudku jako marxistický kolektivismus je založen kolektivismus rasový, nacionální, etatistický, civilizační nebo „kulturní“, což je ostatně zřejmé každému, kdo si povšimne onoho povážlivého „naturalismu“ v chápání samého „kolektivu“, společenství nebo vůbec společnosti. Podstata dalekosáhlého omylu spočívá v tom, že kolektiv, eventuelně „celá“ společnost je chápána jako jakési superindividuum, jehož pouhou složkou, pouhým jedním orgánem je lidský jedinec. Proti tomu je nutno důsledně trvat na tom, že každý kolektiv (a také celá společnost) je pouze zdánlivým „individuem“, tedy pseudoindividuem a pseudocelkem (jinak též nepravým individuem a nepravým celkem), a že nejvyšším skutečným pravým celkem je individuální lidská bytost, tj. lidský jedinec. Není to tedy společnost, která ustavuje a vytváří jedince, ale naopak člověk-jedinec, který ustavuje a vytváří společnost (stejně jako potom vytváří kulturu, civilizaci, státy, národy atd.).

Jenom zdánlivě jsou obě naše tvrzení v rozporu. Vynikajícím šachistou se zajisté nemůže nikdo stát bez druhých šachistů, bez ovládnutí o dlouhou tradici se opírající šachové hry, šachových organizací a šachistické literatury (teorie). Ale stává se jím tak, že individuální aktivitou se do všech těchto struktur zapojuje, že si osvojuje co nejvíc zkušeností se současným stavem šachové hry a že svou angažovaností na tomto stavu, svým studiem a především vlastní aktivní hrou s kvalitními partnery se dobrým šachistou stává a pak se postupně zlepšuje. Jistou zkratkou a spíše metaforou či parabolickým přiblížením můžeme o tom mluvit tak, jako že byl formován šachovou hrou, jak v jeho době „žila“. Různé slovní obraty, fráze, zkratkovitá a symbolická mluva však musí být brány s jasným vědomím toho, že nejde o porozumivou deskripci skutečnosti, nýbrž o vyjádření jakýchsi celkových dojmů.

Tak jako je člověk spoluformován svou přináležitostí k živé i neživé přírodě, aniž by tím jakkoliv bylo umožněno nebo dokonce zakládáno jeho lidství, tak je spoluformován také svou přináležitostí ke společnosti určité doby a určitého typu, aniž bychom z toho směli vyvozovat, že to je společnost, která umožňuje i zakládá onu proměnu, jíž se z narozeného (dokonce značně - ale nutně – „předčasně" narozeného) dítěte stává člověk v plném smyslu. Ve stejném smyslu, v jakém člověk nemůže být chápán jako bytostně přírodní tvor, nemůže být chápán ani jako bytostně společenský tvor. Sociální vztahy se ostatně mutatis mutandis vyskytují také v přírodě; jistá primordiální forma sociálnosti je dokonce charakteristická pro samy (kvantové) základy kosmu. Zapojování narozených dětí ještě v druhé polovině jejich embryonálního (byť extrauterinního) života do společenských vazeb je důležité jako prostředek k něčemu, co už není v přísném smyslu záležitostí sociální, ale co socialitu radikálně přesahuje. Narozené dítě potřebuje nikoli společnost, nýbrž druhého člověka, bytostnou blízkost „toho druhého", tedy ne pouze společníka, nýbrž „bližního". Vztah lidské blízkosti či „bližnosti" nesmíme redukovat ani na emoce, ani na mravy či ethos (ačkoliv obojí v něm má značnou důležitost). „Ten druhý" se nám stává někým osobně blízkým za dvojího předpokladu, který se musí stát předpokladem jedním, tj. dokonale sjednoceným, totiž: 1) že jsme mu nakloněni do té míry, že kvůli němu jsme ochotni omezovat sebe, dávat se mu k dispozici, plně se mu otevřít, dělat pro něho, co je v našich možnostech, což ovšem všechno předpokládá, 2) že si toho druhého nevymýšlíme, ale že se setkáváme skutečně s ním, kdo je a jaký je; a to je možné jen ve světě slova, řeči, tj. v rozhovoru (a zde zase nesmíme zaměňovat jazyk za řeč, pronášené a psané věty za společnou přítomnost v porozumění a oné nakloněnosti, totiž pravé lásce).

Tak jako kdysi Aristotelés měl za to, že člověk je „od přírody" tvorem společenským (resp. politickým), vyjadřují se ještě dnes někteří kulturní antropologové, že člověk je „od přírody" bytostí kulturní. Kant šel ještě dál a za rozhodující moment lidství označil reflexi (přičemž otázku „přirozenosti" reflexe nechal stranou). Proti všem těmto pojetím musíme vznést filosofické námitky. Člověk ani jeho lidskost nejsou výtvorem přírodním, ale přírodní složky v člověku jsou (a mají být) zapojovány a dokonce přetvářeny k lidské podobě, povznášeny na lidskou úroveň. Zcela obdobně je tomu po stránce společenské a „kulturní" v běžném smyslu: člověk není produktem společnosti, ani kultury či civilizace, i když jako konkrétní bytost zůstává zakotven jak v přírodě, tak ve společnosti a v kultuře. Člověk není ani „od přírody", ale není ani dílem kultury a civilizace. Není dokonce ani jen svým vlastním výtvorem, i když na sobě má a musí pracovat. (A to platí dokonce o životní praxi; tím méně může ustavovat sám sebe reflexí, tím, že se k sobě vztáhne ve svých představách či myšlenkách.) Snad právě v tom je a vždy zůstává bytostí, povolanou k tomu, aby ex-sistoval „k obrazu božímu".