

O ĽUDSKOSTI ĽUDSKÉHO BYTIA

PETER KRCHNÁK, Katedra spoločenských vied, Fakulta ekológie TU, Zvolen

Len človek existuje.

Touto tézou začal M. Heidegger vo svojej práci *Nietzsche* charakteristiku filozofie Sörena Kierkegaarda. Odolajúc pokušeniu pochybovať o oprávnenosti slova „len“ v uvedenej téze, chcel by som sa v nasledujúcich riadkoch pokúsiť zamyslieť nad spojením „človek existuje“ z aspektu otázky „Ako človek existuje?“ alebo „Aké je bytie človeka?“.

Domnievam sa, že záujem o spôsob vlastného bytia je v intenciách Heideggerovho Dasein, a zároveň že tento „pobyt“ ako bytie na svete (In-der-Welt-sein) nemožno so Sartrom chápať ako „ľudskú realitu“ bez toho, aby sme sproblematizovali „ľudskosť“ v ľudskom bytí či v existencii človeka ako ľudskej bytosti. Myslím si totiž, že existencia človeka nemusí byť len ľudskou existenciou, a tvrdím, že nielen ľudskosť, ale aj ne-ľudskosť je spôsobom existencie človeka. Teda že nielen existencia je diferenciacia špecifická človeka (automaticky implikujúca ľudskosť), ale aj jeho ne-ľudskosť, resp. ne-ľudskosť jeho existencie. Pritom ľudskosť chápem ako negatívnu a ne-ľudskosť ako pozitívnu. Analogicky ako Aristoteles v prípade bezbolestnosti a rozkoše, k čomu A. Schopenhauer dodáva, že „všechno požitek a všechno štěstí je negativní, kdežto bolest pozitivní“ ([1], 23) v zmysle, že šťastie je neprítomnosť bolesti. V našom prípade je (analogicky) ľudskosť neprítomnosťou ne-ľudskosti. Ak rozumný človek by mal skôr vyhľadávať bezbolestnosť ako túžiť po šťastí, tak aj v prípade záujmu na svojom bytí by sa mal človek sústrediť na odstránenie ne-ľudskosti svojho bytia alebo na vyhľadávanie bez-ne-ľudskosti, resp. bez-ne-ľudského spôsobu svojej existencie. Bolo by to v intenciách nie ľahostajného, ale zainteresovaného vzťahovania sa človeka k vlastnej existencii. A interes, ako hovorí M. Heidegger, charakterizujúci Kierkegaardovu filozofiu, „není predstavovanie, ale víra“ ([2], 209). A pre S. Kierkegaarda veriť je to isté ako „být křesťanem, jako stávat se křesťanem“ ([2], 209). Ak prijmeme toto stanovisko a zároveň i Hejdánkovo tvrdenie, že pre vieru je podstatná „nachýlenost' k činu“ ([3], 31), ktoré vychádza z názorov E. Rádlu, že viera je „spoléhání člověka k činu nachýleného“ ([4], 277) alebo že viera je „důvěrou člověka k činu se odhodlávajícího“ ([4], 435), potom bytie človeka alebo ľudské bytie nemôže byť chápané ako nejaké hotové súcno, fakticita alebo uzavretosť do seba, ale v zmysle stávania sa ako konkrétnej otvorenosti budúcnosti, a to najmä z aspektu ľudskosti. Aj preto možno o ľudskom bytí hovoriť ako o bytí pre druhých a s druhými. To však neznamená popierať zmysel bytia pre seba a bez druhých.

Korešponduje to s uvažovaním M. Balabána o metafore „človek = obraz Boží“, keď zdôrazňuje, že Božie tvorenie či stvorenie pokračuje, teda že „človek ešte není docela tady, pracuje se na něm“ ([5], 7). Biblické „Učiniť človeka“ chápe M. Balabán ako rozhodnutie začať s dielom, ktoré sa nakoniec aj bude menovať človek. A možno dodať, že človek ako ľudská bytosť. Stvorenie teda stojí pred človekom, a nie za ním. Balabán hovorí, že „Stvoril“ (BÁRA – Gn. 1,1) je síce gramaticky perfektum ale teologicky spíše futurum“ ([5], 8). A možno dodať, že nielen teologic-ky. Na skutočnosť, že človek nie je, ale sa stáva (alebo sa môže stať) ľudskou bytosťou, upozorňujú viacerí myslitelia. Napr. K. Lorenz hovorí, že „jsme to nejvyšší, čeho dosud dosáhli velcí konstruktéři vývoje druhů na Zemi, jsme jejich „posledním výkřikem“, ale určitě ne posledním slovem“ ([6], 193), a zároveň že „dlouho hledaný mezičlánek mezi zvířetem a skutečně humánním člověkem jsme my!“ ([6], 194). A K. Gibran hovorí ľudom, že „mnoho vo vás ešte nie je ľudské, je to iba akýsi beztvárý trpaslík, ktorý spiaci chodí v hmle a čaká na svoje vlastné zobudenie“ ([7], 35).

Človek ako „obraz Boží“ alebo ako „ľudská bytosť“ je teda budúcnosťou človeka. Na takého človeka čaká príroda, „vyhlíží zjevení synů božích“ ([5], 6).

Ak teda ľudské bytie, resp. ľudskosť v bytí človeka znamená stávanie sa a je negatívne (podobne ako pre Schopenhauera šťastie či blaženosť), potom utváranie ľudskosti, resp. ľudského bytia je prekonávaním ne-ľudskosti v bytí človeka alebo jeho ne-ľudského bytia.

A to v dnešnej, pre človeka tiesnivej situácii, ktorá je, povedané slovami Pascala, „biedou toho, kto je veľký“, kedy tradičná istota, že život na našej planéte bude pokračovať, sa stratila a keď „sme nažive v čase tejto veľkej straty. Nejde o stratu budúcnosti. Je to strata istoty, že vôbec nejaká budúcnosť bude“ ([8], 67). Sme v slepej uličke globálnej ekologickej krízy, ktorá je pre človeka existenciálnym problémom. A takéto problémy podľa S. Kierkegaarda nie je možné dialekticky prekonať. Ak je ekologická kríza predovšetkým krízou našej humanity (E. Kohák), potom sa človek buď vylieči zo svojej ne-ľudskosti, buď sa poľudští, identifikuje sa ako ľudská bytosť, alebo ako dehumanizovaný človek ohrozí svoju vlastnú existenciu vôbec.

Za výstižnú charakteristiku ekologickej krízy možno pokladať slová J. Macyovej, že „Gaia stráda a jej deti sú choré“ ([8], 67). Snáď len „a“ by bolo treba zmeniť na „lebo“. Áno, sme choré deti matky Zeme, ktorá netrpí ako milujúca matka z lásky a súcitu s chorými deťmi, ale jej utrpenie je dôsledkom našej choroby, ktorou je ne-ľudskosť. A my, zdá sa, bránime sa liečbe a chorobu samu považujeme za svoje zdravie. Ale to je práve znakom vážnosti, smrteľnosti nášho ochorenia.

Ne-ľudskosť je zvláštna, výlučne ľudská choroba. Jej príznaky sa neprejavujú na pacientovi, na nás, ľuďoch, ktorí sme ňou postihnutí, ale na iných a inom, s ktorými prichádzame do styku. Má podobu slz a bolesti iných ľudí, utrpenia ostatných živých bytostí, vymierania živočíšnych druhov, ale i ozónovej diery ako okna, ktorým k nám nazerá ekologická katastrofa.

Vyliečiť sa z ne-ľudskosti predpokladá poznať jej príčiny a odpovedať na otázky „Čo je ľudskosť a ľudské?“ a „Ako možno realizovať vlastnú humanizáciu?“.

Domnievam sa, že hlavnou príčinou ne-ludskosti človeka je ne-ludský humanizmus alebo antropocentrizmus. Ne-ludskosť antropocentrického humanizmu nespočíva v tom, že obrátil pozornosť na človeka, ale že ju obrátil len na neho. Orientoval človeka na hľadanie toho, čo ho odlišuje od ostatných živých bytostí a prírody vôbec. A prostredníctvom výlučnosti „cogito“ sa život ľudí odlišil od života nemysliacich tvorov, ktorý sa v očiach človeka stal nie ozajstným, nie plnohodnotným životom. Človek sa pyšne vyčlenil z prírody, z obyvateľa sa stal dobyvateľ a pán. Druh Homo sapiens sa transformoval na druh Homo brutalis. Svoj rozum stelesnený v novovekej vede a technike uplatňoval človek na sebarealizáciu prostredníctvom zmeny prírody a sveta, zabúdajúc pritom na ich zachovanie. Príroda sa zo spoločného domova ľudí, zvierat i neživých vecí stala pre človeka niečím, čo neprislúchalo sebe samému, čo nemalo hodnotu osebe, ale len cez vzťah k ľudským potrebám. Človek si pyšne namýšľal, že je mierou všetkých vecí.

Antropocentrický humanizmus objavil a vyzdvihol človeka, aby zároveň znevážil jeho matku Zem, aby jej vlastnými deťmi ublížil a spôsobil bolesť a utrpenie. A Ona začala strádať, lebo jej deti vďaka egocentrickej ľudskosti, egoistickej sebaláske ochoreli na ne-ludskosť.

Príkladom ešte nie ľudskosti alebo už ne-ludskosti súčasného človeka je aj sféra „ľudských“ práv (napr. na život, slobodu atď.). Nie vždy sa uznáva, že sú to práva najprv toho druhého a až potom moje, a prakticky vždy sa ich platnosť obmedzuje hranicami ľudskej spoločnosti; antropocentricky sa spochybňujú tieto práva v prípade mimoludských živých bytostí ako neprípustný antropomorfizmus. Domnievam sa, že „ľudské“ práva sa stanú skutočne ľudskými, až keď nebudú len právami človeka, resp. ľudí či pre ľudí, až keď prekročia hranice ľudskej spoločnosti a rozšíria sa na všetky živé bytosti. Podobne ako etika, hoci to môže znieť paradoxne, sa stáva ľudskou až ako etika Zeme, ktorá mení rolu Homo sapiens z dobyvateľa pozemského spoločenstva na jeho člena a obyvateľa (A. Leopold).

Ľudskosť je totiž rozmer človeka ako druhu na ceste hľadania sa, v ktorom človek prekračuje sám seba v smere vzájomnosti so svetom ako pomeru „Ja“ a „Ty“. Tým sa ale netvrdí, že ľudské individuum v rámci ontogenézy je imúnne voči ľudskosti. Nakoľko sa ale ne-ludskosť ľudí prejavuje v mimoludskom bytí, aj poľudštenie je možné len jeho prostredníctvom. Má pravdu A. Schweitzer, keď hovorí, že „toliko láska človeka ke zvíratům učinila z něho lidskou bytost“ ([9], 995)? Myslím si, že má. Prinavrátiť človeku stratenú ľudskosť alebo pomôcť mu ju získať môže len láska a úcta, a to k životu vôbec.

Úcta k životu, nielen k človeku či jeho životu, je základom ľudskosti. Lebo, ako hovorí Nietzsche, úcta je „postojem, v němž vnímáme ještě něco navíc, co člověk bez úcty nevidí, pro co je právě slepý: tajemství věcí a hloubku hodnoty jejich existence“ ([12], 20).

Úcta je „jednoduché, elementární citové hnutí“ ([12], 22), postoj mysle, v ktorom sa i tajomstvo života a hĺbka hodnoty jeho existencie ako nitky do neviditeľna stávajú viditeľnými ([12], 21). Na základe úcty k životu sa teda môžeme stať „elementárnym, hlubokým a živým spôsobom nábožnými“ (Schweitzer). A nie, resp.

nielen naopak. Inak láska k blížnemu ostáva stále hrdinstvom na spôsob hrdinstva Matky Terezy a pre väčšinu ľudí prinajlepšom len zbožným želaním. V úcte k životu je obsiahnutá i úcta k životu človeka a nádej preň.

Ak humanizmus a renesancia v človeku (alebo jeho prostredníctvom) hľadali Boha (alebo i cestu k Bohu), potom dnes prostredníctvom úcty k životu treba hľadať človeka i Boha (alebo cestu k nim).

Ako človek nemôže byť kresťanom, ak nehľadá Boha v láske k blížnemu a ak nie je blížnym pre iných, tak analogicky človek nemôže byť ľudskou bytosťou, ak nehľadá človeka (alebo cestu k nemu) v úcte k životu vôbec.

Človek by mal v hľadaní svojej ľudskosti (svojej nie v zmysle spôsobu „mat“, ale ako možnosti spôsobu bytia) nahradiť neperspektívny antropocentrizmus, ktorý je už dnes karikatúrou ľudskosti, „novou“ metaforou, a to biocentrizmom. „Biocentrický“ je prívlastok humanizmu nádeje či ekologického humanizmu vzhľadom na potrebu sebaidentifikácie sa človeka ako ľudskej bytosti a ľudského druhu. Človek sa však nemôže identifikovať ako ľudská bytosť len v rámci spoločnosti. Tvárou v tvár inému človeku síce dospeje k vlastnému sebauvedomeniu ako človek, ale v jeho neľudských očiach seba ako ľudskú bytosť ešte neuvidí. Až v „očiach“ iných druhov, vo vzťahu vzájomnosti k nim, prostredníctvom symetrickej komunikácie s nimi (ako existenciálnej otvorenosti pre nich) sa môže človek ľudsky zrkadliť.

Cesta človeka k sebe samému ako ľudskej bytosti nie je jednoduchá. Ak prvou etapou je odpútanie sa od obmedzení a závislostí v tom zmysle, že človek môže byť sám sebou, len pokiaľ je sám, tak ďalšou etapou je návrat prostredníctvom komunikácie. Potvrdzujú to životné osudy mnohých ľudí. Seba, istotu a zmysel svojho bytia nachádzajú nakoniec vždy medzi ľuďmi. Tak, ako napr. o svojej – v horách hľadanej a nájdenej – istote v podobe návratu presvedčivo hovorí horolezec a spisovateľ A. Marec: „Musím sa vrátiť a zatŕcť v Doline Sivých plies skobu. Jednu stopercenťnú skobu pre zlanenie naspäť medzi ľuďmi“ ([13], 102). A ľudia spolu by mali „zlaniť“ ku všetkému živému.

Cesta k ľudskosti je ako cesta ku šťastiu. S. Kierkegaard hovorí, že „dvere k šťastiu sa otvárajú von, kto ich chce otvoriť dnu, tomu sa iba zatvárajú“ ([10], 680). Naše hľadanie seba v osamotení a v nadradenej izolácii voči ostatným živočíšnym druhom by malo pokračovať pokorným návratom v podobe súcitu, úcty a sympatického spoluprežívania v rámci biotického spoločenstva. Pritom „súciť je podstatou duchovnej ľudskej lásky, lásky rozumovej bytosti“ ([11], 119). A súciť máme len s tým, čo sa nám podobá. Preto by sme mali utvárať svoj vzťah k mimoludskému životu a bytiu nie na zdôrazňovaní našej odlišnosti, ale na odhaľovaní podobnosti s nami. V zmysle myšlienky A. Schweitzera, že „som život, ktorý chce žiť, uprostred života, ktorý chce žiť“. A to je možné na základe seriózneho štúdia života človeka a ostatnej prírody. Platí tu Lorenzovo „Žiť znamená učiť sa“ a on sám je dokladom toho, že láska vyplývajúca z poznania podobnosti sama túži rásť a odhaľuje nové podobnosti. A zisťované podobnosti medzi človekom a ostatnými bytosťami umožňujú človeku zaujať úctivo ľudský vzťah k životu vôbec, a teda i k životu ľudskému.

Ludia sú nenapodobiteľní v schopnosti lásky a úcty i mimo druhu. Človek vie povedať nielen „som“, ale aj „nie som“ a môže dokázať prekonať svoj egocentrický antropocentrizmus. Lenže schopnosť konať dobro či schopnosť úcty, vcítania sa a starostlivosti sa musí u človeka rozvíjať prostredníctvom mimodruhovej komunikácie a symetrickej komunikácie s prírodou vôbec. Aj preto je biocentrická metafora krokom človeka k ľudskosti a mostom k možnému polycentrizmu a pancentrizmu či prekonaniu centricity vôbec.

Žiadať nahradiť antropocentrizmus biocentrizmom neznamená znevážiť človeka, redukovať ho na zvieru alebo žiadať od neho obeť. Človek by mal byť schopný rozšíriť svoje úzke ego na všetky živé bytosti, rozšíriť svoje úzke „ja“ do podoby Naessovho „ekologického ja“, na celok sveta. Lebo len človek je schopný „myslieť ako hora“.

Len človek je toho schopný.

Lebo len človek môže existovať ľudsky.

Bude?

Dúfajme.

LITERATÚRA

- [1] SCHOPENHAUER, A.: Životní moudrost. Praha 1992.
- [2] POPELOVÁ, J.: Rozpad klasické filosofie. Praha 1968.
- [3] HEJDÁNEK, L.: Filosofie a víra. Praha 1990.
- [4] RÁDL, E.: Dějiny filosofie I. Praha 1932.
- [5] BALABÁN, M.: Biblická (hebrejská) antropologie. In: Protestant 1992, č. 7
- [6] LORENZ, K.: Takzvané zlo. Praha 1992.
- [7] GIBRAN, K.: Prorok. Bratislava 1971.
- [8] SEED, J. – MACYOVÁ, J. – FLEMINGOVÁ, P. – NAESS, A.: Myslieť ako hora. Piešťany 1993.
- [9] TRPÁK, P.: Křesťanství a odpovědnost za Zemi. In: Filosofický časopis 1991, č. 6.
- [10] FRANKL, V. E.: Vůľa k zmyslu. In: Filozofia 1992, č. 11.
- [11] M. DE UNAMUNO: Tragický pocit života v ľuďoch a národoch. Bratislava 1992.
- [12] SCHELER, M.: O studu. Praha 1993.
- [13] MAREC, A.: Listy nevidiacim, hudba pre nepočujúcich. Pro libris 1991.

DIALOG A HODNOTY

(K některým problémům diskursivní a hodnotové etiky)

VLASTIMIL HÁLA, Praha, ČR

V súčasnej dobe sme denně svědky činů a událostí, které by námi měly otřást. Jestliže tomu tak není, je to o to otřesnější svědectví stavu, kdy násilí a zabíjení se stalo něčím banálním, asi na způsob odloupenutí hlávky zelí, vzpomínám-li si dobře na Hegela.