

OSOBA A BYTÍ

W. N. Clarke

Úvod

Myslím, že mnoho z vás, kteří vyslechnou nebo budou číst tuto přednášku, už znají některá má díla o metafyzice sv. Tomáše Akvinského (téma jako *participace*, *činnost* apod.). V posledních letech jsem se ale soustředil na téma lidské osoby u Tomáše Akvinského v souvislosti s jeho metafyzikou bytí. Proto mě těší, že jsem byl požádán, abych před tímto významným a ctěným publikem shrnul myšlenky, které jsem už porůznu přednášel.

Cílem této mé přednášky je předložit vaší reflexi a kritice to, čemu říkám „tvořivý průzkum a rozvíjení“ Tomášových vlastních myšlenek v oblasti metafyziky osoby, a zvláště osoby lidské. Tato má snaha je ve skutečnosti částí určité dlouhodobé spolupráce rostoucího počtu tomistických myslitelů, a to filosofů i teologů, kteří jako já pocítují potřebu rozpracovat a zdůraznit dynamický a vztahový pojem osoby, který sice podle nás Tomáš ve své metafyzice aktu bytí jasně naznačil, ale při analýze osoby ho výslovně nerozpracoval.¹

Jedním z podnětů pro tento směr úvah byla výzva kardinála Josepha Ratzingera (z doby před lety, kterou bych mohl nazvat jeho „dřívějším životem“ tvořivého, ba dokonce smělého teologa), totiž že křesťanští myslitelé vypracovali vztahový pojem osoby pro teologii, aby vysvětlili Trojici Osob, která je jedním Bohem, ale nedomysleli úplně (jestli vůbec) filosofickou analýzu osoby. Výslovně to vytýká samotnému sv. Tomášovi a požaduje nové, vztahové pojetí vlastní povahy osoby jako takové, kde by vztahovost byla stejně prvořadou charakteristikou osoby jako její substancialita. Cituji:

[Ve vztahovém pojmu osoby, který pochází z teologie Trojice]... se skrývá revolučnost názoru na svět: Samovláda substanciálního myšlení je zlomena a je objevena relace jako rovnocenný původní způsob pro skutečno (...) a je vidět, jak jsou, které si opravdu rozumí, též chápe, že ve svém samém bytí nenáleží sobě; že přichází samo k sobě, když samo sebe opouští a svůj pravý původ nachází ve vztažnosti.²

Podobně kritický, kvůli malému zohlednění teologických podnětů ve filosofickém pohledu na osobu, je vůči sv. Tomášovi i Karol Wojtyla (pozdější papež Jan Pavel II.) ve svých filosofických knihách týkajících se osoby. Mám za to, že tito dva kardinálové mají pravdu. Takový dynamický a vztahový pojem osoby je však podle mého názoru – i podle názoru těch, kteří se zabývají stejnou problematikou – u Tomáše již implicitně přítomný a čeká jakoby pod povrchem, až bude objeven a rozpracován. Je to v Tomášově vysoce dynamickém pojetí bytí (*esse*) jako aktu vnitřně nasměrovanému k sebedílení. Sv. Tomáš tento aspekt sám explicitně nerozpracoval. Možná to bylo z časových důvodů, možná proto, že ho k tomu okolnosti přímo nevybízely. Hlavním úkolem metafyzické analýzy osoby bylo na tehdejších univerzitách vysvětlení rozdílu mezi osobou a přirozeností a hledání zdroje „nesdělitelnosti“ nebo jedinečnosti jednotlivé osoby jakožto odlišené od obecné přirozenosti, kterou všechny jednotlivé osoby sdílejí: přirozenost mohou sdílet mnozí jedinci, ale osobu nikoli. Tvořivé rozvinutí (nebo „opakování“, jak by řekl Heidegger) této nepřiliš rozpracované dimenze Tomášovy metafyziky osoby bych vám rád předložil, přičemž veškerá odpovědnost za

¹ Srov. zajímavý článek Roberta Connora „Relation, the Thomistic *Esse*, and American Culture: Toward a Metaphysics of Sanctity“, *Communio* 17 (1990), s. 455-464 a jiné články v tomtéž čísle.

² Josef Ratzinger, *Úvod do křesťanství*, Brno: Petrov 1991, s. 115 a 120; další rozvinutí pak v „Concerning the Notion of Person in Theology“, *Communio* 17 (1990), s. 438-454.

následující myšlenky padá na mou hlavu. Sv. Tomáši vděčím za základní inspiraci, kterou jsem získal z jeho nevyčerpatelně hlubokého díla.

Existuje ještě jeden důvod pro to, aby se dnes tohoto „tvořivého domyšlení“ někdo ujal. Druhá polovina dvacátého století přinesla ohromný rozvoj promýšlení vztahových aspektů osoby – existencialisté, fenomenologové a personalisté různých škol, stejně jako psychologie a psychoterapie, od Heideggera k Sartrovi, Gabrielu Marcelovi, Emmanuelu Mounierovi a francouzským personalistům, Martinu Buberovi, Lévinasovi, Johnu Macmurrayovi, Viktoru Franklovi a mnoha jiným. Myslím, že sv. Tomáš by byl potěšen těmito bohatými fenomenologickými analýzami, protože on sám tento aspekt rozpracoval dosti povrchně. Tyto hodnotné analýzy však byly bez výjimky nedůvěřivé nebo dokonce přímo nepřátelské vůči pojetí osoby jako *substance*, které silně zdůrazňovala klasická tradice – antická, středověká i raně novověká. Výsledkem byl tak jednostranný výklad osobního bytí pouze na základě vztahu a systémů vztahů, že dimenze osoby jako přetrvávající sebeidentity, niternosti a v-sobě-bytí postupně mizely nebo přinejmenším ztratily své metafyzické základy.

Z toho plyne, že na jedné straně máme bohatou starší metafyzickou tradici osoby, která vztahový charakter plně nepromyslela, a na druhé straně mladší fenomenologickou tradici, která silně rozvinula vztahový charakter osoby, ale ztratila jeho metafyzický základ. Proto je tak naléhavě potřebná tvořivá integrace těchto dvou hodnotných, ale neúplných myšlenkových proudů do filosofie osoby, která bude úplnější a přitom dobře metafyzicky založená. Doufám, že se mi podaří začít takovou integraci naroubováním sebesdílení a vztahovosti osoby na tomistickou metafyziku bytí jako existenciálního, sebesdílejícího se aktu, v němž už je – jak ukáži – výše zmíněná vztahovost implicitně přítomná. Chci postupovat tak, že rozpracuji Tomášův dynamický a vztahový aspekt samotného bytí s jeho neodlučitelnými aspekty substanciality, tj. *bytí-v-sobě*, a vztahovosti, tj. *bytí-k-jinému*. Poté aplikuji tuto dyadickou strukturu bytí na osobu, která je nejvyšším projevem bytí, a výsledkem budou charakteristiky osoby jako sebe-vlastnictví, sebesdílení a sebe-transcendence.

I. Bytí jako dynamický akt

1. Bytí jako aktivní a sebesdílející se

Jedno z centrálních témat myšlení sv. Tomáše je jeho pojem reálného jsoucna, tj. aktuálně existujícího jsoucna, jako vnitřně aktivního a sebesdílejícího. Při povrchním čtení to hned nemusíme zaznamenat, protože toto téma nikdy neklade jako formální otázku, kterou by řešil v některé z kvestií nebo článků. Prochází však celým jeho filosofickým i teologickým myšlením jako jeden z klíčů spojujících myšlenky při výkladu a argumentacích závěrů, jak jsem se to snažil podrobněji ukázat v jednom článku o tomto problému.³ Několik ukázek jeho textů to ukáže dostatečně zřetelně:

*Tím, že něco existuje v aktu, je to i činné.*⁴

*Činná moc následuje jsoucno v aktu. Všechno totiž jedná na základě toho, že je v aktu.*⁵

*Je v povaze každého aktu sdílet se, nakolik je to možné. Proto každý činitel jedná podle toho, nakolik existuje v aktu.*⁶

*Z přemíry dokonalosti může jedno sdílet svou dokonalost s jiným. Sdílení následuje aktuálnost. Proto každá forma je sama sebou sdělitelná.*⁷

*Přírodní věc má nejen přirozený sklon k získání příslušného dobra, které mu chybí, nebo ke spočinutí v něm, když už ho má, ale také k šíření svého dobra jiným věcem, nakolik je to možné. Proto vidíme, že každý činitel, nakolik je v aktu a má jistou dokonalost, činí sobě podobné. K povaze vůle proto patří sdílet s jinými své dobro, nakolik je to možné. To platí obzvláště pro božskou vůli, z níž se na základě určité podobnosti vyvozuje veškerá dokonalost. Proto jestliže přírodní věci, nakolik jsou dokonalé, sdílejí s jinými své dobro, pak mnohem spíše sdílí božská vůle na základě podobnosti s jinými své dobro, nakolik je to možné.*⁸

Nejen že je aktivita čili aktivní sebesdílení přirozeným důsledkem přítomnosti aktu bytí (esse). Sv. Tomáš jde ještě dál, když tvrdí, že přirozená dokonalost neboli rozvinutí

³ W. Norris Clarke, „Action as the Self-Revelation of Being: A Central Theme in the Thought of St. Thomas“, in: Linus Thro, *History of Philosophy in the Making*, Lanham, MD: University Press of America, 1982, s. 63-80.

⁴ *Summa contra gentiles* I, 43: *Nam ex hoc ipso quo aliquid actu est, activum est.*

⁵ *Summa contra gentiles* II, 7: *Potentia activa sequitur ens in actu: unumquodque enim ex hoc agit quod est actu.*

⁶ *Quaestiones disputatae de potentia*, q. 2, a. 1: *Dicendum, quod natura cuiuslibet actus est, quod seipsum communicet quantum possibile est. Unde unumquodque agens agit secundum quod in actu est.*

⁷ *Summa contra gentiles* III, 69: *Ex abundantia enim perfectionis est quod perfectionem quam aliquid habet, possit alteri communicare.*

In I Sententiarum, d. 4, q. 1, a. 1: *Communicatio enim consequitur rationem actus: unde omnis forma, quantum est de se, communicabilis est.*

⁸ *Summa theologiae*, I, q. 19, a. 2: *Res enim naturalis non solum habet naturalem inclinationem respectu proprii boni, ut acquirat ipsum cum non habet, vel ut quiescat in illo cum habet; sed etiam ut proprium bonum in alia diffundat, secundum quod possibile est. Unde videmus quod omne agens, in quantum est actu et perfectum, facit sibi simile. Unde et hoc pertinet ad rationem voluntatis, ut bonum quod quis habet, aliis communicet, secundum quod possibile est. Et hoc praecipue pertinet ad voluntatem divinam, a qua, per quandam similitudinem, derivatur omnis perfectio. Unde, si res naturales, in quantum perfectae sunt, suum bonum aliis communicant, multo magis pertinet ad voluntatem divinam, ut bonum suum aliis per similitudinem communicet, secundum quod possibile est.*

samotného bytí, které je cílem jeho přítomnosti ve světě, je právě sebe-vyjádření prostřednictvím činnosti:

*Každá věc existuje kvůli své činnosti.*⁹

*Je zřejmé, že každá věc existuje kvůli své činnosti. Činnost je tedy poslední dokonalostí věci.*¹⁰

V přirozenosti každého aktuálního jsoucna (tj. všude, kde je akt bytí – ať už participací nebo per se) je tedy hluboký vnitřní dynamismus sebe-vyjádření a sebesdílení jeho vnitřní dokonalosti a dobra. Musíme dát zcela zapravdu Étienneu Gilsonovi, který pro současný tomismus znovuobjevil hlavní roli a dynamismus aktu bytí. Jak pregnantně poznamenává:

*Nikoli: být, potom působit, nýbrž: být znamená „být činný“. A první věc, kterou „být“ dělá, je, že činí, aby jeho esence byla, to jest, „aby byla jsoucno“. To činí naráz, úplně a definitivně. (...) Ale další věc, kterou dělá „být“, je, že začíná přivádět svou vlastní individuální esenci poněkud blíže její úplnosti.*¹¹

Gerald Phelan, jeden z raných Gilsonových žáků v Torontu, byl také velmi citlivý pro expanzivní charakter bytí prostřednictvím činnosti:

*Akt bytí není stav, je to akt, akt všech aktů, a proto musí být chápán jako akt a ne jako staticky definovatelný předmět chápání. Esse je dynamickým impulsem, energií, aktem – tím prvním, nejstálějším a nejtrvalejším ze všech dynamismů, energií nebo aktů. Ve všech věcech na světě je akt bytí přirozeným impulsem, neutuchající hnací silou, která převádí každé jsoucno z hlubin jeho reálnosti do plného sebe-naplnění.*¹²

Přes vnímavost pro vnitřní spojení mezi *být* a *činit*, omezují se tato Gilsonova a Phelanova slova na směřování každého jsoucna k naplnění své vlastní dokonalosti, k přechodu z vlastní potence do svého uskutečnění – což je v jistém ohledu pořád ještě aristotelská perspektiva. Tomáš Akvinský jde ve výše citovaných textech zřetelně dál, když mluví o vnitřním dynamismu každého jsoucna k *sebesdílení*, ke sdílení vlastního dobra s jinými jsoucnými, k působení jiné aktuálnosti, která se podobá jeho vlastní. Maritain to výstižně nazval „základní štědrostí existence“.¹³ Hlavní zásluha za oživení aspektu sebesdílení jsoucna patří Josephu de Finance za jeho podnětnou knihu *Etre et agir*, která bohužel nebyla přeložena do angličtiny.¹⁴

Pro Tomáše Akvinského je tedy konečné stvořené jsoucno přirozeně činné ze dvou důvodů: (1) protože je *chudé*, tj. postrádá plnost bytí, a proto se snaží, jak jen mu to jeho přirozenost dovolí, obohatit se z bohatství okolních jsoucnen; ale (2) mnohem více proto, že je *bohaté*, že má vlastní (třeba i nepatrné) bohatství bytí, které přirozeně směřuje k tomu, aby se sdílelo s ostatními jsoucnými.

Tato vnitřní plodnost a štědrost, která je jsoucnu jakožto existujícímu vlastní a kterou přirozeně sdílí s jinými, představuje pro Tomáše cestu, jak integrovat do své vlastní

⁹ Suma theologiae I, q. 105, a. 5: Omnis res sit propter suam operationem.

¹⁰ Summa contra gentiles III, 113: Omnis enim res propter suam operationem esse videtur: operatio enim est ultima perfectio rei.

¹¹ Etienne Gilson, *Bytí a někteří filosofové*, přel. V. Frei, Praha: Oikúmené 1997, s. 212.

¹² Gerald Phelan, „The Existentialism of St. Thomas“, Selected Papers, Toronto: Pontifical Institute of Mediaeval Studies, 1967, s. 77.

¹³ Jacques Maritain, *Existence and the Existent*, Garden City: Doubleday 1957, s. 90.

¹⁴ Joseph de Finance, *Etre et agir dans la philosophie de S. Thomas*, Roma: Universita Gregoriana, 1960.

metafyziky bytí bohatství platónské a novoplatónské tradice sebe-šíření Dobra (chápaného jako něco vyššího než bytí, neboť pro Platóna i Plótina znamená „bytí“ vždy omezenou inteligibilní esenci). Samotné bytí se tak pro Tomáše stává nejzazším zdrojem veškeré dokonalosti, s jednotou a dobrotou jako transcendentálními vlastnostmi či atributy jako jistými rysy nevyčerpatelného bohatství samotného bytí. Tím je překonán platónský realismus idejí, který neumožňoval umístění těchto idejí kvůli jejich mnohosti do samotného nejvyššího Jednoho. Tomášovo Nejvyšší Bytí, čirý subsistentní akt bytí, se nyní může stát identicky rozumem i vůlí, a vnitřní sebe-šíření Dobra se stává osobní sebesdílející láskou.

Nyní se ukazuje hlavní důvod toho, proč mají všechna jsoucna na základě faktu, že jsou, onen přirozený dynamismus k činnosti sebesdílení: všechna jsou různými způsoby participace na nekonečné dobrotě jediného Zdroje, jehož bytím je sebesdílející láska. Tolik lze dosáhnout (aspoň v náznacích) promyšlenou integrací aristotelské a novoplatónské tradice. Ale křesťanská filosofie, která v nauce o Trojici čerpá z Božího sebe-zjevení (tři Osoby v jednom božském Bytí), zde osvětluje skutečnou povahu bytí, a tedy i samého Boha, způsobem, který překračuje možnosti samotného lidského rozumu. Nauka o Trojici totiž říká, že vnitřní povaha samotného Nejvyššího Bytí – a to i před stvořením – je extatický proces (za hranicemi času a změny) sebesdílející lásky. Otec, který je bez původu a který má nekonečnou plnost božské přirozenosti, extaticky sdílí svou božskou přirozenost s druhou Osobou, Synem neboli Slovem, v aktu milujícího sebepoznání, takže jediným rozdílem mezi nimi je rozdíl dvou komplementárních, ale přitom protikladných vztahů: Dárce a Příjemce. Oba společně pak „vlévají“ tutéž božskou esenci, a opět v její plnosti, do zobrazení své lásky, kterým je Duch svatý, třetí Osoba. Vnitřní život samotného Boha, nejvyšší plnosti toho, co znamená být, je tedy svou povahou *sebesdílející Láska*, která následně přetéká do svobodného a konečného sebesdílení, což je stvoření. Nelze se pak divit, že je sebesdílení vepsáno do srdce všech jsoucen jakožto konečných, ale pozitivních obrazů svého Zdroje. Filosofie a zjevení jdou v tomto případě ruku v ruce a odkrývají největší hloubky toho, co to znamená být.

Toto chápání bytí jako vnitřně aktivního, sebe-ukazujícího a sebesdílejícího nepokládám za pouhou historickou zajímavost pomáhající porozumět antickému a středověkému myšlení, ale za svébytnou nauku, která patří k nečetným velkým fundamentálním koncepcím v historii metafyziky, bez níž by se životaschopné metafyzické chápání světa daleko nedostalo. Jen si představte, že by se někdo pokusil popřít to, že je každé reálné jsoucno aktivní, sebe-ukazující prostřednictvím činnosti. Představte si jsoucno, které reálně existuje, ale nijak nepůsobí, nijak se neukazuje jiným jsoucňům. Existence takového jsoucna by nemohla být nijak poznána. Neexistoval by vůbec žádný *rozdíl* mezi takovým jsoucňem a zbytkem reality. Prakticky řečeno, bylo by to stejné, jako by ono jsoucno vůbec nebylo. Nebylo by rozlišitelné od nebytí. Kdyby byla mnohá nebo dokonce všechna reálná jsoucna taková, byla by uzamčena do totální izolace od ostatních jsoucen. Neexistovalo by navzájem propojené univerzum (což je slovo, v jehož latinském základu zní „vstříc jednotě“, „versus unum“). Jedinou cestou, jak se mohou jsoucna navzájem propojit do jednotného systému, je činnost. „Být“ a „působit“ jsou sice pojmově odlišné, ale neoddělitelné skutečnosti. „Komunikace“, jak říká Tomáš Akvinský, „je důsledkem pochopitelnosti skutečnosti.“ Plný význam slova „být“ není jen „být *přítomen*“, ale „být *aktivně přítomen*“. Existence je mocná, energická přítomnost. *Agere sequitur esse* (činnost vyplývá z bytí, jak říká středověká zásada, ačkoli její význam kolísá podle významu, který se dává slovu *esse*). Znat jiné jsoucno, proto znamená znát ho jako *určitý druh činitele*, který se ukazuje tak, že působí na mě nebo na jiné.¹⁵

¹⁵ Vše vysvětluji podrobněji v mém článku „Action as the Self-Revelation of Being“, srov. pozn. 3.

2. Bytí jako vztažné

Pokud víme, kde hledat, pak je vnitřní dynamismus bytí, které „přetéká“ do sebe-ukazující a sebesdílející činnosti, u sv. Tomáše jasný a výslovný. Nikoli sice explicitně, ale dle mého soudu s implicitní nutností platí, že *vztahovost* je explicitním primordiálním rozměrem každého reálného jsoucná, a je neoddělitelná od jeho substanciality, podobně jako činnost je neoddělitelná od existence. Jestliže totiž jsoucná přirozeně spěje k činnosti, kterou se sdílí s jinými jsoucnými, pak musí nevyhnutelně vzniknout síť vztahů. Činnost, trpnost (neboli vystavení se činnosti jiného) a vztahy jsou navzájem neoddělitelně propojené, a to i v aristotelských kategoriích. Přestože všechny vztahy nejsou důsledkem činnosti, tak činnost a trpnost nutně vytvářejí vztahy.

Ukazuje se tedy, že vztahovost a substancialita jsou dva odlišné, ale neoddělitelné mody skutečnosti. Substance je primární modus, na němž všechno ostatní včetně vztahů závisí jako na svém základu. Ale protože „každá substance existuje kvůli své činnosti“, jak nám sv. Tomáš již řekl, jsoucná jako substance, jako to, co existuje *samo v sobě*, přirozeně spěje svou sebesdílející činností k vztahovému bytí, tj. k bytí *nasměrovanému k jiným* jsoucným. *Být* v plném slova smyslu znamená být *substancí ve vztahu*.¹⁶

Tomáš Akvinský nazývá akt bytí, kterým je jsoucná samo v sobě přítomné jako odlišující se od nicoty, „prvním aktem“ jsoucná, zatímco jeho činnost nebo působení, které mají základ ve vztahovosti jsoucná, nazývá „druhým aktem“ jsoucná. Skutečně zde existuje jisté pořadí závislosti: druhý akt má základ v prvním aktu a plyne z něj. To však neznamená, že je druhý akt méně významný nebo čistě akcidentální v tom smyslu, že by jsoucná mohlo být reálným jsoucнем bez ohledu na to, zda se projevuje činností, nebo ne. Druhý akt je naopak pravým cílem a naplněním jsoucná v prvním aktu, jeho nejzazší *raison d'être*. Řekněme to otevřeně: Vztahovost je pro sv. Tomáše stejně prvořadou dimenzí bytí jako substancialita.

U tvorů může být určitý konkrétní vztah k nějakému jinému jsoucnu zcela nahodilý, avšak samotný fakt *vztaženosti* k okolnímu světu plyne z jejich přirozenosti jakožto existujících a materiálních bytostí. V případě Boha však vztahy mezi třemi božskými Osobami nejsou vzhledem k přirozenosti božské substance nahodilé, ale konstitutivní. Substancialita a vztahovost jsou v tomto případě rovnocenné prvotní a nutné vztahy samotného bytí v jeho nejvyšší intenzitě. Hlavním důvodem, proč všechna nižší jsoucná projevují svou vztahovost a substancialitu, je skutečnost, že jsou nějakým způsobem obrazem Boha, který je jakožto nejvyšší syntéza vztahovosti a substanciality jejich posledním Zdrojem. Veškeré bytí je proto svou přirozeností *dyadické*, tzn. má „introvertní“ (*být-v-sobě-sama*) dimenzi, a „extrovertní“ (*být-vůči-druhým*) dimenzi, které se k sobě vztahují prostřednictvím činnosti.

Přestože jsme v této diskusi dosud zdůrazňovali vztahový aspekt bytí (důvodem bylo to, že v aristotelsko-tomistické tradici nebyl dostatečně rozpracován), neměli bychom zapomínat, že substanciální aspekt (který byl v této tradici rozpracován velmi dobře), je naprosto nezbytný jako nutný základ samotné vztahovosti. Význam pojmu vztahu totiž implikuje to, že se nachází *mezi* dvěma póly, které spojuje, čili mezi dvěma *vztaženými jsoucnými*. Vztah nemůže spojit nicotu. Vztažené jsoucná proto není jednoduše totéž co vztah, nelze ho redukovat beze zbytku na vztah. Je od vztahu odlišné, i když (jakožto vztažené) neoddělitelné. Žádný vztah nemůže existovat sám o sobě. Kdyby byly póly vztahu také vztahy, museli bychom hledat dál póly těchto druhých vztahů a tak dál až do nekonečna, což je nepřípustný nekonečný regres. V této řadě musí existovat něco, co je *samo-v-sobě*, které by představovalo základ všech těch „*mezi tím a tím*“. A to je ontologická role substance ve jsoucnu –

¹⁶ Toto téma jsem podrobněji rozpracoval v článku „To Be is To Be Substance-in-Relation“, in: *Metaphysics as Foundation: Essays in Honor of Ivor Leclerc*, Albany: SUNY Press, 1992.

poskytnout trvalé sjednocující centrum všech jeho vztahů a jiných atributů. Tato schopnost *existovat-v-sobě-sama* a ne jako součást jiného jsoucna (což je klasická definice substance) je řečeno s Bernardem Lonerganem „jednota-identita-celek“, jednota-celek se všemi svými částmi a identická v čase. Současní fenomenologové a personalisté na tuto skutečnost často zapomínají a mají sklon zdůrazňovat výlučně osobu ustavenou prostřednictvím vztahů k jiným, čímž se vnitřní hloubka a niternost osoby rozpouští v jejích vnějších vztazích. Neoddělitelná komplementarita *bytí-v-sobě-sama* a *bytí-vůči-druhým* musí zůstat zachována: Být znamená být *substancí ve vztahu*.

Současní západní myslitelé si nejsou vždy vědomi této metafyzické pasti, kterou nastražili již před dlouhým časem buddhisté na ty, kteří by redukovali svět mnohosti, ve kterém žijeme, na pouhé vztahy. Neboť – jak správně argumentují – kdyby A nebylo ničím jiným než vztahem k B, a naopak B by nebylo ničím jiným než vztahem k A, a tak dál se všemi věcmi, až by byl svět pouze sítí ryzech vztahů, pak by nic nemělo „vlastní bytí“, jak říkají, a vše by se zhroutilo v prázdnotu (*sunyatta*). Pouze nevztahové, neomezené a neměnné pak může být reálné (*Nirvána*), a o tom nelze nic říci. Samotní buddhisté tento závěr vítají (poté, co odvrhli substanci pomocí klasického humeovského argumentu, který říká, že cokoli odlišného je oddělitelné a substance oddělená ode všech vztahů by byla zároveň nevztažená i vztažená). Není však vůbec jisté, zda by protisubstanční západní myslitelé uvítali zhroucení celého jejich empirického světa do nicoty.

Uzavřeme tyto úvahy citací Josefa Piepera, který víc než jiní současní tomisté ukázal ve správné proporci spojení mezi dvěma aspekty bytí:

Mít „vnitřní existenci“ (nebo být „vnitřní existencí“) znamená „být schopen vztahu“ a „být přetrvávajícím subjektem v rámci vztahů.“ Někáký vnějšek může být pouze ve vztahu k vnitřku. Bez sebe-obsahujícího „subjektu“ nemůže být žádný „objekt“. Být vztažen k, být uzpůsoben k, být nasměrován k – všechny tyto pojmy předpokládají nějaký vnitřní výchozí bod. (...) Čím vyšší je forma vnitřní existence, tím se vztaženost k realitě stává rozvinutější, a oblast jeho vztaženosti hlubší a úplnější. A čím hlouběji tyto vztahy zasahují do reálného světa, tím více se existence subjektu zvnitřňuje.¹⁷

Tato dynamická polarita mezi substancí a vztahovostí byla v epoše po středověku, počínaje Descartem, zastřena a téměř zapomenuta. K jejímu rozbití přispěly tři velké omyly: (1) karteziánský pojem izolované a nevztažené substance, „která nepotřebuje ke své existenci nic než sebe (a Boha)“, (2) lockovská statická substance – inertní substrát nesoucí akcidenty, který je však sám o sobě nepoznatelný a (3) oddělitelná substance Humeova, která – kdyby existovala – by musela být empiricky pozorovatelná jakožto oddělená od svých akcidentů, a která je proto nemožnou fikcí.

Protože klasická novověká filosofie znala pouze takto deformovaná pojetí substance, mnoho novověkých a současných filosofů jednoduše odmítlo celou substanci jako neživotný pohled na bytí – Bergson, Collingwood, Whitehead, Dewey, Heidegger, Sartre, Marcel a mnoho dalších. Výsledkem je redukce osoby na pouhý vztah nebo komplex vztahů. Nebezpečí tohoto přístupu, před nímž Pieper varuje, spočívá v tom, že když odmítneme substanci jako *vnitřní* pól bytí, ztratíme i jedinečnou niternost a jedinečnou osobitost osoby, a osoba se stane zcela navenek obrácený svazek vztahů bez vnitřního „já“, které by se sdílelo s jinými. Mezi substancí a vztahem však není možná žádná dichotomie buď/anebo. Pojem substance jako centra aktivity a receptivity se tak opět dostává do hry.

¹⁷ Josef Pieper, *The Truth of All Things*, reprinted in *Living the Truth*, San Francisco: Ignatius Press, 1989, s. 83 a 82.

3. Bytí jako receptivita, komunita a společenství

Tato kapitola, podobně jako předchozí o vztahovosti, je explicitní tematizací toho, co je naznačeno v tomistickém chápání jsoucna jakožto dynamického a sebesdílejšího se. Jakmile přijmeme tento pohled na jsoucno, nutně z něj vyplynou některé důsledky.

1) Je-li sebesdílení fundamentálním aspektem reálného jsoucna, pak musí být schopnost přijímat, tedy *receptivita*, druhým pólem doplňujícím sebesdílení. Bez receptivity se nemůže žádná komunikace uskutečnit. Musí být proto prvořadým rozměrem skutečnosti jako celku, přestože závisí na aspektu substanciality a sebesdílení jsoucna, a to v ontologickém (nikoli nutně časovém) řádu závislosti a poznatelnosti.

Také další důležitý důsledek je v klasické tradici včetně tradice tomistické, obvykle přehlížen. Receptivita jako taková by už neměla být chápána esenciálně jako znak nedokonalosti, nedostatku a potenciality příjemce, ale jako svébytný pozitivní aspekt *dokonalosti* bytí. Bez ní by autentická opěťovaná láska zůstala neúplnou – a láska je sama o sobě ryze pozitivní dokonalostí. Na nižších úrovních bytí je samozřejmě receptivita spojená s nedokonalostí, neúplností a procesem změny od potenciality k aktuálnosti. Čím výše se ale na stupnici bytí dostáváme, tím více se stává – a to hlavně na úrovni osoby – aktivním, vítaným a vnímavým postojem, který je pozitivním a oblažujícím aspektem osobních vztahů. A odmyslíme-li si veškerou změnu a čas, takže příjemce neustále vlastní receptivitu jako dar, jak je tomu ve vnitřním životě božských Osob křesťanské Trojice, pak musí být tato receptivita, archetypálně představovaná druhou Osobou Syna a Slova, ryze pozitivní dokonalostí, která se shoduje se samým bytím. Křesťanští filosofové obvykle zapomínají, že druhá (stejně jako třetí) božská Osoba jakožto ryze subsistující receptivita a vděčnost má *absolutně stejnou hodnotu* a dokonalost jako sebedarování Otce. Receptivita, jak na ní má účast stvořený svět, byť provázaná s nedokonalostí, musí být pozitivní dokonalostí a nutnou vlastností skutečnosti jako celku. Důsledky této skutečnosti pro hodnocení „maskulinního“ a „femininního“ rozměru lidské osobnosti jsou teď pro nás velkou výzvou, nicméně to ponecháme kompetentnějším autorům. Zde se opět ukáže zvláštní síla křesťanského zjevení osvětlujícího filosofii.

Tato tematizace pozitivní hodnoty receptivity jako prvořadého rozměru samotného bytí je novou myšlenkou i pro mě samotného. Vděčím za ni dvěma hlavním zdrojům: (1) podnětu procesuálních myslitelů, jako jsou Charles Hartshorne, John Crobb a Lewis Ford, (2) kreativní a často velmi smělé teologické spekulaci o Trojici švýcarského katolického teologa Hanse Urs von Balthasara v hluboké a promyšlené syntéze irského teologa Gerarda O'Hanlona, S.J.¹⁸ Považuji ji ale za nevyhnutelný důsledek metafyziky bytí a fenomenologie lásky a přátelství sv. Tomáše.

2) Je zřejmé, že reálné jsoucno přirozeně spěje ke spřádání pavučiny vztahů s okolními jsoucnými – takříkajíc ve svém horizontu činnosti –, a to zahrnuje interaktivní vztahy komunikace a přijímání. Z toho plyne, že reálná jsoucna také přirozeně směřují k utváření jakési sítě, *řádu* nebo *systému* interakce. Proč bychom ho nemohli považovat za jistý druh *komunity* v nejširším slova smyslu? Tyto systémy nebo společenství zpočátku vypadají jako oddělené, ale pak se otevírají a propojují do stále širších vzájemně provázaných okruhů. Na základě metafyziky participace všech konečných jsoucen na dokonalosti vyvěrající z jediného, nejzazšího a inteligentního Zdroje, se všechny nižší systémy v posledku integrují do jediné všezahrnující komunity všech reálných jsoucen. Tento poslední bod teď není

¹⁸ Gerard O'Hanlon, S.J., *The Immutability of God in the Theology of Hans Urs von Balthasar*, New York: Cambridge University Press, 1990. Velmi užitečným shrnutím této knihy je článek téhož autora „Does God Change? Hans Urs von Balthasar on the Immutability of God“, *Irish Theological Quarterly* 53 (1987), s. 161-183.

v centru našeho zájmu, ale je třeba říci, že pouze skutečnost, že reálné jsoucno jakožto podstatně sebe-sdělující a vztahové na základě své činnosti přirozeně spěje ke spolu-bytí, nás ospravedlňuje k tomu, abychom tento poslední bod považovali za jistý druh komunity. Jak se ukazuje, být znamená *spolu-být*. Bytí a společenství jsou neoddělitelné. Empirická evidence mimořádných vzájemných propojení všech věcí v našem materiálním a personálním světě stále vzrůstá díky objevům fyziky, kosmologie, biologie, ekologie, sociologie, psychologie – a teologie (např. pojem křesťanského společenství, církve, lidu Božího). Fyzikové říkají, že jediné pohnutí prstem zde na Zemi ovlivní (ač v nepatrné míře) i vzdálené hvězdy.

Na úrovni osobního bytí, kde vchází do hry vědomí, se stává ontologická komunita jsoucna vědomou sociální komunitou v plném slova smyslu, jako přirozené vyjádření a naplnění sebesdělujícího dynamismu bytí, které překračuje omezení hmoty natolik, že vstupuje do oblasti sebe-vědomé svobody. A na nejhlubší a nejintimnější úrovni spojuje vědomí lidskou soudržnost do *společenství*. Na úrovni člověka jde o omezenou účast na celostním, nekonečně dokonalém společenství v Bohu, kterému se říká *circumincessio* (nebo vzájemný koloběh života), což je vnitřní život Boha jakožto trojjedině osobního, kde jsou jednota a společenství naprosté, přestože přetrvávají rozdíly mezi osobami. Osobní bytí proto *vposledku směřuje ke společenství* jako ke svému přirozenému naplnění.

3) Proto můžeme oprávněně udělat další krok a říci, že veškeré bytí přirozeně směřuje k *sebe-transcendenci*. Na horizontální rovině je to zřejmé v tendenci k soudržnosti, systému a komunitě. V konečných stvořených jsoucnech to však zahrnuje přirozený dynamismus k dosažení dobra v nejvyšším možném stupni. Jak ale říká sv. Tomáš, všechna konečná dobra jsou dobrá pouze na základě účasti na nekonečném Dobru, a proto každé konečné jsoucno spěje, nakolik mu to jeho přirozenost umožňuje, k napodobování a připodobňování se božské Dobrotě. V osobách nadaných rozumem a vůlí se tento univerzální dynamismus stává vrozenou skrytou touhou po osobním spojení s nekonečným Dobrem, „přirozenou touhou po blaženém patření“, jak říká Tomáš Akvinský. Celé univerzum se proto stává nezměrným skrytým úsilím po dosažení Boha.¹⁹

¹⁹ Srov. zdařilé zkoumání zabývající se tímto tématem v: *Summa contra gentiles* III., kap. 16-21.

II. Aplikace na osobu

Aplikujme nyní tento dynamický a na sebesdílení založený pojem jsoucna na osobu, a to specificky na lidskou osobu. Pro sv. Tomáše je osoba „to, co je z celé přírody nejdokonalejší“.²⁰ Není to však něco zvláštního, co by bylo jakoby připojeno zvnějšku. Osoba není nic jiného než jsoucno v plnosti, nebo jinak řečeno samotné bytí, kterému je umožněno být tím, čím je ze své „přirozenosti“, bez omezení vlastního materiálního způsobu bytí. Stručně řečeno, když může být bytí plně samo sebou jako aktivní *přítomnost*, stává se *ipso facto* sebe-přítomností a sebe-vlastnictvím, což znamená vědomí sebe sama v řádu poznání a sebeurčení v řádu činnosti. To jsou však esenciální atributy osoby. *Být* v plnosti a bez omezení proto znamená být osobou.

1. Význam pojmu „osoba“

Co tedy přesně znamená pro sv. Tomáše být osobou? Na tomto místě se nemůžeme zabývat dlouhou a fascinující historií vývoje a vypracovávání pojmu „osoby“.²¹ Pojem byl dílem vypracován jako sociální a právní termín římského práva, kde „osoba“ znamenala člověka s plnými zákonnými právy, tedy římského občana odlišeného od otroků, kteří byli lidmi, ale ne osobami. Největší vliv však měli křesťanští teologové, kteří stáli před úkolem přesněji vysvětlit dvě základní křesťanské pravdy: trojjedinost Boží (jediný Bůh s jedinou božskou přirozeností, která přebývá rovnocenně ve třech „držitelích“ neboli osobách) a vtělení Boží (Bůh se v Ježíši Kristu stal člověkem, takže Ježíšova lidská přirozenost není sama osobou, ale je „držena“ druhou božskou Osobou, Synem, který tak má dvě přirozenosti, jednu – božskou – od věčnosti, jednu – lidskou – přijatou v čase). Kristus je tedy jediná božská Osoba, která má dvě přirozenosti, zatímco Bůh sám v sobě je jediná božská přirozenost ve třech odlišných Osobách. Rozdíl mezi osobou a přirozeností proto musí mít víc než jen sociální nebo právní význam – musí mít význam ontologický, který se týká samého řádu bytí.

V terminologii své centrální metafyzické nauky o rozdílu mezi esencí (nebo přirozeností) a aktem bytí mohl sv. Tomáš předložit elegantnější a přesnější výklad rozdílu mezi osobou a přirozeností než ostatní scholastici (kteří přicházeli s komplikovanějšími a dle mého soudu pochybnými výklady pomocí terminologie speciálních modů, negací apod.). Být osobou pro Tomáše neznamená jen mít individuální rozumovou přirozenost – což je všeobecně uznávaný esenciální rys osoby, protože podle klasické definice Boethiovy je osoba „individuální substance rozumové přirozenosti“. Být sám o sobě osobou znamená, že tato přirozenost musí mít či „vlastnit“ svůj vlastní akt bytí. Lidská přirozenost Krista, ačkoli je to úplná lidská *přirozenost* jako ta naše, tedy není lidskou osobou. Je totiž držena božskou Osobou (Synem, Slovem Božím) v tom, co se technicky nazývá hypostatická (tj. osobní) jednota Boha a člověka. To, co nějakou přirozenost formálně ustavuje jako osobu, je proto příslušný akt bytí, který danou přirozenost aktualizuje jako jsoucí. Osoba je konkrétní celek vyjádřený zájmenem „já“, který je výsledkem tohoto spojení. Přirozený jazyk tento rozdíl zřetelně vystihuje dvěma odlišnými otázkami: „*kdo* jsem?“ (osoba) a „*co* jsem?“ (přirozenost).

²⁰ *Suma theologiae* I, q. 29, a. 3: *id quod est perfectissimum in tota natura*.

²¹ Srov. C. De Vogel, „The Concept of Personality in Greek and Christian Thought“, in: J. Ryan (ed.), *Studies in Philosophy and the History of Philosophy* (Washington: Catholic University of America Press, 1963), II, s. 20-60. Srov. dále zajímavý článek „Osoba“ od: M. Müller, A. Lois Halder, J. Moller (philosophy), A. Sand (Scripture), a K. Rahner (theology) in: *Sacramentum Mundi: An Encyclopedia of Theology* (New York: Herder & Herder, 1969), IV, s. 404-419.

Pro svatého Tomáše může být osoba definována jako: „rozumová přirozenost, která má svůj vlastní akt bytí, takže si je vědoma sebe sama a je odpovědným zdrojem svých vlastních činností“. Zřejmě nejkratší – a stále jeden z nejlepších – popisů osoby, který máme, říká, že je osoba jsoucnem, které je *dominus sui*, to jest svůj vlastní pán. Lze ji tedy charakterizovat sebe-vlastněním (vědomím sebe sama v řádu poznání a sebeurčením neboli svobodnou vůlí v řádu činnosti a vůle).²²

Výše zmíněná definice – „rozumová přirozenost, která má svůj vlastní akt bytí“ – je do jisté míry opravdu přesným vyjádřením myšlení sv. Tomáše. Má ale jeden nedostatek. Nedoceňuje a nevyužívá všechno metafyzické bohatství a originalitu jeho nauky o bytí jako středobodu veškeré dokonalosti v reálném jsoucnu. Podle současné obecně přijímané interpretace „tomistického existencialismu“ (Gilson, De Finance a další) totiž akt bytí není jen takřikající vnější aktualizace dokonalostí, které jsou již nějak samy o sobě přítomné v esenci. Je to mnohem více pozitivní centrum a obsah *veškeré* dokonalosti, která je aktualizována v esenci. Esence (v konečném stvořeném jsoucnu) je tudíž reálná pouze jakožto partikulární způsob vymezení bytí, které limituje vše zahrnující plnost dokonalosti, tj. určitou vymezenou participaci na samotném bytí.

Jakékoli konečné jsoucno je proto limitovaným aktem bytí, které teď existuje jako nový celek odlišný od jiných reálných jsoucnů. Jakmile se takový celek ustaví, je možné mluvit o jsoucí esenci neboli přirozenosti jako o subjektu bytí nebo subjektu majícím svůj vlastní akt bytí, ovšem jen do té míry, dokud to nezakrývá skutečnost, že veškerá pozitivní dokonalost subjektu vyvěrá z jeho aktu bytí.

Z tohoto důvodu možná bude pro sv. Tomáše adekvátnější jiná definice osoby: *osoba* je „aktuální jsoucnost (tj. má svůj vlastní akt bytí), odlišná od všeho ostatního, která má rozumovou přirozenost, takže může být sebe sama vědomým a odpovědným zdrojem svých činností“. *Lidská* osoba by pak byla aktuální jsoucnost odlišná od všeho ostatního, která má lidskou rozumovou přirozenost (tj. jakožto vtělený duch). To je skutečně hutné vyjádření, téměř překlad jedné z Tomášových oblíbených definic osoby, *subsistens distinctum in natura rationali* (vymezená subsistence v rozumové přirozenosti). Zde Tomáš zřetelně překračuje klasickou Boethiovu formulaci „individuální substance rozumové přirozenosti“, protože „subsistence“ pro Tomáše znamenala to, co aktuálně je, to, co je o sobě (v modu substance) ve svém vlastním aktu bytí.²³

Výhoda této druhé definice, v níž se místo přirozenosti klade důraz na akt bytí, je následující: jestliže veškerá dokonalost bytí osobou vychází z jejího aktu bytí, který je samozřejmě přiměřený její přirozenosti, pak můžeme všechny atributy charakteristické pro samo bytí přenést na osobu jako takovou, kde se nacházejí ve zvýšeném stupni intenzity. K tomu chceme přistoupit ve druhé části této přednášky.

Měl bych říci, že pokud vím, tak ani jedna z výše uvedených definic osoby se nenachází ve své úplné formě v Tomášových textech. Úmyslně jsem zkombinoval dvě perspektivy, metafyzickou a antropologickou. První část obou definic, např. „vymezená jsoucnost, která má rozumovou přirozenost“, vyjadřuje základní metafyzickou strukturu osoby. Druhá část,

²² Základní analýza pojmu osoby a jeho teologických důsledků u sv. Tomáše můžeme najít v: *Summa theologiae* I, qq. 29-43; *De potentia* q. 9, *De unione Verbi incarnati*. Srov. také U. degl'Innocenti, O.P., *Il problema della persona nel pensiero di S. Tommaso* (Rome: Pontificia Università Lateranense, 1967); J. Reichman, „St. Thomas, Capreolus, Cajetan, and the Created Person,“ *New Scholasticism* 33 (1959), s. 1-31; 202-230. Sv. Tomáš mluví o (jsoucím) člověku jakožto pánu sebe sama (*dominus sui*) prostřednictvím své svobodné vůle: *Summa theologiae* I-II, q. 6, a. 2, ad 2; II-II, q. 64, a. 5, ad 3; *De veritate* q. 5, a. 10.

²³ *Summa theologiae* I, q. 29, a. 3.

např. „sebe sama vědomý a odpovědný zdroj svých činností“ nebo „vláda nad sebou samým“ vyjadřuje projev této ontologické konstituce v řádu činnosti a můžeme ji najít hlavně v různých pojednáních o lidské přirozenosti a etice. Obě se nacházejí u sv. Tomáše vyjádřené obdobnými slovy. Spojil jsem je dohromady, abych ukázal důležitý překryv mezi jeho analýzou a analýzami pozdějších filosofů, kteří se – obecně vzato – zabývají méně metafyzickými základy a více fenomenologickými projevy bytí osobou u člověka. Myslím tedy, že existuje široký konsensus mezi většinou novověkých a současných filosofů, kteří téma osoby berou vážně, že být osobou znamená být sebe sama vědomým a odpovědným zdrojem svých vlastních činností. Amelie Rorty, známá analytická filosofka, která se zabývá tématem osoby, shrnuje, že „idea osoby je idea jednotného centra volby a činnosti, jednotky zákonné, morální a teologické odpovědnosti“. Sv. Tomáš by s tím souhlasil, ale dal by přednost hlubšímu záběru do metafyzických kořenů této sebe-vlády. Užitečná syntéza těchto dvou perspektiv bez použití technických metafyzických termínů se nachází ve vynikajícím článku Maxe Müllera a Aloise Haldera v *Sacramentum mundi*:

Osoba není „esence“ nebo „přirozenost“, ale aktuální jedinečná skutečnost duchovního bytí, nedělitelný celek, který je nezávislý a nezaměnitelný s nikým jiným, (...) skutečnost jsoucna patřícího sobě samému, které je proto svým vlastním cílem o sobě. Je to konkrétní forma daná svobodou duchovního bytí, na niž se zakládá její nezcizitelná důstojnost.²⁴

Velmi pregnantní a přesnou definici osoby podle sv. Tomáše vypracoval pronikavý tomistický metafyzik Umberto degl’Innocenti OP ve své skvělé technické studii *Il problema della persona nel pensiero di San Tommaso*: „Osoba je autonomní jsoucnost rozumové přirozenosti“ (neboli *ens autonomum intellectuale*).²⁵ Tato myšlenka by měla být zřejmá.

Pojem osoby je však analogický a vztahuje se na několik odlišných úrovní bytí určených druhem rozumové přirozenosti, která je dané osobě vlastní. Víme o třech – principiálně by jich mohlo být i více – lidské, andělské (která je čistě duchovní, avšak stvořená a konečná) a božské. My se nyní soustředíme na lidskou osobu. Typ přirozenosti lidské osoby, tj. vtělený duch, tedy významně modifikuje aktualizaci a vyjádření základních ontologických vlastností osoby v reálném řádu. Proto pokládám za potřebné začít tento nový oddíl krátkým souhrnem Tomášova chápání ontologické struktury lidské přirozenosti jako takové.

²⁴ *Sacramentum mundi*: An Encyclopedia of Theology (New York: Herder & Herder, 1969), IV, s. 404.

²⁵ Viz pozn. 22.

2. Struktura lidské přirozenosti

Osoba *člověka* je osobní bytí nadané rozumovou přirozeností, které je přirozeně spojené s materiálním tělem. Aristotelés tuto jednotu zvanou „člověk“ označuje slovy „živočích rozumový“. Sv. Tomáš tento pohled přijímá a často ho používá. Hlubší a přesnější popis Tomášova celkového pohledu na člověka by ale mohl být termín *vtělený duch*.²⁶ Tyto dvě perspektivy jsou odlišné, ale to v žádném ohledu neznamená, že jsou ve vzájemném rozporu. Výraz „živočích rozumový“ představuje pohyb *vzhůru*, označuje místo člověka na nejvyšším stupni živočišné říše a jeho výchozí bod je materiální svět naší zkušenosti. Výraz „vtělený duch“ označuje místo člověka v celostní hierarchii bytí, dívá se směrem *dolů*, od Boha jako nekonečného Ducha, přes různé úrovně konečných čistých duchů (andělů), dále pak přes člověka jako vtěleného ducha, až k nejnižším úrovním čistě materiálního bytí. V této perspektivě zaujímá člověk místo nejnižšího z duchů, který se rodí v těle bez vrozených idejí (jaké mají andělé na základě omezené účasti na stvořitelských idejích Božích). Jeho údělem je navrátit se k Bohu cestou materiálního světa, který má poznávat a přetvářet prostřednictvím svého těla nadaného smysly.

Větším a větším pochopením významu materiálního světa, svého místa v něm a všech důsledků může člověk nakonec dorůst k nepřímému, analogickému poznání a přímé lásce ke svému transcendentnímu duchovnímu Zdroji a jeho kosmu, „vedený rukou materiálních věcí“, jak názorně říká sv. Tomáš.²⁷ Tato cesta je vysloveně lidská, zcela odlišná od cesty andělů. Pojem „vtělený duch“ vyjadřuje tuto širší perspektivu lépe než „živočích rozumový“. Člověk se v tomto výrazu ukazuje jako nejnižší stupeň duchovního bytí, jako duch, který potřebuje tělo jako přirozenou součást a prostředek k naplnění svého určení jakožto poutníka k Bohu cestou materiálního světa – *homo viator*, člověk poutník, jak se s oblibou říkalo ve středověku.

Tomášovo filosofické zkoumání lidské přirozenosti následuje především aristotelskou cestu směřující od zjevných charakteristických projevů tvora, v němž poznáváme člověka, ke skrytému přetrvávajícímu středu a zdroji těchto projevů, kterému říkáme přirozenost. Avšak poté, co Tomáš dosahuje nejhlubší roviny lidské přirozenosti jakožto ducha a tvora vztahujícího se k Bohu, svému nejzazšímu Zdroji a definitivnímu Cíli, přesahuje Aristotela – který u tohoto tématu uvízl ve filosofické slepé uličce – a vytváří svou vlastní originální křesťanskou filosofickou a teologickou syntézu. V této přednášce není naším cílem zaměřit se na filosofické analýzy lidské přirozenosti jako takové, které již byly zdařile vypracovány ve známých dílech tomistické filosofické antropologie, ale spíše na člověka jako osobu. Pro naše účely bude tudíž dostačující krátce shrnout hlavní témata takové analýzy v následujících bodech:

1) Individuální lidská přirozenost je přirozeným spojením těla a rozumové duše, které se navzájem doplňují. Protože duše, sjednocující centrum všech životních činností těla, provádí také čistě duchovní činnosti rozumu a vůle, které přesahují možnosti jakýchkoli tělesných orgánů, musí mít duše svůj vlastní duchovní akt bytí přesahující tělo, který pak „propůjčuje“ tělu, nebo jinak řečeno, přitahuje tělo k sobě, k účasti na vyšší úrovni bytí, jako svůj nutný nástroj – vtěleného ducha a nejnižšího z duchů – seberealizace v rámci materiálního světa. Lidská duše a tělo tedy utvářejí jednu sjednocenou existující přirozenost. Avšak protože má

²⁶ Srov. J. Etzweiler, „Man as Embodied Spirit“, *New Scholasticism* 54 (1980), s. 358-377; G. Verbeke, „Man as a ‘Frontier’ according to Aquinas“, in: G. Verbeke & D. Verhelst (eds.), *Aquinas and Problem of His Time* (Leuven: Leuven University Press, 1976), s. 195-223; A. Pegis, *St. Thomas and the Unity of Man*, in: J. McWilliams (ed.), *Progress in Philosophy* (Milwaukee: Bruce, 1955), s. 153-176.

²⁷ *Summa theologiae* I, q. 12, a. 12; q. 43, a. 7.

duše jakožto duchovní jsoucnou svůj vlastní duchovní akt bytí, může si toto bytí udržet i po oddělení od těla ve smrti. Přitom si však udržuje svůj niterný vztah k tomuto tělu a v konečném vzkříšení těla se s ním opět spojí. Lidská duše tedy není pouze „formou“ těla, jak je tomu u Aristotela, ale *něco víc*, než jen forma, duch a forma, duch, který skutečně jedná jako forma v těle a zároveň ho přesahuje svými vlastními vyššími činnostmi. To je Tomášova vlastní syntéza, která jde dál, než je tomu u sv. Augustina a Aristotela.

2) Lidská vůle jakožto schopnost jednat, která vyplývá z rozumové přirozenosti člověka, je stejně jako rozum duchovní schopností. A právě proto, že je jakožto duch nutně nasměrována k nekonečnému Dobru jako svému jedinému adekvátnímu naplnění, nemůže ji žádné konečné dobro s nutností řídit. Duše si tak podržuje svobodu volby vlastní cesty konečnými dobry k Nekonečnu, ba dokonce i k vědomému odvrácení se od autentického Dobra k jiným dobrům prostřednictvím zaviněné a hříšné nevědomosti.

3) Lidský rozum jako schopnost uchopení jsoucna (*capax entis*) přirozeně směřuje k celku inteligibilního jsoucna jako svému adekvátnímu objektu. Proto může být plně uspokojen pouze přímým poznáním nekonečného zdroje a plnosti veškerého bytí, tj. Boha (*capax entis, ergo capax Dei*). Také lidská vůle, schopnost směřování ke jsoucnu jakožto dobrému, pak přirozeně spěje k celostnímu řádu dobra bez omezení. Ani ona proto nemůže být uspokojena ničím menším než sjednocením v lásce s Bohem jakožto nekonečnou plností veškerého dobra. Jsme proto takřikajíc přirozeně přitahováni k nekonečnému Dobru, které nás přivádí k věcem hlubokým. Nejprve, když ještě nemáme rozvinuté vědomí a svobodu, se to děje spontánně, ale poté, když jsme starší, postupně – nakolik to dovolíme – tento proces přerůstá do vědomé roviny díky získaným zkušenostem a jejich promýšlení.

Toto vrozené a neomezené nasměrování lidského ducha (a všech konečných duchů, ať už jsou v těle či nikoli) k nekonečnému Dobru je skrytý hnací motor, který pohání naše životy a vede nás ke stále novým stupňům růstu a rozvoje a brání nám v uspokojení ryze konečnými, zvláště pak materiálními dobry, ať už jsme si této skutečnosti vědomi nebo ne, ať už jsme nebo nejsme schopni rozpoznat svůj definitivní cíl. Augustin to vystihl svým klasickým výrokem: „Nepokojné je naše srdce, dokud nespočine v Tobě, ó Pane.“ Tento radikální dynamismus zakořeněný v naší duchovní přirozenosti může být popsán jako *dynamické apriori* lidského ducha jako takového, a tedy i každé lidské osoby.²⁸

4) Díky své „dvojjaké“ přirozenosti vtěleného ducha, ducha pevně spjatého s hmotou, se člověk stává skutečným „mikrokosmem“, jak se říkalo ve starověku, tj. syntézou celého univerza. Svým tělem je člověk hluboce zakořeněn v materiálním světě, který poskytuje výchozí „materiál“ pro myšlení a jednání, stejně jako „scénu“ pro cestu k jeho seberealizaci (v tomto životě). Svou duchovní duší se člověk pozvedá nad roztržštěnost prostoru a času k životu v duchovním horizontu, který přesahuje svět materiálních významů a hodnot, a upírá svůj pohled k nekonečnému a věčnému. Být člověkem proto slovy sv. Tomáše (který navazuje na Plótina) znamená „žít na rozhraní, na hranici hmoty a ducha, času a věčnosti“, a slovy řeckých církevních otců „být obojživelníkem“, který může a chce směřovat oběma směry, dolů ke hmotě nebo vzhůru k duchu. Jeho osudem je tedy putování materiálním světem vstříc naplnění přesahujícím materiální svět.²⁹

²⁸ O vrozeném dynamismu lidského ducha směrem k nekonečnu srov. mou knihu *The Philosophical Approach to God* (Winston-Salem: Wake Forest University Publications, 1980), kap. 1; J. O'Mahoney, *The Desire of God in the Philosophy of St. Thomas* (Cork-Dublin: University of Cork, 1929); B. Lonergan, „The Natural Desire to See God“, in: *Collection* (New York: Herder & Herder, 1967), s. 84-95.

²⁹ Srov. článek G. Verbeke, „Man as a Frontier...“ citovaný v pozn. 26.

5) Lidské putování je nutně *sociální*, společenské a společné s jinými lidmi. Lidé jsou svou přirozeností bytostně sociální, nejen kvůli vzájemné závislosti a doplňování se, ale také kvůli přirozenému sklonu „nacházet zalíbení ve společném životě s jinými lidmi“: tato myšlenka je již u Tomáše a zde ji rozvineme níže.

Toto putování musí být i *dějinné*, což člověka odlišuje od ostatních živočichů (kteří jsou také součástí postupného dějinného vývoje naší Země a celého univerza, ale nejsou poháněni tvořivou svobodou). Důraz na radikální *dějinnost* nebo dějinný charakter lidského rodu, který se postupně projevuje v kreativních možnostech člověka, je skutečně nové téma oblíbené v moderním a zvláště pak současném myšlení.³⁰ Sv. Tomáš se tomuto tématu explicitně nevěnoval, protože v jeho době byl kladen větší důraz na objevování trvalých přírodních zákonitostí. Myslím si ale, že by byl tomuto pohledu otevřený, protože nepopírá trvalý identitu lidské přirozenosti v dějinách. Na rozdíl od zvířat má člověk nespoutané rozpětí rozumových schopností a zájmů spolu s odpovídající svobodou vůle, které u něj zakládají nevyčerpatelnou kreativitu stále nového sebe-vyjadřování v nových a nových – a ne vždy předvídatelných – kulturních formách, nástrojích a způsobech nakládání s přírodou. Krátce řečeno, na své životní pouti v čase je schopen svobodně *utvářet své dějiny*. Přitom přetváří nejen okolní svět, ale také sám sebe. V současnosti proto vstupuje důraz na dějinný pohled do všech disciplín, takže jakýkoliv výklad v přírodovědě, filosofii, teologii, umění, společnosti apod. je přijatelný jen tehdy, když zahrnuje dějinný nebo genetický aspekt vykládané věci. Je to tak správně a představuje to definitivní pokrok lidského porozumění reálnému světu, v němž žijeme.

Toto nadšení pro dějinnost však s sebou nese nebezpečí, před kterým by sv. Tomáš varoval. Někdo totiž staví dějinnost a přirozenost v lidské kultuře do tak ostrého sporu, že se navzájem vylučují. Pak se člověk definuje jako bytost, jehož *jedinou přirozeností* je nemít pevně danou přirozenost, ale svobodně ji vytvářet v průběhu dějin. Jít až tak daleko (po pravdě řečeno, koherence zmíněného výroku se při podrobnějším zkoumání hroutí) však pro ocenění autentické dějinnosti člověka není třeba. Tomistické chápání lidské přirozenosti jako vtěleného ducha nebo rozumového živočicha nijak neimplikuje statickou strukturu, rigidně určenou ve všech detailech. Spíše jde o dynamické centrum svobodné, sebe sama vědomé činnosti na úrovni jak materiální, tak i duchovní, jehož limity jsou předem dány vzhledem k tomu, že jde o ducha sjednoceného s materiálním tělem. To představuje ohromnou oblast otevřenou nepředvídatelnému rozvoji v rámci těchto velmi širokých mantinelů a nic nám to a priori neříká o tom, jak budou v daném čase vypadat tělesné prostředky duše nebo co bude tento kreativní duch svými prostředky vytvářet. Žádná z nejrůznějších forem kultury a technologie, které se v dějinách lidstva objevily, nám nedává ani ten nejmenší důvod, abychom přehodnotili náš pohled na člověka jakožto vtěleného ducha. Ve skutečnosti lze od bytosti, součástí jejíž *přirozenosti* je tvořivá svoboda, právě tuto ohromnou pestrost očekávat. Tomistický dynamický pojem přirozenosti a substance nasměrovaných k sebe-vyjádření prostřednictvím činnosti, který byl představen v první části této přednášky, však zjevně musí do pojetí lidské přirozenosti zahrnout dějinnou dimenzi.

Když nyní vezmeme do úvahy všechny body této analýzy lidské přirozenosti, s jejími klasickými tomistickými i současnými částmi, můžeme předchozí popis lidské přirozenosti rozšířit následujícím způsobem: člověk je svou přirozeností konečný vtělený duch, hledající Nekonečno, vztahující se ve společenské solidaritě k ostatním lidem, na dějinné pouti materiálním světem vstříc definitivnímu cíli, který tento svět přesahuje.

³⁰ Srov. E. Fackenheim, *Metaphysics and Historicity* (Milwaukee: Marquette University Press, 1960); A. Maurer, *St. Thomas and Historicity* (Milwaukee: Marquette University Press, 1979).

Když jsme teď vyložili tomistické pojetí osoby a lidské přirozenosti, můžeme postoupit přímo k další části naší přednášky, tj. k hlavním způsobům, jakými se osoba člověka ukazuje nebo vyjadřuje, k vnitřní struktuře lidského osobního bytí. Jak jsme již řekli, vždy půjde o zakořenění v aktu bytí, který ustavuje osobu přiměřeně lidské přirozenosti, která osobě člověka náleží. Přestože nám sv. Tomáš neposkytuje nějaký systematický výklad těchto vcelku uvažovaných charakteristik, jaký zde podám já, všechno u něj lze najít víceméně v ekvivalentních vyjádřeních na různých místech jeho pojednání o lidské osobě. Proto se domnívám, že má vlastní výběrová a tvořivá rekonstrukce je v podstatě věrná Tomášovým myšlenkám, ačkoli jde svým využitím některých současných náhledů za hranice toho, co on sám explicitně řekl. Koneckonců, už v úvodu jsem slíbil, že tato práce bude „tvořivým rozvíjením“ Tomášova díla.

V dalším textu rozdělím charakteristiky osobního života do tří základních oblastí: bytí osobou jako sebevlastnictví, bytí osobou jako sebesdílení a vztah, bytí osobou jako sebe-transcendence. Od této chvíle budu slovem „osoba“ označovat osobu jakožto člověka, tj. realizaci lidské přirozenosti.

3. Osoba jako sebevlastnictví

V první části naší studie, která se zabývala Tomášovým pojetím bytí, jsme věnovali pozornost *dyadické* struktuře všech reálných jsoucen: „být“ znamená „být substancí-ve-vztahu“. Každé reálné jsoucné tedy existuje nejprve jakožto přítomné *samo* v *sobě*, jakožto svébytný celek jednoty a identity v kontaktu s dalšími existujícími jsoucnými, tj. existuje nikoli jako část nějakého jiného jsoucna (ačkoli k jiným jsoucnům může mít zajisté nějaký vztah). Následně pak přirozeně spěje k „rozlévání se“ v aktivním *sebesdílení* s jinými reálnými jsoucnými za vzniku vztahů, společenství apod. Zdůrazňujeme zvláště tento druhý aspekt, který byl při četbě sv. Tomáše kvůli statickému pohledu na substancí příliš dlouho přehlížen. Zároveň ale varujeme před oddělením tohoto vztahového aspektu sebesdílení (jakkoli je důležitý) od jeho ontologického zakořenění v substancijním neboli in-seitním aspektu bytí. Takové oddělení by vedlo ke zhroucení celku skutečnosti do prázdnoty ryze pomyslného bytí, přesně tak, jak o tom mluví buddhisté.

S lidským bytím je to podobné. In-seita náležející každému reálnému jsoucnu povýšená na úroveň duchovního bytí transcenduje hmotnou složenost a ukazuje se na úrovni vědomí jako zřetelná sebe-přítomnost, které říkáme *vědomí sebe sama*, uvědomění si sebe sama jednak jako přítomného, jednak jako zdroje svých činností. Rozhodl jsem se to nazývat *sebevlastnictvím*, v návaznosti na skvělou pregnantní formulaci sv. Tomáše, který člověka popisuje jako *dominus sui* (svůj vlastní pán).

Toto sebevlastnictví se vyjadřuje dvěma hlavními způsoby: (1) v řádu poznání prostřednictvím *vědomí sebe sama*, díky němuž může osoba smysluplně říci „já“; (2) v řádu činnosti prostřednictvím *sebeurčení* neboli svobody vůle, díky níž může osoba říci: „Odpovídám za své skutky.“ Podívejme se postupně na oba tyto body.

(1) *Sebevlastnictví jako vědomí sebe sama*. Tato sebe-přítomnost umožňuje osobě uvědomění si sebe sama nikoli jako vnějšího objektu (lat. *ob-iectum* znamená něco ležícího přede mnou), ale jako *subjektu* bezprostředně přítomného sobě samému, zdroji svých vlastních činností, který může smysluplně říci „já“. Toto vyjádření se svou jedinečnou logikou ukazuje, že si mluvčí uvědomuje sám sebe jako mluvčího v témže aktu, v němž si uvědomuje to, o čem mluví. Schopnost smysluplně říci „já“ je jedinečnou výsadou osobního bytí. Proto nejsou zvířata osobami. Ačkoli jsou si prostřednictvím svých smyslů vědomá okolního světa, jsou omezená na kontakt s objekty svých smyslů a nemohou udělat – slovy sv. Tomáše – „úplný obrát duše k sobě samé“, který by jim umožnil být *sebe-přítomnými*, stejně jako jsou přítomná pro jiné bytosti, čili krátce řečeno, být vědomými sebe sama.³¹ Tato identita neboli shoda poznávajícího a poznávaného v jednom aktu, kdy říkáme „já“, je jedním z argumentů, který předložil sv. Tomáš i řada pozdějších myslitelů pro tvrzení, že vnitřním principem takové činnosti musí být duchovní duše.³² Jednou z esenciálních známek materiálního jsoucna je totiž jeho výskyt v prostoru, který neumožňuje žádné části materiálního těla být shodnou nebo identickou s nějakou jinou částí nebo s částí sebe sama. Plná shoda subjektu a objektu v témže aktu, jako je to v aktu vědomí sebe sama, ukazuje na to, že subjekt takové činnosti musí transcendovat onen prostorový výskyt nebo „rozprostraněnost“ materiálního bytí jako takového. Poukazuje to na intenzivnější a soustředěnější úroveň sebe-přítomnosti, kterou označujeme jako „duchovní bytí“.

Na vyšších stupních osobního bytí, tj. u Boha a u andělů, je tato sebe-přítomnost bezprostřední, zcela transparentní a úplná. Protože Bůh nebo andělé nemají tělo, nemají žádné

³¹ Tomáš Akvinský, *De veritate* q. 1, a. 9.

³² Tomáš Akvinský, *Summa contra gentiles* II, 66.

skryté a nevědomé stránky osobnosti a nejsou podrobeni pomalému procesu v čase postupujícího poznání. U lidské osoby, která je vtěleným duchem, tomu tak ale není. Naše rozumové vědomí začíná ne aktem, ale potenci, takřikajíc ve tmách. Musí být jaksi nastartováno zvnějšku. Nejprve pohybem k materiálnímu světu, a poté, co bylo aktualizováno podnětem vznikajícího smyslového poznání a rozumové odpovědi na něj, návratem ke svému vnitřnímu duchovnímu zdroji a nahlédnutím sebe-přítomnosti. Jako Šípková Růženka musíme být nejprve zasaženi podnětem zvnějšku, a poté se teprve můžeme probudit a uvědomit si sebe sama. Tento proces probouzení se od skrytého k výslovnému vědomí sebe sama se v našem životě odehrává pomalu, v průběhu několika let. A zdá se, že výslovné „probuzení se“ k vědomí sebe sama vyjádřenému zájmemem „já“ může proběhnout pouze za pomoci jiného člověka, který k nám přistupuje s láskou, nakládá s námi jako s osobou a zve nás do vztahu „Já-Ty“. Nejprve tedy musíme vyjít do vnějšího světa, a to především směrem k druhým osobám, a poté se navrátit do svého středu s novou schopností uvědomit si sebe sama jako osobu. Nejprve je zde vztah k druhým, poté následuje uvědomění si sebe sama jako osoby. První fáze tohoto procesu je hezky popsána např. Johnem Macmurrayem v jeho knize *Persons in Relation*.³³

Proces pak pokračuje dospíváním, kdy se adolescent pokouší odlišit od svých rodičů a najít si vztah k vrstevníkům, zvláště k osobám opačného pohlaví. Poté nastupuje dospělost a pak získávání zkušeností, jejich promýšlení a přijímání odpovědnosti za své vlastní skutky až k plnému vědomí vlastní jedinečné personality, tedy objevení toho, „kdo jsem“, jako jedinečné a svébytné osoby žijící mezi jinými osobami. Tento proces probíhá v ideálním případě po celý náš život, jako by se postupně odkrývaly další a další stránky našeho „já“, které byly dříve skryté. Člověka občas překvapí něco nového dokonce i po sedmdesáti prožitých letech, což mohu dosvědčit z vlastní zkušenosti.

Nezdá se ale, že by proces sebevlastnění na základě sebepoznání mohl někdy u lidské osoby dosáhnout nejvyššího stupně úplnosti a jasnosti. Lidské „já“ zůstane vždycky „známým neznámým“, tajuplnou hlubinou, kde zůstává nepoznaného více než poznaného, jako u ledovce vyčnívajícího nad hladinu. Hlubiny našeho nevědomí, jak individuálního tak kolektivního, zůstávají buď nepoznané, nebo pouze částečně a nepřímě dostupné našemu vědomí. Především je zde ale přirozená hlubina „já“ plynoucí ze skutečnosti, že jakožto duchovní rozum a vůle jsme přirozeně otevření a přirozeně směřujeme k celku jsoucna jakožto inteligibilního a dobrého. Protože to implicitně zahrnuje samo nekonečné Bytí, je v našem duchu kvůli této otevřenosti Nekonečnu jistý druh nekonečné a nevyčerpatelné hlubiny, která nemůže být vyplněna naším explicitním poznáním jinak než přímým viděním Boha samotného, kdy sami sebe užijeme se stejnou úplností, s jakou nás vidí Bůh, tj. takové, jací jsme. Německý mystický básník Angelus Silesius říká: „Hlubina v člověku k hlubině Boží volá. Řekni, která je hlubší?“ Naše vědomí sebe sama je tedy silnějším či slabším paprskem světla v nás obklopeným polostínem přecházejícím v (nyní) neproniknutelnou temnotu. Sv. Augustin prohlásil, že hlavní cíl jeho filosofie byl „poznat sebe a poznat Tebe, ó Bože“. Tyto dva směry poznání jdou ve skutečnosti ruku v ruce, ve střídavém vzájemném osvětlování, až k definitivnímu vidění. Jak výstižně řekl velikán devátého století Jan Scotus Eriugena: „Bůh a člověk jsou si navzájem paradigmatickým“. Oba jsou nevýslovní ve své subjektivitě a ve své nevyčerpatelné hloubce.³⁴

Sv. Tomáš si byl svým způsobem dobře vědom nevyzpytatelné hloubky lidské osoby, když upozornil, že bezprostředně a zřetelně víme, že existujeme a že jsme *zdrojem* své činnosti, ale

³³ John Macmurray, *Persons in relation* (London: Faber and Faber, 1961).

³⁴ *De divisione naturae* I, 11, in: Thomas Tomasic, „Negative Theology and Subjectivity“, *International Philosophical Quarterly* 9 (1969), s. 411. Srov. také výmluvné dílo F. Ulricha *Homo Abyssus* (1962).

že u přirozenosti či *esence* lidské duše takto zřetelně nepoznáváme, o jaký *druh* jsoucna se jedná. Vyžaduje to dlouhé a obtížné zkoumání a mnozí lidé se neshodnou na jeho výsledku. Člověk je proto poutníkem, jak ve svém poznání sebe sama, tak i ve všech dalších aspektech svého bytí.³⁵

(2) *Sebevlastnictví skrze sebeurčení*. Druhý způsob sebevlastnictví příslušející osobnímu bytí se týká řádu činnosti a dosahuje se sebeurčením, tj. vládou nad svými skutky díky svobodě vůle. To umožňuje osobě říci: „Já jsem *odpovědná* za tyto skutky.“ Morální odpovědnost bezprostředně plyne z tohoto sebevlastnění skrze svobodu. „Já“ osoby je v odpovědnosti za skutek jakožto morálně hodnotitelný. „Já jsem to udělal – omlouvám se – zasloužím si pochvalu nebo výčitku“; vždy jsem to *já*, ne nějaký nevědomý podnět, tlak prostředí nebo společnosti, tedy něco vnějšího, co mě ovládá (ať už něco vznešeného nebo nízkého, dobrého nebo špatného). „Jakýsi bůh mě musel oslepit,“ říkali řeční hrdinové Homérových eposů, když nějaký jejich zmatený čin vedl k pohromě. Osobní bytí tedy znamená odpovědnost za svůj vlastní život, *sobě-vládoucí* bytí.

Bude dobré se na chvíli zastavit a zamyslet se nad dalekosáhlými důsledky této charakteristické vlastnosti osoby, že je *sobě-vládoucí* a pánem vlastních skutků. Zde se skrývá pravá hodnota každého osobního bytí a tedy i hodnota nás jakožto lidských osob. Zvířata nejsou osobami, protože si nejsou vědoma sebe sama, a v důsledku toho nemohou být pány svých skutků. Nemají sebeurčení dané svobodnou vůlí, a tím ani odpovědnost za své životy. Jejich činnosti jsou ovládány především vrozenými nebo nevědomě získanými instinkty, které patří více celému druhu jako celku než jednotlivcům jako takovým. Ačkoli jsou tedy zvířata ontologickým zdrojem svých činností, nejsou za ně morálně odpovědná. (Sv. Tomáš nicméně připouští, že zvířata – především vyšší živočichové – mají určitou možnost volby, která je omezenou účastí na vyšší svobodě dané vědomím sebe sama, charakterizujícím lidské osoby.) Krátce řečeno, zvířata nevlastní sebe sama ani v poznání, ani v činnosti. Nejsou svými pány, jako jsme my díky osobnímu způsobu bytí.

Sv. Tomáš umisťuje skutečnou morální hodnotu člověka, díky níž je člověk ve svém morálním životě obrazem Božím, přesně do této schopnosti *sebevlády*, svobodného a záměrného vedení sebe sama k Bohu jako svému konečnému cíli. K tomu člověk používá všechnu dostupnou přirozenou i nadpřirozenou moudrost, jinými slovy prozřetelnost nad svým životem. Je pravda, že je člověk povolán k sebevládě na základě přirozeného zákona „vtištěného do srdce“, který je účastí na božském zákoně (normativní Boží plán s člověkem). To, že se morální život stává obrazem Božím, však nespočívá v pouhé slepé poslušnosti tomuto vnitřnímu zákonu, vždyť Boží jednání není určeno poslušností nějakému zákonu. To, že člověk jedná jako Boží obraz, spočívá v *rozumovém svobodném sebe-vládnutí* neboli *prozřetelnosti* nad svým životem podle tohoto zákona. Bůh totiž ve své nekonečné moudrosti a všezahrnující prozřetelnosti vládne celému stvoření a vede ho ke konečnému cíli. Lidská osoba samozřejmě nemůže převzít odpovědnost za vládu celému stvoření. Může však svým lidským omezeným způsobem napodobovat Boha přijetím odpovědnosti za svůj díleček světa, který má na starosti, tj. za svůj život v jeho společenském kontextu (včetně těch, za které je zodpovědný), a jeho přivádění ke konečnému cíli, jak nejlépe to umí v souladu s dobrem celého světa, tedy právě tak, jak to dělá Bůh. Jeho omezená prozřetelnost je obrazem vše pronikající Prozřetelnosti Boží.³⁶

³⁵ Srov. *Summa theologiae* I, q. 87, a. 1; *De veritate* q. 10, a. 8 ad 8.

³⁶ Sv. Tomáš rozvíjí tuto myšlenku v předmluvě k *Teologické sumě* I-II, která se týká návratu člověka k Bohu prostřednictvím morálního života.

Tomisté si vždy vážili tohoto osobitého rysu Tomášovy etiky. Morálka pro Tomáše totiž není především morálkou *poslušnosti* zákonu ve smyslu poslušnosti určitým příkázáním daným zvnějšku, jak je tomu v případě etiky Viléma Ockhama a nominalistické tradice. Je morálkou sobě-vládající osoby odpovědně směřující k Bohu jako ke svému konečnému cíli podle přizpůsobivého vnitřního zákona – kterému se říká přirozený zákon – vtištěného Bohem do přirozenosti osoby, která ho poznává světlem moudrosti. Základní morální zákon by se dal formulovat takto: „*Bud'* plně tím, čím opravdu *jsi*“. Nebo lépe: „*Staň se* plně tím, čím už *jsi*, v nejhlubší a nejautentičtější touze své přirozenosti.“ Zralá morální osoba tudíž koná dobro a vyhýbá se zlu ne především proto, že to nějaký z vnějšku daný zákon odměňuje nebo trestá, ale právě proto, že vidí jako *dobré* něco dělat (nebo nedělat) v tvořivém souladu se svou přirozeností, vzhledem k celému řádu dobra jako Bohem chtěnému. Jinak řečeno, protože udělat něco dobrého vidí jako další krok ke svému konečnému cíli, kterým je – ať už to někdo uznává či nikoli – spojení s Bohem.³⁷

V souladu s tímto silným zdůrazněním odpovědného sebe-vládnutí v jádru morálního života neváhá sv. Tomáš dojít k takovému závěru ohledně významu a praktické podoby poslušnosti lidskému představenému, který se zdá mnohým lidem dosti troufalý. Ověřil jsem si to mnohokrát při přednáškách pro dnešní katolické posluchače. Když Tomáš mluví o poslušnosti, která přísluší legitimnímu představenému (např. biskupovi), dochází k následujícímu významnému tvrzení:

*Podřízený nemá posuzovat samotný příkaz představeného, ale má posuzovat naplnění příkazu, které je jeho starostí. Každý je totiž zavázán k tomu, aby zkoumal své skutky podle vědění, které má od Boha, ať už jde o vědění přirozené, získané nebo vlité. Každý člověk je totiž povinen jednat v souladu s rozumem.*³⁸

Krátce řečeno, odpovědná poslušnost, která jediná odpovídá morální hodnotě lidské osoby, vyžaduje, abych já sám svobodně a odpovědně posoudil, zda je tady a teď pro mě *dobré* uposlechnout. Toto posouzení nemohu nechat nikomu jinému, dokonce ani papeži nebo andělu. Je to zásadní tvrzení o odpovědné svobodě zralé morální osoby před Bohem!

Vzpomínám si, že jsem asi před 15 nebo 20 lety četl tento text skupině řeholnic během rekolekce, ale neřekl jsem jim, odkud tento text je. Pak jsem se jich zeptal, co si o tom myslí, a ony odpověděly: „To je úplně scestné, to není tradiční katolický postoj.“ Když jsem jim na to řekl, že se jedná o text sv. Tomáše Akvinského, odpověděly: „Něco takového nás v noviciátu opravdu neučili.“ Podobně i při přednášce, kterou jsem měl v Newman Clubu na New York University asi před deseti lety, jeden evidentně velmi konzervativní katolík vybuchl: „To je nepřijatelné. Když vám papež řekne, abyste něco udělal, tak to přece uděláte. Vždyť je pro katolíky nejvyšší autoritou.“ Když jsem mu řekl, že jde o citát přímo ze sv. Tomáše, odpověděl bez váhání: „No tak je prostě mimo.“

Nejedná se ale o žádnou Tomášovu výstřednost, která by nezapadala do harmonie církevní nauky. Naopak je to autentická křesťanská morální tradice, která se může zdát divná pouze těm, kteří s touto tradicí ztratili spojení. Copak nebyl sv. Tomáš označen několika papeži za „společného učitele“ církve (*doctor communis*)?

³⁷ Srov. zajímavý text sv. Tomáše z jeho *Expositio in Pauli Apostoli Epistolas: In II Cor 3, 17-18*: „Ten, kdo jedná sám od sebe, jedná svobodně, ale ten, kdo je nucen někým jiným, svobodný není. Ten, kdo odmítá zlo, ne protože je to zlo, ale protože ho zakazuje příkázání Páně, není svobodný. Na druhé straně ten, kdo se vyhýbá zlu, protože je zlem, svobodný je.“

³⁸ De veritate q. 17, a. 5 ad 4: *Ad quartum dicendum, quod subditus, non habet iudicare de praecepto praelati, sed de impletione praecepti, quae ad ipsum spectat. Unusquisque enim tenetur actus suos examinare ad scientiam quam a deo habet, sive sit naturalis, sive acquisita, sive infusa: omnis enim homo debet secundum rationem agere.*

Karol Wojtyła (pozdější papež Jan Pavel II.) udělal ve svých filosofických spisech významný krok k analýze sebeurčení, kterou jsme představili výše jako převzatou od sv. Tomáše, a vlastně Tomášovi decentně vyčetl, že k ní nedošel sám.³⁹ Přestože je pravda, že Tomáš tento aspekt explicitně nerozpracoval, myslím, že je naprosto v souladu s vnitřní logikou jeho myšlení, a že by byl sám spokojen s tímto „tvořivým domyšlením“ v rámci fenomenologie morálního života. Onen nový aspekt je pochopení, že v realizaci naší svobody volby nejen rozhodujeme o svých konkrétních skutcích – což sv. Tomáš detailně zpracoval –, ale že také rozhodujeme *sami o sobě* jako o osobě, o svém personálním charakteru, krátce řečeno o tom, „kdo jsme“. Konkrétní skutek, jestliže je vykonán vědomě a odpovědně, je totiž nevyhnutelně *mým* skutkem, a proto *mě*, tj. celou osobu, zavazuje více nebo méně intenzivně podle míry mého vědomého souhlasu a podle závažnosti onoho skutku, takže v pozadí bezprostředního vědomí tohoto skutku a jeho důsledků ve mně zanechává větší či menší stopu. A ve zkušenosti takového sebeurčujícího skutku si člověk přinejmenším implicitně uvědomuje tento dvojitý aspekt, tj. objektivní hodnotu samého skutku a jeho vliv na toho, kdo tento skutek svobodně koná. V každém svobodném a odpovědném skutku tedy (řečeno výstižnými slovy sestry Mary Clark) „se člověk sám rozhoduje nejen k činnosti, ale i k bytí“.⁴⁰ Svými skutky, zvláště těmi opakovanými, tedy postupně vytvářím trvalý autoportrét (podobně jako to dělají umělci), implicitně prohlašující: „Takový jsem já“.

Můžeme samozřejmě některých svých skutků po čase litovat a odmítnout je, ale stejně v nás zanechávají určitou stopu. Nejsme jako počítač, u něž lze uložená data nebo program naprosto beze stopy smazat. Každá vědomě zvolená činnost naopak pomáhá utvářet naše vlastní já, tedy to, „kým jsme“ v morálním řádu, který sahá hlouběji než činnost sama. Krátce řečeno, naše osobní identita je v existenciálním řádu činnosti neoddělitelná od našeho *příběhu* jakožto celku, příběhu, který nemůžeme odmítnout, ale musíme jej interpretovat a integrovat a dát mu tak plnější význam. Proto, jak výstižně podotýká Charles Taylor ve své knize *The Sources of Self* (Zdroje mého „já“), významnou součástí naší identity, součástí odpovědi na otázku „Kdo jsi?“ musí být náš morální postoj, nebo slovy tohoto autora, odpověď na otázku „Co zastáváš?“ (jaké hodnoty apod.).⁴¹

Výše uvedená analýza sebeurčení našich svobodných skutků ukazuje hlubší dimenzi pojmu sebe-vlastnictví jakožto základní charakteristiky života lidské osoby, která nás nutí k zamyšlení. Dává nám poznat charakteristický rys vážnosti a osobní účasti na celku morálního jednání, který by sv. Tomáš podle mého soudu uvítal a který by pokládal za implicitně přítomný v jeho vlastní nauce. Podle něj totiž posledním odpovědným zdrojem jakékoli svobodné činnosti není nic menšího než celá osoba. Podobně můžeme zmíněné prvky vidět i ve velmi propracované analýze místa ctností v morálním životě. Wojtyła však sv. Tomášovi vyčítá, že svou analýzu svobodného jednání vede výlučně po linii vně orientované intencionality směrem k objektu a zanedbává do nitra orientovaný účinek *sebeurčení* nebo *sebeutváření*, který jde ruku v ruce s ní. Krátce řečeno, intencionalita jednání je orientovaná k objektu. Provází ji ale intencionalita sebeurčení, která je orientovaná k subjektu. Tyto dva aspekty jsou od sebe odlišné, ale neoddělitelné. Myslím, že měl krakovský kardinál pravdu

³⁹ Karol Wojtyła, „The Structure of Self-Determination as the Core of the Theory of the Person“, in: *Tommaso d'Aquino nel suo VII Centenario*, Congresso Internazionale Roma-Napoli (Roma: Edizioni Domenicane Italiane, 1974), s. 40.

⁴⁰ Mary Clark, R.S.C.J., „The Personalism of Carol Wojtyła“, nepublikovaná přednáška v diskusní skupině personalistů, Philadelphia, 1988, s. 2, 26.

⁴¹ Charles Taylor, *Sources of the Self: The Making of Modern Identity* (Harvard: Harvard University Press, 1988), Part I.

v tom, že je u sv. Tomáše v tomto bodě jistá mezera. Domnívám se však, že ji lze snadno zaplnit tvořivým rozvinutím vnitřního dynamismu Tomášova vlastního myšlení.

Na závěr tohoto oddílu věnovaného *sebevlastnictví* jakožto první charakteristické vlastnosti autentického osobního žití bych ještě jednou rád zdůraznil jeho důležitost a zároveň jeho ohrožení v mnoha současných analýzách osoby. Sebevlastnictví je projevem na úrovni vědomé zkušenosti jednoho ze dvou doplňujících se pólů základní ontologické struktury osoby, totiž v-sobě-bytí neboli substanciality, kterou se osoba ukazuje jako vymezený, autonomní, sobě-vládoucí morální subjekt, a bytí ve společenství jiných osob a všech jsoucen. Právě zde spočívá jedinečná vnitřní hloubka soukromí a niternosti osobního „já“, která není převoditelná na žádný z vně směřujících vztahů a bez které tyto vztahy ztrácejí své bytostné základy. Vždyť kdyby někdo neměl jakési vymezené „já“, které by dal nebo sdílel, a jakési vědomé vlastnictví sebe sama, jak by se mohl „dát druhému“ v přátelství a lásce, které tak výmluvně popisuje fenomenologická analýza? A podobně, mohlo by skutečně být nějaké jiné „já“, které by tyto naše dary přijímalo?

Toto uvědomění si vlastní jedinečnosti a vnitřní hloubky je důležité i pro vnímání vlastní hodnoty a důstojnosti jako ochrany proti nezdravému pocitu ztráty vlastní identity a splývání s jinými. Takové pocity nás vedou k netečnosti k tomu, co od nás jiní lidé očekávají, a nakonec i ke ztrátě jakéhokoli uvědomění si, „kdo vlastně jsme“. John Crosby nám dal užitečné varování proti takovému rozpouštění sebe sama do vztahů k jiným, kdy postupně přestáváme vnímat vlastní jedinečnost a hodnotu a stáváme se pro ně jen jakousi rohožkou nebo zrcadlem. Výraz „ztratit sebe sama“ může však být chápán i správným způsobem, kterým nás velké duchovní tradice vedou k nejvyšší dokonalosti. Nejde zde tedy o odmítnutí spirituality zřeknutí se sebe sama („kenoze“) a určité metody rozjímání.⁴²

Neadekvátní zanedbávání substancialního pólu osoby pokládám za nejvážnější mezeru současných relačních i interpersonálních fenomenologií osoby. Jedni, umírněnější, tvrdí, že osoba má jakousi substancialní dimenzi, ale ta že je *konstituována*, utvářena jako osoba, prostřednictvím vztahu k jiným, jako je dítě povoláváno k bytí osobou prostřednictvím iniciativy druhých lidí, kteří s ním vcházejí do kontaktu.

Po metafyzické stránce to ale nefunguje. Není možné způsobit vznik jiné osoby, která dosud neexistovala, jednoduše tím, že se k ní láskyplně vztahujeme. Zkuste takhle způsobit pouhý kámen, strom nebo ještěrku! To, k čemu se vztahujeme, musí být již *schopno* odpovědět na tuto naši iniciativu vlastními silami, které jako takové již mělo. Lepší způsob, který poskytuje odpovídající metafyzický základ pro takovou analýzu, je pojmát objevující se vědomou osobnost dítěte jako aktualizaci určité potenciality dosud skryté v bytí tohoto dítěte (v jeho rozumové přirozenosti), která potřebuje pouze příslušný vnější podnět k rozvinutí do aktuálního vědomí. Být *lidskou* osobou znamená být na cestě od potenciálního sebevlastnictví k aktuálnímu. Je pravda, že se vědomé a činné sebevlastnictví osoby projevuje v čase postupně jako odpověď na vnější podněty, tj. na nastávající vztahy. To však v žádném případě neznamená, že všechny tyto nastávající vztahy skutečně *ustavují* v bytí to, k čemu se vztahují. Osoba procítá k aktuálnímu projevu svého osobního bytí vnějšími podněty, ale není jimi ustavována v bytí jakožto osoba.

Jiní, radikálnější myslitelé, se pod vlivem odmítání některého ze zkreslených novověkých pojetí klasické substance snaží redukovat lidskou osobu na pouhý *balík vztahů* k jiným lidem. Takové pojetí však nejen trpí zásadním metafyzickým nedostatkem, tj. zbavením všech osob – a vůbec všech věcí na světě – jejich „vlastního bytí“, čímž se mění na buddhistickou

⁴² John F. Crosby, „The Dialectic of Selfhood and Relatedness in the Human Person“, *Proceedings of American Catholic Philosophical Association* (Washington, 1992).

sunyata čili výše zmíněnou prázdnotu. Kromě toho také ničí veškeré soukromí, niternost, neredukovatelnou jedinečnost a sebevlastnictví osoby, které se zvrhávají v pouhou vnější přítomnost bez niternosti a bez pravé sebe-přítomnosti. Někteří z takových myslitelů zastávají tyto názory kvůli svému odporu k substanci (např. Heidegger), jiní (např. dekonstruktivisté nebo postmodernisté) spatřují v tomto vyprázdňení niternosti vítězství a tvrdí, že „vyhlásili válku niternosti“. Je to paradoxní a nevýslovně smutný výsledek nietzscheovskey inspirované moderní filosofie, který vede k popření kreativního subjektu, jenž je jeho autorem. Jsme tak svědky konečné sebevraždy subjektu samotného, totiž Nadčlověka!

Dříve než uzavřeme tuto kapitolu o sebevlastnění skrze *sebeurčení*, musíme znovu připomenout dříve zmíněné varování, které se týkalo sebevlastnictví skrze vědomí sebe sama. Naše sebeurčení, sebe-vláda v řádu činnosti skrze svobodnou volbu, nemůže být během našeho života na této zemi nikdy úplná a dokonalá. Mimo omezené zorné pole našeho vědomí existuje řada vlivů, které na nás působí, aniž si je uvědomujeme: dědičnost, kultura, okolní prostředí a hlavně nevědomé tlaky, které nemůžeme mít pod kontrolou, zvláště když o nich ani nevíme. Vedle toho neexistuje úplná integrace různých sil a sklonů, odehrává se „boj v našem nitru“, který tak jasně popisuje sv. Pavel: „Nepoznávám se ve svých skutcích; vždyť nedělám to, co chci, nýbrž to, co nenávím. (...) Vždyť nečiním dobro, které chci, nýbrž zlo, které nechci. (...) Ve své nejvnitřnější bytosti s radostí souhlasím se zákonem Božím; když však mám jednat, pozoruji, že jiný zákon vede boj proti zákonu, kterému se podřizuje má mysl, a činí mě zajatcem zákona hříchu, kterému se podřizují mé údy. Jak ubohý jsem to člověk! Kdo mě vysvobodí z tohoto těla smrti?“ (Řím 7, 15-24). Jinými slovy, nejsme pány ve svém domě.

Jestliže nejsme nějak zásadně mentálně zaostalí, můžeme se postupně naučit dostatečně zvládat sebe sama ve významnějších situacích, takže se můžeme považovat za sice nedokonalé, ale přesto morální osoby. Sebevlastnictví v řádu činnosti je stejně jako sebevlastnictví v řádu poznání *putováním*, neustávajícím projektem, který za našeho života nikdy neskončí a k jehož dokonání se můžeme jen víc a víc přibližovat v odpovědné sebereflexi a rozvíjení ctností. Víme, jak se u různých osob liší míra tohoto vědomí sebe sama a sebe-vlády. A přesto jsou to všechno osoby, s více či méně aktualizovanými potencialitami, s větším nebo menším uskutečněním sebe sama.

Nejlépe uzavře celou tuto kapitolu text Karla Rahnera, shrnující, co znamená být osobou:

Být osobou znamená sebevlastnění subjektu jako takového ve vědomém a svobodném vztahu k celku. Tento vztah je podmínkou možnosti a předcházejícím horizontem pro to, aby se sebou člověk ve své jednotlivé empirické zkušenosti a v jednotlivých vědách jednal jako s jednotou a jako s celkem. Poněvadž zodpovědnost člověka za sebe jako za celek je podmínkou jeho empirické zkušenosti sebe sama, nedá se úplně odvodit z této zkušenosti a jejích předmětů. I tam, kde by se člověk chtěl zcela zbavit sám sebe jako něčeho, co je podmíněno zvenjšku, a tak sebe sama vysvětlit, činí to, ví a chce on sám. On sám zahrnuje sumu všech možných prvků takového objasnění a on sám se prokazuje jako ten, kdo je něčím jiným než jen dodatečným produktem těchto dílčích prvků. (...) Aktuální přítomnost člověka před sebou samým, který konfrontuje svůj vlastní systém se všemi svými přítomnými a budoucími jednotlivými možnostmi, a tedy sama sebe ve své totalitě činí předmětem otázky a tak ji překonává, se nedá vysvětlit na modelu seberegulujícího systému skládajícího se z více částí. (...) Právě pro transcendentálnost této zkušenosti se to, co tu míníme personalitou a subjektivostí, neustále vzpírá bezprostřednímu, izolujícímu, regionálně omezujícímu uchopení. (...) Formulace „člověk je osoba a subjekt“ znamená tedy především, že člověk je neodvoditelný, že ho nelze adekvátně sestavit z jiných prvků, které jsou k dispozici. Člověk je vždy zodpovědný sám za sebe. Když sám sebe objasňuje a analyzuje a když se navrácí do

plurality své odvozenosti a podmíněnosti, tehdy se potvrzuje jako subjekt, který toto činí a který přitom sám sebe zakouší jako něco, co je nutně dřívější a původnější.⁴³

⁴³ Karl Rahner, *Základy křesťanské víry* (Svitavy: Trinitas, 2002), s. 62-64.

4. Osoba jako sebesdílející se a vztažná

Dosud jsme si všímali „introvertní“ stránky osoby, její trvalé přítomnosti ve světě jakožto přítomnosti v sobě a pro sebe, jako sebevlastnění skrze sebevědomí a sebeurčení. Nyní se musíme obrátit k její „extrovertní“ stránce, k jejímu vztahovému aspektu, kterým se stává aktivně přítomná i pro jiné osoby, a to jednak sebesdílením, jednak receptivitou. Každé jsoucno, jak už jsme řekli, je zapleteno do nekončící dialektiky onoho „vnitřního“ a „vnějšího“, onoho „v sobě“ a „vstříc jiným“, onoho do sebe zahleděného aktu existenciální přítomnosti v sobě samém a vně směřujícího aktu sebevyjádření a sebeprezentace, kterým vstupuje do celé sítě vztahů. Celý život osobního bytí se také točí okolo této základní polarizace přítomnosti sobě sama a přítomnosti jiným. Osoba, jako každé jiné reálné jsoucno, je živou syntézou substantiality a vztahovosti, kde je vztahová část stejně důležitá jako substantiální část, protože „já“ jakožto substance může aktualizovat svou potencialitu a naplnit tak své určení pouze skrze vztahovost.

To platí především o lidské osobě. Lidské vědomí totiž nezačíná plnou a jasnou sebevědomostí jako vědomí andělů. Spíše začíná v jistém druhu temna, jakoby ve stínovém divadle, ve stavu potence k vědění všeho, ale s aktuálním vědění ničeho. Aktualizovat sebe sama, učinit se zřetelně aktuálně přítomným sobě samému, znamená nejprve otevřít sebe sama světu těch druhých, být probouzen jejich činnostmi a svou aktivní odpovědí, podobně jako musí být pohádková Šípková Růženka probuzena polibkem prince. Pouze tehdy, prostřednictvím někoho jiného, se může „já“ obrátit k sobě samému, objevit sebe sama jako sebevědomé „já“, jako jedinečnou lidskou osobu. Vnímám odlišnost sebe sama od okolního subhumánního světa tím, že reaguji na jeho podněty, působím na něj a zjišťuji, že tento svět *není* to, co jsem já, nemá řeč, není si vědomý sebe sama a není svobodný. Pozitivně tak zjišťuji, co jsem a kdo jsem, aktivním a receptivním rozvíjením meziosobních vztahů s jinými lidmi, kteří se ke mně obracejí jako k „Ty“ v interpersonálním společenském vzorci „Já-Ty-My“. Vše pronikající roli lidského společenství a lidské kultury jako nezbytnému prvku pro sebevlastnění musí být přiznáno patřičné místo a musí být rozvíjeno. Jsem si jistý, že tento aspekt lidské personalitě dobře znáte a že o něm nemusím podrobněji hovořit.

Sv. Tomáš velmi zřetelně zdůrazňoval, že lidé mají společenskou přirozenost, navzájem se potřebují v uspořádaných společenských strukturách, aby patřičně rozvinuli a uspokojili všechny své potřeby. Nacházíme u něj i hezký obrat vyjadřující spontánní přirozenou radost z lidského společenství: „Člověku je přirozené těšit se ze společného života (*delectabiliter vivere in communi*).“⁴⁴ Podrobnější zpracování nepostradatelné role a jedinečné charakteristiky dialogu Já-Ty, kterým docházíme k poznání sebe sama jako osoby „Já“ (v kontrastu k dialogu Já-ono týkajícímu se neosobních věcí) však zůstalo na současných představitelích existenciální fenomenologie. Jsem si jist, že by tento vývoj filosofie sv. Tomáše potěšil a že by tyto podněty rychle zapracoval do svého myšlení. Vnímavé fenomenologické postřehy objasnily proces, kterým docházíme k vědomí sebe sama jako „Já“ prostřednictvím navázání vztahu k někomu jinému, který je také takovým „Já“ a vyzývá nás k odpovědi jakožto „Ty“, ne pouze ve stylu akce-reakce, kterou nacházíme u neosobních věcí, ale jako sebe-vědomé a dialogu otevřené další „Já“. Kdyby se ke mně jiní lidé nechovali jako k „Ty“, nikdy by se ve mně neprobudilo vědomí mého „Já“ jakožto osoby. Mluvím teď o myšlenkách filosofů jako Martina Bubera, Gabriela Marcela, Johna Macmurrye, Emmanuela

⁴⁴ *Summa theologiae*, q. 114, a. 2 ad 1.

Mouniera a křesťanských personalistů, Jean-Paula Sartra a mnoha dalších, s nimiž jsem se seznámil během svých doktorských studií v Lovani po druhé světové válce.⁴⁵

Z toho, co o společenské povaze osoby člověka věděli už staří myslitelé, a z toho, co jsme se od té doby naučili, je zřejmé, že veškerý vývoj osobního života se odvíjí díky aktivnímu dialogu v neustále rostoucí síti vztahů k jiným osobám a k širšímu okolnímu světu. Během svého růstu získává dítě sebedůvěru a chápání vlastní hodnoty v odpovědi na milující péči a starostlivost svých rodičů, své rodiny i kamarádů, včetně všech možností pokřivení a chyb v těchto vztazích, které při formaci vztahu osoby k sobě samé i ke světu často zanechávají trvalé stopy pozitivního i negativního rázu. Dospívající osoba proto musí zápasit o nalezení své vlastní identity odlišné od identity rodičů, musí si budovat vztahy ke svým vrstevníkům, zvláště k opačnému pohlaví. Dospívající musí také dojít k sebepotvrzení a nalezení svého místa v širším a komplexnějším rámci vztahů dospělého světa s jeho stále širšími společenskými skupinami a možnostmi frustrace, odcizení a osamění.

Náš růst a vývoj, pozitivní i negativní, je za všech okolností zprostředkováván vztahy, i když na ně není jednoduše redukovatelný. Nepřekvapuje, že v současné psychologii a psychoterapii je osoba primárně a téměř výlučně definována pomocí vztahových termínů. Na nejhlubší úrovni bytí a identity musí být koneckonců osoba definována v termínech svého trvalého vztahu k Bohu, zdroji všeho bytí, neboť je jako poslední dílo stvoření jeho obrazem. Porozumět na této nejhlubší úrovni tomu, kdo jsem, je možné pouze pomocí vztahových termínů: jsem *obraz* Boží, přivedený do bytí láskou a povoláný k proměně a konečnému sjednocení se svým Původcem. Pouhá introspekce do mého izolovaného vědomí se ztratí v neproniknutelné propasti nejasného tajemství. Osvítit a projasnit mě může na nejhlubší rovině mého bytí a smyslu pouze nejzazší Světlo.

Právě v tomto naprostém ponoření se do vztahů k druhým se odehrává jakýsi proměnlivý rytmus nebo spirálovitý pohyb. Vztahy přicházejí a nejprve nás volají k vyjití. Pak bychom se (za normálních okolností) měli navrátit do svého středu, uvažovat o nich a zabudovat je do struktur našeho „já“, které se tím obohacuje a rozšiřuje. Tím se takto obohacené „já“ může dále vztahovat k druhým, a má jistější a hlubší smysl pro sebevlastnictví a lepší schopnost komunikovat a sdílet samo sebe. Tak může pokračovat onen spirálovitý rozvoj vlastního „já“, který harmonicky přechází mezi dvěma póly osobního bytí: sebevlastnictvím a sebesdílením. Josef Pieper o tom se svou obvyklou výmluvností pojednává, když komentuje jeden významný Tomášův text:

*Čím vyšší je forma niterné existence, tím rozvinutější je vztaženost ke skutečnosti a tím hlubší a pronikavější je sféra této vztaženosti, tj. svět. A čím hlouběji pronikají tyto vztahy do světa skutečnosti, tím niternější se stává existence subjektu (...) Kombinace těchto dvou aspektů vytváří esenci ducha, který co nejintenzivněji zůstává sám v sobě a zároveň je capax universi, schopen uchopit svět. Jakákoli definice „ducha“ bude muset ve svém jádru obsahovat tyto dva aspekty.*⁴⁶

Přeložte si slovo „duch“ jako „osobní duch“ nebo můj pojem osoba jako „duch“, a dostanete totéž, o čem zde pojednáváme. Život každé lidské osoby se tedy rozvíjí jako cesta ducha po neustále se odvíjející spirálové dráze mezi sebezpřítomností a aktivní přítomností pro druhé,

⁴⁵ Srov. např. Martin Buber, *Já a Ty* (Praha: Kalich 2005); E. Mounier, *Personalism* (New York: Grove, 1952); John Macmurray, *Persons in Relation* (London, Faber & Faber, 1961); Arthur Luther, „Marcel's Metaphysics of 'We are'“, *Philosophy Today* 10 (1966), s. 190-203; Andrew Tallon, „Person and Community: Buber's Category of the Between“, *ibid.* 17 (1973), s. 63-83; J. Lotz, *Ich-Du-Wir: Fragen um den Menschen* (Frankfurt a/M: Knecht, 1968).

⁴⁶ Josef Pieper, *The Truth of All Things*, s. 83.

mezi „já“ a světem, mezi osobním a neosobním, mezi do sebe zahleděným sebevlastněním a vně hledící otevřeností druhému. A paradoxně, čím více jsem na jednom pólu přítomen sám pro sebe, tím více jsem na druhém pólu přítomen a otevřen druhým. A naopak, čím více se ukazují druhým jako „Já“, tím více musím být také přítomen sám sobě, jinak neukazují sám sebe, ale jakousi masku.

Stejně tvořivé napětí mimochodem existuje v tom nejzákladnějším ze všech vztahů, tj. ve vztahu osoby k samotnému bytí. Čím víc si totiž uvědomuji, že jsem rozumem a vůlí vztažen k celému řádu bytí, který je inteligibilní a dobrý, tím víc začínám chápat sám sebe jako lidskou osobu, jako vtěleného ducha, jako „ducha-ve-světě“, a naopak, čím více vládnu sám sebou jako osoba, tím více se probouzí má vrozená otevřenost a nasměrovanost k neomezenému horizontu bytí. Opět musím říci, že *být* znamená být *substancí-ve-vztahu*.

Na pozadí tohoto současného fenomenologického popisu osoby jako vztažné se nyní obraťme k metafyzickému zakořenění osoby v samotném bytí, tj. aktu bytí (*esse*), s nadějí, že hlouběji porozumíme tomuto vrozenému nasměrování osoby směrem ke vztahovému společenství s jinými jsoucný.

V první části této přednášky jsme zpracovali dynamický, sebesdílející vztahový aspekt každého reálného jsoucna daný jeho aktem bytí (*esse*). Avšak jak jsme již viděli, pro sv. Tomáše je osoba nejvyšším, nejintenzivnějším vyjádřením dokonalosti bytí. Když jsme postoupili od neosobního bytí k osobnímu, vidíme, že v samotném řádu osobního bytí existují různé úrovně dokonalosti. Víme o třech: nekonečná Dokonalost (Bůh), konečný čistý duch (anděl) a člověk jakožto vtělený duch. Z toho plyne, že vše, co jsme dosud řekli o sebesdílejícím aspektu bytí, platí v plnější a rozvinutější podobě pro celou sféru osobního bytí.

Osobní bytí se tedy musí řídit základní dyadickou ontologickou strukturou veškerého bytí, kterou je *přítomnost sobě samému* a *přítomnost jiným*. Vně směřující, sebe-vyjadřující, sebesdílející vztažný aspekt musí být stejným způsobem skutečným a původním aspektem každé osoby jako její interiorita a sebe-vlastnictví. A přestože existuje priorita tohoto vnitřního aspektu vůči prvně jmenovanému aspektu vnějšímu, oba tyto aspekty jsou stejně důležité. Být osobou znamená být bytostně „expanzivní“, nasměrovaný k sebevyjádření a sebesdílení. To je rozhodující pokrok oproti aristotelské substanci, která sice byla jakožto přirozenost nasměrovaná k činnosti a recepci, ale jakožto forma byla orientována více k seberealizaci a naplnění své vlastní dokonalosti než ke sdílení se s jinými. Pro rozšíření působnosti onoho nasměrování k činnosti od pouhé na sebe soustředěné perspektivy k širšímu horizontu dalších osob a světa jako celku je zapotřebí novoplatonské pojetí šířícího se dobra, které sv. Tomáš převzal. Abychom nebyli vůči Aristotelovi nespravedliví, je třeba říci, že toto pojetí zpracoval do své filosofie člověka přinejmenším částečně, v pojetí přátelství a *polis*, tj. obce či státu, jako přirozeného místa rozvoje člověka. V jeho metafyzice formy, substance však pro to nenacházíme hlubší metafyzický základ a jeho separované duchovní substance a nebeští První hybatelé jsou od věčnosti uzavřeni do osamělé sebe-kontemplace. Vnitřní „expanzivita“ osoby směrem k činnosti a z toho plynoucí vztahovost (nejen pro sebe-naplnění, ale také pro sdílení se s jinými, neboť obojí má svůj základ v „expanzivitě“ aktu bytí) otevírá novou perspektivu pro náhled na význam osoby v celém univerzu. Směřujeme k metafyzice lásky.

Prozkoumejme podrobněji tento vztahový aspekt lidské osoby od jeho počátku. Počáteční vztahovost lidské osoby směrem k okolnímu světu přírody a jiných osob je v prvé řadě receptivní – potřebuje zvnějšku aktualizovat své skryté potenciality. Lidská osoba vychází jako dítě směrem ke světu jako nuzná, jako sympaticky, ale naléhavě potřebná. Prvotním partnerem, který dítěti odpoví, je jeho matka, která se chápe jeho potřeb s milující péčí.

Nejprve odpovídá na fyzické a základní psychické potřeby a v dalších letech se pak rozvíjí mezi dítětem jakožto „Já“ a matkou jakožto „Ty“ aktivní interpersonální dialog díky aktivnímu vztahu matčina „Já“ k jedinečnému a milovanému „Ty“ dítěte, ne jako k užitečnému či zajímavému předmětu, věci nebo pouhému jinému jedinci stejného druhu. John Macmurray hezky popsal tento proces personalizace, toto uskutečňování skryté potenciality vědomí sebe sama a aktivní interpersonální odpovědi osoby rostoucího dítěte, které stimuluje nejprve matka nebo její zástupce, poté otec, celá rodina, známí, škola apod.⁴⁷

Nejprve tedy ve vývoji lidské osoby k plnému sebe-vlastnictví a sebe-vyjádření převládá receptivní dimenze. Pak se postupně objevuje aktivní, svobodná odpověď směřující k plné sebe-vědomé aktualitě, která nás uschopňuje – když se přibližujeme k osobní zralosti – postupovat *pari passu*, s oběma stránkami našeho bytí, tj. dávající a přijímací, které se navzájem potřebují a podporují. Jsme zachyceni v tomto velkém, trvajícím a proměnlivém dyadickém rytmu veškerého existenciálního bytí „k sobě – k jinému“, jako by se celý vesmír nadechoval a vydechoval v jednom velkém rytmu. Vědomí sebe sama tedy u lidské osoby nezačíná plnou a jasnou sebe-přítomností. Začíná spíše jistým druhem temnoty, stavem potence vůči poznání všech věcí, a nikoli aktem. Abychom se uskutečnili, tedy přivedli do aktu, musíme se nejdříve otevřít světu druhých jsoucen, probudit se jejich působením na nás samé a odpovědět jim. Pouze skrze toto zprostředkování jinými jsoucný se můžeme navrátit plně sami k sobě, jak říká sv. Tomáš, abychom objevili sami sebe jako jedinečnou lidskou osobu.⁴⁸ A tento proces může být naplněn pouze aktivním zapojením se do interpersonálních vztahů s jinými lidskými osobami, s lidmi, kteří se ke mně vztahují jako k „Ty“ v interpersonálním společenském rámci „Já-Ty-My“, který ustavuje lidské společenství. Zvířata nejsou schopna takového obratu k sobě sama, kterým by se stala vědoma sebe sama. Proto nemohou být osobami, nemohou říci „já“.

Celý tento proces interakce, dávání a přijímání, který zakládá ono „dýchání bytí“, se takřikajíc nutně zakládá na celé síti nejrůznějších vztahů, které v průběhu života jednotlivých osob a celých společenství dospívají ke stále složitějšímu vzájemnému provázání. Být osobou znamená být ve vztazích. Dvě jsoucná jsou neoddělitelná, ačkoli nejsou jednoduše navzájem redukovatelná. To, že se ve svém životě vztahuji k *těmto konkrétním* individuíům nebo věcem, může být věcí náhody (ačkoli se domnívám, že ne ve všech případech), nicméně skutečnost, že mé bytí a jeho naplnění jsou a musejí být vztahové, je pro mé bytí-osobou nutná a podstatná. Charles Davis o tom výstižně říká:

*Pravá subjektivita člověka není soběstačná nezávislost izolované monády, ale sebe-vlastnictví a otevřenost k plnosti bytí. Jakožto vtělená subjektivita má „já“ účast na plnosti bytí pouze ve světě a skrze svět, s nímž se shoduje v tělesnosti.*⁴⁹

Všechny současné pronikavé fenomenologické analýzy, jako je Merleau-Pontyho analýza našeho bytí-ve-světě skrze tělo nebo personalistická analýza interpersonálního dialogu, jsou užitečné pro dokreslení tohoto našeho obecného náčrtu.

Nyní se obraťme k aktivnější straně vztahového rozměru osoby, tj. k *sebe-sdílení*. Existuje samozřejmě zřejmá stránka našeho vyjití k druhým, neboť jsme chudí a hledáme naplnění. To je při pohledu na lidstvo zcela zřejmé. V Tomášově metafyzice existenciálního bytí je však také štědrá stránka směřování k sebe-sdílení vlastního bytí, k němuž nás vede jeho pozitivní bohatství – je to inspirace novoplatónskou myšlenkou sebe-šířícího dobra. Všechna sub-

⁴⁷ John Macmurray, *Persons in relation* (London: Faber and Faber, 1961).

⁴⁸ *De veritate*, q. 1, a. 9.

⁴⁹ Charles Davis, *Body as Spirit* (New York: Seabury, 1979), s. 70.

humánní jsoucna to dosvědčují přinejmenším sdílením nějaké formy energie. A protože sebe-sdílení je nějaké sdílení bytí, a pro Tomáše jsou bytí a dobro konvertibilní pojmy, směřuje takové sebe-sdílení vždy nějakým způsobem k dobru, ke sdílení dobra sdílejšího se. Když je tento vnitřní dynamismus směřující k sebe-sdílení uskutečňován na úrovni osoby, stává se sebe-vědomým, svobodným sebe-sdílením. Stává se prostě nějakou formou lásky. I přes všechny vnitřní konflikty naší narušené přirozenosti je pro nás lidi stále přirozené být milujícími, kteří směřují k milovaným a přejí jim dobro potřebné k jejich vlastnímu rozvoji, neboť i oni se rozvíjejí díky účasti na podobném dobru, jako je dobro naše.

Být plně uskutečněnou lidskou osobou tedy znamená být *milujícím*, žít život interpersonálního sebe-darování a přijímání. Pojem „osoba“ v sobě esenciálně zahrnuje „my“. Osoba v plnosti existuje pouze v plurálu. Jacques Maritain o tom v jedné skvělé pasáži říká s hlubokým metafyzickým vhledem a zkušeností následující slova:

Tehdy, když člověk skutečně procitne, dobere se smyslu bytí či existence a intuitivně uchopí tajemnou živou hlubinu „já“ a subjektivity, objeví základní štědrost existence a vnitřním dynamismem této intuice si uvědomí, že láska není pomíjejícím prožitkem nebo citem, ale skutečným smyslem bytí.⁵⁰

Subjektivita se tedy ukazuje jako „sebe-vláda kvůli sebe-darování ... duchovní existence na způsob daru.“⁵¹

Také jiný současný tomista, který se zabývá dynamickou a vztahovou stránkou bytí a osoby, Norbert Hoffman, výmluvně hovoří o „tomto hnutí pro, o této sebe-otevřenosti druhému ... jako o prvořadém tajemství a první ze všech pohnutek v samém srdci bytí. Bytostně, a ne kvůli nějaké následné determinaci, se bytí samo klade jako *communicatio*; jeho esenciální formou je láska.“⁵² Hoffman po právu hledá kořeny této vnitřní charakteristiky všech jsoucnen, a zvláště pak osob, v jejím nejzazším zdroji, kterým je samo božské jsoucno, jehož přirozenost (podle křesťanské nauky o Bohu trojjediném a osobním) se ukazuje jako sebe-sdílející, interpersonální láska. Níže se tímto bodem budeme ještě zabývat.

Můžeme se ptát, co to znamená, že se osoba bytostně sděluje, že je sebe-sdílející. Lidé si samozřejmě vyměňují všechny možné věci. Aby bylo dávání skutečně osobní, musí dar pocházet z hlubší úrovně osoby jakožto osoby, tj. rozumově sebe-vědomé a svobodné, jinak řečeno, z duchovních kořenů svobody. To, co osoba musí dávat, proto pochází z jejího duchovního bohatství, ze dvou velkých vnitřních zdrojů, které lze obecně charakterizovat jako moudrost a lásku. Moudrost zahrnuje veškerou šíři poznání, od praktického know-how k nejvyšší spekulativní a duchovní moudrosti. Láska zahrnuje široké spektrum možných vztahů lásky. Obojí je samozřejmě zprostředkováno nesčetnými způsoby prostřednictvím těla a jiných hmotných symbolů. Shrňme-li výše řečené, pak lze říci, že co jedna osoba skutečně dá ze svého jiné osobě, to spadá pod moudrost, lásku a radost ze souznění ve společné činnosti i v prostém milujícím spolubytí či společenství. Tvořivé vyjádření těchto věcí z mnoha důvodů přísluší duchu jakožto vtělenému.

Toto nasměrování lidské osoby k jiným osobám má tendenci přirozeně přecházet (jestliže se tomu nebrání) k vytváření nejrůznějších mezilidských vazeb, které jsou obvykle (i když ne nutně) spojeny s nějakými potřebami. A podobně jako se to děje v sub-humánní oblasti, i

⁵⁰ Jacques Maritain, *Existence and the Existent* (Garden City: Doubleday, 1957), s. 90.

⁵¹ Jacques Maritain, *Challenge and Renewals* (Notre Dame: University of Notre Dame Press, 1966), s. 74-75.

⁵² Norbert Hoffman, *Towards a Civilization of Love* (San Francisco: Ignatius Press, 1985), s. 237-238, cit. v zajímavém článku Robert Connor, „Relation, the Thomistic *Esse*, and American Culture: Toward a Metaphysics of Sanctity“, *Communio* 17 (1990), s. 455-464.

mezilidské vazby se postupně spojují do většího provázaného systému, kterému v takovém případě říkáme *společenství*. Zde je prostor pro vypracování celé filosofie a psychologie lidského společenství, na což zde teď není prostor. Dovolte mi zmínit se jen o hlubokém a zajímavém díle Mary Rousseau *Společenství: Pouto, které zavazuje*, týkajícím se personalistických filosofických základů lidského společenství. Důležité kořeny každého životaschopného společenství nachází tato autorka ve společenství lásky, které zahrnuje altruistickou složku sebe-darující se nebo dokonce na-sebe-zapomínající přátelské lásky. Považuji to za dosti odvážný krok v sociální filosofii. Myslím, že veškeré bytí v posledku směřuje ke spolubytí, které se na úrovni osob stává vědomým společenstvím.⁵³

V tomto bodě není třeba Tomáše nějak „tvořivě domýšlet“. Když pojednává o dokonalosti světa jakožto celku, výslovně představuje jakousi velkou kosmickou vizi, kde celý svět nerozumových jsoucen existuje proto, aby umožnil existenci a rozvoj jsoucen rozumových, která spějí ke sdílení (*communicatio*), tedy ke společenství osob jak v tomto životě pozemském, tak i v budoucí plnosti života ve společenství s Bohem a svatými. Cílem a dokonalostí celého vesmíru je tedy doslova *společenství osob*, které svým vědomím a láskou pojímají celý vesmír, a tak ho přivádějí zpět k jeho Zdroji.⁵⁴

Je dobře známo, že Tomáš mluví o schopnosti konečné mysli, včetně lidské, zachytit „celý řád vesmíru“ v jednotě svého vědomí, čímž se mysl „vzpírá své konečnosti“. Méně známé už však je to, že Tomáš jde ještě dál a tvrdí, že pro toto pouto s okolním světem, v němž žijí rozumové bytosti jakožto jeho naplnění, je možné milovat láskou přející dobro nejen jiné osoby, ale celý materiální vesmír! To otevírá velmi důležitou perspektivu pro ekologii a péči o Zemi. Jen stěží si lze představit personalizovanější svět.⁵⁵

A je pozoruhodným paradoxem, že i když jsme absorbováni v tomto společenství a komunitě, neztrácíme svou identitu a sebe-vlastnictví. Přináležitost do autentického společenství našemu svobodnému „já“ neškodí, ale osvobozuje ho, živí ho jako jeho přirozené prostředí a vede nás tak dokonce k intenzivnějšímu poznání naší jedinečné individuality. (Je jasné, že nesprávné společenství nám škodí a oslabuje naše „já“ a jeho hodnotu.) Mnoho současných sociálních myslitelů se domnívá, že skutečně úspěšné společnosti a firmy budoucnosti budou ty, které tuto věc dobře pochopí. Karl Rahner toto podstatné napětí a komplementaritu mezi osobou a společenstvím zřetelně vyjádřil z pohledu univerzální dynamiky veškerého bytí:

Na první pohled by se chtělo říci, že pro cokoli existujícího platí, že jeho svébytnost (a odlišnost) je v protikladu k jeho jednotě s něčím od něj odlišným; jinak řečeno: čím víc je svázáno s něčím jiným, tím je jeho svébytností menší, zatímco každý růst v odlišení sebe sama znamená umenšení jeho jednoty a vztahu k čemukoli odlišnému. Nepřeháníme, když řekneme, že tato chyba (která se zdá být zcela evidentní pravdou o zjevném rozporu mezi vše zahrnující jednotou a individuální jedinečností) leží v základech všech omylů a herezí, které vznikly při studiu vztahů a sociálního bytí. Když se pozorně podíváme na sebejednodušší subhumánní rovinu, pak vidíme, že se jedná skutečně o omyl. To, co je pouze od něčeho oddělené, není ani doopravdy něčím pro sebe (ve skutečnosti pro sebe nic nevlastní), ani doopravdy jedno s něčím jiným. (...)

⁵³ Mary Rousseau, *Community: The Tie that Binds*, kap. 4: „The Range of Community“. Srov. také pozoruhodnou knihu řeckého pravoslavného teologa J. D. Zizioulase, *being and Communion* (Creatwood, NY: St. Vladimir's Seminary Press, 1985). Na základě trinitární metafyziky řeckých Otců dochází k závěru, že bytí je společenství.

⁵⁴ Srov. *Summa contra gentiles* III, kap. 81; *Summa theologiae* I, q. 65, a. 2. Srov. další texty in Oliva Blanchette, *The Perfection of the Universe according to Aquinas* (University Park: Penn State Univ. Press, 1992), kap. 7: „The Order of Reason and Intelligence: Communication and Knowledge as Ultimate Perfection“.

⁵⁵ O rozumu srov. *De veritate* q. 2, a. 2; o vůli srov. *De Caritate*, a. 7 a Blanchette, s. 317-319.

Skutečný zákon věci tedy není: čím výjimečnější a odlišenější charakterem, tím oddělenější, izolovanější a odříznutější od ostatního, ale naopak: čím je věc skutečně výjimečnější, tím bohatší má bytí, tím hlubší jednota a vzájemné sdílení se mezi ní a ostatními věcmi nachází.⁵⁶

A proto: *byt* se v posledku ukazuje jako *byt-ve-společenství*, nebo, chcete-li, *byt*, ve svém plném rozvinutí, znamená sdružit se se svými spolu-jsoucny. V nejintenzivnější a nejzřetelnější podobě to vidíme v životě osoby jako sebe-vědomé a svobodné sdružení s jinými osobami. Kde takové sdružení chybí, tam bude autentické uskutečnění osoby více či méně silně zbrzděno nebo zdeformováno nějakými neúčinnými náhražkami (mocí, majetkem apod.). Za společenství však neexistuje žádná funkční náhražka. To je zákon bytí samého.

⁵⁶ Karl Rahner, *Christian Commitment* (New York: Sheed and Ward, 1966), s. 77-78.

5. Receptivita jako komplementární prvek k sebesdílení

Zbývá ještě probrat poslední část metafyziky bytí a osoby zaměřené na sebesdílení. Je to protipól metafyziky bytí a osoby jakožto aktivní a sebesdílející – téma, které se v Tomášově ani v tomistické metafyzice, pokud je mi známo, dosud explicitně neobjevilo, ale které je implicitně přítomné v Tomášově fenomenologii přátelství. Mluvím o *receptivitě* jako pozitivní dokonalosti bytí.

V první části této přednášky jsme se o tomto aspektu již krátce zmínili jako o nutném doplňku sebesdílení bytí. Pokud má existovat účinné sebesdílení nějakého jsoucna, musí u jsoucna existovat i odpovídající receptivita, neboť v opačném případě by tento proces skončil již na samém počátku. Krátce řečeno, bez přijímání nemůže existovat dávání. Metafyzikové následující Aristotela, včetně sv. Tomáše, obvykle ztotožňovali receptivitu s vyjádřením nějakého nedostatku bytí, tj. s nouzí, potencialitou, počáteční potřebou, která je později naplněna. Čirá aktualita, jak se zdá, vylučuje receptivitu, jak to chápal Aristotelés.

Když se budeme tímto způsobem dívat na sub-humánní svět, není to problém, protože to odpovídá všudypřítomnosti prvků změny a přechodu z potence do aktu, které se v této oblasti bytí nacházejí, i když moderní fyzika nám ukazuje, že je celá věc složitější. Jakmile však překročíme práh osobního bytí, obraz se významně změní. Jakmile zahájíme analýzu lásky, a zvláště nejvyšší podobu lásky, tj. čisté přátelství, je zřejmé, že *vzájemnost* patří k její esenci. Přátelství bytostně znamená, že je něčí láska akceptována, radostně přijata a opětována, a totéž v opačném směru. Receptivita je proto součástí esence nejvyšší lásky.

Zde se stále jasněji ukazuje ontologická hodnota receptivity, která není nějakým nedostatkem nebo méněcenností, ale pozitivní dokonalostí bytí. Samozřejmě, že se zde také nachází rys nedokonalosti, neboť je zde změna, tj. přechod od předchozí nepřítomnosti přátelství k jeho pozdějšímu přijetí, neboli přechod z potence do aktu. Pokud tuto skutečnost ale pozorně zkoumáme, je nám jasné, že tato nedokonalost spočívá výlučně ve změně nebo v časovosti a nikoli v samotné povaze receptivity, která na rovině personální lásky není ani v nejmenším pasivitou, ale aktivní srdečnou přijímající otevřeností, která je svou povahou naprosto pozitivní, je vztahem aktu k jinému aktu a ne aktu k potenci. Receptivita a pasivita není totéž. Gerard O'Hanlon to znamenitě vysvětluje:

V rámci stvoření se to ukazuje nejjasněji na vrcholu vzestupné škály vztahů subjekt/objekt, kde se nachází interpersonální vztah mezi dvěma subjekty, v jehož jádru je srdečná, aktivní receptivita. (...) Čím výše na škále stvořené skutečnosti postupujeme, tím více tato pasivita (ve smyslu aktivní receptivity) narůstá a tím více se ukazuje – v případě lidského interpersonálního setkání – jako dokonalost.⁵⁷

Abychom si to objasnili, musíme abstrahovat od aspektu pohybu a změny. Jestliže tedy osoba A bezčasově dává dokonalost X osobě B, pak pro B neplatí, že se jí nejprve nedostává této dokonalosti, a pak ji teprve přijímá, ale že ji *vždy aktuálně* má. A dodáme-li, že B přijímá X v odpovídající plnosti toho, jak ji má A, není zde vůbec žádná potence. Je tu pouze přítomnost dokonalosti X plus ryze pozitivní vztah jejího aktivního, vděčného přijetí jako daru od A. Krátce řečeno, správné pochopení vztahu lásky poskytuje nejdůležitější metafyzický a psychologický vhled do skutečnosti, že „být obdarován“ a „být vděčný“ vůbec nejsou samy o sobě znaky méněcennosti nebo nedostatku, ale součást krásy a zázraku samotného bytí v jeho nejvyšší aktualizaci, tj. bytí jako společenství. Sebe-sdílení a receptivita jsou tedy dvě doplňující se a neoddělitelné stránky dynamického procesu bytí. U

⁵⁷ Gerard O'Hanlon, „Does God Change? Hans Urs von Balthasar on the Immutability of God“, *Irish Theological Quarterly* 53 (1987), s. 161-183, (171).

sv. Tomáše jsou implicitně přítomné v jeho pojetí *bytí* jako prvotního šířícího se aktu a dokonalosti.

Měl bych ale nejprve upozornit, že výše zmíněné myšlenky v explicitní podobě nenajdeme v metafyzice sv. Tomáše a *už vůbec ne* v metafyzice Aristotelově. Proto jsem také v této přednášce mluvil o „tvořivém domyšlení“ sv. Tomáše. Kde se tyto nové pohledy vzaly? Ve svých dřívějších studiích o sv. Tomáši jsem tyto myšlenky nerozvíjel, ani jsem se s nimi nesetkal u jiných tomistů, ačkoli nechci tvrdit, že u nich vůbec nejsou. K tomuto pojetí mě v průběhu řady let dovedli procesuální myslitelé jako Hartshorne, Cobb nebo Ford. Jejich pojetím se inspiroji se zájmem, ale kvůli jasnosti metafyzických základů také opatrně. Hlavním „katalyzátorem“, jemuž jsem zavázán, je však hluboká a odvážná spekulace švýcarského teologa Hanse Urse von Balthasara týkající se křesťanského pojetí Boha jakožto trojosobního a jako nejvyššího modelu pro to, co znamená být.⁵⁸ Tento příklad přesahuje naše lidské zkušenosti, ale byl nám zjeven Bohem samým. Bytí jakožto receptivita je přítomno v Synu a v Duchu ve své nejvyšší intenzitě, jako čirá dokonalost existence na nejvyšším stupni. Toto bytí jakožto receptivita je co do *ontologické hodnoty absolutně rovno* bytí jakožto sebe sdílení. Součástí zjevené nauky o Boží Trojici je absolutní rovnost ontologické dokonalosti druhé a třetí božské Osoby s Bohem Otcem. V jednotě nejvyššího Bytí je tedy Otec Sebe-sdílením, zatímco Syn je subsistentní Receptivitou (podobně svým způsobem i Duch svatý), ale oba tyto aspekty jsou stejně hodnotné a integrální v tom, co to znamená *být* ve své nejvyšší intenzitě. Nejvyšší instancí bytí je jednota, která není osamocená, jako u Plátónova Jednoho, ale je *Společenstvím*.

Zde vidíme nejzřetelněji, jak právě *křesťanská* filosofie může šťastně objasnit samotný filosofický problém tím, že čerpá ze Zjevení. Světlo Zjevení zde přesně vzato nefunguje přímo jako premisa filosofického argumentu, ale spíše zpřístupňuje nové myšlenky týkající se přírody i smyslu bytí, které by nás na základě naší omezené zkušenosti nikdy nenapadly, ale které – jakmile jsou vyřčeny – poskytují zřetelný vhled do povahy bytí i osob, čímž staví věci do nevídaného světla. V uplynulých letech jsem si stále více uvědomoval, že nauka o Trojici je jedinečným mocným zdrojem inspirace pro filosofii bytí i filosofii osoby. Není zde prostor pro rozvíjení celé řady zajímavých důsledků nauky o Trojici jakožto paradigmatu pro mezilidské vztahy ve společenství; toto téma rozvíjí řada současných křesťanských autorů. Jedním z těchto důsledků je například docenění komplementární hodnoty mužského a ženského principu.

Nyní se můžeme s odstupem podívat na analýzu šířícího se sebe-sdělného aspektu osoby (a bytí) v novém světle. Dosud jsme se snažili ukázat, jak je dynamismus sebe-sdílení součástí pravé povahy bytí i osoby. Metafyzik by chtěl ale proniknout dál, je-li to možné, totiž zjistit, *proč* tomu tak je. Myslím, že nyní zde máme odpověď: důvodem, proč je veškeré bytí a především osobní bytí takové, je způsob, jakým nejvyšší Bytí, zdroj veškerého bytí, skutečně je; všichni tvorové – a zvláště osoby – jsou participací a obrazem svého božského Zdroje. Proto všichni tvorové a osoby především odzrcadlují svým charakteristickým způsobem božský způsob bytí. „Bůh je láska“, říká sv. Jan. A úžasné je, že teď můžeme vidět, že se to týká bytí jako takového, na jeho nejvyšší rovině, tj. bytí osob. Plný význam slova *být* je: být zapojen do velkého dynamického procesu vzájemného sebe-sdílení a receptivity, kterému říkáme *společenství*. To je způsob, jakým existuje Zdroj bytí, a my, jeho tvorové, se můžeme

⁵⁸ Srov. Gerard O'Hanlon článek citovaný výše v pozn. 58 a dále jeho knihu *The Immutability of God in the Theology of Hans Urs von Balthasar* (New York: Cambridge University Press, 1990). Klíčovým textem samotného Balthasara je část *Theodramatik* (Einsiedeln: Johannes Verlag, 1983), IV, 75: „Přijímání (*Empfangen*) a nebránění (*Geschehenlassen*) jsou esenciální pro pojem absolutní lásky jako dávání (*das Geben*), která by bez přijímajícího nebránění – a všeho ostatního, co patří k lásce: vděčného závazku a navracení sebe sama dárci – neměla vůbec žádnou možnost dávat.

pouze tomuto Zdroji podobat, nakolik je to jen možné. Je to boj se sklonem žít jinak a přesto být autentickou a naplněnou osobou. „Učiniťme člověka k našemu obrazu a podobě,“ bylo řečeno již dávno v knize *Genesis*. Jsme určeni k naplnění tohoto obrazu, který se v nás má stát zřetelným, říkali řečtí Otcové.

Nestojí za to připomínat, jak vzdálená je tato koncepce lidské osoby od přehnaně autonomního, individualistického pojetí Johna Locka a mnoha západních politických myslitelů po Descartovi, u nichž je hlavní hodnota nikoli ve vztahu a společenství, ale v maximální možné soběstačnosti a obraně vlastní osoby a majetku před obtěžováním ze strany jiných osob. Takové věci jsou jistě důležité z realistického pohledu na lidskou společnost i s jejími nedostatky. K radikální změně perspektivy však dochází tehdy, kdy se tyto hodnoty stanou nadřazenými a zastíní dimenzi interpersonálního sdílení. Stručně řečeno, k založení životaschopného sociálního řádu to nestačí. Naplnit potřebu pozitivní sdružující energie může pouze přátelství a altruistická láska, jak tvrdí i sám sv. Tomáš.

Než se dostaneme k dalšímu oddílu, rád bych krátce poukázal na jeden aspekt šířící se a sebe-sdílející povahy osoby, který jsme naznačili výše. Je částí onoho expanzivního pohybu bytí, ale zaslouhuje si zvláštní pozornosti, neboť je důležitý pro sebe-poznání a sebe-aktualizaci.

Je to aspekt osoby jakožto sebe-ukazující, sebe-vyjádřující. Tendence k činnosti, aktivitě zahrnuje všude v bytí tendenci k sebe-zjevení, sebe-ukázání, sebe-vyjádření prostřednictvím činnosti. Každá činnost je nějakým způsobem sebe-zjevující pro aktivní centrum, z něhož tato činnost vychází. Jak nám sv. Tomáš znovu a znovu říká, působení jsoucna ukazuje na jeho existenci a označuje (*indicat*) jeho přirozenost neboli esenci.⁵⁹ Samotné substantiální formy věcí jsou nám skryté, ale prosvěćují k nám skrze brány (*ostia*) svých akcidentů a činností.⁶⁰ Mohlo by se zdát, že činnost a její důsledky jsou nejdůležitějším klíčem k celé Tomášově epistemologii. Veškeré poznání skutečnosti je pro něj interpretací činnosti. Svě vlastní já poznávám díky své činnosti. Jiné věci poznávám proto, že na mě působí, se vším, co z toho plyne. Zbourání mostu činnosti jakožto sebe-zjevení bytí je, podle mého soudu, jednou z největších chyb moderní klasické epistemologie od Descarta dál, se svým nešťastným vyvrcholením v epistemologii Immanuela Kanta.

Totéž a snad i ve větší míře platí pro osobu. Je pro nás přirozené se jasně vyslovit pro dynamiku existence, která skrze nás proudí ve své nejintenzivnější, personalizované podobě, aby se ukázalo, kdo jsme, čemu věříme, co ztělesňujeme atd., prostě celý „naš životní příběh“. Pouze tehdy, když vyjadřujeme sami sebe před druhými (to se týká i Boha, který se nekonečným způsobem sebe-vyjádřuje ve svém Slově, tj. v Synu, a v Duchu svatém), můžeme všichni plně poznávat svá vlastní „já“. Jak jsme již zmínili v tématu o sebe-vlastnění, nezačínáme se zřetelným sebe-pochopením, ale musíme se nejprve zabývat světem a jinými osobami, a pak se teprve prostřednictvím reflexe svých činností (ať už vyjadřují jakkoli, kdo a co jsme nebo bychom měli být) navrátit k poznání sebe sama.

Protože je v povaze veškerého bytí zjevovat a vyjadřovat sebe sama, zdá se, že když tak nejednáme, když se uzavíráme do sebe a nekomunikujeme, umenšujeme i své bytí. „Každá reálná substance existuje kvůli své činnosti“, říká nám sv. Tomáš o „cíli a dokonalosti substance samotné.“⁶¹ To, co z našeho niterného bytí nijak nevyjadřujeme, to má tendenci se jaksí usazovat a stále více se nořit do neznáma, takže se nakonec stává nepřístupné i nám

⁵⁹ *Summa contra gentiles* II, 79. 94.

⁶⁰ *Summa theologiae* I, q. 77, a. 1 ad 7.

⁶¹ *Summa contra gentiles* III, 26, I, 45.

samotným a stává se něčím, co jako by nebylo. Něco negativního v nás zase může vyrůst až do obludných rozměrů a rozežírat nás zevnitř.

Pro zdravý osobní rozvoj je proto důležité najít správný způsob, jak před *někým* vyjadřovat všechny své významné roviny bytí a personality včetně těch nejhlubších a nejintimnějších. Když s někým sdílíme „svůj příběh“ a naopak známe ten jeho, jedná se o nejcennější a nejhodnotnější faktor tohoto vztahu. Paradoxně lze říci, že když něco nesdílíme, tak máme tendenci to ztrácet. V rámci osoby platí, že co nerozdáme, to nemůžeme udržet. Někdo může namítnout: „Sdílím svá nejhlubší tajemství s Bohem, a to stačí“. Ano, to je skutečně skvělý začátek. A jedná-li se o nějaké nepěkné tajemství, opravdu to může stačit. V oblasti našich pozitivních bohatství považují za lepší a více odpovídající naší bytostné tendenci vyjadřovat nějak svůj vnitřní svět způsobem přiměřeným našemu stavu *vtělených* duchů, tj. nějakým smyslově dostupným nebo navenek vyjádřeným symbolem, slovem apod. Lidé měli vždycky sklon scházet se, aby si navzájem vyjadřovali svá nejhlubší náboženská přesvědčení společným slavením liturgie, která je bytostně symbolická.

Autentické sebe-vyjádření však neznamena pouhou mnohomluvnost. Psychologové říkají, že Američan je zhruba ze 75% extravert a ze 25% introvert. Mluvit o některých intimnějších věcech může být tedy pro nás složitější než mluvit o něčem jiném. Musíme se o to však snažit, tak aby nic v našem nitru, a zvláště žádné naše pozitivní touhy, nezůstaly naprosto nevyjádřené.

Proč musí sebe-vlastnictví držet krok se sebe-vyjádřením, je jedno z nejhlubších tajemství bytí. Nejlepší vysvětlení přichází opět z křesťanského zjevení nejsvětější Trojice, nejvyššího Zdroje všeho bytí. Otec se vyjadřuje v naprosté nekonečné plnosti ve svém Synu, *Slovu*, a Otec spolu se Synem se vyjadřují v Duchu svatém. Je to skutečná přirozenost Boha, nejvyššího vzoru toho, co znamená být, být sebe-vyjádřující. Proto i my, Boží obrazy, se musíme Bohu v tomto podobat, chceme-li *být* a *být plně osobami*. *Obraz Boží v nás volá po tom, aby byl projeven.*

6. Osoba jako sebe-transcendence

Nyní přicházíme k poslední ze tří fází osobního vývoje, která je plná tajemství a paradoxu, ale také velkoleposti. Jedná se o to, že plně rozvinutá osoba má být *sebe-transcendující*. U tohoto tématu můžeme opět navázat na sv. Tomáše, a není k tomu třeba ani příliš velké tvořivé domýšlení, protože k této problematice se výslovně vyjadřuje, a řadu věcí zřetelně naznačuje v souvislosti s jinými tématy. Stačí tedy tyto části sestavit do jakéhosi celku.⁶²

Již v první části této přednášky o bytí jako dynamickém a šířícím se aktu jsme krátce naznačili, jak všechna existující jsoucna směřují k překročení sebe sama, k vyšší jednotě atd., a jak v jistém smyslu každé konečné jsoucno jakožto nedokonale participující na nekonečném dobru implicitně směřuje k tomuto dobru a snaží se ho podle svých možností napodobit, nakolik mu to jeho esenciální omezení dovolí. Přímého spojení s tímto dobrem však může dosáhnout pouze osobní bytí, které je duchovní povahy. Nyní se zamyslíme nad tímto velkým vnitřním hnutím všeho stvoření, které na úrovni osoby dospívá k plně rozvinutému vědomí sebe sama a ke svobodě. Zde právě vidíme plný význam neutuchajícího vzmachu celého kosmu vstříc „bodu Omega“, jak to nazýval Teilhard de Chardin. Thomas Berry to výmluvně popisuje slovy: „Člověk je to jsoucno, v němž se vědomě oslavuje celá bohatá rozmanitost vesmíru.“⁶³ Zde máme prostor pouze k načrtnutí obrysů této bohaté dimenze sebe-transcendence, která od metafyzického diskursu směřuje až k mystickému tichu a která spojuje tomistickou metafyziku a filosofickou antropologii se všemi velkými duchovními tradicemi.

Termín „sebe-transcendující“ má především velmi široký význam, podle něhož může být za sebe-transcendující v horizontálním slova smyslu považována každá osoba, která vychází ze sebe a vztahuje se k jiné v poznání nebo lásce. V tomto případě se jedná o čistě technický termín označující vztah intencionality k něčemu od sebe odlišnému. Takto ho používali existencialisté (Heidegger, Sartre atd.), nicméně jeho obsah je promýšlen již od antické a středověké analýzy intencionality poznání a lásky. Všechno vědění i láska k druhým v tomto smyslu transcenduje vlastní „já“ a jeho omezení. Tento význam ale teď není v popředí našeho zájmu, přestože je důležitý pro vyčerpávající analýzu života osobního bytí.

Kromě toho existuje vymezenější smysl tohoto termínu, podle něhož transcendujeme sami sebe, pokud se vztahujeme k druhým v lásce a pozornosti, čímž přesouváme svou pozornost ze sebe sama na druhé a zapomínáme na vlastní přirozenou sebestřednost. Autentické přátelství, láska a laskavost je aktem sebe-transcendence v tomto slova smyslu. Jakkoli je to důležité, myslím, že není třeba se dále tímto tématem zabývat. Myslím, že je všem jasné, že nikdo nemůže dosáhnout dospělosti osoby bez zkušenosti vlastní otevřenosti a dávání se druhým v lásce, která zapomíná sama na sebe. Aby se stal člověk skutečně sám sebou, musí ze sebe jaksí vyjít a zapomenout na sebe. Tento zjevný paradox je znám od pradávna a po staletí je znovu a znovu připomínán v různých pokusech o filosofii lásky a přátelství. Sv. Tomáš se tím stručně, ale jasně zabývá ve své analýze přirozeného přátelství a nadpřirozené lásky.

Jak ale rozřešit paradox, že vyjít ze sebe sama je nutný předpoklad toho, aby se člověk stal plně sám sebou, a jak ozřejmit tento hluboký a obtížný filosofický problém? Řešení sv. Tomáše se drží pojmů participace a podobnosti. Jednak participujeme na stejné lidské přirozenosti jako jiní lidé, jednak sdílíme společné pouto existence, které spojuje všechna

⁶² Když mluví o naší lásce k Bohu, která je větší než k sobě samému: *Summa theologiae* I, q. 60, a. 5; I-II, q. 109, a. 3; II-II, q. 26, a. 3.

⁶³ Thomas Berry, *Dreaming the Earth* (San Francisco: Sierra Club, 1988), s. 198.

reálná jsoucna, jednak jsme všichni obrazy Božími, neseme na sobě pečeť stejného Zdroje, čiré subsistující plnosti bytí, a jsme si vědomi hluboké přirozené spřízněnosti mezi námi a druhými lidmi, jako by byli jaksi našimi druhými „já“ a doplněním našeho omezeného bytí. Je v nás vrozená touha rozvinout rozumem a vůlí nekonečnou plnost existence, kterou nemůžeme nikdy uchopit v mezích naší konečné existence. Základem naší lásky k nedokonalým a neúplným obrazům, kterými jsou všechna konečná jsoucna, je naše implicitní láska k nekonečnému.⁶⁴

Další, a to dynamičtější aspekt tohoto řešení, který vychází spíše z naší dokonalosti než nedokonalosti, je skutečnost, že jakožto Boží obrazy musíme svým způsobem napodobovat extatickou otevřenost a sebe-sdílení Boha jakožto nekonečného Dobra. A protože sebe-šíření Dobra v nejvyšším osobním bytí, tj. v Bohu, není nic jiného než láska, pak platí, že Bůh je Láska, nekonečně Milující. A my, kteří jsme obrazy Božími, musíme být také milujícími. Nejzazší tajemství bytí je, že *být* znamená *být milující*, jak jsme již řekli dříve.

Rozpracoval bych tento bod podrobněji. Domnívám se však, že je vám toto téma již dobře známé, takže se mohu posunout a prozkoumat sebe-transcendenci na její nejzákladnější a nejintenzivnější úrovni, kde se tajemství a paradox osobního bytí stává nejhlubším, osvobozujícím a nádherným. Toto téma zahrnuje zásadní posun ve vztahu osoby ke světu, tj. pohyb sebe-transcendence nejen na horizontální, ale také na *vertikální rovině*.

Mluvím teď o zásadní změně *zacílení našeho vědomí* – od sebe sama k Bohu. Naše vědomí se přestává soustřeďovat především na sebe sama a na svůj (jakkoli dobře myšlený) vlastní rozvoj, jsme vyváděni ze sebe sama a směřováni k velkému Středu mimo nás – ale samozřejmě také v nás –, abychom ho přijali za svůj vlastní střed a jediný Střed a Zdroj celého vesmíru, veškerého bytí a veškeré dobroty. Můžeme mu říkat i velké „Já“. Hlavní oblastí mého zájmu není pouze mé dobro nebo dobro mé rodiny, přátel apod., ale Dobro jako takové, dobro celého vesmíru nazírané z Boží perspektivy. Stručně řečeno, díváme se na všechno z pohledu Božího oka a vidíme vše v uspořádané jednotě bytí, a milujeme vše v uspořádané jednotě dobra. Pak miluji dokonce své vlastní „já“, avšak už ne jako implicitní střed světa (což je náš přirozený sklon – být každý středem svého vlastního světa), ale pouze jako *Bohu známé a Bohem milované*, na svém místě v celku všech jsoucen. Prostě znám a miluji sám sebe tak, jak Bůh zná a miluje mě samého. A v důsledku toho otevírám své bytí onomu velkému Středu, aby mohl svým životem a tvořivou láskou jednat skrze mě samého. Toto odstranění sebe sama ze středu světa, toto opuštění sebe sama či ztráta sebe sama, o které mluví celá řada duchovních tradic, vede k úžasnému paradoxu, totiž k novému, hlubšímu nalezení sebe sama. Sv. Pavel to říká lapidárně: „Nežiji už já, ale žije ve mně Kristus“ (Gal 2, 20). (Z toho, co jsem řekl, by mělo být jasné, že na rozdíl od buddhismu se onou ztrátou „já“ nemyslí ztráta radikálně ontologického „já“, ale sebestředného „já“, *do sebe zahleděného vědomí*.)

Co pohání tento extatický odstředivý pohyb? Je to přitažlivost nekonečného Dobra, které nejprve implicitně, ale pak už explicitně žene celou osobu konečného ducha k totálnímu naplnění, po němž touží, tím, že ji spojuje s nekonečným Dobrem. Je to hluboká finalita přítomná v přirozenosti každého konečného duchovního jsoucna nadaného rozumem a vůlí, které může uspokojit pouze plnost bytí jakožto pravdivého (inteligibilního), dobrého a krásného. Přestože každé konečné jsoucno implicitně spěje k nekonečnému Dobru tím, že ho nějakým způsobem napodobuje a zobrazuje, a přestože existuje i nesmírný skrytý tápavý pohyb evoluce materiálního světa vstříc duchu – který není sám o sobě vysvětlitelný pouhou

⁶⁴ Srov. Robert Johann, *The Meaning of Love* (New York: Paulist, 1966); Raymond McGinnis, *The Wisdom of Love. A Study in the Psycho-Metaphysics of Love according to the Principles of St. Thomas* (Rome: Officium Libri Catholici, 1951).

náhodou –, toto ontologické úsilí může být uchopeno pouze duchovním jsoucнем, které ho přetvoří v sebe-vědomou lásku a přináší s sebou ostatní svět ke sjednocení s nekonečným Dobrem, které je vzorem veškerého bytí.

Kdekoli je tedy akt bytí, tam vždy pozorujeme tendenci šířit se. V Bohu se nachází v nekonečné plnosti a vede k extatickému šíření v bezčasém, dokonalém a milujícím sebe-sdílení v samotné božské přirozenosti imanentní dynamikou tří božských Osob. Otcové v této souvislosti mluví o *circumincessio* (kruhovém pohybu vstupování) od Otce k Synu a Duchu svatému a zase zpět skrze Syna k Otci, v intenzivní, bezčasé a vždy úplné, a zároveň trvající extázi vzájemného společenství. Tato vnitřní plnost se pak opět svobodně rozlévá, aby sdílela svou dobrotu konečnému stvoření. Je to vně směřující impuls bytí. Nekonečný Zdroj všeho pak přitahuje veškeré stvoření zpět k sobě, prostřednictvím dobra, které působí v souladu s naší přirozeností. Žádný konečný tvor totiž nemůže existovat bez přirozeného vnitřního nasměrování (jakožto existujícího, toho, kdo má svůj akt *esse*) k dobru. Pro sv. Tomáše znamená přirozenost právě toto. Ve světě aktuálního bytí tedy existuje velký dvojitý „pohyb“ ze Zdroje směrem ke stvoření a od stvoření nazpět směrem k jeho Zdroji. Sv. Tomáš tento velký kruh bytí (*circulatio entium*) nazývá exodem mnohosti z Jednoty a návratem mnohosti nazpět k Jednotě.⁶⁵ Bytí je vždy vnitřně „v pohybu“, od Boha i k Bohu. Jako omezené osoby vykazujeme oba tyto aspekty, jak extatické sdílení, kterým napodobujeme svůj Zdroj (neboť jsme bohatí), tak i extatické vycházení ven ze sebe sama v toužebném hledání naplnění (neboť jsme chudí).

Jakmile se naše obrácení ke Zdroji, velkému Středu, stává plně vědomým a svobodně zvoleným, to znamená, že ho výslovně chápeme jako střed našeho vlastního života ve směru vertikální sebe-transcendence (Bernard Lonergan tento proces označuje jako zamilování se do Boha), pak v tomto bodě přirozeného vývoje naší osoby dojde k radikálnímu obratu. Fáze lidského vývoje jsou nezvratné a jasně vymezené v lineární posloupnosti, kdy hlavním směrem je pohyb zdola vzhůru: od dětství k dospělosti, a dále skrze rostoucí sebe-vlastnictví, aktivní sebe-sdílení a sebe-transcendenci na horizontální rovině ve vztahu k jiným lidem. Víc a víc se však dostáváme do fáze vertikální sebe-transcendence, přestáváme se považovat za střed světa a otevíráme se onomu velkému Středu a jeho proměňující síle. V tomto rozvíjení sebe sama se odehrává hluboká změna směru: nyní jde tento pohyb shora dolů a shůry nás proměňuje. Jak říká Lonergan:

Taková proměňující láska má své šance, podmínky i příčiny. Jakmile je ale tady, tak převládá. Nikdo už nadále nepatří sám sobě. Navíc, do té míry, v jaké je tato proměna účinná, se tento vývoj neuskutečňuje pouze zdola vzhůru, ale mnohem více shora dolů. Tak začal život, pro který má srdce důvody, jenž zůstávají rozumu skryté. Tak se otevírá nový svět, ve kterém staré rčení: „To, co nebylo poznáno, nemůže být milováno,“ dospívá k nové pravdě: „Nic není opravdu poznáno, dokud to není milováno.“ Pavlovi tato proměňující láska umožňuje říci: „Nežiji už já, ale žije ve mně Kristus“ (Gal 2, 20).⁶⁶

Podobné věci učí všechny velké duchovní tradice. Ježíš nás varoval, že „pouze ten, kdo sám sebe ztratí, sám sebe nalezne“. Jedna z hlavních Buddhových nauk je učení o „ne-já“, které se dá – pomineme-li jeho pozdější metafyzické interpretace – chápat především jako duchovní

⁶⁵ Srov. In I Sent., d. 14, q. 2, a. 2: *Objevením se tvorů z jejich prvotního zdroje je zjeven jistý druh cirkulace (circulatio), kde se všechny věci směřují jako k svému cíli a zároveň se tím navracejí zpět k bodu, který je jejich původem.*

⁶⁶ Bernard Lonergan, „Christology Today: Methodological Reflections“, in: *A Third Collection* (New York: Paulist 1985), s. 77.

přístup radikálního sebezřeknutí, tj. takového zřeknutí se vlastního „já“, které tajemně otevírá hluboké prameny: lásku k veškerenstvu a soucítění se vším živým. O vyšším „já“ nebo o božském principu se zde však nemluví. V hinduistické Advaita Védantě se *Ātman* neboli individuální „já“ nakonec zřiká iluze své samostatnosti a stává se jedním s *Bráhma*n neboli velkým „Já“. Súfická mystika je natolik „postižena“ láskou Boží, že prosí Boha, aby „odňal toto já, které stojí mezi mnou a Tebou“.⁶⁷

Tento typ vertikální sebe-transcendence se zjevně netýká obvyklého vědomí každé osoby, která dosáhla duševní zralosti, ačkoli se domnívám, že ji někteří lidé nenápadně dosahují, aniž jsou si toho plně vědomi. Je to etapa na cestě vstříc plnému rozvoji sebe sama jakožto osoby, které člověk obvykle dosahuje ve středním věku. Velkodušní a duchovně citliví lidé však této etapy mohou dosáhnout dříve nebo ji mohou zažít jako dramatickou konverzi. Obvyklejší však je, jak ukazuje Karl Jung ve své teorii individuace a integrace, že první část života osoby je zaměřena především na vlastní rozvoj, na objevení a uskutečňování svých vlastních možností a schopností, na sebezpotvrzení a nalezení svého místa na světě, tedy krátce řečeno na získání pevného a jistého vědomí sebe sama a svých možností. Jakmile však takové vědomí existuje, ozývá se přibližně v polovině naší životní pouti, někdy dříve, někdy později, z hlubin našeho „já“ nebo odjinud silnější či slabší volání. Postupně zjišťujeme, že pokud budeme žít pořád stejně, nemůže rozvoj našeho „já“ dospět k plnosti. Abychom se pohnuli z místa, je třeba nějaký radikální posun našeho nasměrování. Je to volání k radikální sebe-transcendenci, k odmítnutí sebe sama jako středu vlastního zájmu, přijetí onoho Velkého Středu za střed vlastní a otevření se proudu jeho života. Přichází hluboká proměna, díky níž z nás víc a víc vyzařuje Boží milující přítomnost, která z nás dělá Boží obraz. A naše sebe-sdílení se tajemným způsobem stává víc a víc Božím sdílením se lidem skrze nás samé.

Toto směřování k sebe-transcendenci ale není automatické. Někteří lidé na toto povolání odpoví a rostou k postupnému objevení svého hlubšího nebo pravého „já“, jiní nikoli. Stagnují, nevědí, co se s nimi děje, diví se, že je jejich dosavadní styl života již nenaplňuje jako dřív. Zneklidňují se, těkají na horizontále, hledají nové výzvy a podněty, které by zaplnily tuto podivnou stále víc pociťovanou prázdnotu, ale zároveň se vyhýbají postoupit výš na úroveň sebe-transcendence, která by jim umožnila opět vykročit kupředu. Další se zase více či méně vědomě a dobrovolně houževnatě drží svého sebestředného „já“ a obávají se vzdát se ho, neboť by tím své životy a skutky vystavili působení jiných lidí, což by mělo důsledky na styl života, na který si zvykli. Proto se výslovně brání působení onoho Transcendentálního Středu, což vede ke stagnaci nebo dokonce dezintegraci vlastního rozvoje a toho, co již dosáhli.

Proč je na úrovni vědomého života takové paradoxní „vystoupení z vlastního středu“ a sebezřeknutí pro konečnou osobu nutné k tomu, aby mohla dosáhnout svého plného rozvoje? Může v tom nějak pomoci filosofie? Myslím, že ano. Odpověď, nakolik ji lze převést do pojmové řeči, leží v duchovní povaze rozumu a vůle jakožto dynamických schopností orientovaných přirozeným sklonem k plnosti svého formálního objektu, kterým je jsoucno, resp. dobro jako takové.

Každý stvořený duchovní rozum, andělský, lidský nebo jakýkoli jiný, je podle sv. Tomáše nadán radikální vnitřní tendencí směřovat k celku bytí, tj. k neomezenému horizontu inteligibilního bytí. A protože Zdrojem a plností veškerého bytí je nekonečné Bytí, existuje

⁶⁷ Súfický mystik Ibn Farabi popisuje umírání vlastního „já“ v kontemplaci božství pomocí obrazu vycíděného zrcadla: Když mé já „umírá“, srdce oddaného se stává podobným dokonale vycíděnému zrcadlu, takže už není vidět zrcadlo, ale pouze obraz milovaného božství. Srov. Michael Sells, „Ibn Arabi's Polished Mirror: Perspective, Shift and Meaning Event“, *Studia Islamica*.

v každém duchovním rozumu přirozený sklon k poznání Boha jakožto zdroje, plnosti bytí a konečného cíle veškerého poznání, a k poznání všech věcí z pohledu Božího.

V řádu duchovní vůle existuje přirozená tendence směřovat k veškerému bytí jakožto dobrému, tj. k neomezenému horizontu dobroty samé. Bůh je Zdrojem, Středem a Plností veškerého dobra, a proto i zde existuje přirozený sklon milovat Boha jako nekonečnou Dobrotu přesahující všechna ostatní dobra a v tom implicitně přítomný sklon milovat všechna ostatní dobra tak, jak je miluje Bůh sám. Jsme tedy vedeni k překonání své vlastní a do sebe zahleděné perspektivy ve prospěch lásky a péče o celý svět a o celý řád dober, která existují a jsou Bohem milována v jednotě nasměřované k Bohu jakožto Středu. To s sebou nese lásku k sobě samému, a to nikoli jako ke středu světa, ale k sobě takovému, jakým skutečně jsem a jak mě zná a miluje Bůh. Přeji si pak z celého srdce, abych odložil svou perspektivu poznání, hodnocení a milování, a přijal perspektivu Boží.

Zde se jasně ukazuje velkolepý a osvobozující paradox osobního rozvoje: protože je osoba nadána duchovním rozumem a vůlí a přirozeně spěje k nekonečnu a k plnosti pravdy a dobra, jedinou cestou k dosažení plnosti vlastní duchovní dokonalosti je transcendovat svou omezenou perspektivu a přijmout božský způsob poznání a milování všech věcí včetně sebe sama. Pouze odstraněním sebe sama ze středu, transcendováním svého konečného „já“ (samozřejmě, že nikoli esenciálně, ale intencionálně) a přijetím nekonečného autentického Středu veškerého bytí za svůj vlastní střed a perspektivu poznání a milování všech věcí včetně sebe sama, se můžeme plně stát sami sebou jako vtělení duchové, a tak naplnit možnosti svého osobního bytí. Plnost osobního rozvoje vede ke zřeknutí se sebe sama, které je ve skutečnosti zároveň novým nalezením sebe sama na hlubší úrovni. Sebe-transcendence je tedy pravou podstatou veškerého osobního rozvoje na vyšším stupni, ať už daná osoba pokládá Boha za střed svého života, či nikoli. Pouze překročením lidské úrovně se můžeme stát plně lidmi. Pokud to odmítneme, odsoudíme se k umenšení vlastního lidství. *Být* v plnosti lidskou osobou znamená transcendovat sebe sama na cestě vstříc Nekonečnu.⁶⁸

⁶⁸ Louis Dupré, *Transcendent Selfhood* (New York: Seabury, 1976), kde se praví, že je v povaze „sebe“ být vždy víc než „ono samo“ (it is the nature of the self to be always more than itself).

7. Problém zla

Dosud jsme popisovali pozitivní, optimistický pohled na to, co znamená být lidskou osobou. Mluvili jsme totiž o souvislosti osoby a bytí, a bytí samo, nakolik aktuálně je, představuje pro sv. Tomáše vždy něco pozitivního a dobrého. A krása aktuálního bytí vyzařuje z osoby skutečně ve své největší jasnosti. Zlo je vždy privace v dobrém jsoucnu, tedy nepřítomnost nějakého dobra, které by přítomné být mělo. Abychom použili jednoduchý příklad, je to jakoby díra v síru bytí. Ale uvažme, kolik zjevného zla, odcizení a pokřivení vidíme v našem okolním lidském světě?

To, co vidíme okolo sebe, je až příliš zřejmé a staví nám před oči druhou, odvrácenou stranu stvořené lidské osoby, která dělá z našeho světa šerosvit světla a stínu, jaký bývá například na Rembrandtových obrazech. Lidská osoba je nadána svobodou, a je proto otevřená vnitřní zkaženosti. Je schopna nejen pozvedání se k výšinám, ale také pádu do hlubin. Na celé naší životní pouti proto může být nasměrování k pozitivnímu, ideálnímu vývoji (které je součástí přirozenosti osoby jakožto nositele úrovně bytí) blokováno, vyprázdněno, sabotováno a to jak zevnitř, tak z vnějšku. To znamená, že místo dospělého sebe-vlastnictví můžeme mít záporný, slabý a odcizený obraz sebe sama. Místo odpovědného sebe-vládnutí se můžeme vzdát morální odpovědnosti. Místo abychom svou vůli řídili sami, necháváme ji ve vleku vnějších vlivů. Místo milující komunikace a sebesdílení se můžeme vyznačovat ustrašenou, do sebe uzavřenou rezervovaností nebo zvykem vycházet s ostatními jen proto, abychom z nich získali co možná největší užitek nebo abychom je ovládali ve prospěch našich cílů. Místo autentické sebe-transcendence, a zvláště té vertikální, se můžeme uzavírat do bezcitné sebestřednosti, takže místo abychom nasměrovali svůj kompas k Velkému Středu, můžeme za svůj jediný domov považovat svá nuzná a osamělá „já“.

Lidské putování ke skutečnému domovu musí být svobodně zvolené a vědomě řízené. Vždy existuje možnost odbočení ze správného kursu, ať už dočasné nebo dokonce i trvalé. Dorazit v dobrém stavu domů není něco automatického, ale zdárný konec snahy, kde je hodně v sázce. Naše putování tím ale neztrácí na vznešenosti, stejně jako se tím nezmenšuje velkolepost osoby jakožto vrcholu bytí. Shora i zdola se nám nabízí pomoc, která naši pout' usnadňuje a dává nám naději, že dorazíme k cíli.

Závěr

Došli jsme ke konci našeho zkoumání hlubokých souvislostí mezi osobou a bytím podle sv. Tomáše. Inspirováni metafyzikou bytí a osoby sv. Tomáše a aktuálními teologickými spekulacemi o nesmírně poučných důsledcích křesťanského zjevení Boha jakožto Trojice a povzbuzeni současnými bohatými analýzami vztahovosti a interpersonálních aspektů lidského života jsme se pokusili “tvořivě rozvinout” myšlenky samotného sv. Tomáše. Jednak jsme uvedli do souvislosti různé části jeho myšlení, které on takto explicitně nepropojil, ale které pokládám za implicitně související v dynamismu jeho myšlení, takže na toto uvedení do souvislosti přímo čekají, přestože to Tomáš sám shodou dějinných okolností neudělal. Příležitostně, ale ne příliš často, jsme zašli dále, za hranice toho, co Tomáš, byť jen implicitně, myslel. Domnívám se ale, že tyto naše myšlenky jsou zřetelně ve shodě s dynamismem jeho nevyčerpatelně bohaté metafyziky bytí (*esse*) jako šířícího se aktu.

Základní kroky v tomto zkoumání byly:

I. Povaha jsoucna chápaného s aktem bytí ve svém centru, jako dynamický, šířící se akt, který je nejprve přítomný sám v sobě jako „první akt“, a poté se přirozeně šíří ve „druhém aktu“, který ho zpřítomňuje jiným jsoucnum v sebe-vyjádření a sebedílení prostřednictvím činnosti. Tato činnost, která ho spojuje se zbytkem světa, vytváří interakci s jinými jsoucnými celou sítí stále nových a nových vztahů. Protože každé jsoucno dosahuje své dokonalosti pouze svou činností, a činnost sebedílení vytváří vztahy, stává se vztahovost stejně prvořadou dimenzí reality jako substancialita. Všechna jsoucna mají tendenci spojovat se s jinými do jednotných systémů nebo společenství. Být proto znamená být nasměrován ke vztahům a v posledku ke společenství. Novým prvkem je zde zvýraznění vztahového aspektu jsoucna, které bylo v tradičních přístupech příliš ponořeno do své substanciality.

II. Aplikace na osobu. Protože osoba není něco zvnějšku přidaného ke jsoucnu, ale je nejvyšší dokonalostí a nejintenzivnějším vyjádřením bytí samotného, bere na sebe intenzivněji celý dynamismus bytí jako šířícího se a sebedílejšího se aktu, který je v případě osoby pozvednut do řádu vědomí sebe sama a svobody. Osoba se stává vnitřně nasměrovanou k sebevyjádření a sebedílení s jinými, to znamená ke vztahům a společnosti a v posledku až ke společenství. Být osobou znamená *být s...*, být tím, kdo dává i přijímá, kdo miluje. Posledním důvodem této skutečnosti je povaha Nejvyššího Jsoucna, zdroje všeho bytí, jak nám ho zjevuje křesťanská nauka o Bohu ve třech Osobách v jednotě jediného Jsoucna, takového, že jeho pravým bytím je sebedílejší se láska. Tento dynamismus se pak odráží ve všem jeho stvoření a v nejvyšší míře ve stvořených osobách.

Křesťanské zjevení Boží Trojice tedy není nějakou nesrozumitelnou naukou vyhrazenou pouze teologům. Naopak, má jedinečnou sílu objasnit význam samého bytí a nese metafyzickou vizi až za hranice toho, co je člověku bez pomoci přístupné. Je to křesťanská filosofie ve svém nejplodnějším vyjádření.

Konečně, tři základní fáze vývoje osoby odpovídající atributům samého bytí jsou sebevlastnictví, sebedílení (se svou aktivní receptivitou jako pozitivní dokonalostí bytí, kterou Tomáš výrazně podcenil) a sebe-transcendence. Být osobou znamená být dynamickým aktem bytí směřujícím k vědomí sebe sama, sdílení, přijímání a lásce, který nakonec celostně zakoření v samotném nekonečném Bytí a Dobrotě. To je posledním cílem našeho putování jakožto cesty vtělených duchů vstříc *bytí-jako-společenství*, které je skutečným zdrojem veškerého bytí, a tudíž i všech tvorů stvořených podle jeho obrazu. Možná si teď můžeme dovolit shrnout naše zkoumání osoby a bytí následujícím způsobem: *být* plně osobou spočívá v plném uskutečnění rytmického pohybu *sebevlastnictví* a *otevřenosti k jiným*, nebo jak říká Maritain, „sebevlády pro sebedarování“. Ono přecházení od jednoho pólu k druhému a zpět je

totiž „jiskrou“, v níž spočívá tajemství autentického osobního růstu, kreativity, života a lásky, kterými se živá osoba stává nejvyšší manifestací bytí a jeho slávou. Můžeme dodat, že tento život zřetelně ukazuje, jak ony dva póly mohou dokonce pronikat jeden do druhého, aniž by ztratily svou odlišnost. Znamená to tedy, že nejstarší a nejkomplikovanější tajemství skutečnosti, tj. problém jednoho a mnohého, může být nakonec rozřešen právě a pouze jen skrze osobu. Svým čtenářům přeji šťastnou cestu k plnému uskutečnění jejich vlastního nedocenitelného daru bytí osobou.