Úvod do filosofické antropologie VIII – Bytí „na“ světě a ex-sistence

Ladislav Hejdánek

in: Protestant, 1991, č. 7, str. 8–10

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

◆ article, Czech, origin: 1991

VIII. Bytí „na“ světě a ex-sistence [1991]

Starořecký myslitel Anaximandros, jeden z tzv. fysiologů, prý kdysi prohlásil, že „z čeho věci vznikají, do toho též zanikají podle nutnosti, neboť si za své bezpráví navzájem platí pokutu a trest podle určení času“. Jeho (širší) výrok je možno vyložit také v tom smyslu, že vzniknout – a tedy nějaký čas být – je vlastně jakousi nespravedlivou výsadou oproti všemu tomu, co vzniknout nemohlo anebo prostě nevzniklo. A taková výsada musí být splacena zánikem, neboť zánik je jakoby trestem na vyrovnání za onu dočasnou výsadu. Kdybychom tuto myšlenku vzali vážně, znamenalo by to, že veškeré bytí jsoucen je poznamenáno jakousi vadou, nějakým nedostatkem, čímsi negativním (necháváme tu stranou „počátek“, jejž Anaximandros označil jako „neomezené“, APEIRON, a který byl podle něho nestárnoucí, nehynoucí a věčný). S podobnou myšlenkou se setkáváme ostatně také ve Starém zákoně, např. v knize Job, totiž že nic stvořeného, tj. nic jsoucího neobstojí před očima Hospodinovýma (ani svatí jeho, ani sama nebesa). V křesťanské tradici naprosto převážilo pojetí stvoření jako původně „dobrého“, poškozeného však dodatečně lidským hříchem; podle apoštola Pavla všechno stvoření „spolu lká“ (sténá) a „pracuje k porodu“. Tato metafora sice sugeruje jistou perspektivu (totiž nového, nově se rodícího stvoření), ale ta skutečnost, že porod je bolestný, je přece už v Genezi interpretována jako trest. Naproti tomu o řeckou tradici se opírající pojetí, že jsoucí jakožto jsoucí je dobré (esse qua esse bonum est), je zřetelně cizí příměsí, pod jejímž vlivem však je i samo slovo „dobrý“ v Genezi jednoznačně, ale nezdůvodněně chápáno jako „dokonalý“. Stačí nahlédnout do konkordance, abychom zjistili četný výskyt třeba slova „výborný“ (např. výborná země, ale také pole, město, mast, stříbro, cedry, ovce, rozum atd.) a abychom mohli uvážit, zda všechno dobré je také výborné. Jestliže je prorok zděšen při setkání s Hospodinem a cítí se ztracen, protože je člověk nečistých rtů a navíc bydlí uprostřed lidu nečistých rtů, můžeme tento důraz ještě zesílit: před Bohem je každý člověk nečistý už také proto, že žije nejenom ve společnosti nečistých lidí, ale i v nečistém světě a pod nečistým nebem. Také v tomto ohledu je „návrat k přírodě“ falešnou a nebezpečnou iluzí. Také příroda a „přirozené životní prostředí“ mají své vady a nedostatky a potřebují „nápravu“ neméně než člověk a společnost. Už v ráji byl had. A Karl Barth věnuje celý jeden paragraf (téměř sto stran) své Církevní dogmatiky otázce nicoty jako temného systému cizích prvků, cizích těles, které jsou v rozporu se stvořitelským plánem a stojí v odporu proti boží vládě.

Ať už se pokusíme to vyjádřit klasickým náboženským slovníkem anebo způsobem filosofickým, od religiózních konotací očištěným, základní skutečností a zkušeností zůstává, že člověk se ve světě, do něhož se narodil, nemůže cítit opravdu doma. Je to ovšem dost komplikovaná situace, kterou nelze vyjádřit žádnou jednoduchou formulí. Především nepochybně platí, že tento svět není v pořádku, ale že by měl být v mnoha směrech napravován. Ale v pořádku není ani člověk, který se do tohoto světa svým zrozením dostává a který v něm pak žije. Nedostatečnost a vadnost člověka však není jenom odleskem či výsledkem vlivu vadného světa, ale je vždycky také jeho vlastní vinou, jeho proviněním. Člověk se do vadnosti světa zapojuje svou vlastní vadností a tak se na vadnosti světa aktivně (někdy až nebezpečně aktivně) podílí. Zároveň si však jako jediný ze živých tvorů může tuto svou vadnost i vadnost světa uvědomovat a nemusí ji jen tak netečně a pasívně přijímat, nýbrž může se (a má se) od ní distancovat, a to jak ve svém vědomí a myšlení, tak také a hlavně ve svém životě. Člověk je tedy schopen vybudovat kritický vztah jak sám k sobě, tak ke skutečnostem kolem sebe, ať už to jsou druzí lidé, společnost anebo dokonce sama příroda. Žije tedy nikoli jenom „ve“ světě, ale „na“ světě (toto rozlišení nám dovoluje právě jen

čeština). To souvisí s tím, že ani sám není jen tím, kým „jest“, ale také a dokonce především tím, kým má být, kým by rád byl a kým (snad) bude, ale právě teď ještě není. Člověk není „doma“ v tom světě, který „jest“, ale přinejmenším jednou nohou vstupuje do světa, který (ještě) není. Ve Starém zákoně se opakuje obraz, který charakterizuje člověka vůbec jako hosta a příchozího. Žalmista jde dokonce ještě dál: člověk není příchozím jen na světě, ale je hostem a příchozím také u Boha (Ž 39,13). Jak můžeme tuto myšlenku, že člověk je host a příchozí na tomto světě, interpretovat filosoficky? A jak to můžeme skloubit s tím, co jsme o člověku až dosud řekli, a navíc i s tím, co nám naznačuje a napovídá sám (český) jazyk, když dělá rozdíl mezi bytím ve světě a bytím na světě? Apoštol Jan, který měl velký smysl pro filosofii, provedl základní rozlišení mezi těmi, kdo jsou „ze světa“, a mezi těmi, kdo „ze světa“ nejsou. V jeho evangeliu se Ježíš v modlitbě přimlouvá za své věrné: „Nejsou ze světa, jako ani já nejsem ze světa. Posvěť je pravdou; tvoje slovo je pravda. Jako ty jsi mne poslal do světa, tak i já jsem je poslal do světa.“ (J 17,16–18.) Je dnes tato myšlenka stále ještě filosoficky nedržitelná? Nepředstavuje dokonce naopak schůdné řešení některých rozporů a nesnází, do kterých se dostala moderní věda? Ještě počátkem tohoto století doznívaly spory o darwinismus a vůbec evoluční teorii (tady můžeme vřele doporučit již staré, ale vynikající Rádlovy Dějiny vývojových theorií v biologii XIX. století; český překlad jejich prvního dílu už vyšel spolu s nově vydaným dílem druhým). Odpor byl zejména z křesťanské strany motivován odmítáním provokující a nepřijatelné představy, že se člověk vyvinul z opice (resp. méně vulgárně řečeno, že má s primáty společné předky). Šlo vlastně o to, aby člověk nebyl chápán jako produkt přírodního vývoje, tj. jako produkt minulosti. I když formy tohoto odporu nabývaly často nesnesitelných a dokonce absurdních podob, které nikdo rozumný nemůže obhajovat ani sdílet, nezůstávaly bez pravdivého momentu. Nejen člověk, ale každá živá bytost je jedinečná a každá začíná znovu, když z nebytí přechází v bytí. Nic nového nemůžeme vysvětlit a tím méně odvodit z toho, co předcházelo; všechno vskutku nové přichází z budoucnosti, protože zprvu „ještě není“, zatímco minulost je to, co „už není“. Proto všechno nové přichází jakoby nezatíženo minulostí (to zatížení se dostavuje teprve druhotně). Ale takové minulostí nezatížené „nové“ je pak vlastně vždycky už „staré“, protože to jen opakuje všechno až dosud rovněž z budoucnosti přišlé a vždy znovu přicházející „nové“. Má-li být to nové skutečně čímsi novým, musí nějak navazovat na to, co tu už bylo a je, musí na to reagovat, využít toho k svému odlišení, k vybudování své specifičnosti a zejména jedinečnosti, unikátnosti. Vývoj živých organismů tedy není žádný „vpřed“ (tj. z minulosti do budoucnosti) postupující proces, který „produkuje“ nové a stále vyšší, dokonalejší organismy, ale je to jakási „historie“ nižšího typu (než lidské dějiny), v níž se „nové“ (a proto na počátku vždy k nerozlišení podobné) skutečnosti (jsoucna-události) učí stále lépe, účinněji a kvalitněji navazovat na skutečnosti jiné, jim předcházející (resp. předešlé), a to tak, aby samy (ne tedy nějaký všeobecný, neosobní, resp. asubjektní proces) mohly udělat ten svůj vlastní, nikým a ničím jiným nezastupitelný krok „kupředu a výš“, jak o tom mluví Teilhard de Chardin. A právě tuto představu můžeme – a po domyšlení důsledků nejnovějších teorií kvantové fyziky dokonce musíme – aplikovat na všechna jsoucna, na veškeré skutečnosti tohoto světa, počínajíc kvanty energie, přes elementární částice a atomy k molekulám, prvním buňkám, vícebuněčným organismům a posléze až k člověku. Ani celý vesmír není nic daného, ale v každém okamžiku závisí na vzniku nového událostného dění, tj. nových jsoucen-událostí, a zejména na jejich schopnosti reagovat na jiné události a navazovat tak na dosavadní minulost vesmíru (resp. aspoň na něco z ní).

Je-li tomu tak, člověk ani nemůže být výtvorem, produktem světa, přírody ani společnosti, ale rodí se do světa, do přírody i do společnosti (ale nejen do té „dané“, nýbrž i do té „přicházející“, ještě neetablované, nejsoucí „skutečnosti“), aby se v nich orientoval, aby na ně reagoval, aby na něco z nich navázal a něco jiného naopak nechal být nebo se dokonce stavěl proti tomu. Člověk se především nerodí jako ten, jímž od počátku „jest“ a který tedy sám sebe „má“, nýbrž jako ten, který se sám sebou – jímž „má být“ – má teprve stát, tj. má sám sebe jakoby „před“ sebou (směrem do budoucnosti, nikoli směrem do minulosti; sebe minulého naopak musí nechávat „za sebou“). V tom smyslu však není ani „produktem“ minulosti a okolností, ani „produktem“ budoucnosti: také k budoucnosti se vztahuje nikoli jako k něčemu, co je „dáno“, nýbrž jako k nepředmětné výzvě, na kterou musí „on sám“ za sebe odpovědět. Pokud odpovídá tak, že napodobuje jiné, že – jak to vyjadřuje Kierkegaard – opisuje svou životní úlohu od jiných, nikdy se nestane a nemůže stát sám sebou. Okolnost, že člověk sám sebou nikdy definitivně není, nýbrž že se sám sebou musí vždy znovu stávat, znamená ve svém důsledku také to, že člověk nesmí své životní úlohy opisovat ani sám od sebe, že se v jejich řešení nesmí opakovat, že nesmí sám sebe napodobovat a vracet se k sobě. To je také smyslem naší formulace, že člověk vpravdě není to, co „jest“. Každým svým podstatným krokem musí (má) člověk jít dál, tedy za sebe a nad sebe, musí sám sebe překročit a přesáhnout; přinejmenším se o to musí (má) vždy znovu snažit. Člověk v tomto smyslu nejenom není „ze světa“ ani „z přírody“, není ani „ze společnosti“ ani „z dějin“ (i když ovšem stopy toho všeho na sobě nepochybně nese), ale není ani „ze sebe“, tj. není svým vlastním produktem, svým vlastním výtvorem. Člověk sám sebe „nemá“, ale nemůže si sám sebe ani „dát“.

Člověk tedy není tělo, ale „má“ tělo (a podobně není duše, ale „má“ duši, pokud by šlo ještě o ten starý a nedržitelný dualismus). Ten však, kdo má tělo a má duši, není žádným daným jsoucnem, ale je – právě jako ode všeho a ze všeho pouze daného a jsoucího vy-volaný – pověřen něco skutečného, tj. skutkem napravujícího, ve světě vykonat. To nemůže jinak než jako tělo (i s duší). Musí se tedy nejprve zabydlit v těle, v důsledku toho i ve světě, tedy v přírodě i ve společnosti, musí se stát přírodní bytostí i společenskou a potom dějinnou bytostí, musí se stát dějinným i politickým subjektem, a také subjektem mravním a duchovním. Nechť se však zabydlí kdekoliv, nechť se takto stane čímkoliv a kýmkoliv, dokud žije, musí být připraven se vždy znovu ze své danosti pozvednout, sám sebe jakožto jsoucího, skutečného (uskutečněného) znovu opustit a vydat se na další cestu. A toto opouštění sebe a odvrat od sebe, tato distance od vlastní skutečnosti a otevřenost vůči novým výzvám a jejich uskutečňování (které sice předpokládá návrat k vlastní danosti i k danostem tohoto světa, ale návrat, který nenechává bez proměny ani svou danost, ani svět kolem sebe), nese od dob Kierkegaardových pojmenování existence resp. ex-sistence. Člověk jako člověk je jakožto ex-sistence tvorem, který je povoláván k tomu, aby vždy znovu překračoval, transcendoval sám sebe. Svět (jak jest) se proto nikdy nemůže stát jeho pravým domovem, tak jako svým pravým domovem není popravdě ani on „sám“, tj. jeho tělo (a duše), ani jeho FYSIS.