

ÚVOD

Antropologie je věda o člověku, tu však podávají různé vědní obory, medicína, archeologie, lingvistika atd. Nás zajímá filosofická antropologie, která zkoumá člověka nikoli z nějakého partikulárního hlediska (strukturu a funkci těla; vývoj člověka a jeho povahu nahlíženou na základě studia archeologických pramenů; studium jazyka, jeho vývoj a funkce...), ale klade si ty nejobecnější otázky týkající se člověka vůbec: Co je člověk? Kdo a co je osoba? Odkud člověk pochází a jaký má poslední cíl nebo smysl? Jak je strukturována podstata člověka? Jaké má člověk důležité mohutnosti? ...

Lidé si takové otázky kladou odedávna, dokladem a projevem tohoto zájmu jsou umělecké výtvary, malby, architektura, literatura, první filosofické prameny atd., nicméně filosofická antropologie jako samostatná disciplína vzniká poměrně nedávno, a to na konci 19. a na začátku 20. stol. Otcové zakladatelé: Max Scheler (zemřel 1928); Helmuth Plessner (zemřel 1985); Arnold Gehlen (zemřel 1976). Říká se, že tyto myslitele vedla k novému intenzivnímu zájmu o základní otázky týkající se člověka a jeho smyslu KRIZE TEHDEJŠÍHO OBRAZU ČLOVĚKA. Tato krize byla způsobena velkým rozvojem a úspěchy přírodních věd a techniky, které však ze své povahy nedokázaly odpovědět na základní otázky týkající se lidského bytí. Navíc se stávalo stále více a více zřejmé, že technika a její užití sice pomáhá vybudovat po hmotné stránce lepší a příjemnější lidský život, ale na druhou stranu lidský život také velmi ohrožuje (první a druhá světová válka, jaderné zbraně, ...). Scheler ve svém díle *Mensch und Geschichte* (1926) vypracoval jakýsi program filosofické antropologie, kterou definoval jako *základní vědu o podstatě a utváření podstaty člověka, jejíž úlohou je přesně ukázat, jak ze struktury lidského bytí vyplývají všechny specifické výsady, výkony a díla člověka, jako je jazyk, svědomí, nástroje, stát, věda, umění, náboženství apod.*

Scheler byl filosofickým zaměřením fenomenolog, silně ovlivněn německým idealismem. Mnozí další filosofové přijali Schelerovo dílo jako podnět k rozpracování filosofické antropologie, ale na jiných filosofických základech. Ve 20. století lze (s jistou mírou zjednodušení) sledovat dva základní přístupy ke zkoumání člověka: jeden je spojen s fenomenologicky a personalisticky orientovanými filosofy a teology (Scheler, Heidegger, Sartre, Levinas, Buber, Stein, Marcel, Guardini), kteří se snaží zkoumat základní problémy člověka fenomenologickou metodou; druhý je charakteristický pro tzv. analytickou a postanalytickou filosofii (G. Ryle, P. Strawson, M. Dennett, J. Searle), která vychází z jazyka a je silně ovlivněna přírodními vědami (často se představitelé tohoto proudu hlásí ke scientismu a nějaké verzi materialismu) a tradičně se tomuto směru říká filosofie mysli (PHILOSOPHY OF MIND). Samozřejmě existuje mnoho významných filosofů, kteří se zabývají filosofickou antropologií a nelze je zařadit do žádného ze dvou uvedených proudů (R. Spaemann, N. Luhmann aj.). Dále je třeba říci, že ve 20. stol. se mnozí historikové filosofie pokusili rekonstruovat nauky starších filosofů či teologů a ukázat, jaké pojetí člověka hájil ten či onen myslitel. K tomu existuje celá řada antologií a učebnic.

V dalších hodinách se pokusíme vyjít z historického shrnutí důležitých myšlenek významných filosofů a teologů, na tomto základě poté shrneme základní nosné teze. Naše metoda bude historicko-systematická.

Shrnutí: filosofická antropologie vznikla jako samostatná filosofická disciplína poměrně nedávno, nicméně otázky a problémy, které formulovali „otcové zakladatelé“ této disciplíny se samozřejmě jako „věčné lidské otázky a problémy“ objevují od pradávna, co je člověk člověkem. Náš další postup bude mít historicko-systematickou povahu.

Jaký je vztah filosofické antropologie k ostatním vědním disciplínám? Filosofická antropologie je svébytná disciplína, nelze ji redukovat na žádný jiný

obor, měla by však zohledňovat poznatky všech relevantních vědních disciplín (medicíny, archeologie, lingvistiky, sociologie, psychologie, historie, TEOLOGIE).

Citát z encykliky blahoslaveného Jana Pavla II. *FIDES ET RATIO*:

VÍRA A ROZUM jsou jako dvě křídla, jimiž se lidský duch pozvedá k nazírání pravdy. Touhu poznat pravdu a nakonec poznat Boha samého vložil totiž do lidského srdce Bůh, aby člověk tím, že pozná a bude milovat Boha, mohl dosáhnout také plné pravdy o sobě samém (srov. Ex 33,18; Ž 27, 8-9; 63, 2-3; Jan 14,8; 1 Jan 3,2).

Důležitá myšlenka z uvedeného citátu je tato: To, jak člověk chápe a pojímá Boha, se významným způsobem projevuje v jeho pojetí člověka.

OSOBA

Pokusíme se podat předběžnou charakteristiku pojmu osoba, východiskem nám bude běžná zkušenost. Slovo *osoba* užíváme v každodenní komunikaci běžně, rozlišujeme gramatické osoby (první až třetí osobu množného i jednotného čísla); výtah, auto nebo stůl může být pro dvě, tři, čtyři nebo pět osob (tzn. jednotlivých lidí; neříkáme kusů, jako když počítáme zvířata nebo věci), rozlišujeme právnickou a fyzickou osobu, osobu nezletilou, zletilou, osobu (ne)svéprávnou, úřední, civilní, vojenskou, v divadle nebo ve filmu rozlišujeme „osoba versus obsazení“. S tím souvisí i naše užití přídavných jmen jako „osobní“ kontakt, „osobní“ vztahy, nebo příslovci pojal to „osobně“ nebo neosobně atd.

Původ českého slova *osoba* není zcela jasný, ale snad souvisí s naivní středověkou etymologizací latinského ekvivalentu *persona* jako *per-se-una* čili *o*

sobě jedna. Slovo osoba se běžně užívá, ujal se a dobře vystihuje *individuální (mající podstatnou jednotu), samostatný a svébytný způsob bytí člověka*. Někdy nám jména člověk a osoba splývají, chápeme je jako synonymní, ale jsou kontexty, v nichž obojí více nebo méně rozlišujeme (divadlo, umění, právo, teologie a filosofie). Předběžně lze upozornit na to, že na podstatu člověka se běžně ptáme „Co je to?“ (nepoznáváme ji jako individuální, ale jako obecnou – druhovou vlastnost); otázkou „Kdo je to?“ se ptáme na osobu, tj. na individuálního, konkrétního člověka, přičemž v odpovědi na tuto otázku většinou užíváme vlastní jméno. Vlastní jména se ze sémantického hlediska samozřejmě liší od obecných jmen nebo určitých deskripcí (Petr, Pavel, Marie... versus člověk, současný prezident ČR, Bůh). Osobou běžně chápeme někoho *individuálního, jedinečného, ne zcela pochopitelného*, člověk je naopak druhový termín, vyjadřuje obecné poznání individua.

S osobou dále běžně spojujeme všechny vlastnosti člověka jako takového, *rozumový, svobodný, vědomý sám sebe, schopný sebereflexe, k někomu se vztahující, něco milující nebo nenávidějící* atd. (člověka lze definovat, konkrétní osobu jako takovou *sensu stricto* nikoli). Věci a zvířata běžně nepovažujeme za osoby, lidi naopak ano, osoba tedy zahrnuje nebo vyjadřuje určitou *význačnost nebo důstojnost*.

Předběžně lze tedy shrnout, že běžně *osobou rozumíme individuálního člověka nebo jinou individuální rozumovou bytost, která je jedinečná, neopakovatelná, ve své individualitě nenahraditelná, existuje a jedná samostatně, do určité míry nezávisle na jiných osobách, vztahuje se k jiným osobám, naším rozumem není nikdy zcela uchopitelná*.

Toto nám dnes běžné pojetí osoby „nespadlo z nebe“, ale na jeho utváření se podílelo mnoho významných historických okolností a předních myslitelů. V dalším se pomocí různých pramenů postupně seznámíme s historickými proměnami pojmu *osoba*.

Etymologie. Řecké slovo *PROSÓPON*, latinské *PERSONA*, původně znamenalo „masku“, nejprve rituální a později i divadelní nebo společenskou, tj. „rolí“, kterou určitý člověk v tom či onom kontextu hraje nebo má; v gramatice osoba vyjadřuje roli v rozhovoru (*kdo ke komu a o čem hovoří*). *Role* je tedy ta stránka lidského jedince, kterou člověk zaujímá spolu se svým postavením a úkolem, vztahuje-li se k jiným lidem nebo osobám a kterou *lze vidět zvenčí*. (Někdo si tzv. nasazuje masku, navenek je jiný než uvnitř nebo naopak.) Tak i dnes máme každý v průběhu svého života různé role, které musíme dobře rozlišovat (to neznamena nutně přetvářku, ale je to spojené spíše s určitou sociální inteligencí: „*O lidech vůbec platí, že čím jsou civilizovanější, tím více jsou také herci; předstírají náklonnost, úctu ke druhým, mravnost, nezištnost, aniž by tím ovšem někoho podváděli. ... a je dobře, že to na světě tak chodí.*“ (Kant, *Antropologie z pragmatického hlediska*, 1798).¹

Být sám sebou zahrnuje být otevřen a být schopen přijmout různé role (otec, matka, učitel, kněz, atd.), různé výzvy, samozřejmě v určité míře (neztratit svou vlastní tvář nebo roli). V ruštině *licó*, v řečtině *prosópon* a v hebrejštině paním (p-n-h) znamenají jak osobu, tak tvář, obličej. Maska naznačuje onen nepřístupný, neproniknutelný aspekt osoby, naopak tvář spíše vyjadřuje ten aspekt osoby, do něhož sice nemohu nahlížet, ale může se mi otevřít, dát najevo vnitřní a osobní prožitky a myšlenky (tvář hráče pokeru versus radostná a bezelstná tvář).²

Výraznou proměnu v chápání osoby přinesla křesťanská pozdně antická myšlenková tradice, která v kontextu řešení trinitárních a christologických problémů hledala adekvátní vyjádření toho, že někdo je jedinečná, individuální, nesdělitelná skutečnost.

¹Cicero popisuje čtyři různé role nebo masky, které nám dává sama příroda (druhov, vlastní, určená životními osudy a náhody, čtvrtá je dána tím, jak na tyto okolnosti reagujeme).

²Fenomenologickou analýzu této problematiky rozpracoval E. Levinas; česky viz J. Sokol, *Filosofická antropologie antropologie*, s. 148-151; 172-176.

Důležitý podnět k rozvoji křesťanského pojmu osoby dala antická gramatika. Tam se rozlišovaly nejen tři „prosópa-personae“ slovesa, ale objevuje se také snaha pomocí určité metody identifikovat v literárních dialozích (v eposu, dramatu) právě mluvící osobu. Přitom se lidé řídili perspektivou, z níž se zdálo, že je daný text mluven. A školní filosofie se snažila podobně určovat v Platónových dialozích, zda určitá osoba mluví ve smyslu Platóna či nikoli. Této technice se začalo říkat „prosopografická“ metoda. Křesťanská biblická exegeze si tuto techniku přisvojila a na jejím základě nakonec dospěl pojem osoby do křesťanského dogmatu. Nejprve tedy šlo o to, přesně určit nebo identifikovat různé role při mluvení. Problém určení mluvčího a adresáta se klade při exegezi Písma dosti často, např. při výkladu onoho "Učiňme člověka, aby byl naším obrazem". Kdo tu mluví, o kom a ke komu? A podobně v žalmech a jinde.

Zpočátku tedy šlo o exegezi. "Persona" nejprve znamená roli při mluvení. Ale to, co se metodologicky nazývá "persona", bylo posléze uvedeno do ontologie a dáno do souvislosti s kategorií substance, nakolik "substantia" znamená nejen roli při mluvení, ale také samostatného mluvčího.

Byl to právě Tertullián, díky němuž pronikl do té doby čistě exegetický termín *PERSONA-OSOBA* do křesťanské dogmatiky, on byl předchůdce trinitární formule „*tres personae – una substantia*“. Ve spisu "Adversus Praxean" (polemický spis proti monarchianismu, což je církevně odsouzená nauka, podle níž je Bůh jeden a jednoosobový) Tertullián říká: "Kolik účastníků rozhovoru (personae) se ti jeví, zmatený Praxeo, ne-li tolik, kolik je hlasů?" (XXIII 4) - ale také: "Ty (Praxeo) ho (Syna) totiž nechceš chápat jako někoho, kdo existuje sám o sobě (subsistuje) ve skutečnosti jako substance, takže ho můžeme pokládat za skutečnou a určitou osobu (persona quaedam) a to - chápeme-li Syna jako druhého, Bohem vytvořeného, vede k tomu, že existují dva, Otec a Syn, Otec a Slovo." (VII 5)

U Tertulliana je tedy patrná silná tendence chápat význam "osoby" nejen jako pouhé označení role, a také jako ontologické označení samostatnosti nositele role.

STAROVĚK.

TERTULLIÁN (150-220)

Tertullian, VYBRANÉ PASÁŽE Z: *Adversus Praxean*, in. Corp. Christ. Lat., Turnhout: Brepols, 1954; ostatní pasáže přeloženy z: M. Brassier, *Person. Philosophische Texte von der Antike bis zur Gegenwart*. Reclam: Ditzinger 1999.

Synopse textu.

Tertullián užívá pojmu osoby jako zbraně proti svému odpůrci v dialogu Praxeovi, který zastupuje přísné monarchiány.³ Tito heretici nepřipouštěli v Bohu žádné odlišnosti. Když sledujeme kontext, v němž Tertullián užívá slova „persona“, můžeme užití tohoto slova uspořádat takto:

Už myšlenka římského principátu⁴ dovoluje myslet pravou jedinstvost společně s mnohostí „personae“. (1)

Některá místa Bible, kterou měl Tertullián k dispozici, jsou zjevně záměrně přeložena slovem „persona“ (místo „facies“). (2)

Rozhodující antimonarchiánský argument získává Tertullián pomocí tzv. „prosopografické exegeze“, to jest pomocí přesného určování různých rolí při

³ Monarchiáni napadali dogma o Nejsvětější Trojici, aby zachránili Boží jednotu (nebo podle jejich vyjádření „monarchii“), a popírali rozdíl mezi božskými Osobami.

Praxeas žil v 2. století. Jediné zprávy o něm jsou v Tertullianově spise ADVERSUS PRAXEAN. Po příchodu do Říma tam Praxeas po dvě desetiletí (180-200) učil trinitární nauku zcela modalistickou: jediná božská Osoba je označena různými jmény, pojednává-li se o ní z různých hledisek. Tedy nikoli Slovo, ale Otec se vtělil, logicky tedy Praxeas měl tvrdit, že Otec byl ukřižován. Proto byla tato teorie označována jako „patropasianismus“. V Tertullianově spise ADVERSUS PRAXEAN se poprvé objevuje název TROJICE a obsahuje nejjasnější pravověrný výklad o Nejsvětější Trojici.

⁴ Principát je státní forma římské říše v letech 30 př.Kr.- 284 po Kr. Rozhodující moc měl v rukou princeps: byl tedy principát ve skutečnosti monarchií. Princeps, první muž ve státě, opíral svou moc o soustavu mimořádných magistratur.

mluvení („personae“). Tento postup zná Tertullián z práce s profánní literaturou.⁵ (3a)

Aplikuje ho často na biblické texty (3b)

a vyvozuje z toho své metodické zásady. (3c)

To, co se metodologicky nazývá „persona“, musí být ontologicky uvedeno do souvislosti se „substantia“, nakolik znamená nejen roli při mluvení, ale také samotného mluvčího. (4)

Trinitární teologická vysvětlení se projevují u Tertulliána už také v dalších teologických oblastech: v nauce o svátostech (5a), v popise ekonomie spásy (5b) a především v christologii. (5c)

U Tertulliána je silná tendence chápat význam „osoby“ nejen jako pouhé označení role, ale také jako označení samostatnosti nositele této role.

(1) *Adversus Praxean* III,2: Monarchiáni říkají: „držíme se monarchie“ a také latiníci vyslovují toto slovo tak libozvučně a umně, že máme dojem, že chápou monarchii právě tak dobře, jako ji vyslovují... Vím však, i když obě řeči znám, jen málo, že „monarchie“ neznamená nic jiného než vládu jednoho. Monarchie přesto nepředpisuje, že ten, jemuž náleží, nesmí mít žádného syna nebo že musí sám sebe učinit svým vlastním synem nebo že svou monarchii nemůže spravovat prostřednictvím lidí podle své vlastní volby. Tvrdím naopak toto: Žádná vláda nepřipadá jednomu jedinému do té míry a je monarchií tak výlučně a tak velice, že by nemohla být spravována jinými osobami jí blízkými (per alias proximas personas), které sama ustanovuje jako své úředníky.

Jestliže ten, kdo má monarchii, má syna, pak se monarchie hned nedělí a nepřestává být monarchií, i když syn má podíl na vládě, nýbrž stále patří hlavně

⁵V antické gramatice se nejen rozlišovaly tři gramatické osoby (prosopa-personae) slovesa, ale byla také snaha určovat v literárních dialozích (v eposu, v dramatu) osobu, jež na daném místě mluví. Například v Platónových dialozích, zda některá postava mluví ve smyslu Platónově nebo ne.

tomu, kdo dává svému synu na ní účast, a je, dokud mu monarchie náleží, monarchií, která je vykonávána dvěma, kteří jsou spolu tak úzce spojeni.

(2) *Adversus Marcionem* V 11,12: Duše v naději na to, co nastane, odpovídají v žalmu Bohu: „Vzejde nad námi... světlo tvé osoby, Hospodine.“ (Žalm 4,7)⁶ Boží osobou pak je Kristus, Pán. (Pláč 4,20)⁷

Adversus Praxean XIV 8-10: A co je Boží tvář (facies Dei), na niž nelze patřit? Jestliže existovala tvář, na niž bylo možno patřit – Jákob říká: Viděl jsem Boha tváří v tvář a byl mi zachován život (srov. Gen 32,31) – musí tváří, na niž pohled usmrcuje, být něco jiného. Nebo Jákob viděl v určitém smyslu Syna – ve snu, zrcadle a záhadě, protože Slovo a duch lze vidět jen v obrazné formě? Ale Syn říká, že jeho tvář je neviditelný Otec. Kdo je tedy Otec? Je snad tváří Syna na základě autority, kterou má potomek od otce? Neboť jen o výše postavené osobě (de aliqua maiore persona) smíme říci: „Má tvář je onen člověk“ a „Tvář je mi přítomna“. Syn říká: Otec je větší než já (srov. Jan 14,28). Tedy tváří Syna je Otec. Neboť co říká Písmo? Duch jeho osoby (spiritus personae eius) je Kristus, Pán. (Pláč 4,20)⁸ Je-li tedy Kristus duch otcovské Osoby, byla osoba jeho (Otcova) ducha, tedy osoba Otce, jeho tváří – nazval ji „svou“ (tváří) na základě jednoty. Velice podivuhodná věc, že tvář Syna můžeme chápat jako Otce, který je hlavou Syna: avšak Hlavou Krista je Bůh. (srov. 1 Kor 11,3)

Adversus Marcionem V 11,12: ...Neboť Bůh, který řekl „ze tmy ať zazáří světlo“, osvítil naše srdce, aby nám dal poznat světlo své slávy ve tváři Kristově. (2 Kor 4,6)

(3a) *De anima* 17,12: Platón však proto také ve Faidru ústy Sókrata (ex Socratis persona) popírá, že člověk může poznávat sám sebe...

⁶ Přeloženo podle Tertulliana. – EK uvádí: „Nad námi ať vzejde jas tvé tváře, Hospodine!“

⁷ Přeloženo podle Tertulliana. - EP uvádí: „Dech našeho chřípí, Hospodinův pomazaný.“ Hegerův překlad: „Dech života našeho, Jahvův Pomazaný.“

⁸ Přeloženo podle Tertulliana. – Viz pozn. č. 5.

(3b) *Adversus Praxean XI 7*: Ale také skoro všechny žalmy, které obsahují osobu Krista (personam Christi), představují Syna jako toho, kdo se obrací svým slovem k Otci. Všimněme si také Ducha, který z třetí pozice účastníka rozhovoru (ex tertia persona) mluví o Otci a Synovi: Řekl Hospodin Pánu mému: Zasedni po mé pravici, já ti položím tvé nepřátele za podnoží k nohám. (Žalm 110,1)

Adversus Praxean XII 1-4: Když se, Praxeo, pohoršuješ nad počtem určité trojice nespojené v prosté jednotě (Boha), ptám se tě, jak jeden jediný subjekt může říci v plurálu: Učiňme člověka ke svému (tj. našemu) obrazu, podle naší podoby. (Gen 1,26), ačkoli by jako jeden jediný měl říci: Chci stvořit člověka ke svému (mému) obrazu, podle své (mé) podoby.

Ale i v dalším textu se říká: Hle, teď je člověk jako jeden z nás. (Gen 3,22) Zde by klamal nebo mluvil jen žertem, kdyby mluvil v plurálu, a přitom byl jeden jediný. Nebo snad mluvil k andělům, jak toto místo (vykládají) Židé...

Protože k němu už patří Syn jako druhá osoba (secunda persona), jeho Slovo, a jako třetí osoba Duch ve Slově, mluvil v plurálu „učiňme“ a „k našemu (obrazu)“ a „(jeden z) nás“. Protože totiž učinil člověka pro ně a učinil ho jim podobným – Synovi, který měl přijmout podobu člověka, a Duchu, který měl člověka posvětit – mluvil jakoby se služebníky a svědky v jednotě Trojice.

Konečně také následující verš Písma rozlišuje mezi účastníky rozhovoru (inter personas): Bůh stvořil člověka... k obrazu Božímu ho stvořil. (Gen 1,27) Proč ne „(k) svému (obrazu), jestliže byl jen jediný, kdo tvořil, a jinak nikdo jiný, podle jehož obrazu tvořil? Byl tu však jeden, k jehož obrazu tvořil, totiž k obrazu Syna...

Adversus Praxean XXII 10: Říká: Můj Otec, který mi je dal, je větší nade všechny. (Jan 10,29) A: Já a Otec jsme jedno. (Jan 10,30) Zde chtějí, oni hloupí či spíše slepí, zavádět stupně (totiž mezi „menším“ božským Synem a jeho „větším“ Otcem). Zaprvé nevidí, že „Já a Otec“ jsou dva a že tedy v další (větě)

ono „jsme“ se neskládá z osoby jednoho jediného (ex unius persona), protože je to řečeno v plurálu, a zadruhé nevidí, že říká „jsme jedno“ a ne „jsme jeden“.

(3c) *Adversus Praxean* XI 4: Ty (Praxeo) ho (Boha) představuješ jako lháře, původce klamu a podvodníka ve víře, když dal někomu jinému osobu Syna (filii personam), ačkoli by byl sám sobě Synem, třebaže veškeré Písmo ukazuje a rozlišuje Trojici. Odtud se také odvozuje naše základní pravidlo: Není možné považovat za jednoho a téhož toho, kdo mluví, a toho, o němž mluví, a toho, k němuž mluví. Proto o Bohu neplatí, že klame: on sám je sice tím, k němuž mluví, ale mluví spíše k jinému a ne čistě sám k sobě.

Adversus Praxean XV 1: Viz totiž: jak v evangeliích, tak v listech apoštolů se setkávám s viditelným a neviditelným Bohem při rozlišenosti zjevných a jednotlivých osob (personali distinctione) v jejich zvláštnosti (totiž Otce a Syna).

Adversus Praxean XVIII 2: (V Písmu) je (Bůh) zmiňován bez Syna, je-li zásadně vymezován jako první osoba (ut prima persona), kterou je třeba klást před jméno Syna, protože Otec je poznáván dříve a (teprve) po Otcovi se zmiňuje Syn.

Adversus Praxean XXIII 4: Kolik účastníků rozhovoru (personae) se ti jeví, zmatený Praxeo, ne-li tolik, kolik je hlasů?

(4) *Adversus Praxean* VII 5: Ty (Praxeo) ho (Syna) totiž nechceš chápat jako někoho, kdo existuje sám o sobě (subsistuje) ve skutečnosti jako substance, takže ho můžeme pokládat za skutečnost a určitou osobu (persona quaedam) a to – chápeme-li Syna jako druhého, Bohem vytvořeného – vede to k tomu, že existují dva, Otec a Syn, Otec a Slovo.

Adversus Praxean XII 6: Jestliže tento (Kristus) je sám Bůh podle onoho místa u Jana *Slovo bylo Bůh* (Jan 1.1), máš tu dva, jednoho, který říká, aby se stalo, a druhého, který to vykonává. Ale jak musíš toho druhého chápat, to jsem

už vyložil: pod jménem osoby a nikoli substance (*personae, non substantiae nomine*), k rozlišení, nikoli k oddělení.

(5a) *Adversus Praxean* XXVI 9: Neboť (při křtu) nejsme ponořování jednou, nýbrž třikrát při jednotlivých jménech jednotlivých osob (*in personas singulas*).

(5b) *Adversus Praxean* XXXI 2: Tak Bůh chtěl obnovit tajemství, takže je skrze Syna a Ducha znovu věřen jako jediný, takže Bůh je zjevně poznáván ve svých vlastních jménech a osobách (*personis*).

(5c) *Adversus Praxean* XXVII 11: Tak také učí apoštol o každé z jeho dvou substancí: Který tělem pocházel z rodu Davidova – ten je člověk a syn člověka – byl Duchem svatým uveden do moci Božího Syna – ten je Bůh a Boží slovo. (Řím 1,3) Vidíme dvojí stav, nesmíšený, ale spojený v jedné osobě (*in una persona*), Boha a člověka Ježíše... a vlastní povaha každé substance je zachována natolik, že jak duch v něm koná své činnosti, tj. projevy moci a díla a znamení, tak také tělo působilo své těžkosti, hladověl před d'áblem, žíznil před Samaritánkou, plakal nad Lazarem, ve strachu až k smrti a nakonec v samé smrti.

CÍRKEVNÍ OTCOVÉ, TRINITÁRNÍ A CHRISTOLOGICKÁ PROBLEMATIKA, BOETHIOVA DEFINICE OSOBY.

Po Tertulliánovi byla trinitární problematika dále diskutována církevními otci západními (především *kappadočané*: Řehoř z Nyssy, Řehoř Naziánský, Basil Veliký) i východními (Augustin). Kappadočané byli z filosofického hlediska ovlivněni novoplatónskou filosofií, její pomocí vykládali skladbu celého univerza i vnitřní povahu Trojice. Nadto Kappadočané usilovali nalézt

pozitivní vymezení toho, čím se tři Boží “instance” navzájem liší. Došli k závěru, že propriem (charakteristickou zvláštností) jednotlivých hypostasí nebo osob je VZTAH k ostatním hypostazím. Podobně je tomu u sv. Augustina, podle něhož jsou Boží osoby z ontologického hlediska VZTAHY, přičemž KAŽDÁ OSOBA SDÍLÍ s ostatními TUTÉŽ PODSTATU. (Západní otcové: co bychom dnes označili jako esence Boží, oni označovali termínem “USIA” a odlišovali ji od osoby, kterou označovali termínem “HYPOSTASIS; latiníci k označení téhož užívali termíny SUBSTANTIA a PERSONA).

V této době tedy termín *osoba* slouží k vystižení zvláštní a vlastní jedinečnosti nebo charakteristiky Božích instancí. Co se týká významu jména *osoba*, Augustin se přidržuje tehdy běžného způsobu užití, tj. míní tím určitou roli nebo funkci (Zde je dobré upozornit, že pojem vztahu je těmto pojmům velmi blízko, ale rozvedení tohoto aspektu zůstává na další generace. Sám Augustin výslovně popírá, že by pojem osoba vyjadřoval nějaký vztah (*De trinitate* 7, 11), jako je tomu v případě korelativních pojmů jako *přítel, soused, příbuzný, otec-syn.*)

V 5.-6. stol. se stává hlavním teologickým tématem christologie, přesněji problematika *hypostatické unie* (jednota nebo lépe sjednocení Kristovy lidské a Boží přirozenosti v druhé Boží osobě). Objevují se pokusy vysvětlit, že Ježíš Kristus byl úplně a naprosto Bohem i člověkem a zároveň byl jednou bytostí, jednou osobou. Podnětem ke zpřesnění církevní nauky byly především dvě hereze: **monofyzitismus** (podle jeho zastánců je v Kristu sice jedna osoba, ale také pouze jedna přirozenost, a to Božská; představitelem monofyzitismu byl **Eutychés**); **nestoriánství** (podle této hereze jsou v Kristu dvě osoby a dvě přirozenosti; hlavní představitel **Nestorius**). Z hlediska formulace oficiálního církevního stanoviska je rozhodující Chalcedonský koncil, který se konal v roce 451.

Důležité pojmy užívané v těchto diskusích jsou (řecky a latinsky) FYSIS-NATURA, HYPOSTASIS-PERSONA; důležitou otázkou je, v jakém vztahu

jsou tyto složky, jak utváří jednotu, neboli jak jsou sjednoceny. Nalezené řešení se projevuje ve věroučné formulaci pocházející z koncilu v Chalcedonu, kterou lze volně reprodukovat takto: v Kristu jsou dvě přirozenosti, božská a lidská, a obě tyto přirozenosti jsou *bez smíšení, beze změny, bez oddělení a bez rozloučení* sjednoceny (*unio*) jediným subjektem (osobou, hypostazí) Božího odvěkého Syna. Náležitý výklad tohoto na Chalcedonském koncilu formulovaného dogmatu byl podnětem k tomu, aby se tehdejší učenci pokusili jasně rozlišit pojmy *přirozenost a osoba*. Klíčovým myslitelem se v tomto kontextu jeví Boethius a jeho traktát *Contra Eutychem et Nestorium*. V tomto pojednání Boethius výrazným způsobem přispěl k vysvětlení obou klíčových christologických pojmů (*přirozenost – osoba*). Boethius podává detailní analýzu pojmu *přirozenost*, rozlišuje jeho různé významy a na tomto základě dospívá ke slavnému a nesmírně vlivnému vymezení pojmu *osoba*: *persona est naturae rationalis individua substantia* (osoba je individuální substance rozumové přirozenosti). Boethiovo pojednání však zcela nevysvětluje, z jakých důvodů ustavují dvě individuální přirozenosti Krista jednu osobu.

BOETHIUS (480-525)

Boethius, VYBRANÁ PASÁŽ Z: *Contra Euthychen et Nestorium*, in: *Die fuenf theologischen traktate*, M. Elsaesser (ed.), Hamburg: Meiner, 1988.

„Jestliže má každá přirozenost osobu, pak rozdíl mezi přirozeností a osobou představuje neřešitelný problém. Neboť není-li osoba totéž co přirozenost a spadá-li do rozsahu pojmu přirozenosti, je obtížné říci, na které přirozenosti se pojem osoby vztahuje, tj. které přirozenosti mohou mít osobu a které se slovem *osoba* spojovat nelze. Je zjevné, že subjektem osoby je přirozenost a že mimo přirozenost nelze pojem osoby použít. Je tedy třeba vést zkoumání následujícím způsobem: Jelikož osoba nemůže být mimo přirozenost a protože přirozenosti jsou buď substance, nebo akcidenty a protože vidíme, že osobu nemohou konstituovat akcidenty (kdo by nazval nějakou bělost, černost nebo velikost

osobou?), je namístě mluvit o osobě jen v případě substancí. Ale některé substance jsou tělesné, jiné netělesné, z tělesných jsou některé živé, jiné neživé, z živých substancí jsou některé vybaveny smysly, jiné nikoli, ze substancí vybavených smysly jsou některé rozumové a jiné bez rozumu. Podobně u netělesných substancí jsou některé rozumné, jiné ne, např. duše zvířat. Z rozumových substancí je jedna svou přirozeností neměnná a netrpná, a to je Bůh. Další jsou proměnné a trpné proto, že jsou stvořeny, s výjimkou těch, které netrpná substance proměnila na pevnou netrpnost příslušející andělům a duším. Je zřejmé, že ze všech těchto typů substancí nelze mluvit o osobě v případě neživých těles (nikdo nenazve osobou nějaký kámen), ani v případě těch živých substancí, které nemají smysly (neboť není žádná osoba stromu), ani v případě těch, které postrádají intelekt a rozum (neexistuje žádná osoba koně nebo vola ani jiných němých zvířat, která žijí nikoli rozumovým, ale pouze smyslovým životem). Osobou však nazýváme člověka, Boha, anděla. Dále jsou některé substance obecné, jiné jednotlivé. Obecné jsou ty, které se vypovídají o mnoha jednotlivých věcech: např. člověk, živočich, kámen, dřevo a jiné podobné, které jsou buď rody nebo druhy. Pojem člověk se například vypovídá o jednotlivých lidech, živočich o jednotlivých živočiších a kámen nebo dřevo o jednotlivých kamenech a dřevech. Jednotlivé jsou ty substance, které lze vypovídat jen o jednom individuu a žádném jiném, např. Cicero, Platón, tento kámen, z něhož je vytesána tato Achillova socha, toto dřevo, z něhož je vyroben tento stůl. Pojem osoby však nelze vypovídat o obecninách – pouze o jednotlivinách a individuích. Není totiž žádná osoba obecně uvažovaného živočicha nebo člověka. Jednotlivou osobou může být prohlášen pouze Cicero, Platón nebo jiná jednotlivá individua.

Jestliže osoba může být pouze v substancích, a to rozumových, a jestliže každá substance je přirozenost spočívající ne v obecninách, ale v individuích, je definice osoby nalezena: Individuální substance rozumové přirozenosti. Touto definicí označujeme to, čemu Řekové říkají *υποστασις*. Slovo *osoba*, jak se

zdá, pochází odjinud – od masek (persona), které v komediích a tragédiích znázorňují určité postavy. Slovo *persona* (osoba, maska) je odvozeno od „personare“, s přízvukem na předposlední slabice. Kdyby však byl přízvuk dán na třetí slabiku od konce, bylo by slovo jasně odvozeno od „sonus“ (zvuk) proto, že dutá maska nutně musí zesilovat zvuk. Řekové nazývají tyto masky *προσωπα*, a to proto, že se pokládají na obličej a zastírají pohled na tvář herce, *παρατουπρος τους ωπας τιθεσθαι*. Ale protože herci po nasazení masek představují, jak bylo řečeno, určité individuální lidské postavy, o kterých se v tragédiích a komediích jedná, tj. Hekubu, Medeu, Simona nebo Chremeta, nazývají tedy Latinové *persona* a Řekové *prosopon* i ostatní lidi, které je možno rozpoznat na základě jejich vzhledu.“

STŘEDOVĚK.

Středověcí myslitelé věnují pozornost pojmu *osoba* většinou v rámci pojednání o Trojici, v christologii a angeologii, teprve sekundárně se objevují úvahy o tom, jakým způsobem náleží *být osobou* člověku, tj. jakým způsobem se předkládané definice osoby týkají člověka. Celkově vzato, se ve středověku diskutuje především o třech definicích osoby. První je nám již známé vymezení Boethiovo *osoba je individuální substance rozumové přirozenosti (persona est naturae rationalis individua substantia)*; druhé pochází od Richarda od sv. Viktora *osoba je nesdělitelná existence intelektuální přirozenosti (persona est intellectualis naturae incommunicabilis existentia)*; třetí předložil (s největší pravděpodobností) P. Lombardský *osoba je hypostase vyznačující se charakteristickou důstojností (persona est hypostasis distincta proprietate ad dignitatem pertinente)*. Tím jsou zřejmé klíčové pojmy, které středověcí myslitelé spojovali s osobou a o nichž (a jejich vzájemných vztazích) se vedly hlavní diskuse. Shrňme si tyto pojmy: ROZUMOVOST-INTELEKTUALITA, INDIVIDUALITA, NESDĚLITELNOST, SUBSTANCIALITA, DŮSTOJNOST-NOBILITA. Z hlediska dalšího vývoje pojmu osoby je důležité

poznámenat, že ve středověkých diskusích o povaze osoby se dostává stále více a více do centra zájmu – především v souvislosti s naukou o Trojici - **vztahový charakter osoby**. Středověcí myslitelé stáli v tomto ohledu před velkým a nelehkým úkolem, smířit nebo syntetizovat dva důležité aspekty personality: substancialitu a vztahovost.

TOMÁŠ AKVINSKÝ (1225-1274)

Tomáš Akvinský, VYBRANÉ PASÁŽE Z: *Summa Theologiae*, (Opera Omnia IV-XII (ed. Leon.), Romae 1888-1906), I, 29, 1-4; I, 28, 2; III, 16, 12; *Quaestiones Disputatae De Potentia*, (P.M. Pession (ed.), Turin 1965), 9, 1.

Synopse textu.

Tomáš přijímá Boethiovu definici osoby a pojednává o ní na více místech, nejpodrobněji v Teologické sumě (Otázka 29. 1. část). Tomáš definici upřesňuje, a to zvláště její složku „individualita“.

V prvním artikulu Otázky 29 Tomáš nejprve formuluje námitky proti Boethiovi. (1) Znějí takto: 1. Individuální nelze definovat, 2. „individuální substance“ je v aristotelském kontextu nevhodný výraz, 3. „individuální“ je logický termín, který se jako takový nehodí pro definici věcí, 4. užitím termínu „přirozenost“ se pojem osoby nesprávně omezuje na příliš úzkou předmětnou oblast a 5. definice je příliš „široká“, protože platí i o předmětech, které jistě nejsou „osoba“.

Tomáš naproti tomu principiálně učí, že „substance“ je vhodný pojem, jde-li o to postihnout zvláštní způsob individuality, jímž je osoba, tj. „bytí o sobě“. Této autonomii odpovídá rozumovost, neboť s tou je spolu dána, tj. rozumovost nutně doprovází, svoboda, která je pro takovou individualitu charakteristická. Na základě toho lze vyvrátit uvedené námitky. Každá definice

může postihnout jednotlivé, nakolik se jednotlivé shoduje s jinými jednotlivými, a tak přece v sobě má něco obecného.

(k námitce 1.) „Individuální“ jako adjektivum v Boethiově definici upřesňuje „substanci“ ve smyslu zcela konkrétní jedinečnosti, tj. jinými slovy: osobou může být jen konkrétní individuum – Sokrates. Avšak není osobou proto, že má něco společně s ostatními (např. svou individualitu), a také ne proto, že je částí (například společenství všech lidí), a také ne proto, že „může být přijat“ (například jako člověk Bohem), nýbrž jednoduše proto, že je (Sokrates).

(k námitce 2.) Když Boethius mluví o „individuální“ substanci, nemá na mysli logické jsoucnost, nýbrž toto autonomní „bytí o sobě“.

(k námitce 3.) „Přirozenost“ pak znamená nikoli zcela neutrální „bytnost (esenci)“, ale něco, co vytváří tuto individuální odlišnost jednotlivých lidí.

(k námitce 4. a 5.) Duše oddělená od těla zůstává ve své přirozenosti stále vztažena k tělu, aby mohla být duší, a proto nemá sama o sobě individualitu, jež je pro osobu podstatná: být sám od sebe sebou samým.

V druhém artikulu Otázky 29 Tomáš vymezuje různé tradiční termíny z oblasti „osoba“ a stanoví pro zvláštní samostatné bytí individua, které je osobou, termín „subsistence“, jako to učinil už ve spise De potentia. (2)

„Osoba“ musí pro theologa Tomáše v posledku sloužit k porozumění tradici víry, zvláště tajemství Trojice. Možnost nazývat Boha „osobou“ zkoumá Tomáš v třetím artikulu Otázky 29. (3)

Proti této možnosti se namítá: 1. „Osoba“ není biblický termín, 2. „osoba“ obsahuje sémantický balast z počátků dějin svého pojmu, 3. Bůh není jako každá osoba „hypostasis“, totiž subjekt vlastností, 4. žádná z jednotlivých součástí definice „osoby“ naplatí o Bohu. - Proti tomu je tradiční jazykový úzus církve. (Na druhé straně) – Tomáš hájí aplikovatelnost „osoby“ na Boha, protože – nejprve zcela principiálně – Bohu nemůže chybět žádná dokonalost, ani dokonalost „být osobou“. To platí při zachování analogičnosti našeho mluvení o

Bohu. (Odpověď) – Námitky Tomáš vyvrací pomocí rozlišení. V bibli se sice nevyskytuje termín „osoba“, ale věc sama, totiž „individuální subsistence“, Boží bytí od sebe a „rozumová přirozenost“, Boží dokonalé poznání.

(k námitce 1.) Dějiny významu „osoby“ jsou vedlejší ve srovnání s jejich věcným výsledkem, s aktuálním významem „důstojnost“, jehož věcným základem je zvláštní způsob existence rozumové substance.

(k námitce 2.) „Hypostasí“ se u Boha (tak jako u člověka) myslí subsistování.

(k námitce 3.) Pravá individualita znamená vždy také nesdělitelnost.

(k námitce 4.) V pojmu subsistence je zahrnuta přímo především tato nesdělitelnost a výborně se hodí (také) na Boha jako na naprosté tajemství. Ale je-li i Bůh „osoba“ – a tím nesdělitelná existence – vzniká v nauce o Trojici ihned problém, jaký je v Bohu vzájemný vztah této subsistence a vztahovosti. Bůh není osobou jako každý člověk, nýbrž jakožto Otec a jakožto Syn a jakožto Duch svatý, jakožto jsoucí ve vztahu. Zároveň mu má náležet charakter osoby ve smyslu subsistence, a to znamená ve smyslu nesdělitelnosti. Ve čtvrtém artikulu Otázky 29 řeší Tomáš tento rozpor takto: „Osoba“ znamená, že v Bohu má vztahovost charakter subsistence. (4)

Tomáš nejprve uvádí námitky: 1. „Osoba“ je (nanejvýš) výrazem pro vztahovost k sobě samému, 2. otázka „co“, jež se vztahuje k osobě, se netýká vztahovosti, nýbrž nevztažné esence, 3. definice mluví jen o substanci, 4. pro zachování analogické aplikovatelnosti „osoby“ na Boha a na člověka, resp. anděla, nesmí „osoba“ u Boha znamenat také „vztah“.

Tomáš sám se vyslovuje pro to, aby se „osoba“ spojovala s „Otcem“ nebo „Synem“ nebo „Duchem svatým“, zastává tedy vztahový charakter Božích osob. Vychází z rozlišení mezi přímým a nepřímým užitím pojmu a předkládá svou tezi o „subsistentních vztazích“.

(Odpověď) – První námitka je oprávněná, když to, co je substance, u Boha chápeme jako vztah. (k námitce 1.) „Co“ je někdy otázkou na subjekt vymezení.

(k námitce 2.) „Jednotlivá substance“ se dá takto bez problémů aplikovat na vztah i na ne-vztah, čímž zůstává zachována aplikovatelnost „osoby“.

(k námitce 3.) Při tom se „osoba“ vždycky vypovídá analogicky.

(k námitce 4.) Tento pojem osoby, soustředěný na individualitu jakožto subsistenci, znamená pro christologii toto: Ježíš Kristus je osobou nikoli – jako ostatní lidé – podle své lidské přirozenosti, nýbrž jen podle své jednoty z božské a lidské přirozenosti. Neboť lidská přirozenosti o sobě není u Ježíše Krista *per se subsistens*“. (5)

TEOLOGICKÁ SUMA

I 29 *O božských osobách*

Článek 1. *O definici osoby*

1. Zdá se, že není správná definice osoby, kterou podává Boethius v knize *O dvou přirozenostech*: *Persona est rationalis naturae individua substantia* (osoba je individuální substance rozumové přirozenosti). Neboť žádné individuální se nedefinuje. Ale osoba znamená něco jednotlivého. Tedy osobu není vhodné definovat.

2. Slovo *substance*, jež se klade do esenciální definice osoby, znamená buď *první* substanci, nebo *druhou* substanci. Znamená-li první substanci, pak je zbytečné přidávat *individuální*. Znamená-li druhou substanci, pak přidávat *individuální* je nesprávné a je to vnitřní rozpor (*oppositio in adjecto*), neboť druhá substance se říká rodům a druhům. Tedy definice je špatně stanovena.

3. Do esenciální definice věci se nemá klást jméno logického vztahu (druhé intence). Nebylo by např. dobrým označením, kdybychom řekli: Člověk je druh živočicha. Neboť *člověk* je jméno věci a *druh* je jméno logického vztahu. Ale

osoba je jméno věci (označuje totiž substancí rozumové přirozenosti), a proto je nevhodné, klást do její definice *individuum*, což je jméno logického vztahu.

4. Podle Aristotela v 2. knize *Fyziky* je přirozenost „*princip pohybu a klidu v tom, v čem je per se (o sobě) a nikoli nahodile (per accidens)*“. Ale osoba se nachází (také) ve věcech nehybných, jako v Bohu a andělech. Proto by se do esenciální definice osoby neměla klást *přirozenost*, nýbrž spíše *esence*.

5. Duše oddělená (od těla) je individuální substance rozumové přirozenosti. A přece není osoba. Proto není vhodné vymezovat esenci osoby tímto způsobem.

Odpověď: Všeobecné a zvláštní se sice nachází ve všech rodech, ale *individuum* se zvláštním způsobem nachází v rodu substance. Substance se totiž individualizuje sama sebou, kdežto akcidenty se individualizují subjektem, jímž je substance. Tak mluvíme o *této* bělosti, nakolik je v *tomto* subjektu. Proto je také smysluplné, že individua v oblasti substance mají před jinými zvláštní jméno, nazývají se totiž *hypostaze* neboli *první substance*.

Ale ještě speciálnějším a dokonalejším způsobem se zvláštní a jednotlivé nachází v rozumových substancích, jež mají vládu nad svými úkony a nejsou pouze poháněny jako jiné, nýbrž jednají samy ze sebe. Činnosti pak náleží jednotlivým. A tak mezi ostatními substancemi mají individua rozumové přirozenosti také zvláštní jméno, a tímto jménem je *osoba*. A proto se ve zmíněné definici osoby klade výraz *individuální substance*, nakolik znamená jednotlivé v rodě substance. Ale připojuje se *rozumové přirozenosti*, protože se jedná o jednotlivé v oblasti rozumových substancí.

ad 1. Toto či ono jednotlivé sice nemůže být definováno, ale přece lze definovat to, co náleží k společnému pojmu jednotlivosti. Tak Filozof (Aristoteles) definuje první substancí. A tak Boethius definuje osobu.

ad 2. Podle některých se výraz *substance* v definici osoby chápe ve smyslu první substance, což je hypostaze. Přesto není zbytečné dodávat *individuální*, protože jménem hypostaze a první substance se vylučuje (jen) ráz všeobecnosti a části. Neříkáme totiž, že *člověk* jako obecný pojem je hypostaze, ani ruka, protože je část. Ale tím, že se přidává *individuální*, se z osoby vylučuje ráz toho, co může být přijato. Lidská přirozenost v Kristu totiž není osobou, protože byla přijata důstojnější přirozeností, Božím Slovem. – Ale lepší je říci, že *substance* se (v definici osoby) chápe obecně, nakolik se dělí na substanci první a druhou, a tím, že se dodává *individuální*, se ukazuje, že se myslí první substance.

ad 3. Protože podstatné rozdíly jsou nám neznámé, ba nejsou ani pojmenovány, je někdy nutné, abychom místo podstatných rozdílů užili rozdílů akcidentálních, jako kdyby někdo řekl: *Oheň je jednoduché, teplé a suché těleso*. Vlastní akcidenty jsou totiž účinky substanciálních forem a vyjevují je. A podobně lze k definování věcí užít jména logických vztahů (druhých intencí), nakolik jsou brána za určitá jména věcí, která dosud nemáme. A tak se jméno *individuální (substance)* klade v definici osoby k označení způsobu subsistování, který náleží zvláštním substancím.

ad 4. Podle Filosofo bylo jména *přirozenost* nejprve užito k označení vzniku živých bytostí, jemuž se říká *nativitas* (=narození). A protože se tento vznik děje z vnitřního principu, bylo toto jméno rozšířeno na označení vnitřního principu jakéhokoli pohybu. Tak se definuje přirozenost (*natura*) v 2. knize *Fyziky*. A protože takový princip je formální nebo materiální, nazývá se obecně přirozeností (*natura*) látka i forma. A protože se formou naplňuje esence každé věci, obecně se přirozeností nazývá esence každé věci, kterou vymezuje její definice. A tak se chápe přirozenost (také) zde. Proto Boethius v téže knize říká: *přirozenost je druhový rozdíl informující každou věc*. Neboť druhový rozdíl je to, čím se definice stává úplnou, a bere se z vlastní formy věci. Proto bylo vhodnější, aby se v definici osoby, jež je jedincem určitého rodu, užilo jména

přirozenost (natura) místo jména *esence*, které se bere od *esse* (bytí), které je nejobecnější.

ad 5. Duše je částí lidského druhu. A proto i když je oddělena (od těla), podržuje si sice přirozenost, podle níž může být (s tělem) znovu spojena, ale nemůže být nazývána individuální substancí, což jest hypostaze neboli první substance, stejně jako ruka nebo jiná část člověka. A tak jí nenáleží ani definice osoby, ani její jméno.

Článek 2. *Zda osoba je totéž co hypostaze, subsistence a esence*

Odpověď: ...Jiným způsobem se substance nazývá subjekt neboli supositum, jež subsistuje v rodu substance. Když tento subjekt chápeme obecně, lze ho označit jménem, které znamená logický vztah (*intentio*), a tak se nazývá supositum. Mimoto se nazývá třemi jmény, která označují reálnou věc, a to: *věc přirozenosti (res naturae)*, *subsistence a hypostaze* podle trojího způsobu, jímž lze takto pojmenovanou substancí uvažovat. Nakolik existuje *per se* neboli o sobě, a ne v jiném, nazývá se *subsistence*. Že subsistují, totiž říkáme o věcech, které neexistují v jiném, ale v sobě. Nakolik je pod nějakou obecnou přirozeností, nazývá se *věc přirozenosti (res naturae)*: tak je *tento člověk* věc lidské přirozenosti. Nakolik konečně je pod akcidenty, nazývá se *hypostaze* nebo *substance*.

Co tato jména označují obecně v celém rodě substancí, to označuje jméno *osoba* v rodě rozumových substancí.

DE POTENTIA 9,1

Substance jako subjekt má dvě zvláštnosti: První záleží v tom, že nepotřebuje žádný vnější podklad jako oporu, nýbrž má oporu sama v sobě: proto o ní říkáme, že „subsistuje“, protože existuje v sobě a nikoli v něčem

jiném. Druhá zvláštnost záleží v tom, že je podkladem pro akcidenty, které nese. Proto o ní říkám, že „je pod“ nimi (*substat*).

TEOLOGICKÁ SUMA

I 29 *O božských osobách*

Článek 3. *Zda jméno osoby se má říkat o Bohu*

1. Dionýsius říká: *Obecně se nesmíme odvažovat něco vypovídat nebo myslet o nadsubstanciálním a skrytém božství, mimo to, co bylo výslovně božsky zjeveno svatými výroky. Ale jméno osoby se v Písmu svatém Starého a Nového zákona nevyskytuje. Tedy jméno osoby nesmíme o Bohu užívat.*

2. Boethius říká: *Zdá se, že jméno osoby pochází od masek, které představovaly lidi v komediích a tragédiích. Persona se totiž odvozuje od personare (=zaznívat), protože (maska) musí být svým rozměrem větší, aby nesla hlas. Řekové pak nazývali tyto masky prosopa, protože se nosily na obličejích a před očima zakrývaly tvář. To však nemůže platit o božských věcech, nanejvýš v přeneseném smyslu. Tedy jméno osoby lze o Bohu užívat jen v přeneseném smyslu.*

3. Každá osoba je hypostaze. Zdá se však, že jméno *hypostaze* Bohu nenáleží, neboť podle Boethia označuje to, co je pod akcidenty, které v Bohu nejsou. Také Jeroným soudí, že ve jméně hypostaze *se pod medem skrývá jed*. Tedy jméno osoby se o Bohu nemá užívat.

4. O čem neplatí definice, o tom také neplatí to, co (definice) vymezuje. Ale uvedená definice osoby (v článku 1), jak se zdá, o Bohu neplatí: jednak proto, že *rozum* předpokládá diskursivní poznání, které Bohu nenáleží – Boha tedy nelze označovat jako rozumovou přirozenost; a také proto, že Boha nelze označovat jako individuální substanci; neboť principem individuace je *materia*, Bůh však

je nemateriální. Bůh také není pod akcidenty, abychom ho mohli označit jako substanci. O Bohu se tedy nemá užívat jméno osoby.

(Na druhé straně:) V Athanasiově vyznání víry se říká: *Jiná je osoba Otce, jiná osoba Syna, jiná osoba svatého Ducha.*

(Odpověď:) Osoba označuje to, co je v celé přírodě nejdokonalejší, totiž to, co subsistuje v rozumové přirozenosti (*subsistens in rationali natura*). Všechno, co je dokonalé, pak musí být připisováno Bohu, protože jeho esence v sobě obsahuje veškerou dokonalost. Proto je vhodné, aby se jméno *osoby* vypovídalo o Bohu. Ne ovšem stejným způsobem, jakým se vypovídá o tvorech, ale vyšším způsobem, jako ostatní jména, která dáváme nejprve tvorům a pak přenášíme na Boha – jak jsme shora ukázali (Otázka 13, článek 3), když jsme mluvili o Božích jménech.

ad 1. Jméno *osoba* se sice v Písmu Starého a Nového zákona o Bohu nikde neužívá, ale mnohokrát se v Písmu svatém říká o Bohu to, co toto jméno znamená, totiž že je v nejvyšší míře jsoucno o sobě (*per se*) a nejdokonalejším způsobem poznává. Ale kdybychom o Bohu směli říkat slovně pouze to, co o Bohu podává Písmo svaté, nikdo by o Bohu nesměl nikdy mluvit v jiném jazyce než v tom, v němž bylo Písmo Starého a Nového zákona původně napsáno. Ale nutnost disputovat s heretiky nutí nalézat nová jména, která by označovala starou víru o Bohu. A není důvod se této novosti vyhýbat, protože není profánní a není v rozporu se smyslem Písma. Apoštol učí (pouze), abychom se vyhýbali *bezbožným řečem a protikladným naukám.* (1 Tim 6,20)

ad 2. I když jméno *osoby* není vhodné pro Boha, pokud jde o to, odkud bylo vzato, náleží mu v nejvyšší míře, pokud jde o to, co znamená. Protože totiž v komediích a tragédiích byli představováni slavní mužové, bylo jméno *osoba* zvoleno k pojmenování lidí, kteří mají určitou důstojnost. Tak se v církvích ujal

zvyk označovat jako osoby lidi, kteří měli nějakou důstojnost. Proto také někteří definují osobu slovy: *Osoba je hypostaze, která se vyznačuje vlastností náležející do oblasti důstojnosti*. A protože subsistovat v rozumové přirozenosti je velikou důstojností, každé individuum rozumové přirozenosti se nazývá osobou (článek 1). Ale důstojnost Boží přirozenosti přesahuje každou důstojnost, a tak Bohu náleží jméno osoby v nejvyšší míře.

ad 3. Také jméno hypostaze nenáleží Bohu, pokud jde o to, odkud je vzato, protože Bůh není subjektem akcidentů. Ale náleží mu, pokud jde o to, co má označovat, totiž to, co subsistuje. – Ale Jeroným říká, že se pod tímto jménem skrývá jed, protože dříve než byl význam tohoto jména plně znám u latiníků, heretikové jím uváděli v omyl prosté lidi, takže vyznávali více esencí, jako (Řekové) vyznávali více hypostazí. U nás se totiž jméno substance, jemuž odpovídá v řečtině jméno hypostaze, obecně chápe jako esence.

ad 4. Bůh může být nazýván *rozumovou přirozeností*, nakolik rozum neznamena diskursivní poznání, ale obecně intelektuální přirozenost (*natura intellectualis*). Bohu také nemůže náležet být *individuem*, nakolik je principem individuace *materia*, nýbrž jen nakolik znamená nesdělitelnost (*incommunicabilitas*). Ale *substance* náleží Bohu, nakolik označuje bytí o sobě (*existere per se*).

Někteří ovšem říkají, že uvedená Boethiova definice není definicí osoby, nakolik mluvíme o osobách v Bohu. Proto Richard od sv. Victora, který chtěl tuto definici opravit, říká: *Osoba, nakolik se říká o Bohu, je nesdělitelná existence Boží přirozenosti....*

Článek 4. *Zda jméno osoba znamená vztah*

1. Zdá se, že jméno osoba v Bohu neznamena vztah, ale substanci. Augustin totiž v 7. knize *De Trinitate* říká: *Když říkáme osoba Otce, neříkáme*

nic jiného než substance Otce. Osobou se nazývá ve vztahu k sobě, nikoli ve vztahu k Synovi.

2. Otázkou „co“ se ptáme na esenci. Ale jak říká Augustin na tomtéž místě, když čteme: *Tři jsou, kteří vydávají svědectví na nebi: Otec, Syn a Duch svatý*, a ptáme se: Co jsou tito tři? Odpověď zní: Tři osoby. Tedy jméno *osoba* značí esenci.

3. To, co se označuje jménem, je podle Filosofova jeho definice. Ale definicí osoby je „individuální substance rozumové přirozenosti“ (článek 1). Jméno *osoba* tedy označuje *substanci*.

4. U lidí a andělů osoba neoznačuje vztah, nýbrž něco absolutního (nevztahového). Kdyby tedy v Bohu označovala vztah, vypovídala by se o Bohu, lidech a andělech víceznačně.

Na druhé straně: Boethius říká, že *každé jméno, které se týká osob, označuje vztah*. Tedy jméno *osoby* označuje vztah.

Odpověď: Pokud jde o význam jména *osoba* v Bohu, existuje obtíž v tom, že se vypovídá v mnohém čísle o třech, což je proti povaze jmen označujících esenci. Také se neříká jako něco vztažného jako jména označující vztah. Proto se někteří domnívali, že toto jméno v Bohu znamená podle svého významu prostě *esenci*, jako jméno *Bůh* a jako jméno *moudrý*. Ale pro námitky heretiků se na základě ustanovení koncilu může (jméno *osoby*) užívat o věcech vztažných, především v plurálu anebo se slovy rozdělujícími, jako když říkáme: *tři osoby* nebo *jedna osoba je osoba Otce, druhá je osoba Syna*. Avšak v jednotném čísle může označovat jak to, co je absolutní, tak to, co je vztažné. To se však nejeví jako dostatečný důvod. Neboť jméno *osoba* takto podle svého významu znamená v Bohu pouze esenci, a kdybychom říkali tři osoby, útoky heretiků by se neuklidnily, ale dala by se jim příležitost k ještě větší pomluvě.

A proto jiní řekli, že jméno *osoby* značí v Bohu zároveň esenci i vztah. Někteří z nich říkali, že esenci značí *in recto* (přímo), a vztah *in obliquo* (nepřímo). *Persona* totiž znamená jakoby *per se una* (sama o sobě jedna) a jednota patří k esenci. Ale co se říká *per se* (o sobě), implikuje vztah *in obliquo*. Neboť být *per se* (o sobě) Otec, se chápe jakoby vztahem odlišný od Syna. – Někteří pak říkali opačně, že jméno osoby značí vztah *in recto*, esenci *in obliquo*. Neboť v definici osoby se klade *přirozenost in obliquo* (tj. jako vlastnost substance). Ti se přiblížili k pravdě více.

Chceme-li si tuto otázku ujasnit, je třeba uvážít, že něco je dáno ve významu něčeho méně obecného, co není dáno ve významu něčeho obecnějšího: tak „rozumové“ je obsaženo ve významu *člověka*, ale není obsaženo ve významu *živočicha*. Něco jiného tedy je ptát se na význam *živočicha*, a něco jiného ptát se na význam *člověka*, jímž je *člověk*. Podobně je něco jiného ptát se na význam jména *osoba* obecně a něco jiného ptát se na význam božské osoby. Osoba obecně totiž označuje individuální substanci rozumové přirozenosti, jak jsme řekli (v článku 1). Individuum pak je to, co je v sobě neodlišené a odlišené od jiných. Tedy osoba v kterékoli přirozenosti znamená to, co je v oné přirozenosti odlišené (od ostatních individuí téhož druhu). Tak v lidské přirozenosti znamená toto maso a tyto kosti a tuto duši, což jsou principy individualizující člověka. To vše sice není obsaženo ve významu osoby obecně, ale je to obsaženo ve významu lidské osoby.

Odlišení v Bohu se děje pouze vztahy původu, jak bylo řečeno (Otázka 27, čl. 2 a 3). Avšak vztah v Bohu není jako akcident inherující v subjektu, ale je to sama Boží esence. Proto je subsistující, jako subsistuje Boží esence. Jako tedy božství je Bůh, tak samo božské otcovství je Bůh Otec, který je božskou osobou. Božská osoba tedy znamená vztah jakožto subsistující. A to znamená označovat vztah na způsob substance, jež je hypostaze subsistující v božské přirozenosti, i když to, co subsistuje v božské přirozenosti, není nic jiného než božská přirozenost.

A tak je pravdivé, že jméno *osoba* označuje vztah *in recto* a esenci *in obliquo*, ale ne vztah, nakořik je vztah, ale nakořik je označován na způsob hypostaze. – Podobně také (jméno *osoba*) značí esenci *in recto* a vztah *in obliquo*, nakořik je esence totéř co hypostaze. Hypostaze se pak v Bohu označuje jako odlišená vztahem. A podobně vztah označený na způsob vztahu spadá *inobliquo* pod pojem *osoby*.

A tak se může říci také toto: tento význam jména *osoby* nebyl před nepravdivými naukami heretiků ještě znám. Proto také se jméno *osoby* uřiválo jen jako jedno z ostatních absolutních (nevztahových) jmen. Poté však bylo jméno *osoby* upraveno tak, že se mohlo uřivat jako jméno vztahové, ve shodě s jeho významem, takže to, že je to jméno vztahové, má nejen z uřivání, ale také ze svého významu.

ad 1. Jméno *osoba* se říká vřhledem k sobě, nikoli vřhledem k druhému, protože neoznačuje vztah na způsob akcidentu, nýbrř na způsob substance, jeř je hypostazí. A v tomto smyslu Augustin říká, že označuje esenci, nakořik esence je v Bohu totéř co jeho hypostaze. Neboť v Bohu se to, *co jest*, neliří od toho, *skrze co je*.

ad 2. Slovem „co“ se někdy ptáme na přirozenost, kterou označuje definice, jako když se ptáme: *Co je člověk?* a odpovídáme: *rozumový smrtelný živočich*. Ale někdy se jím ptáme na supositum, jako když se ptáme: *Co plave v moři?* a odpovídáme: *ryba*. A tak se na otázku: *Co jsou tito tři?* odpovídá: *tři osoby*.

ad 3. Pod pojmem individuální substance, tj. substance odlišné či nesdělitelné, se v Bohu myřlí vztah. (Viz odpověď)

ad 4. Odlišný obsah toho, co je méně obecné, nezpůsobuje mnohoznačnost v tom, co je obecnější. Například definice koně a osla se sice od sebe liří, ale spojují se jednoznačně ve jméně *živočich*, protože obecná definice živočicha náleří oběma. Tedy, i když význam bořské osoby zahrnuje vztah, ne však význam osoby lidské nebo anděřské, neplyne z toho, že jméno *osoby* se

vypovídá mnohoznačně (*aequivoce*). Nevypovídá se ovšem ani jednoznačně (*univoce*), protože o Bohu a o tvorech nelze vůbec nic vypovídat jednoznačně.

Teologická suma část 3

Otázka 16, článek 12. *Je Kristus jako člověk supositum nebo osoba*

ad 3. Jako „osoba“ označuje něco, co je úplné a subsistuje samo o sobě v rozumové přirozenosti (*per se subsistens in natura rationali*), tak i hypostaze, supositum a věc přirozenosti (*res naturae*), jež patří do rodu substance, označují něco, co subsistuje samo o sobě (*per se subsistens*). Tedy jako lidská přirozenost (v Kristu) není sama o sobě osoba oddělená od osoby Syna, tak také není sama o sobě hypostaze nebo supositum nebo věc přirozenosti. A proto, jako se odmítá věta „Kristus jako člověk je osoba“, je nutno v tomtéž smyslu odmítat i všechny ostatní věty.

SUMA TEOLOGICKÁ I, 28,2

Zda vztah v Bohu je totéž co jeho esence

1. Vztah v Bohu není totéž co jeho esence. Augustin totiž říká, že ne všechno, co se říká o Bohu, se říká o jeho substanci. Některé věci se totiž říkají vztažně, například Otec vzhledem k Synovi. Ale takové věci se netýkají substance. Tedy vztah není Boží esence.

2. Augustin říká: „Všechno, co se říká vztažně (*relative*), je také něčím mimo vyjádřený vztah, jako pán a člověk, sluha a člověk.“ Tedy jsou-li v Bohu nějaké vztahy, musí být v Bohu něco jiného mimo vztahy. Ale tímto jiným může být pouze esence. Tedy esence je něco jiného než vztahy.

3. Esencí vztahu je být vztažen k druhému, jak říká Filosof. Je-li tedy vztah samotnou Boží esencí, plyne z toho, že Boží esence je esenciálně sama vztah

k něčemu jinému. To však odporuje dokonalosti Božího bytí, jež je svrchovaně absolutní a sama o sobě subsistující. Tedy vztah není Boží esencí.

Na druhé straně: Všechno, co není Boží esence, je tvor. Ale vztah náleží reálně Bohu. Jestli tedy není Boží esencí, je tvorem. A tak mu nebude náležet bohopocta. Avšak v prefaci se zpívá: *Et in personis proprietas, et in essentia unitas, et in majestate adoretur aequalitas.*

Odpověď: Říká se, že Gilbert de la Porrée se v této věci dopustil omylu, ale na koncilu v Remeši svůj omyl později odvolal. Říkal totiž, že vztahy v Bohu jen přiléhají neboli jsou připojeny zvenku.

Abychom tomuto omylu porozuměli, je nutno uvážit, že v každém z devíti rodů akcidentů musíme uvažovat dvě věci: jednou z nich je bytí (*esse*), jež náleží každému z nich, nakolik je akcident. A tím je u všech obecně bytí v subjektu neboli inherování. Bytím akcidentu totiž je inherování (*inesse*). Druhou věcí, kterou můžeme v každém akcidentu uvažovat, je vlastní povaha (*propria ratio*) každého z těchto rodů. A v rodech odlišných od vztahu, jako je kvantita a kvalita, se povaha rodu chápe se zřetelem k subjektu. Říkáme, že kvantita je mírou substance, kvalita že je dispozicí substance. Ale vlastní povaha vztahu se nechápe se zřetelem k tomu, v čem je, ale se zřetelem k něčemu mimo (subjekt).

Když tedy uvažujeme i ve stvořených věcech vztahy jakožto vztahy, vidíme, že jen přiléhají, nejsou připojeny zevnitř, a znamenají jakoby jistý zřetel, který přistupuje nahodile ke vztažené věci a směřuje od ní k jinému. Jestliže však uvažujeme vztah jakožto akcident, pak inheruje v subjektu a má v něm akcidentální bytí. Gilbert de la Porrée uvažoval vztah jen prvním způsobem.

Co má ve stvořených věcech bytí akcidentální, je-li přeneseno do Boha, má bytí substanciální. V Bohu totiž není nic jako akcident v subjektu, ale cokoli je

v Bohu, je jeho esence. Tak tedy po té stránce, kdy vztah má ve stvořených věcech akcidentální bytí v subjektu, vztah existující reálně v Bohu má bytí Boží esence, je s ní zcela totožný. Ale po té stránce, kdy vztah implikuje zřetel k jinému, neznamená nějaký vztah k esenci, ale naopak ke svému protějšku. A tak je patrné, že vztah existující reálně v Bohu je co do věci totožný s esencí a liší se od ní pouze pomyslně v rozumu, nakolik vztah nahrnuje zřetel ke svému protějšku, který není zahrnut ve jménu esence. Je tedy zřejmé, že v Bohu není jiné bytí vztahu a jiné bytí esence, ale bytí jedno a totéž.

ad 1. Augustinova slova neimplikují, že otcovství nebo jiný vztah, který je v Bohu, není ve svém bytí totožný s Boží esencí. Ale (implikují), že se nepredikuje na způsob substance, jakožto to, co existuje v tom, o němž se vypovídá, ale jako vztažené k jinému. – A proto se říká, že v Bohu jsou pouze dvě predikamenta (kategorie), protože jiné kategorie zahrnují vztah k tomu, o čem se vypovídají jak podle svého bytí, tak podle povahy svého vlastního rodu. Ale nic, co je v Bohu, nemůže mít vztah k tomu, v čem je nebo o čem se vypovídá, leč vztah totožnosti - pro svrchovanou Boží jednoduchost.

ad 2. Jako vztah ve věcech stvořených zahrnuje nejen zřetel k druhému, ale také něco absolutního, tak totéž platí o Bohu, ale ne stejným způsobem. Neboť to, co se nachází v tvoru mimo to, co je obsaženo ve významu vztahu, je něco jiného (než vztah), kdežto v Bohu to není něco jiného, ale jedno a totéž, a není to dokonale vyjádřeno slovem „vztah“, jako by to bylo zahrnuto v obvyklém významu tohoto termínu. Neboť shora jsme vysvětlili, když jsme mluvili o Božích jménech, že v dokonalosti Boží esence je obsaženo více, než může být vyjádřeno nějakým jménem. Z toho tedy neplyne, že v Bohu existuje mimo vztah něco jiného reálně, ale jen ve jménech, kterých o něm užíváme.

ad 3. Kdyby Boží dokonalost neobsahovala nic více než to, co je označeno relativními jmény, plynulo by z toho, že její bytí je nedokonalé, protože by takto bylo vztaženo k něčemu jinému, než je samo. Tak kdyby (Boží bytí)

neobsahovalo více, než co označuje jméno moudrost, nebylo by subsistující. Protože však dokonalost Boží esence je větší, než co může postihnout význam jakéhokoli jména, z toho, že nějaké relativní jméno nebo jakékoli jiné jméno řečené o Bohu neznamená něco dokonalého, neplyne, že Boží esence má nedokonalé bytí; neboť Boží esence v sobě obsahuje dokonalost všech rodů.

NOVOVĚK

Novověké pojetí osoby je vzhledem k předchozí tradici značně odlišné. To je dobře patrné v koncepci osoby, která pochází od jednoho z nejvýznamnějších novověkých filosofů, jímž byl představitel britského empirismu John Locke. Locka jeho radikální empirická východiska vedla k revizi tradičního pojetí substance. Tu, na rozdíl od předchozí tradice, pojal jako „*jakýsi nejistý předpoklad něčeho, o čem nevíme... a co zároveň považujeme za substrát nebo nositele těch idejí, které známe.*“ (Esej o lidském rozumu I, 4, § 18) S touto nejistou a o sobě nepoznatelnou skutečností (tj. substancí) Locke odmítá ztotožnit osobu a hledá pro pojem osoby jiný základ. Ten nakonec nalézá v pojmu vědomí, identita osoby je určena jejím vědomím. Z toho je podle Locka zřejmé, že tělo nepatří k pojmu osoby a že osobu nelze ztotožňovat s člověkem. Další vývoj novověké filosofie, především díky vlivu Davida Huma, vedl u mnoha myslitelů k dalšímu zproblematizování poznatelnosti osoby (já). V Kantově teoretické filosofii je „já“ (duše) předmětně nepoznatelné, je to tzv. regulativní princip, jemuž neodpovídá žádná možná zkušenost. V praktické filosofii se pak „já“ stává postulátem (požadavkem) praktického rozumu, jenž má garantovat smysluplnost mravního života člověka. Důležitý impuls pro další reflexi osoby vzešel z díla německého idealistického filosofa Johanna Gottlieba Fichte (1762-1814), který patrně jako první spojil osobu jako takovou s pojmem vztahu, osoba se podle Fichte nutně vztahuje k něčemu nebo někomu jinému.

JOHN LOCKE (1632-1704)

J. Locke, VYBRANÉ PASÁŽE Z: *An Essay Concerning Human Understanding*, Oxford: OUP, 1979.

Synopse textu.

Locke podává svou epochální definici osoby jakoby mimochodem, totiž ve větší souvislosti otázky, jak lze chápat identitu (a různost) u neživých těles, u rostlin, u zvířat a konečně u člověka. Locke se tedy nezajímá o člověka o sobě, nýbrž o člověka, nakolik je identický (sám se sebou) – to jest osoba. Momentem, který zakládá u člověka identitu, je pro Locka vědomí. Tím je nalezena definice osoby. (1)

Tělo nepatří do pojmového rozsahu „osoby“ – na rozdíl od „člověka“. (2)

Ale s „osobou“ je bytostně spojeno vědomí vlastních činů a tím odpovědnost. (3)

K osobě se pak u člověka vztahuje odměna a trest. (4)

Zvláště pro udělování trestu státními soudy je důležité rozlišovat u jednotlivého člověka mezi „příčetnou osobou“ a „nepříčetnou osobou“. (5)

Locke nedovede přesvědčivě ukázat, proč je toto právní rozlišení uchopitelné u šílenství, ne však u požívání alkoholu. (6)

Na tomto problému se však ukazuje motiv, proč Locke váže osobu tak úzce na vědomí: Jako „osoba“ je člověk odpovědný, a tak právním objektem. Aby jím mohl být, není pro „osobu“ třeba pojmu substance, stačí vědomí. (7)

K osobě jakožto vědomému Já už nepatří to, co je mimo hranice vědomí. (8)

Naopak všechny činy, jichž jsem si vědom, jsou částí mého Já a tak mé odpovědnosti. (9)

Toto Já je „osoba“. (10)

Esej o lidském rozumu, druhá kniha, kapitola 27

(1) Když zde již bylo předesláno, jak zjistit, v čem spočívá osobní identita, musíme nyní uvážit, co označuje výraz „osoba“. Myslím si, že to je myslící inteligentní bytost disponující myšlením a reflexí, schopná o sobě uvažovat jako o sobě samé, jako o jedné téže myslící věci v různých dobách a na různých místech; a to činí pouze díky tomu vědomí, které je neoddělitelné od myšlení a které, jak se zdá, je pro ně podstatné; neboť není možné, aby kdokoli vnímal, aniž by přitom vnímal, že skutečně vnímá.

Když něco vidíme, slyšíme, čicháme, chutnáme, cítíme, o něčem uvažujeme nebo něco chceme, víme, že to činíme. Platí to v každé době o našich přítomných počtcích a vjemech; každý se tak stává sám pro sebe tím, co nazývá svým vlastním Já. Přitom v tomto případě nezáleží na tom, zda toto Já dále existuje v téže nebo jiné substanci. Neboť myšlení je stále doprovázeno vědomím, jež každého činí tím, co nazývá svým Já a čím se odlišuje od všech ostatních myslících bytostí, proto identita osoby spočívá jedině v tomto vědomí, to jest to, že rozumová bytost je stále rovna sama sobě. A tak identita oné osoby sahá tak daleko, kam až může být toto vědomí rozprostřeno zpět k nějaké minulé činnosti či myšlence. Je nyní tímtež Já jako tehdy; ona činnost byla vykonána tímtež Já, jež nyní o ní přemýšlí.

(2) A takto si dokážeme bez sebemenších potíží představit, že při vzkříšení může jít o jednu a tutéž osobu, třebaže tělo by svým provedením či jednotlivými složkami nebylo přesně jedním a týmž, jakým bylo v původním pozemském životě; a to na základě toho, že s duší, která obývá tělo, je spojeno jedno a totéž vědomí. Při změně těl by k vytvoření identity člověka stačila samotná duše jedině tehdy, kdybychom ztotožňovali duši s člověkem. Předpokládejme, že duše nějakého knížete, nesoucí v sobě vědomí jeho předchozího života, by vstoupila do těla nějakého ševce a oduševnila toto tělo, hned jak by ho opustila jeho vlastní duše. Každý hned nahlédne, že onen švec by pak byl toutéž *osobou* jako kníže a že by byl zodpovědný jen za jeho činy. Avšak kdo by řekl, že to je

jeden a tentýž *člověk*? Tělo zajisté patří k pojmu člověka. A domnívám se, že v tomto případě by tělo bylo podle obecného mínění u člověka rozhodující. Neboť duše by přes všechny své knížecí myšlenky z něho nevytvořila jiného člověka. Naopak by onen člověk byl pro každého tímž ševcem – kromě pro sebe sama. Víím, že v běžné řeči se výrazem „tatáž osoba“ a „tentýž člověk“ rozumí totéž. Každý má samozřejmě vždy právo mluvit tak, jak se mu líbí; může pro libovolné ideje užívat libovolné artikulované zvuky a měnit je, jak se mu to hodí. Jestliže však chceme zkoumat, co je základem identity *ducha, člověka* nebo *osoby*, musíme ve své mysli ideje ducha, člověka a osoby přesně vymežit. Když si to ujasníme, nebude pro nás obtížné u každé z těchto nebo podobných věcí rozhodnout, co je totéž a co nikoli.

(3) Tatáž nehmotná substance či duše sama o sobě, ať jde o jakékoli místo a jakýkoli stav, tedy nevytváří jednoho a téhož *člověka*. Je však jasné, že vědomí, ať se dá rozprostřít jakkoli daleko, i do minulých věků, spojuje v jednu a tutéž osobu vzdálené existence a činy právě tak jako existence a činy předchozího okamžiku. Tak je všechno, vědomí přítomných i minulých činů, toutéž osobou, již náleží obojí činy. Představme si, že bych si uvědomoval, že jsem prožil Noemovu archu a potopu, stejně jako víím, že jsem minulou zimu viděl povodeň na Temži a že teď píše. Pak bych nemohl pochybovat o tom, že Já, které poslední zimu prožilo povodeň na Temži, vidělo potopu, a které teď píše, je totéž Já. Přitom nezáleží na tom, jakou má *substanci*. Ba, o právě uvedeném faktu bych mohl pochybovat právě tak málo jako o tom, že Já, kdo toto píše, jsem při této činnosti totéž Já, jímž jsem byl včera, lhostejno, zda mám či nemám tutéž hmotnou či nehmotnou substanci. Neboť pro identitu Já nezáleží na tom, zda přítomné Já má tutéž substanci nebo jinou. Za každý čin, který byl vykonán před tisíci lety, ale který jsem skrze vědomí sebe učinil svým, jsem právně odpovědný jako za to, co jsem vykonal před okamžikem.

(4) Na této osobní identitě je založeno veškeré právo a spravedlnost odměny a trestu, protože každý se zajímá o štěstí a neštěstí kvůli sobě samému,

a nezáleží mu na tom, co se stane s nějakou *substancí*, která není spojena s jeho vědomím a není jím ovlivněna. Neboť, jak jasně ukazuje uvedený příklad, vědomí, jež by zahrnovalo oddělený malíček, by bylo tímtež Já, jež se včera starostlivě zajímalo o celé tělo jako část svého Já. Muselo by své tehdejší činy uznávat nutně i nyní jako své vlastní. Představme si, že totéž tělo by bezprostředně po oddělení malíčku žilo dále a dostalo by své vlastní zvláštní vědomí, o čemž by malíčku nebylo nic známo. Pak by se tělo o malíček jako o část svého Já nikterak nestaralo, ani by nemohlo žádné z jeho činů uznávat jako své vlastní neboli si je nechat přičítat.

(5) Ale může se snad namítat ještě toto: Předpokládejme, že bych úplně a neodvolatelně ztratit vzpomínku na určitá období svého života, takže bych si na ně už nikdy nevzpomněl. Nebyl bych pak přece toutéž osobou, která vykonala ony činy a měla ony myšlenky, které jsem si kdysi uvědomoval, i když jsem je teď zapomněl? Na to odpovídám takto: Musíme si tu uvědomit, o čem se slova *Já* užívá. V tomto případě se jím zjevně míní jen *člověk*. Protože se předpokládá, že tentýž člověk je také tatáž osoba, předpokládá se, že „Já“ označuje také tutéž osobu. Jestliže však by bylo možné, aby měl jeden a tentýž člověk v různých dobách rozličné a nesdělitelné vědomí, pak je nepochybné, že by jeden a týž člověk v různých dobách představoval rozmanité osoby. To je také, jak vidíme, názor lidí tam, kde své mínění vyjadřují nejvážněji. Lidské zákony totiž netrestají blázna za činy rozumného, ani rozumného za činy blázna. Tím činí z člověka dvě osoby. To se také vyjadřuje jistým způsobem v naší anglické řeči, když říkáme, že někdo není „on sám“ nebo že je „mimo sebe“. Takové obraty naznačují, že ti, kteří jich teď užívají, nebo alespoň ti, kteří jich užili poprvé, předpokládali, že se ono Já změnilo, že se v tomtéž člověku už nenachází tatáž osoba.

(6) Ale člověk v opilosti a člověk ve střízlivém stavu není tatáž osoba. Proč je tedy trestán za čin, jehož se dopustil v opilosti, třebaže si ho potom už neuvědomuje? Nuže, je právě tak toutéž osobou, jako člověk, který chodí ve

spánku a koná mnoho jiného, je odpovědný za všechno zlo, které v tomto stavu způsobí. Naše lidské zákony trestají oba s toutéž spravedlností, která odpovídá *našemu* způsobu poznání. Neboť v těchto případech nedokážeme s jistotou rozlišit, co je skutečné a co jen představa. Proto se nevědomost v opilém stavu a ve spánku nepokládá za omluvu. (Neboť trest je sice spojen s osobností a osobnost s vědomím a opilec si svůj čin možná už neuvědomuje, přesto ho lidské zákony trestají právem; neboť čin, kterým je zatížen, je dokázán, zatímco nedostatek vědomí, který ho omlouvá, se dokázat nedá.) Smíme si však snad právem myslet, že v onen velký den, kdy budou odhalena tajemství všech srdcí, nikdo nebude volán k odpovědnosti za něco, čeho si není vědom, nýbrž že každý přijme svůj rozsudek podle toho, jak ho obžalovává nebo omlouvá jeho svědomí.

(7) Vzdálené existence může spojit do jedné a téže osoby jen vědomí. Identita substance toho není schopna. Neboť ať je to substance jakéhokoli druhu a ať má jakékoli vlastnosti, bez vědomí není žádnou osobou. Pak by mrtvola mohla být právě tak osobu jako jakákoli substance bez vědomí.

Předpokládejme, že bychom si mohli představit dva druhy vědomí, jež by byly činné samostatně a nepřenositelně v jednom a tomtéž těle – jeden druh vědomí vždycky ve dne, druhý v noci – a naopak jedno a totéž vědomí, jež by působilo střídavě na dvě různá těla. V prvním případě se ptám: Nejsou člověk ve dne a člověk v noci právě tak dvěma samostatnými osobami jako Sokrates a Platón? V druhém případě se ptám: Nejde při tom o jednu osobu ve dvou různých tělech, právě tak jako jeden člověk ve dvou různých šatech je tentýž člověk? Chtěli bychom odpovědět, že je zcela nepodstatné, že v uvedených případech totéž vědomí a různé vědomí náleží jednou téže nehmotné substancí a podruhé dvěma různým nehmotným substancím, s nimiž je tělům dáno. Ať je toto tvrzení správné nebo nesprávné, nemění nic na věcné situaci. Je totiž zcela jasné, že identita osoby by byla v každém případě určena vědomím. Při tom není důležité, zda je toto vědomí spojené s individuální nehmotnou substancí nebo ne.

Připusťme, že v člověku si myslící substancí nutně musíme představovat jako nehmotnou. Pak je v každém případě jasné, že tato nehmotná myslící věc se někdy může odpoutat od vědomí minulého a může ho také znovu dosáhnout. To se jeví v tom, že lidé často zapomínají své minulé činy a že mysl nezdědka znovu získává vzpomínku na minulé věci, které jí na celých dvacet let z vědomí vymizely. Jestliže se tyto periody vzpomínání a zapomínání pravidelně střídají každý den a noc, pak máme dvě osoby s tímtož nehmotným duchem, tak jako v dřívějším příkladě máme dvě osoby s tímtož tělem. Já tedy není určeno identitou nebo růzností substance, o níž nemůže získat žádnou jistotu, nýbrž pouze identitou vědomí.

(8) Ale Já si může představit, že substance, v níž spočívá, existovala už dříve a byla spojena s toutož vědomou bytostí. Jestliže však vědomí odebereme, je tato substance právě tak málo Já a tvoří právě tak málo část tohoto Já jako jakákoli jiná substance. Je to patrné z již uvedeného příkladu odděleného údu, o jehož teplotu, chladu a jiných stavech už nemáme žádné vědomí a který proto patří k Já člověka právě tak málo jako kterákoli jiná částice hmoty ve vesmíru. Totéž platí o každé nehmotné substancí, jíž chybí vědomí, skrze něž jsem pro mne samého Já sám. Existuje-li část její existence, část, kterou přes všechno rozvažování nemohou spojovat se současným vědomím, skrze něž jsem pro mne samotného Já sám, pak je to, pokud jde o onu část její existence, právě tak málo mé vlastní Já, jako kterákoli nehmotná bytost. Ať substance myslela nebo vykonala cokoli – na co si nemohu vzpomenout, co nemohu svým vědomím učinit mými vlastními myšlenkami a činy, patří mi právě tak málo – i když to snad myslela nebo vykonala část mne – jako by to bylo myšleno nebo vykonáno jakoukoli nehmotnou bytostí, která někde existuje.

(9) Souhlasím s tím, že pravděpodobnější názor se opírá o to, že je toto vědomí připojeno k jedné individuální nehmotné substancí, jejímž je projevem.

Ať však lidé rozhodnou tuto otázku podle své náklonnosti, v souladu se svými rozmanitými hypotézami, to však jistě musí připustit každá bytost

vybavená rozumem, jež je citlivá na štěstí či neštěstí, že existuje Něco, co je její Já, o něž má starostlivý zájem a jež by chtěla vidět šťastným. Musíme také připustit, že toto Já existovalo v souvislém trvání déle než jen jeden okamžik, a proto jako v minulosti, tak také v budoucnosti bude možná moci dále existovat celé měsíce a roky, aniž bychom mohli jeho trvání stanovit hranice, a že díky témuž vědomí, postupujícímu do budoucnosti, bude moci zůstat tímtož Já. A tak díky tomuto vědomí člověk poznává, že je tímtož Já, jež před několika lety vykonalo určitý čin, na jehož základě je nyní šťastný nebo nešťastný.

V tomto pojetí „Já“ se za to, co je základem téhož Já, nepokládá numerická identita *substance*, nýbrž identita trvajícího *vědomí*. V tomto vědomí může být sjednoceno několik substancí a opět od něho odděleno. Tyto substance přitom tvořily část téhož Já, dokud zůstávaly v živoucím spojení s tehdejšími sídlem tohoto vědomí. Tak každá část našeho těla, která je živoucně spojena s tím, co v nás má vědomí, tvoří část našeho Já. Ale jakmile je zrušeno živoucí spojení, skrze něž je ono vědomí sdělováno, tvoří to, co bylo částí našeho Já, jeho část nyní právě tak málo, jako je část Já nějakého jiného člověka částí mého Já.

Není dokonce nemožné, aby se (bývalá část našeho Já) v krátké době stala částí nějaké jiné osoby. Tak vidíme, jak se numericky tatáž substance stává částí dvou různých osob, zatímco se při změně různých substancí udržuje tatáž osoba. Kdybychom si mohli představit duchovou bytost, která ztratila všechny vzpomínky nebo veškeré vědomí svých minulých činů, jak je tomu z velké části někdy také se všemi našimi skutky u našeho ducha, pak by spojením nebo oddělením takové duchové substance byla způsobena změna identity osoby právě tak málo jako změnou nebo oddělením nějaké částice hmoty. Každá substance, která je živoucně spojena se současně myslící bytostí, je částí toho Já, jež pak existuje. Všechno, co je s ním spojeno vědomím dřívějších činů, tvoří také část téhož Já, jež je tehdy a nyní totéž.

(10) Jménem proto toto Já je podle mého mínění slovo *osoba*. Všude, kde se člověk setkává s tím, co nazývá svým Já, může – jak myslím – jiný člověk

řící, že je tu tatáž osoba. Je to právnícký termín, který se vztahuje k činům a k jejich odměně; proto se užívá jen o rozumových bytostech, pro něž mohou existovat zákony a jež mohou být šťastné nebo nešťastné. Tato osobnost se rozpíná od současné existence zpět do minulosti jen vědomím, skrze něž se na nich začne podílet a cítit se za ně odpovědnou, a přisvojuje si a přičítá minulé činy na tomtéž podkladě a ze stejného důvodu, jako to činí se skutky přítomnými.

To všechno spočívá na zájmu o štěstí, jež je nevyhnutelným průvodním jevem vědomí. Neboť bytost, která si je vědoma radosti a bolesti, si přeje, aby toto vědomé Já bylo šťastné. Proto na minulých činech, které nemůže spojit se současným Já nebo mu je *přisvojit*, už nemůže mít větší zájem než na činech, které se vůbec nestaly. Kdyby pro takové jednání pociťovala radost nebo bolest, to znamená odměnu nebo trest, znamenalo by to, že by hned na začátku své existence bez jakékoli zásluhy nebo provinění byla učiněna šťastnou nebo nešťastnou. Předpokládejme, že nějaký člověk by byl teď trestán za něco, co udělal v jiném životě, o čem by v něm nemohlo vzniknout naprosto žádné vědomí. Čím se takový trest liší od toho, že byl *stvořen* nešťastný? Ve shodě s tím nám i Apoštol říká, že o velkém dnu, kdy se každému dostane podle jeho skutků, budou odhalena tajemství všech srdcí. Rozsudek bude ospravedlněn tím, že si všechny osoby uvědomí to, že ony samy – ať se objeví v kolika tělech nebo spojeny s jakýmikoli substancemi – jsou těmi, které se dopustily určitých skutků a zasluhují za ně určité tresty.

IMMANUEL KANT (1724-1804)

I. Kant, VYBRANÉ PASÁŽE Z: *Die Kritik der Reinen Vernunft*, Meiner Verlag, Hamburg 1998. *Die Kritik der Praktischen Vernunft*, Berlin, 2012. *Grundlegung zur Metaphysik der Sitten*, Meiner Verlag, Hamburg 1998.

Synopse textu.

V Kriticce čistého rozumu Kant ukazuje, že skutečnostní obsah toho, co se požaduje podle definice „osoby“, nelze vykázat bez argumentačního chybného závěru, pokud při tom začínáme u vědomí, nakolik je chápáno jako „čisté myšlení“ a zůstávají v něm nepovšimnuty všechny mravně-praktické prvky lidské duchovosti. Kant vychází z definice osoby lockovské tradice. (1)

Identita osoby je nesporně faktem pro vědomí sebe. (2a)

Ale není také „objektivní“, tj. dána pro pozorovatele. (2b)

Poukaz na identitu ve vědomém prožívání sebe proto ještě není důkazem pro to, že jsem duše, tj. že jsem při všech proměnách stále jeden a tentýž. (2c)

Toto vnímání sebe nadto není zvláště důkazem pro to, co by duši činilo substancí: trvání ve světě. (2d)

Krátce řečeno: Vyvozovat z identity Já jakožto vědomí identitu něčeho substanciálního a tím osobní charakter Já je chybný závěr či – podle Kanta – paralogismus. (2e)

Objektivní obsah v „pojmu osobnosti“ můžeme postihnout jedině tehdy, když „rozum“ chápeme nejen jako čistý, to jest jako rozum, který čerpá své vědomí sebe výlučně z toho, že se vztahuje k sobě samému. (2f)

Nýbrž musíme rozum chápat jako „praktický“ rozum, to jest jako vztah k sobě, který získává vědění o sobě ze zaměření k mravnímu zákonu mimo sebe, krátce: jako svobodu schopnou plnit povinnost.

Tento „praktický rozum“ je duchovně-inteligibilní část v každém člověku, kterou Kant nazývá „osobností“. Na rozdíl od toho je „osoba“ člověk, nakolik tvoří jednotu z duchovosti a smyslovosti, tedy konkrétní individuum. (3a)

Jeho zvláštní charakter pochází výhradně z duchovního řádu „osobnosti“, kam Kant klade svobodu, a tím sebe-účelnost. (3b)

Podle tohoto rozčlenění na rozumovou přirozenost (osobnost) a na konkrétního jedinečného člověka (osoba) lze také vyjádřit kategorický imperativ. (4)

Z toho vyplývá charakter základní odpovědnosti každého jednotlivce (zvláště v oblasti práva). (5)

Že – jak ukazuje příklad dítěte – faktické poznání mne samotného jakožto Já (a tím také jako osoby) pokulhává za potenciálním řádem, to zůstává udivující zvláštností. (6)

Kant jako nikdo jiný spojuje pojem osoby s praktickou svobodou.

KRITIKA ČISTÉHO ROZUMU

(1) Třetí paralogismus – paralogismus personality

To, co si je vědomo numerické identity sebe sama v různých časech, je v té míře osobou.

Duše je si vědoma... atd.

Duše je tedy osoba. (A 361)

(2a) Chci-li poznat numerickou identitu nějakého vnějšího předmětu pomocí zkušenosti, budu sledovat to trvalé v onom jevu, na něž se – jako na subjekt – vztahuje vše ostatní jako jeho určení, a budu pozorovat jeho identitu v čase, v němž se to ostatní mění. Jenže já jsem předmětem vnitřního smyslu a veškerý čas je pouze formou vnitřního smyslu. Proto každé ze svých sukcesivních určení vztahuji na numericky identické Já ve veškerém čase, tj. ve formě vnitřního názoru mne samého. V tomto případě by nemusela být personalita duše považována za vyvozenou, nýbrž za plně identickou větu sebevědomí v čase, což je také příčinou, proč platí a priori. Skutečně totiž neříká nic víc, než že po celý čas, kdy jsem si vědom sebe samého, jsem si vědom tohoto času jako něčeho, co patří k jednotě mého Já, a nezáleží na tom, řeknu-li, že celý tento čas se nachází ve mně jako individuální jednotě nebo že já se svou numerickou identitou se nacházím v tomto veškerém čase. (A 362)

(2b) Identitu osoby lze tedy nevyhnutelně nalézt v mém vlastním vědomí. Když se však pozoruji z hlediska druhého člověka (jako předmět jeho vnějšího názoru), uvažuje o mně tento vnější pozorovatel především v čase, neboť v apercepci je vlastně čas představován jen ve mně. I když tedy vnější

pozorovatel připustí, že Já doprovází všechny představy v mém vědomí v každém čase, a to s naprostou identitou, nebude z toho tedy ještě usuzovat na objektivní trvalost mne samého. Jelikož čas, do něhož mne pozorovatel umisťuje, není čas, který se nachází v mé vlastní smyslovosti, nýbrž je to čas, který se nachází v jeho smyslovosti. Identita, která je nutně spojena s mým vědomím, proto není spojena s jeho vědomím, tj. s vnějším názorem mého subjektu. (A 362, 363)

(2c) Identita vědomí mne samého v různých časech je tedy pouze formální podmínkou mých myšlenek a jejich vzájemné souvislosti, vůbec však nedokazuje numerickou identitu mého subjektu, v němž přece mohlo dojít, bez ohledu na logickou identitu Já, k takové změně, která nedovoluje podržet jeho identitu, i když stále ještě dovoluje připisovat tomuto subjektu stejně znějící Já, které by mohlo v každém jiném stavu, dokonce i při změně subjektu, stále uchovávat myšlenku předcházejícího subjektu, a tak ji také předávat subjektu následujícímu. (A 363)

(2d) I když věta některých starých škol, že vše ve světě *plyne* a nic není *trvalé* a stálé, nemůže platit, jakmile přijmeme substance, přesto není tato věta vyvrácena jednotou sebevědomí. My sami totiž nemůžeme ze svého vědomí soudit o tom, zda jsme jako duše trvalí, či nikoli, poněvadž ke svému identickému Já počítáme jen to, čeho jsme si vědomi. Proto ovšem musíme nutně soudit, že v celém čase, jehož jsme si vědomi, jsme totožní. Ze stanoviska nějakého cizího člověka to však za platné prohlásit nemůžeme, protože vzhledem k tomu, že v duši nenacházíme žádný trvalý jev, leda pouhou představu Já, která je všechny doprovází a spojuje, nemůžeme nikdy rozhodnout, zda toto Já (pouhá myšlenka) neplyne právě tak jako ostatní myšlenky, které jsou jím navzájem sřetězovány. (A 364)

(2e) Je však zvláštní, že personalitu a její předpoklad, trvalost neboli substancialitu duše, musíme za těchto okolností teprve dokazovat. Kdybychom ji totiž mohli předpokládat, sice by z toho ještě nevyplývala trvalost vědomí, ale

přece jen možnost nepřetržitého vědomí v nějakém trvajícím subjektu, což už stačí pro personalitu, která nepřestává sama ihned existovat, když je její působení na nějaký čas přerušeno. Tato trvalost nám však není dána ničím, co by předcházelo před numerickou identitou nás samých, kterou vyvozujeme z identické apercepce, nýbrž je z ní teprve vyvozena (a teprve po ní by při správném postupu musel následovat pojem substance, který je použitelný jedině empiricky). Protože pak tato identita osoby v žádném případě neplyne z identity Já ve vědomí všeho času, v němž se poznávám, nemohla být na ní výše založena ani substancialita duše. (A 365)

(2f) Stejně jako lze podržet pojem substance a jednoduchého, lze podržet i pojem personality, pokud je pouze transcendentální, tj. pokud je jednotou subjektu, který je nám jinak neznámý, ale v jehož určeních je průběžné spojení prostřednictvím apercepce, a potud je tento pojem nutný a dostatečný také pro praktické používání. Rozhodně se jím však nemůžeme vychloubat jako rozšířením svého sebepoznání prostřednictvím čistého rozumu, které nám předstírá nepřetržité trvání subjektu na základě pouhého pojmu identického Já, poněvadž tento pojem se neustále točí kolem sebe samého a nepomáhá nám postoupit dále ani v jediné otázce založené na syntetickém poznání. Je nám sice zcela neznámo, čím je hmota jako věc sama o sobě (transcendentální objekt), ale přesto lze pozorovat její trvalost jakožto jevu, pokud si ji představujeme jako něco vnějšího. Protože však nemám, když chci pozorovat pouhé Já při střídání všech představ, žádný jiný korelát svých srovnání než opět jen sebe samého s obecnými podmínkami svého vědomí, nemohu dát na všechny otázky jiné odpovědi než tautologické. Podsouvám totiž vlastnostem, které přísluší mně samému jako objektu, svůj pojem a jeho jednotu a předpokládám tak to, co jsme se chtěli dovědět. (A 365, 366)

KRITIKA PRAKTICKÉHO ROZUMU

(3A) Povinnosti! Ty vznešené, veliké jméno... jaký je tvůj původ, aby byl tebe hodný, kde najdeme kořen tvého vznešeného rodu, jenž pyšně odmítá

veškerou příbuznost s náklonnostmi, z jakého kořene musí pocházet ona hodnota, kterou si mohou dát jedině lidé?

Nemůže to být nic menšího než to, co člověka (jako část smyslového světa) pozdvihuje nad něho samého, co ho spojuje s řádem věcí, který může myslet jedině rozum a který je zároveň vyvýšen nad celý smyslový svět a spolu s ním nad empiricky vymezitelné bytí člověka v čase a nad celek všech účelů (který jediný odpovídá takovým nepodmíněným praktickým zákonům, jako je zákon mravní). Není to nic jiného než osobnost, to jest svoboda a nezávislost na mechanismu celé přírody, avšak zároveň chápaná jako schopnost bytosti, která podléhá zvláštním, jejím vlastním rozumem daným čistým praktickým zákonům, tedy osoba, jež jako součást smyslového světa podléhá své vlastní osobnosti, nakolik zároveň patří k inteligibilnímu světu. Potom se nelze divit, že člověk, patřící k oběma světům, na svou bytost ve vztahu ke svému druhému a nejvyššímu určení nutně pohlíží s velikou úctou a že si velice váží jeho zákonů. (A 154)

(3b) Na tomto původu se zakládá mnoho výrazů, které označují hodnotu předmětů podle morálních idejí. Mravní zákon je svatý (neporušitelný). Člověk je sice dosti nesvatý, ale *lidství* v jeho osobě mu musí být svaté. V celém stvoření je možné všechno, co chceme a čím nějak vládneme, užívat také jako pouhý prostředek. Jen člověk a spolu s ním každý rozumový tvor je účelem o sobě. Je totiž na základě autonomie své svobody subjektem mravního zákona, který je svatý. Právě vzhledem k této svobodě je každá vůle, i vlastní vůle každé osoby zaměřená sama k sobě, vázaná na podmínku shody s autonomií rozumové bytosti, aby ji totiž nepodrobovala žádnému záměru, který není možný podle zákona, který by mohl vzejít z vůle samotného trpícího subjektu. Nikdy ho tedy nesmí užívat jen jako prostředku, ale zároveň také jako účelu. Tuto podmínku ukládáme právem dokonce božské vůli ve vztahu k rozumovým bytostem na světě jako jeho tvorům. Zakládá se totiž na tom, že jsou to osobnosti, a tak pouze účely o sobě. (A 155-156)

ZÁKLADY METAFYZIKY MRAVŮ

(4) Má-li tedy existovat nejvyšší praktický princip, který je vzhledem k lidské vůli kategorickým imperativem, musí být takový, který z představy toho, co je nutně účelem pro každého, poněvadž je to účel sám o sobě, tvoří objektivní princip vůle, a proto může sloužit za obecný praktický zákon. Základem tohoto principu je to, že *rozumná přirozenost existuje sama o sobě jako účel*. Tak si nutně člověk představuje své vlastní jsoucnost; potud je tedy ono *subjektivním* principem lidského jednání. Ale právě tak si v důsledku téhož rozumového důvodu, který je platný i pro mne, představuje své jsoucnost každá jiná bytost, takže je to tedy zároveň i *objektivní* princip, z něhož, jako z nejvyššího praktického základu, musí být odvoditelné všechny zákony vůle. Praktický imperativ lze tedy formulovat takto: *jednej tak, abys používal lidství jak ve své osobě, tak i v osobě každého druhého vždy jako účel a nikdy pouze jako prostředek*. (BA 64-67)

(5) Osoba je takový subjekt, jehož činy jsou schopny přičítání. Mravní osobnost tedy není nic jiného než svoboda rozumové bytosti pod mravními zákony (psychologická osobnost je pouze schopnost uvědomovat si sama sebe v různých stavech, identitu své existence). Z toho plyne, že osoba nepodléhá žádným jiným zákonům než těm, které dává sama sobě (buďto sama nebo alespoň zároveň s jinými). (AB 22)

ANTROPOLOGIE

To, že člověk může mít ve své představě Já, ho nekonečně pozdvihuje nad všechny jiné bytosti žijící na zemi. Tím je osobou a na základě jednoty vědomí, při všech změnách, které se s ním mohou dít, jednou a toutéž osobou, tj. bytostí, jež se svým postavením a důstojností zcela odlišuje od věcí a rovněž od nerozumných zvířat, s nimiž může nakládat po libosti; dokonce i když ono Já ještě neumí mluvit, má je přece v myšlenkách: všechny řeči, když mluví v první osobě, přece musí myslet, třebaže toto Já-ství ještě nevyjadřují zvláštním slovem. Neboť touto schopností (totiž myslet) je rozum. Zvláštní však je, že

dítě, které už dovede dosti dobře mluvit, přece začíná užívat slova Já dosti pozdě (asi po roce). Předtím o sobě mluví dlouho ve třetí osobě (David chce jíst, míč atd.). A když začne říkat Já, jako by mu vzešlo nějaké světlo. A potom se nikdy nevrací k dřívějšímu vyjadřování. – Předtím se pouze cítilo sebou samým, teď myslí samo sebe. – Vysvětlení tohoto jevu může být pro antropologa dosti obtížné. (BA 3-4)

SOUČASNÁ FILOSOFIE.

Současné filosofické reflexe (časově vymezené zhruba od konce 19. století do současnosti) zahrnují nejrůznější přístupy a pohledy. Níže uvedené překlady reprezentují dva patrně nejvýznamnější filosofické proudy tohoto období, jednak je to fenomenologií ovlivněný personalismus, jednak tzv. analytická filosofie (filosofie jazyka). Oba směry navazují na předchozí tradici a často se s ní (kriticky) vyrovnávají (především s novověkem). V personalistické filosofii se klíčovým pojmem v analýze osoby stává pojem vztahu, pro analytickou filosofii (v podání P. Strawsona) je příznačný důraz na osobu jakožto tělesně-duchovní individuum.

MAX SCHELER (1874-1928)

M. Scheler, VYBRANÉ PASÁŽE Z: *Der Formalismus in der Ethik und die materiale Wertetik*, Bonn 2000.

Synopse textu.

První velké dílo Maxe Schelera *Der Formalismus in der Ethik und die materiale Wertetik* (Formalismus v etice a materiální etika hodnot, 1913-16) představuje, jak naznačuje podtitul, „nový pokus o založení etického personalismu“. Fenomenologické analýzy nejrůznějších forem hodnotového chování

soustřeďuje Scheler v „osobě“. Její pojem nesmí výsledně vycházet z rozumovosti, jinak se „osoba“ stane pouhým „noselem něčeho“. (1)

Tím se pomíjí aspekt individuality. (2)

Mimoto se dostáváme v pojmu osoby do nesprávné alternativy: buď cizí vymezování rozumem, nebo libovůle při volbě materiálního prvku. (3)

Naproti tomu chce Scheler chápat podstatu osoby jako radikálně apriorní. Ale na rozdíl od právě tak apriorního transcendentálního Já je osoba fenomenálně stále přítomna, totiž jako vykonavatel aktů, který je zahrnut v každém prožitku a který je důvodem toho, že každý prožitek se v posledku stává jednotou. (4)

Tento vykonavatel aktů předchází všechny rozdíly prožitků, například také rozdíl mezi vnitřním a vnějším vnímáním. (5)

Protože vykonavatel aktů jakožto „osoba“ je jednota ve výkonu aktů a nikoli například jednota, jakou prezentuje nějaký předmět svému pozorovateli, může Scheler konečně předložit definici „osoby“. (6)

Výkon nesmíme na jedné straně aktualisticky zužovat, (7)

na druhé straně mu neodpovídá ani unáhlená substantivizace, zvláště se zřetelem k otázce na identitu osoby. (8)

Mezi tím se nachází to, co Scheler nazývá „konkretizací“. (9)

Co tato konkretizace je, lze postihnout pouze v samém prožívání, nikdy v distancovaném pozorování. (10)

Jako konkrétní je osoba „duch“. (11)

Jakožto duch je osoba mimoto na rozdíl od Já určité absolutno. (12)

Být osobou znamená být před všemi formami zpředmětnění. (13)

Každá osoba má svůj vlastní, jednotný svět. (14)

Jednotě kosmu tedy musí odpovídat vlastní osoba: Bůh. (15)

„Osoba“ je podle Schelera vrcholný pól jednoty, který soustřeďuje rozmanité akty.

FORMALISMUS V ETICE A MATERIÁLNÍ ETIKA HODNOT

(1) Není náhodou v terminologii, že formální etika nazývá osobu na prvním místě „rozumovou osobou“. Tento termín už vyslovuje (v jednom slově) materiální předpoklad formalismu, že osoba není v podstatě nic jiného než logický subjekt rozumového, tj. ideálními zákony se řídícího, výkonu aktů. Nebo krátce řečeno: osoba je tu určité X nějaké rozumové činnosti, mravní osoba je tedy X činnosti vůle podle mravního zákona, tj. neukazuje se *nejprve*, v čem spočívá podstata osoby a její zvláštní jednoty, a potom je *neukazuje* rozumová činnost jakožto patřící k její podstatě, nýbrž být osobou není nic jiného (a tím se vyčerpává) než být východiskem, jakýmsi X východiska zákonité rozumové vůle neboli praktické rozumové činnosti. Proto to, čím bytost zvaná osobou, například určitý člověk (nebo také osoba Boha), je ještě nadto, to jest nad „východisko zákonitých rozumových aktů“, to může potom odůvodnit její osobní bytí tak málo, že dokáže toto osobní bytí spíše jen omezit, ba relativně zrušit.

Na těchto vymezeních je – jak ještě ukážeme – jedna věc zcela správná: totiž že osoba nesmí být *nikdy* myšlena jako věc nebo jako substance, která by měla nějaké schopnosti a síly, mezi nimi také „schopnost“ či „sílu“ rozumu atd. Osoba je naopak bezprostředně spoluprožíváná *jednota* prožívání – ne pouze myšlená věc za bezprostředním prožíváním a mimo ně.

(2) Když od toho odhlédneme, z onoho výše uvedeného vymezení osoby jako rozumové osoby za prvé vyplývá, že každá konkretizace ideje osoby na konkrétní osobu je už svou povahou depersonalizací. Neboť tato skutečnost, nazvaná zde „osobou“ - totiž že „něco“ je subjektem rozumové činnosti - náleží konkrétním osobám, např. *všem lidem*, stejně a jako něco ve všech *identického*. Podle toho se lidé nemohou jen ve svém osobním bytí ničím odlišovat. Pojem „individuální osoba“ se podle toho dokonce stává přísně vzato *contradictio in adjecto*. Neboť rozumové akty – i když je definujeme jen jako akty odpovídající určité věcné zákonitosti – jsou tedy také *eo ipso* „mimo-individuální“ nebo, jak

řikají někteří zastánci kriticizmu, „nad-individuální“. Co tedy ještě přistupuje k ideji subjektu těchto aktů jakožto individuálně vymezující, to by nutně rušilo osobní bytí dané bytosti. Takový důsledek je však v rozporu se skutečností, že každá konečná osoba je *individuum*, a to sama *jako osoba* – nikoli teprve na základě svého zvláštního (vnějšího a vnitřního) obsahu prožitků, tj. na základě toho, co myslí, chce, cítí atd., a také nikoli teprve na základě těla (jeho prostorovosti atd.), které je jí vlastní. To znamená: být osobou nemůže nikdy záležet jen v tom být subjektem rozumových aktů určité zákonitosti – ať bychom její bytí jinak chápali jakkoli a ať by bylo jakkoli nesprávné chápat je věcně nebo substanciálně. Osoba by ani nemohla být „poslušná“ vůči nějakému mravnímu zákonu, kdyby byla mocí tohoto zákona – jako jeho realizátor – teprve jakoby tvořena. Neboť být osobou je také základem oné poslušnosti.

(3) Přidržíme-li se pevně uvedeného nesprávného vymezení osoby – což Kant naštěstí nečinil – vyplývá z něho etika, která nikterak nevede k uznání tzv. „autonomie“ nebo „důstojnosti“ osoby jakožto osoby. Z onoho vymezení musí naopak důsledně vyplynout nikoli autonomie..., nýbrž *logonomie* a zároveň krajní *heteronomie* osoby. Takto se důsledně vyvíjel kantovský pojem osoby už u J.G. Fichteho a ještě více u Hegela. Neboť u obou se osoba nakonec stává jen lhostejným průchozím místem pro neosobní rozumovou činnost.

Jestliže se však tohoto vymezení nedržíme důsledně a do aplikace pojmu osoby se přimísí nějaký pozitivní materiální moment, který nějak jde za pouhé X rozumové činnosti, pak už tu neexistují žádné meze ve vymezování toho, co se v člověku podílí na oné „autonomii“ a „důstojnosti“, na oné nedotknutelnosti a úctě.

(4) To, co jsme zde řekli (o aktech, o Já, event. o duši), je sice velmi důležité pro etiku, ale v poznání *osobnosti* jsme ještě nepokročili ani o krok. Neboť pojem „osoby“ nelze vyvodit z žádného ze zjištěných základních faktů a pojmů: ani ze souvislostí, které existují mezi *aktem a předmětem*, formami aktů,

jejich zaměřením a druhy a příslušnými předmětnými oblastmi, ani na základě Já-ství a individuálního Já, dokonce ani „duše“...

Teď však zůstává otázka: nikoli kdo nebo které reálné bytosti konají akty, tato otázka nemá pro povahu aktů smysl, ale otázka, který *jednotný* konatel „patří“ vůbec k podstatě výkonu aktů, jejichž druhy, formy a zaměření jsou tak bytostně odlišné. Jelikož podstaty aktů a souvislosti jejich založení jsou ve vztahu k veškeré induktivní zkušenosti *eo ipso* „a priori“, můžeme také říci: Který konatel „patří“ bytostně vůbec k výkonu aktů tak rozdílné povahy? A teprve na tomto místě – ne však „dříve“ v pořadí problémů – se před nás klade *osobnost* jako problém.

Druhý analogický problém vzniká na straně předmětů a předmětných oblastí. Když jsme podle fenomenologické redukce na straně aktů provedli redukci i zde, když jsme odhlédli od skutečnosti a neskutečnosti předmětů, abychom studovali bytostné a smyslové souvislosti jejich čistých esencí,... vzniká problém: Jaké povahy je *jednota*, v níž se tyto předměty spojují, nakolik vůbec mají přejít v bytí – nemají snad *být* na této či oné věci? A opět teprve na tomto místě se před nás klade problém světa jakožto *světové jednoty*: tedy problém, který velmi úzce koresponduje s problémem osoby.

Neboť právě tak jako ideji aktu koresponduje idea předmětu..., tak osobě (jako *eidos*) koresponduje svět (jako *eidos*).

(5) Podobně vnitřní a vnější vnímání představují... jen dvojí rozdílné zaměření aktů jedné možné *osoby*. Jako tedy v esenci osoby mizí „dokonce“ protiklad vnitřního a vnějšího vnímání, tj. esence *osoby* je *psychofyzicky indiferentní* (stejně jako esence čistého aktu osoby), tak je *psychofyzicky indiferentní... také bytí světa*.

(6) Kdyby existovaly nějaké bytosti, odhlíželi bychom redukcí od organizace jejich přirozenosti, které by měly pouze akty vědění (myšlenkového a názorného) a akty, které náleží k této (specificky teoretické) sféře, dovolte je nazvat čistými rozumovými bytostmi, pak by neexistovalo ani bytí, ani problém

„osoby“. Zajisté! Tyto bytosti by byly stále ještě (logickými) subjekty, které by konaly rozumové akty: ale nebyly by „osobami“. Nebyly by tedy „osobami“ ani tehdy, kdyby měly vnitřní a vnější vnímání a pilně by pěstovaly poznání přírody a duše; tj. i kdyby samy v sobě a v druhých nalézaly předmět „Já“ a dokonale pronikaly, popisovaly a vysvětlovaly možné i faktické prožitky tohoto „Já“ samy v sobě i ve všech individuálních Já. Přesně totéž by platilo také o bytostech, jimž by byly všechny obsahy dány jen jako projekty v chtění. Byly by (logickými) subjekty v chtění – nebyly by osobami. Neboť osoba je právě taková jednota, která existuje v bytosti pro akty všech možných *odlišností* – pokud jsou tyto akty myšleny jako vykonané. Tedy: že *různé logické subjekty* bytostně rozdílných aktů (které jsou různé jen jako jinak identické subjekty právě těchto rozdílných aktů) mohou *být jen v jednotě formy* – nakolik uvažujeme jejich možné „bytí“ a nikoli pouze jejich esenci – to teprve je tím, co míníme, když říkáme: k podstatě rozdílných aktů ještě patří, že jsou v jedné *osobě* a jen v jedné osobě.

V tomto smyslu můžeme vyslovit esenciální definici: Osoba je konkrétní, ba bytostná jednota v bytí aktů různé povahy, která je sama o sobě (ne jen pro nás) dřívější než všechny bytostné odlišnosti aktů (zvláště než rozdílnost vnějšího a vnitřního vnímání, vnějšího a vnitřního chtění, vnějšího a vnitřního cítění, milování, nenávidění atd.) *Bytí osoby „zakládá“ všechny bytostně rozdílné akty.*

(7) Už z toho jasně vyplývá jedna věc: Osoba nikdy nemůže být převedena ani na X pouhého „východiska“ aktů, ani na nějaký druh pouhé „souvislosti“ nebo spojení aktů, jak to činí jeden způsob tzv. „aktualistického“ pojetí osoby, který by chtěl pochopit bytí osoby z jejího konání (*ex operari sequitur esse*).

Osoba není prázdné „východisko“ aktů, nýbrž je konkrétní bytí, bez něhož žádná řeč o aktech nikdy nepostihne plnou adekvátní esenci nějakého aktu, nýbrž vždy jen abstraktní bytnost. Akty se konkretizují z abstraktních bytností v konkrétní teprve svou příslušností k podstatě té nebo oné individuální osoby.

Proto také nemůžeme – bez předchozí intence samé podstaty osoby – nikdy plně a adekvátně postihnout konkrétní akt. Podobně každá souvislost zůstává pouhou souvislostí abstraktních esencí aktů, nakolik není dána „sama“ osoba, v níž je nějaká „souvislost“.

Nakolik ona aktualistická teorie osoby pouze popírá, že osoba je „věc“ nebo „substance“, která koná akty ve smyslu substanciální kauzality, je samozřejmě zcela správná.

(8) Osoba zajisté *jest* a také se prožívá jen jako bytost vykonávající akty a není v žádném smyslu „za nimi“ nebo „nad nimi“ nebo něco, co stojí jako nehybný bod „nad“ výkonem a časovým průběhem aktů. Toto vše jsou jen obrazy vzaté z časo-prostorové oblasti - která samozřejmě pro vztah *osoby* a *aktu* neexistuje – ale vždycky vedly k substantivizaci osoby. Naopak v *každém* konkrétním aktu je *celá osoba* a v každém aktu a skrze každý akt se „proměňuje“ celá osoba – aniž by se její bytí rozplývalo v některém z jejích aktů nebo se „měnilo“ jako věc v čase. Ale v pojmu „obměňování“ jakožto čirém „měnění“ ještě není nic z času umožňujícího měnění, a zvláště nic z věcné změny; a není tu ještě nic ani z „posloupnosti“ tohoto měnění (které ještě můžeme poznávat bez postihování změny a bez věcného členění dané látky a které je ještě obsaženo např. v jevu „střídání“). A právě proto zde není nutné *žádné trvající bytí*, jež by se uchovávalo v této následnosti, aby byla zajištěna „identita individuální osoby“. Identita je zde pouze v kvalitativním směru samého tohoto čirého měnění.

Chceme-li tento nejskrytější ze všech jevů uvést v danost, můžeme jen pomocí obrazů čtenáře přimět, aby hleděl směrem k jevu. Tak můžeme říci: Osoba žije do času; koná, proměňujíc se, své akty do času. Ale nežije uvnitř fenomenálního času, který je dán bezprostředně v průběhu vnitřně vnímaných duševních procesů. Nežije ani v objektivním čase fyziky, v němž neexistuje ani „rychle“, ani „pomalu“, ani trvání (neboť to se zde vyskytuje jen jako mezní případ následnosti), ani fenomenologické časové dimenze přítomnosti, minulosti

a budoucnosti, protože i momenty minulosti a budoucnosti fenomenálního času se při tvoření pojmů chápou „jako“ možné momenty přítomnosti. Protože osoba uskutečňuje svou existenci právě teprve v prožívání svých možných prožitků, nemá vůbec smysl, abychom ji chtěli postihnout v prožívaných prožitcích. Nakolik hledíme na tyto tzv. „prožitky“ a nikoli na prožívání těchto prožitků, zůstává osoba plně transcendentní.

(9) *Každé* takové prožívání – nebo jak můžeme taky říci, každý *konkrétní* akt, obsahuje všechny esence aktu, které můžeme rozlišit při fenomenologickém zkoumání aktů – a to podle apriorních strukturních vztahů, které zjišťují výsledky o fundování aktů. Obsahuje tedy vnitřní a vnější vnímání, tělesné vědomí, milování a nenávidění, cítění a preferování, chtění a nechtění, souzení, vzpomínání, představování atd. Všechna tato rozlišení – ať jsou jakkoli důležitá – odrážejí, pokud jde o osobu, jen abstraktní rysy konkrétního osobního aktu. Jako nemůžeme osobu pojímat jako pouhou souvislost jejích aktů, tak také nemůžeme pojímat konkrétní osobní akt jako pouhou sumu nebo pouhou strukturu takových abstraktních esencí aktu. Naopak sama osoba, žijící v každém ze svých aktů, proniká také každý akt svou svérázností. Žádné poznání esence například lásky nebo soudu nás ani trochu nepřibližuje k poznání, jak miluje a soudí osoba A a B – a právě tak uvažování o obsazích (hodnotové předměty, fakta), jež jsou jí dány v oněch aktech. Naproti tomu pohledem na samu osobu a její esenci ihned vzrůstá obsahová svéráznost každého aktu, který osoba, jak víme, koná, respektive poznání jejího „světa“ v každém jejích obsahu.

(10) Jestliže už akt není nikdy předmětem, pak není nikdy předmětem zvláště *osoba* žijící ve výkonu svých aktů. Jediným a výlučným způsobem její danosti je naopak pouze sám výkon jejích aktů (také výkon její reflexe o jejích aktech) - výkon jejích aktů, v němž žije a zároveň sebe poznává. Nebo jde-li o druhé lidi, společný nebo následný nebo dřívější výkon jejích aktů. A v takovém

společném, resp. následném a dřívějším výkonu aktů jiné osoby není nic ze zpředmětnění.

A tak chápeme-li *psychologii* – jak je to obvyklé – jako vědu o (pozorovatelných, popsateelných a vysvětlitelných) „děních“, a to o děních, jak jsou dána v našem vnímání, pak je všechno, co zaslouží název *akt* a také osoba, z tohoto důvodu pro psychologii zcela *transcendentní*.

(11) Pro celou sféru aktů... užíváme termínu „*duch*“, když takto nazýváme všechno, co má povahu aktu, intencionality a smysluplnosti – ať je to kdekoli. Z toho, co jsme už řekli, pak vyplývá, že všechen duch je bytostně také „*osobní*“ a že idea „neosobního ducha“ je „nesmyslná“. K esenci ducha však nikterak nepatří „*Já*“, a proto ani rozlišování „*Já* a vnější svět“. Osoba je naopak bytostně jediná forma existence ducha, nakolik jde o konkrétního ducha.

(12) Už *jazykové* užívání slova „osoba“ ukazuje, že jedinnost, kterou při tom máme na mysli, nemá nic společného s jedností předmětu „vědomí“ vnitřního vnímání, a tedy ani s „*Já*“ (a to ani s *Já*, jež je opakem „*Ty*“, ani s *Já*, jež je opakem „vnějšího světa“). Osoba není jako tato slova tak zjevně *relativní*, nýbrž *absolutní* jméno. Se slovem *Já* je vždy spojen na jedné straně poukaz na *Ty*, na druhé straně na „vnější svět“. U jména osoby tomu tak není. Bůh např. může být osoba, ne však *Já*, protože pro něho neexistuje ani *Ty*, ani vnější svět. To, co je míněno osobou, má ve srovnání s *Já* něco z *totality*, jež stačí sama sobě. Osoba např. „jedná“, jde na procházku atd.. To „*Já*“ nemůže. „*Já*“ ani nejednají, ani nechodí na procházku. Jazyk mi sice dovoluje říkat „*Já* jedním, já jdu na procházku“, ale slovo „*já*“ tu neoznačuje „*Já*“ jako určitou věc duševního prožitku, nýbrž je to příležitostný výraz, který se střídá s daným mluvčím a je jen jazykovou formou pro oslovení. Nemluví tu „*Já*“, ale člověk. To vše jasně ukazuje, že osobou myslíme něco, co je vůči protikladu „*Já-Ty*“, „psychické-fyzické“, „*Já-vnější svět*“ zcela indiferentní.

(13) Když říkám „*Já* se (tj. mne) vnímám“, pak první „*Já*“ neznamená psychický prožitek *Já*, nýbrž je to forma oslovení. „*Se*“ (mne) také neznamená

„mé Já“, nýbrž nechává nerozhodnuto, zda „se“ (mne) vnímám vnějšně nebo vnitřně. Když naproti tomu řeknu „Já vnímám své Já“, mají obě „Já“ opět různý smysl. První má stejný smysl jako ve větě „Já jdu na procházku“, je to forma oslovení; druhé „Já“ naproti tomu znamená psychické Já prožívání, předmět *vnitřního vnímání*. Osoba tedy může např. „jít na procházku“, stejně jako „vnímat“ své Já, např. když se zabývá psychologií. Ale toto psychické Já, které osoba při tom vnímá, nemůže ani vnímat, ani jít na procházku nebo jednat. Osoba naopak sice může vnímat své Já, a také své tělo, a také vnější svět, ale je absolutně vyloučeno, aby se osoba stala předmětem ať už svého vlastního vnímání, nebo vnímání někoho druhého.

To znamená, že k *esenci osoby* náleží, že existuje a žije jen ve *výkonu intencionálních aktů*. Není tedy bytostně „předmětem“. Naopak každý předmětný postoj (např. vnímání, představování, myšlení, vzpomínání, očekávání) činí bytí osoby ihned transcendentním.

(14) Jako věcný korelát osoby vůbec jsme označili *svět*. A tak každé individuální osobě také odpovídá *individuální svět*. Ale jako každý akt náleží k určité osobě, tak také každý předmět „patří“ svou povahou k určitému světu. Ale každý svět je ve své bytostné výstavbě a priori vázán na esenciální a strukturní souvislosti, jež existují mezi věcnými bytostmi. Každý svět však je zároveň konkrétním světem pouze jako svět určité *osoby*. Ať rozlišujeme jakékoli předmětné oblasti – předměty vnitřního světa, vnějšího světa, tělesnosti (a tím celá možná oblast života), oblasti ideálních předmětů, oblasti hodnot – všechny mají jen abstraktní předmětnost. Plně konkrétními se stávají teprve jako části určitého světa, světa určité osoby. Jen osoba není nikdy „částí“, nýbrž vždy korelátem určitého „světa“: světa, v němž se osoba prožívá.

(15) Tak je s jednotou a identitou a jedinečností světa na základě bytostné souvislosti *spolupána idea Boha*. Jestliže tedy pokládáme za skutečný jediný konkrétní svět, bylo by nesmyslné (nikoli „rozporné“), neuznávat zároveň ideu konkrétního ducha. Podnět k tomu, abychom uznali tuto ideu Boha, nám nikdy

nedává filosofie, ale mohla by nám ho dát jen konkrétní osoba, která je v bezprostředním styku s něčím, co oné ideji odpovídá, a již je „daná“ její konkrétní esence. Ona skutečnost „Boha“ se proto zakládá jedině na možném pozitivním zjevení Boha, v konkrétní osobě.

MARTIN BUBER (1878-1965)

M. Buber, VYBRANÉ PASÁŽE Z: *Ich und Du*, Guetersloh: Guetersloher Verlag, 2006. *Das Problem der Menschen*, Heidelberg, 1948.

Synopse textu.

Buber klade své chápání osoby do kontextu otázky na identitu osoby: Osobou je každý člověk na základě toho, co identicky trvá, tj. vědomí sebe. (1)

Má to dvě formy: vědomí sebe jako „osoby“, tj. ze sepětí s druhými, a vědomí sebe jako „individua“, tj. vědomí sebe, jež se uzavírá. Být osobou tedy znamená: být ve vztahu. (2)

Být osobu také znamená být prost aktivního funkčního zaměření, tedy žitá sebeúčelnost. (3)

K tomu přistupuje charakter účasti. (4)

Být osobou je na jedné straně určitá kvalita v člověku, jež trvá, a na druhé straně něco, co může zrát, tedy: dynamicko-trvalá kvalita. (5)

Osoba se nemůže realizovat ani v individualismu, ani v kolektivismu, průlom k druhému, uskutečňuje jen ve vztahu. (6)

Vnitřní tendencí vědomí sebe jako osoby je: moci ustupovat (na rozdíl od vůle „individua“ sebe prosazovat). (7)

Ex negativo vyplývá: Osoba je jako cílová idea to, co má substanci, to jest pro Bubera: co má trvání v proměnách času. (8)

Nutnosti zrání odpovídá: Osoba a individuum nikdy neexistují v čisté podobě. (9)

Rozdíl mezi osobou a individuem je možno z vnějšku poznat podle toho, jak někdo říká „Já“ (10)

Tři konkrétní lidé uskutečnili svým způsobem ideál osoby: jako spojení s druhými lidmi (Sokrates) nebo s přírodou (Goethe) nebo s Bohem (Ježíš). (11)

Jako výjimka existuje něco třetího vedle osoby a individua: démonické Já, které říká Napoleon. (12)

Podle Bubera činí člověka osobou dovršená vztahovost.

JÁ A TY

(1) Já základního slova Já-Ty je jiné než já základní slova Já-Ono.

Já základního slova Já-Ono se objevuje jako individualita a uvědomuje si sebe jako subjekt (zakoušení a užívání).

Já základního slova Já-Ty se objevuje jako osoba a uvědomuje si sebe jako subjektivitu (bez závislého genetivu).

(2) Individualita se objevuje tím, že se odlišuje od jiných individualit.

Osoba se objevuje tím, že vstupuje do vztahu k jiným osobám.

Jedna je duchovní formou přírodní oddělenosti, druhá duchovní formou přírodního sepětí.

(3) Účelem sebeodlišení je zakoušet a užívat, a účelem tohoto dvojího je „život“, to znamená umírání trvajícím po celý lidský život.

Účelem vztahu je jeho vlastní podstata, to jest styk s Ty. Neboť skrze styk s každým Ty se nás dotýká dech věčného života.

(4) Ten, kdo má své stanoviště ve vztahu, účastní se skutečnosti, to znamená: účastní se bytí, které není ani pouze jeho, ani není pouze mimo něj. Veškerá skutečnost je působení, jehož se účastním, aniž bych si je mohl přivlastňovat. Kde není účast, tam není skutečnost. Kde je přivlastňování, tam není skutečnost. Účast je tím dokonalejší, oč bezprostřednější je styk s Ty.

Já je skutečné díky své účasti na skutečnosti. Stává se o to skutečnějším, oč dokonalejší je účast.

(5) Ale já, které vystupuje ze vztahové události a ocitá se v oddělenosti a ve vědomí oddělenosti, neztrácí svou skutečnost. Účast, která v něm byla založena, v něm zůstává uchována živoucím způsobem. Jinými slovy, jichž bylo užito o nejvyšším vztahu, ale jichž lze užít i o všech ostatních vztazích: „semeno v něm zůstává“. Jde tu o oblast subjektivity, v níž si já uvědomuje své sepětí i svou oddělenost zároveň. Ryzí subjektivitu lze chápat jen dynamicky, jako kyvadlový pohyb já v jeho osamělé pravdě. Zde je také místo, kde se vytváří a vzrůstá touha po stále vyšším, nepodmíněnějším vztahu, po dokonalé účasti na bytí. V subjektivitě zraje duchovní substance osoby.

PROBLÉM ČLOVĚKA

(6) V individualismu je osoba v důsledku jen imaginárního zvládnutí vlastní základní situace postižena hlubokou škodou fikce, ať si jakkoli myslí nebo usiluje si myslet, že se jako osoba udržuje v bytí. V kolektivismu se vzdává bezprostředního osobního rozhodování a tak se vzdává sama sebe. V obou případech je neschopna realizovat průlom k druhému: pravý vztah existuje jen mezi pravými osobami.

JÁ A TY

(7) Osoba si uvědomuje sama sebe jako někoho, kdo se účastní bytí, kdo koexistuje, a kdo tedy je. Individualita si uvědomuje sama sebe jako někoho, kdo je takový a takový, a ne jiný. Osoba říká: „Já jsem,“ individualita říká: „Já jsem takováto.“ „Poznej sám sebe!“ znamená pro osobu: poznej se jako bytí, pro individualitu: poznej, jaký jsi. Tím, že se individualita od druhých odlišuje, vzdaluje se bytí.

Tím nemá být řečeno, že se osoba nějak „vzdává“ svého zvláštního bytí, své odlišnosti; jenomže toto její zvláštní bytí pro ni není bodem, z něhož se na všechno dívá, ale je prostě zde, je nezbytným a smysluplným způsobem bytí.

Individualita naproti tomu si hýřivě libuje ve svém zvláštním bytí, nebo spíše většinou ve fikci tohoto bytí, kterou si s náležitou pečlivostí vytvořila. Neboť poznat sebe pro individualitu v podstatě většinou znamená: vytvořit svou autoritativní zdánlivou podobu, která je s to stále základněji ji klamat; dívat se na ni a uctívat ji a tak nabýt zdání, že poznává, jaká sama je. Skutečné sebepoznání by ji vedlo k sebezničení – nebo k znovuzrození.

Individualita vidí své vlastní bytí, individualita se zabývá tím, co může označit jako „moje“: můj způsob, moje rasa, moje konání, můj genius.

(8) Individualita se neúčastní žádné skutečnosti a žádné nenabývá. Odlišuje se od všeho ostatního a snaží se přivlastnit si ze všeho – zakoušením a užíváním – tolik, kolik může. Taková je její dynamika: odlišovat se a přivlastňovat si – v obou případech v oblasti slova Ono, v oblasti neskutečna. Subjekt – nakolik se tak individualita poznává - si může sebevíce přivlastňovat: nevyrůstá mu z toho žádná substance, zůstává bodem, pouhou funkcí, tím, co zakouší a užívá, ničím více. Veškeré jeho rozsáhlé a tak rozmanité bytí, veškerá jeho horlivá „individualita“, mu není s to dopomoci k žádné substanci.

(9) Neexistují dva druhy lidí, ale existují dva póly lidství.

Žádný člověk není čistou osobou, žádný čistou individualitou, žádný není zcela skutečný, žádný zcela neskutečný. Každý žije v dvojím Já. Ale jsou lidé, v nichž je osoba tak určujícím činitelem, že je lze nazývat osobami, a lidé, v nichž je natolik určující silou individualita, že je lze nazývat individualitami. Mezi těmito dvěma póly se odehrávají skutečné dějiny.

Čím více je člověk, čím více jsou lidé ovládáni individualitou, tím hlouběji se Já propadá do neskutečnosti. V takových dobách vede osoba v člověku a v lidstvu podzemní, skrytou, jakoby neplatnou existenci – dokud není vyvolána.

(10) Člověk je tím osobnější, čím silnější je v lidské dvojakosti jeho Já, Já základního slova Já-Ty.

Podle toho, jak říká „já“ – podle toho, co má na mysli, když říká já – se rozhoduje, kam člověk patří a kam směřuje jeho cesta. Slovo „já“ je skutečný šiboleť (poznávací heslo) lidskosti.

Jen slyšte!

Jak falešně zní Já jednotlivého člověka! Může vzbudit veliký soucit, vychází-li z tragických úst, sevřených zamlčovaným vnitřním rozporem. Může vzbudit hrůzu, vychází-li z chaotických úst, vyjevujících tento rozpor divoce, bezstarostně a nevědomě. Je trapné a odporné, vychází-li z úst marnivých a kluzkých.

Kdo říká odloučené Já s velkým začátečním písmenem, odhaluje hanbu světového ducha, který byl ponížěn na spravedlnost.

(11) Ale jak krásně a správně zní živoucí, výrazné Já Sokratovo! Je to já nekonečného rozhovoru, a dech nekonečného rozhovoru je obklopuje na všech jeho cestách, i před soudci a v poslední hodině ve vězení. Toto já žilo ve vztahu k člověku a tento vztah se ztělesňoval v rozhovoru. Věřilo ve skutečnost lidí a vycházelo jim vstříc. A tak přebývalo spolu s nimi ve skutečnosti a skutečnost už je neopustí. Jeho osamělost nemůže být nikdy opuštěností, a když mlčí svět lidí, slyší Ty, které říká daimonion.

Jak krásně a náležitě zní já Goethovo! Je to já čistého styku s přírodou a příroda se mu vzdává a bez přestání s ním hovoří, vyjevuje mu svá tajemství, a přece své tajemství neprozrazuje. Toto já v ni věří a říká růži: „Tys to tedy“ - a tak s ní přebývá v jediné skutečnosti. Když se Já vrací samo k sobě, duch skutečného zůstává s ním, svit slunce setrvává ve šťastném oku, jež dumá o jeho slunečném jasu, a přátelství živlů doprovází člověka do ticha rození a umírání.

Tak zní v prostorách času Já, vyslovované „náležitě, pravě a čistě“ těmi, kteří žijí v sepětí, sokratovskými a goethovskými osobami.

A abychom – předjímajíce - k tomu ještě připojili obraz z království nepodmíněného vztahu: jak mohutně zní Já vyslovované Ježíšem, jak náležitě až k samozřejmosti! Neboť je to já nepodmíněného vztahu, v němž člověk nazývá

své Ty Otcem tak, že on sám už je jen Synem a ničím jiným než Synem. Kdykoli říká „Já“, může mít na mysli už jenom já svatého základního slova, jež se pro něho povzneslo do nepodmíněnosti. Dotkne-li se ho někdy oddělenost, je sepětí větší a jen z něho mluví k druhým. Marně se snažíte omezit toto já na něco, co je mocné samo o sobě, nebo toto Ty na něco, co přebývá v nás, a tak zbavit skutečnosti to, co je skutečné: zůstává Já a Ty, každý může říci Ty a je pak Já, každý může říci Otče a je pak Synem, skutečnost zůstává.

(12) Co však, když posláni nějakého člověka po něm žádá, aby neznal nic jiného než sepětí se svou věcí, tedy žádný skutečný vztah k nějakému Ty, žádné zpřítomnění nějakého Ty; aby se všechno kolem něho stalo pouhým Ono, předmětem, který má jenom sloužit jeho věci? Jak je tomu s já, jak je říká Napoleon? Neříká je vhodně? Není tento fenomén zakoušení a ožívání osobou?

Skutečně, pán oné doby zřejmě neznal dimenzi „Ty“. Bylo to správně vyjádřeno slovy, že všechny bytosti pro něho byly *valore*. On, který po svém pádu shovívavě přirovnával své přívržence, kteří ho zapřeli, k Petrovi, neměl nikoho, koho by byl mohl zapřít; neboť neměl nikoho, koho by byl uznával jako bytost. Byl démonickým Ty milionů. Ty, které neodpovídalo, či lépe, které odpovídalo na jejich „Ty“ slovem Ono – které neodpovídalo opravdu v osobní sféře, nýbrž jenom ve své vlastní sféře, vymezené jeho věcí, a jenom svými vlastními činy. Toto démonické Ty, jemuž se nikdo nemůže stát opravdovým protějškem, je historicky elementární mezí, kde základní slovo sepětí ztrácí svou skutečnost, svou povahu vzájemného působení. Ano, kromě osoby a individuality, kromě svobodného a svévolného člověka – ne však mezi nimi – je tu tento třetí člověk: ční osudově do výše v osudových dobách; všichni se k němu horoucně obracejí, ale jeho vlastní oheň je chladný; k němu vede tisícerý vztah, ale od něho nevede žádný; on se neúčastní žádné skutečnosti, ale sám pro sebe získává nezměrnou účast druhých, jako by byl skutečností.

(13) Svět je pro člověka dvojitý, neboť i jeho postoj je dvojitý.

Postoj člověka je dvojitý, neboť i základní slova, která může pronést, jsou dvě.

Základní slova nejsou jednotlivá slova, nýbrž slovní dvojice.

Jedním základním slovem je slovní dvojice Já-Ty.

Druhým základním slovem je slovní dvojice Já-Ono, přičemž místo Ono lze říci On nebo Ona, aniž by se tím základní slovo změnilo.

A tak je lidské já dvojitý.

Neboť já základního slova Já-Ty je jiné než já základního slova Já-Ono.

EMMANUEL LEVINAS (1905-1995)

E. Levinas, VYBRANÉ PASÁŽE Z: *Totalité et infini, Essai sur l'extériorité*, Springer 1984. *Autrement qu'être ou au-delà de l'essence*. Springer, 1991. *Étique et infini*, Paris: Le Livre de Poche, 1984. *En découvrant l'existence avec Husserl et Heidegger*, Paris: Vrin, 2002.

Synopse textu.

V pojmu „osoby“ sahá Lévinas k původnímu významu latinského „persona“, tedy masky v antickém divadle. (1)

Jakožto „osoba“ jsme nositeli sociálních rolí. (2)

Lévinas principiálně rozlišuje na jedné straně založení smyslu, jež se na někoho zaměřuje, ale zároveň také vytváří vztah k něčemu jinému (tak je tomu u „osoby“ jakožto „osoby“), na druhé straně založení smyslu, které se zcela vztahuje k samému druhému, k němu jako individuu v jeho individualitě. (3)

Ta druhá „osoba“ se u Lévinase nazývá „tvář“. (4)

„Individualita“ přitom znamená určitou kvalitu neodvoditelné povahy, proto např. také neznamená prostě jen jednotlivost, která se odvozuje ze vztahu k všeobecnosti. (5)

Ten, kdo je osoba, je „zde“, tj. neztrácí se v díle, nežije mimo čas, ale je nepostižitelný, a přece přítomný. (6)

„Osoba“ také neznamená sebeúčelnost, neboť sebeúčelnost je spojena se zvěcněním, znamená spíše jistý nárok, z něhož vychází povinnost. (7)

„Osoba“ rovněž neznamená totéž co svobodné centrum úkonů, protože je tím vždycky zároveň vyjádřen také určitý odstup k tomuto nároku. (8)

Když tedy spojíme „osobu“ s tím, co Lévinas říká o „tváři“, pojem osoby se naplňuje krajním nárokem na odpovědnost za druhého.

AUTREMENT QU'ETRE

(1) Zá-jmeno už jedince znetvořuje - jedince, který je jedinečný – tím, že mluví. Podřazuje ho pod nějaký pojem a označuje jen masku neboli osobu jedince; masku, jež za sebou nechává Já, když se vymyká pojmu, to jest Já mluvení v první osobě, které absolutně nelze proměnit v nějaké jméno, ale je znakem, jež dává znamení o tomto značení, je vydaností druhému, v blízkosti a opravdovosti.

(2) To je přesně jedinečnost Já. Právo prvorozeného a vyvolení, identita a priorita vzniku identity a výtečnost, které nelze redukovat na vlastnosti, jež vyznačují a konstituují jsoucna v řádu světa, a osoby v jejich rolích, které hrají jako osobnosti na sociálním jevišti dějin, to jest v zrcadle reflexe nebo ve vědomí sebe.

ETIQUE ET INFINI

(3) Normálně jsme „osoba“: profesor na Sorbonně, viceprezident ve státní radě, syn toho a toho, všechno to, co stojí v cestovním pase, způsob, jak se oblékáme, jak se prezentujeme. A každý význam, v obvyklém významu slova, se vztahuje k takovému kontextu: Smysl nějaké věci spočívá ve vztahu k něčemu jinému. Zde je naproti tomu smyslem jediné tvář.

TOTALITÉ ET INFINI

(4) ... to popisujeme pod titulem „tvář“, v níž se představuje jsoucnost ve své osobě.

(5) Individuace štěstím individualizuje „pojmem“, u něhož se obsah a rozsah kryjí. Individuace pojmu sebeidentifikací tvoří obsah tohoto pojmu. Idea oddělené osoby, které jsme užili v popise požitku, osoby, která se nachází v nezávislosti štěstí – je odlišná od ideje osoby, jakou si tvoří filosofie života nebo rasy. Ve vyvyšování biologického života osoba vystává jako produkt druhu nebo neosobního života, který užívá individua, aby si zajistil svůj neosobní triumf. V tomto *podílu* na tom, co přesahuje naše Já, by jedinečnost Já, jeho status jakožto nepojmového individua, zmizela.

EN DÉCOUVRANT L'EXISTENCE

(6) Fenomenologie zachovává osobu v té míře, v níž je pojem subjektu spojován se smyslovostí, individuace je totožná s dvojznačností základního dojmu, aktivita a pasivita spadají v jedno, Nyní je dřívější než dějinný celek, který je konstituuje. Osoba nezaniká v díle, které konstitovala nebo vymyslela, nýbrž zůstává stále transcendentní, „zdejší“. V tomto smyslu se domníváme, že fenomenologie je opakem pojetí Spinozy a Hegela. Podle nich to, co je myšlené, absorbuje myslícího, a myslitel se ztrácí ve věčnosti řeči. Smyslovost působí, že „věčnost“ idejí poukazuje na *hlavu*, která myslí, na subjekt, který je přítomný v čase. Zde se u Husserla uskutečňuje spojení bytí s časem. Zde je hluboká příbuznost mezi fenomenologií a bergsonismem.

AUTREMENT QU'ETRE

(7) Když moderní anti-humanismus popírá primát, který náleží lidské osobě jako svobodnému cíli sebe samé, pro význam bytí, pak má pravdu - přes důvody, které sám uvádí. Vytváří tím prostor pro subjektivitu, která se vytváří v nezištnosti, v oběti, v zastupování, jež předchází vůli. Jeho geniální myšlenka je v tom, že se vzdal ideje osoby, která je sama sobě účelem i počátkem a v níž

je Já ještě věcí, protože je ještě jsoucnem. V nejhorším případě je „účelem“ druhý, Já pak jsem rukojmí, odpovědnost a zástupce a nesu svět v pasivitě předvolání, které jde až k obviňujícímu pronásledování a které nelze odmítnout. Humanismus zaslouží kritiku jen proto, že není dosti lidský.

EN DÉCOUVRANT L'EXISTENCE

(8) Kdo říká, že subjektivita začíná v osobě, že osoba začíná ve svobodě, že svoboda je první příčinou, uzavírá svůj pohled pro tajemství Já, pro jeho vztah s minulostí. Tento vztah nesměřuje k tomu, že subjektivita se má stavět na začátek této minulosti, aby tak byla odpovědná ve striktních mezích intence. Nesměřuje ani k tomu, aby byl pouhým výsledkem minulosti. Veškeré utrpení a pád světa spočívají svou vahou v bodě, v němž se uskutečňuje odstup, inverze aktu bytí. Jeden bod je podřazen všemu. Tato nemožnost uniknout není nic jiného než odstup subjektu. Pojem rukojmí znamená převrácení pojetí, jež vidí začátek filosofie v přítomnosti – v Já u sebe. Nejsem jen svým počátkem, ale jsem skrze druhého vyveden z rovnováhy. Jsem jím odsouzen bez rozsudku, pronásledován, aniž mohu říci slovo. Ale ukázali jsme, že to znamená ještě více: Musíme umět svého pronásledovatele zastupovat. Odtud je pojem odpovědnosti, která je dřívější než svoboda.

ROMANO GUARDINI (1885-1968)

R. Guardini, VYBRANÉ PASÁŽE Z: *Welt und Person*, Muenchen: M. Graenewald Verlag, 1988. *Ethik*, Muenchen: M. Graenewald Verlag, 1993.

Synopse textu.

Osoba se vyznačuje tím, že je určitý útvar (1), individualita (2) a niternost vědomí sebe. (3)

Osoba je konfrontována se světem. (4)

„Osoba“ znamená vztaženost k sobě ve smyslu čisté sebeúčelnosti. (5)

To činí osobu něčím, co je jazykově neuchopitelné (6), kategorické (7) a v posledku jedinečné (8).

Osoba potřebuje jiné (osoby) ne k svému bytí osobou, ale k aktualizaci tohoto bytí osobou. (9)

To, co je konečné, se stává osobou v posledku tvůrčím povoláním od Boha. (10)

Odtud se odvozuje důstojnost člověka. (11)

Osoba uskutečňuje svůj smysl jen tehdy, když realizuje pravdu. (12)

SVĚT A OSOBA

(1) V první řadě osoba znamená tolik co určitý útvar.

Řekneme-li, že něco je nějak utvářeno, znamená to, že prvky jeho bytí, jako látka, síly, vlastnosti, akty, procesy a vztahy, nejsou chaoticky propleteny a že nejsou jen vnějšně nasypány do nějakých forem, nýbrž že se nacházejí v souvislostech stavby a funkcí – a to tak, že prvek vždy existuje a musí být chápán na základě celku a celek na základě prvků...

Tím, že člověk je útvarem, nachází se jako něco formovaného mezi vším, co je formované, jako dějová jednotka mezi jinými dějovými jednotkami: jako věc mezi věcmi.

(2) Další vrstvu fenoménu osoby tvoří individualita.

„Individualita“ je živá bytost, nakolik představuje uzavřenou jednotu stavby a funkce. Tím se živá bytost odlišuje od souvislosti věcí vůbec. Potřebuje svět, jeho látky a energie, a sama je částí této souvislosti látek a energií. Ale zároveň se od této souvislosti odlišuje a brání se tomu, aby jí byla pohlcena...

Skrze (vrstvu živé individuality) se člověk stává živou bytostí mezi jinými živými bytostmi“ jednotlivou bytostí oproti druhu i ostatním jedincům náležejícím tomuto druhu.

(3) Třetí vrstva celkového personálního fenoménu spočívá v tom, co se nazývá osobností.

Je to útvar živé individuality, nakolik je vymezován duchem. Již jsme hovořili o oblasti niternosti. Ta je přítomna již v růstu rostliny a v jejích vztazích k okolnímu světu. U zvířete nabývá smyslovým vnímáním a jeho vlastní činností nového charakteru. Svě definitivní vymezení získává jako život vymezovaný duchem.

Tak se (niternost) stává především niterností uvědomování si sebe sama...

(Osobnost) znamená živou základní podobu individuální lidské bytosti na rozdíl od všech ostatních. Spojuje jednotlivé prvky jejího současného bytí do bezprostředně vnímatelného celku; právě tak spojuje jednotlivé činy a děje životního procesu do vývojového útvaru individuální lidské bytosti a do formy jejího osudu. Zvláště patrný je tento pojem u velikého, tvořivého člověka, kde byl také nejprve nazřen a rozvinut; je však zároveň normou pro novověký pohled na člověka vůbec.

(4) Vůči světu jako danému celku stojí člověk; lépe řečeno, stojí proti němu Já... Člověk ví, že ho k této konfrontaci nenutí pouze snaha živé bytosti o sebeuplatnění nebo nadbytek síly, ale že je k tomu oprávněn, ba povinován zvláštním smyslem, který v sobě má... Tuto smysluplnost nazýváme *osobou*.

(5) Osoba je bytost, která má tvar, je niterná, duchovní a tvůrčí, nakolik – s omezením, o němž ještě bude řeč – existuje sama o sobě a vládne sama sebou. „Osoba“ znamená, že nemohu být ve svém vlastním bytí v posledku vlastněn žádnou jinou instancí, nýbrž patřím sobě...

Osoba spíše znamená, že člověk se v tom všem (v uzavřeném pevném tvaru, v niternosti života, ve vědění a chtění založeném na duchu, v jednání a tvorbě) patří sám sobě (*zu sich selbst steht*).

(6) Odtud pochází zvláštní neuchopitelnost osoby. Uniká obsahovým výpovědím. Na otázku: „Co je tvá osoba?“ nemohu odpovědět: „Je to mé tělo, má duše, můj rozum, má vůle, má svoboda, můj duch.“ To všechno ještě není osoba – nýbrž teprve jakoby její látka. Ona sama je skutečnost, že to vše existuje ve formě náležení sobě (*Selbstgehörigkeit*).

ETIKA

(7) Pojem osoby má jiný charakter. Má samozřejmě také základ v pojmu osobnosti, jinak by to nebyla osobnost lidská, nýbrž znamenala by prostě vynikající živé individuum. Co však odlišuje kvalitu lidské osobnosti například od kvality ušlechtilého koně, je právě osoba. Ale pojem osoby znamená nadto něco mnohem elementárnějšího. Je to pojem ontologický, nikoli kulturně historický nebo pedagogický. Týká se člověka jako takového, nikoli jeho nadání a výkonu. Člověk jako takový je osoba; ať je jakkoli nenadaný nebo nevzdělaný či bezbarvý.

Tak má osoba něco kategorického. Je to způsob, jak existuje duchovně-tělesná jednota člověka, lhostejno jak jedná, jak se vůči ní chovají druzí, ba dokonce, jak se staví ke svému vlastnímu bytí osobou.

SVĚT A OSOBA

(8) Osoba znamená, že ve mně nemůže přebývat někdo jiný, nýbrž že jsem ve vztahu k sobě sám se sebou; že mě nikdo jiný nemůže zastupovat, ale že jsem tu sám za sebe; že mě nikdo jiný nemůže nahradit, nýbrž že jsem jedinečný...

Osoba znamená, že mě nikdo jiný nemůže používat, ale že jsem účelem sám sobě.

(9) Ve skutečnosti je osoba nejen *dynamis (potence)*, ale také bytí; není jen akt, ale také útvar. V setkání nevzniká, pouze se v něm aktualizuje. Je ovšem závislá na tom, že vůbec existují jiné osoby.

(10) Osoba tedy závisí na tom, že existují jiné osoby. Ne ty či ony, ať už sebevýznamnější či sebedůležitější, ale vůbec osoby jako takové. Jinak je tomu s absolutní osobností, s Bohem. Bez ní nemůže konečná osoba existovat. Nejen proto, že mě Bůh stvořil a smysl svého života nalézám v posledku jedině v něm, nýbrž proto, že existuji jen ve vztahu k Bohu.

Věci vznikají z Božího příkazu; osoba vzniká z jeho povolání.

(11) Je-li však osoba právě toto: Já člověka, jež se stává sebou ve vztahu k Bohu jako k svému Ty; bytí sebou, které se rodí, když v něm vzniká pneumatický Kristus a uvádí je do vztahu syna nebo dcery k Otci, pak to znamená něco, co má vlastní důstojnost, kterou nelze srovnávat s žádným nitro-světským jevem.

ETIKA

(12) Osoba dosahuje svého smyslu teprve v realizaci pravdy, neboť je bytostně vztažena k pravdě... Osoba může být jedině tehdy, je-li pravda.

PETER F. STRAWSON (1919-2006)

P. F. Strawson, VYBRANÉ PASÁŽE Z: *Individuals. An Essay in Descriptive Metaphysics*. London-New York: Routledge, 2003.

Synopse textu.

Strawson, analytik přirozeného jazyka, vychází ve své knize *Individuals* ze zkušenosti, že v řeči zpravidla rozlišujeme mezi sebou samými a vším ostatním (všemi ostatními) kolem nás. (1)

K tomu Strawson ještě konstatuje – k překvapení všech karteziánů – že sobě samým připisujeme také predikáty, které platí pro tělesa. (2)

Tento jazykový úzus nemůže být vysvětlen jednoduše tím, že se poukáže na zvláštní postavení vlastního těla mezi všemi tělesnými věcmi, protože když se tělesné predikáty připisují „mně“, musí být už před tímto přisuzováním k dispozici pojem „Já“ – osoby. (3)

Připisování sobě – a tím užívání pojmu „osoba“ – předpokládá, že uznáváme druhé jako (vnímající) subjekty. (4)

Tím jsme už odmítli solipsismus, ale neodpověděli jsme ještě na dvě otázky, které si Strawson klade v souvislosti s pojmem osoby: Co nás opravňuje k jazykovým rozlišením („moje“, „tvoje“ atd.)? Jakým právem vycházíme v řeči z jednotného subjektu – tedy z „osoby“? (5)

Strawson na to odpovídá svou tezí, že pojem osoby je „prvotní pojem“. (6)

„Prvotní“ předně znamená, že je dřívější než jazykový úzus užívající predikáty. (7)

„Prvotní“ dále znamená, že je (apriorně) vztažen k tělesům, takže „osoba“ nesmí znamenat „čisté Já“. (8)

„Osoba“ proto také neznamena „(pouhé) individuální vědomí“. (9)

Strawson pak může svou argumentaci rekapitulovat v předběžné úvaze. (10)

V další analýze Strawson konečně blíže vymezuje to, co se míní klasifikačním typem „osoba“: rozlišuje (karteziánsky) typy predikátů, které jsou připisovány osobě. (11)

Otázka na pojem osoby – tj. na možnost užívat „osobu“ v normálním jazykovém kontextu – potom zní takto: Jak jsou možné P-predikáty? (12)

V odpověď na tuto otázku Strawson pro svou „deskriptivní metafyziku“ navrhuje dvojí strategii: Zaprvé bychom mohli začít u predikátů, které

spontánně chápeme jako popis činností, tedy jednotek spojujících vědomí a tělo.
(13)

Zadruhé můžeme vyjít z myšlenkového experimentu naprostého zániku ve skupinovém prožitku: Pak pozorujeme, že z naší představy nutně mizí pojem (individuální) osoby. (14)

Pro osobu základní vymezení individuality je – formulované pozitivně – bytostně vázáno na tělesnost této osoby. (15)

Pro Strawsona „osoba“ znamená individuální Já, jež nabývá své individuality bytostně ze spojení vědomí s tělem.

INDIVIDUALS

(1) Každý jednotlivec rozlišuje mezi sebou samým a svými stavy na jedné straně a tím, co není on sám nebo některý z jeho stavů na straně druhé. Jaké jsou předběžné podmínky tohoto rozlišování a jak se tyto podmínky plní? Jakým způsobem činíme toto rozlišování a proč je činíme?

(2) Uvažme některé způsoby mluvení, jimiž obvykle mluvíme sami o sobě, některé věci, které si obvykle připisujeme. Jsou to věci velmi rozdílné. Připisujeme si jednání a záměry (dělám tohle, dělal jsem ono, budu dělat toto), dále pocity (je mi teplo, mám bolesti), myšlenky a city (myslím, divím se, chtěl bych tohle, zlobím se, jsem zklamán, spokojen), vjemy a vzpomínky (vidím toto, slyším to, vzpomínám si na to). Připisujeme si určitou pozici v dvojím smyslu: ve smyslu místa (jsem na pohovce) a ve smyslu polohy těla (ležím). A připisujeme si samozřejmě nejen takové krátkodobé vlastnosti, stavy a situace, ale také relativně trvalé, včetně našich fyzikálních vlastností, jako je velikost, barva, postava a váha. To znamená: některé věci, které si připisujeme, jsou takové, jaké připisujeme také materiálním věcem, jimž bychom ani ve snu nepřipisovali jiné věci, jež připisujeme sami sobě.

Zdá se, že není třeba dále vysvětlovat, že určitá velikost, barva, fyzická pozice, jež připisujeme sami sobě, se připisují té či oné věci; neboť to, co nazýváme svým tělem, je přece těleso, materiální věc. Může být odlišeno od jiných těles, identifikováno podle obvyklých fyzikálních kritérií a popsáno v obvyklých fyzikálních pojmech. Ale dokud ještě máme – na tomto místě nepostradatelný – smysl pro to, co je pozoruhodné, můžeme a musíme si žádat vysvětlení toho, že stavy svého vědomí, své myšlenky a počitky připisujeme *téže* věci, jíž se připisují také fyzikální situace a fyzikální vlastnosti. To znamená, že stojíme před dvěma otázkami. Předně: proč se stavy našeho vědomí vůbec připisují nějakému subjektu? A zadruhé: proč se (tyto stavy) připisují téže věci jako určité tělesné vlastnosti, určitá fyzikální situace atd. Nelze předpokládat, že odpovědi na tyto otázky jsou na sobě nezávislé.

(3) Ukázali jsme zvláštní pozici, kterou zaujímá ve zkušenosti vlastní tělo, a to v naději, že nám to může ulehčit odpověď na dvojí otázku, totiž (1) proč se stavy vědomí vůbec připisují nějakému subjektu a (2) proč se připisují téže věci jako určité tělesné vlastnosti, určitá fyzikální situace atd. Ale musím přiznat, že zmíněná fakta sama o sobě mi, jak se zdá, odpověď na naši otázku vůbec neulehčují. Tato fakta samozřejmě něco vysvětlují. Dobře odůvodňují to, že vnímající subjekt se dívá na určité tělo zcela zvláštním způsobem a že je pokládá ve srovnání s jinými patrně za důležitější. Vysvětlují – smím-li tak říci – proč se s tím, co fakticky nazývám svým vlastním tělesem, cítím zvláštním způsobem spojen. Mohli bychom dokonce říci, že vysvětlují – za předpokladu, že vůbec chci o nějakém těle mluvit jako o *svém* těle – proč právě *toto* tělo označuji jako *své* tělo. Nevysvětlují však, proč vůbec mám pojem *mne samého*, proč své myšlenky a prožitky vůbec připisuji *nějakému* něco.

(4) Nutnou podmínkou pro to, abychom obvyklým způsobem připisovali obsahy vědomí a prožitky sami sobě, je to, že je právě tak připisujeme nebo jsme ochotni je připisovat i druhým. Znamená to přesně to, co je tím řečeno. Znamená to například, že příslušné výrazy se užívají přesně stejným způsobem,

je-li subjektem někdo jiný, jako když jím jsme my sami. Myšlenka, že je tomu tak, neznamena pro ne-filosofy samozřejmě žádnou obtíž, například myšlenka, že „mít bolesti“ znamená totéž, když řekneme „já mám bolesti“ i „on má bolesti“. Žádný slovník nerozlišuje dvě různé třídy významů pro každý výraz, který popisuje nějaký stav vědomí: jeden význam pro první osobu a jeden pro druhou a třetí osobu.

Ale filosofa bolí z této myšlenky hlava. Jak může být význam stejný, když metoda verifikace je v obou případech různá? – Nebo lépe: když metoda verifikace existuje jen v jednom případě (v případech druhých osob), v druhém (v případě vlastních stavů vědomí) nikoli? Nebo dále – ještě subtilnější úvaha: jak lze vůbec ve vlastním případě mluvit správně o „připisování“? Neboť o připisování lze jistě mluvit jen tehdy, když lze mluvit také o identifikaci toho, jemuž má něco být připsáno; a i když v případě, že je to někdo jiný, lze mluvit o identifikaci toho, kdo má bolesti – jaký smysl má o tom mluvit, když jsme jím my sami? Odpověď na tuto otázku je však dána sama sebou, jakmile si připomeneme, že mluvíme hlavně k druhým, k informaci druhých lidí. V určitém smyslu ovšem *nemusím říkat*, kdo je ten, který má bolesti, jsem-li jím já sám. Ale v jiném smyslu tomu může být tak, že *musím říkat, kdo to je*, tj. že musím druhým sdělit, kdo to je.

To, co jsme právě řekli, snad vysvětluje, že je správné říkat, že někdo připisuje stavy vědomí sám sobě, za předpokladu, že je může připisovat druhým. Ale jak je můžeme připisovat druhým? Jedno je jisté: Jestliže v případě, kdy je připisujeme druhým, chápeme subjekty, jimž připisujeme stavy vědomí, jako karteziánská Já, jimž by mohly být přesně vzato připisovány jen soukromé zkušenosti, pak na tuto otázku nelze odpovědět a problém je neřešitelný. Neboť jestliže se při identifikaci věcí, jimž se mají připisovat stavy vědomí, můžeme opírat pouze o soukromé zkušenosti, pak ze stejného důvodu, pro který nemohu z mého pohledu říci, že nějaký soukromý vjem je můj vlastní, nemohu také říci, že něco je soukromým vjemem někoho druhého. Všechny soukromé zkušenosti,

všechny stavy vědomí jsou pak mé, tj. nepatří nikomu. Krátce řečeno: stavy vědomí můžeme připisovat sami sobě jen tehdy, můžeme-li je připisovat jiným. Jiným je můžeme připisovat jen tehdy, můžeme-li identifikovat jiné subjekty vnímání. A jiné nemůžeme identifikovat, jestliže je můžeme identifikovat výlučně jako subjekty vnímání, jako nositele stavů vědomí.

(5) Navržené vysvětlení znělo: „Jiný subjekt zkušenosti je vyčleňován a identifikován jako subjekt těch prožitků, které mají k těl(es)u N stejný jedinečný kauzální vztah jako *mé* prožitky k těl(es)u M.“ A námitka zní: „Co v tomto vysvětlení hledá slovo ‚mé‘?“ To neznámá, že vysvětlení by se obešlo bez tohoto slova. Další námitka zní: „Jaké právo máme mluvit v tomto vysvětlení o *určitém* subjektu a tím předpokládat jednoznačnost? Proč by neměl existovat libovolný počet subjektů zkušenosti – možná kvalitativně nerozlišitelných – kdy by každý z těchto subjektů a každá z těchto skupin prožitků byly v tomtéž mimořádném vztahu k těl(es)u N (nebo k těl(es)u M)? Jednoznačnost tělesa nedává záruku pro jednotnou karteziánskou duši.“

(6) Abychom se z těchto obtíží pozvolna vyprostili, musíme pojem osoby uznat jako pojem prvotní. Pojem osoby myslím pojem takového typu entit, že jednomu a témuž individuu tohoto typu můžeme připisovat *jak* stavy vědomí, *tak* tělesné vlastnosti, fyzikální situaci atd.

(7) To, co mám na mysli, když tento pojem označuji jako prvotní, lze popsat různými způsoby. Jeden z nich navazuje na dvě shora uvedené otázky: (1) Proč se stavy vědomí vůbec připisují nějakému subjektu? a (2) Proč se připisují téže věci jako určité tělesné vlastnosti, určitá fyzikální situace atd.? Hned zpočátku jsem řekl, že nelze předpokládat, že odpovědi na tyto otázky jsou vzájemně nezávislé. Nyní říkám, že spolu souvisí takto: Nutnou podmínkou pro to, že jsou stavy vědomí vůbec připisovány, je to, že jsou připisovány *týmž* subjektům jako určité tělesné vlastnosti, určitá fyzikální situace atd. To znamená: Stavy vědomí by vůbec nemohly být připisovány, kdyby nebyly připisovány *osobám* v tom smyslu, který jsem dal tomuto slovu.

(8) Máme sklon myslet osobu jako určité spojení dvou různých subjektů: na jedné straně subjektu zkušenosti (čistého vědomí, určitého Já), na druhé straně subjektu s tělesnými atributy. Tato představa vyvolává mnoho otázek. Ale když se zejména ptáme, jak docházíme k tomu, abychom vytvářeli a užívali pojem spojení dvou subjektů, pak tento obraz při poctivém a pečlivém postupu vykazuje tendenci přejít od obrazu dvou subjektů k obrazu jednoho subjektu a jednoho ne-subjektu. Neboť když *uvažujeme ideu vnímajícího subjektu jakožto ideu logicky prvotní*, jako logickou součást ideje osoby složené ze dvou subjektů, pak je nemožné pochopit, jak dospíváme k ideji různých, rozlišitelných a identifikovatelných subjektů zkušenosti. Neboť nikdy by nemohla být řeč o tom, že určitou zkušenost jako takovou připisujeme jinému subjektu než sobě samému, a proto ani řeč o tom, že ji připisujeme sobě samému, o tom, že ji vůbec připisujeme nějakému subjektu. Proto pojem čistého individuálního vědomí – čistého Já – je pojem, který nemůže existovat, alespoň jako prvotní pojem, s jehož pomocí by bylo možno vysvětlovat nebo analyzovat pojem osoby. Mohl by existovat - pokud vůbec – jen jako pojem sekundární, neprvotní, který sám by musel být vysvětlován a analyzován pomocí pojmu osoby.

(9) Pojem osoby je logicky prvotní vůči pojmu individuálního vědomí. Pojem osoby nelze analyzovat jako pojem oduševnělého těla nebo jako pojem duše sídlící v těle. To neznámá, že pojem čistého individuálního vědomí by nemohl existovat jako logicky sekundární, pokládáme-li ho za žádoucí nebo ukazuje-li se jako užitečný. Mluvíme o zesnulé osobě – o těle – a stejně sekundárně můžeme myslet osobu zbavenou těla. Osoba není Já sídlící v těle; ale Já by mohlo být osoba zbavená těla, která by si podržovala právo na individualitu ze své předchozí existence jakožto osoby.

(10) Je důležité uvědomit si celou šíři toho, co v sobě zahrnuje uznání logické prvotnosti pojmu osoby. Zopakují krátce jednotlivé kroky argumentace. Stav vlastního vědomí nebo vlastní zkušenosti bychom nemohli připisovat nějakému subjektu, kdybychom nebyli ochotni a s to připisovat stavy vědomí a

zkušenosti jiným individuím, která patří ke stejnému logickému typu jako subjekt, jemuž připisujeme vlastní stavy vědomí. Předpokladem toho, že považujeme za subjekt takových predikátů sami sebe, je to, že i jiné považujeme za subjekty takových predikátů. A to je opět možné jen za předpokladu, že jsme schopni navzájem odlišovat a identifikovat různé subjekty takových predikátů, tj. různá individua zmíněného typu. A to má opět jako předpoklad, že daná individua, včetně nás samých, patří zcela určitému jedinečnému typu, totiž takovému, že každému individuu tohoto typu připisujeme nebo můžeme připisovat *jak* stavy vědomí, *tak* tělesné vlastnosti.

(11) Tato charakteristika tohoto typu je však ještě velmi nejasná a vůbec jasně neříká, co v sobě zahrnuje. Abychom to ukázali, musíme predikáty, které lze aplikovat na individua tohoto typu, rozlišit zhruba na dva druhy. První druh zahrnuje predikáty, které se stejně správně užívají o materiálních tělesech, jimž bychom ani ve snu nepřipisovali stavy vědomí. Tento první druh nazvu M-predikáty: jsou to predikáty jako „váží 5 kg“, „je v jídelně“ atd. Druhý druh se skládá ze všech ostatních predikátů, které užíváme o osobách. Nazvu je P-predikáty. P-predikáty mohou být samozřejmě velmi rozdílné. Patří k nim predikáty jako „usmívat se“, „procházet se“ stejně jako predikáty „trpět bolestmi“, „usilovně přemýšlet“, „věřit v Boha“ atd.

Dosud jsem objasňoval, že pojem osoby je nutno chápat jako pojem takového typu entit, že na individuum tohoto typu je možno aplikovat jak predikáty, jimiž se připisují stavy vědomí, tak také predikáty, jimiž se připisují tělesné vlastnosti, fyzikální situace atd. Všechno, co jsem řekl o prvotnosti tohoto pojmu, je, že ho nelze určitým způsobem analyzovat. Tento druh entit např. nesmíme chápat jako sekundární vůči dvěma primárním druhům: vůči individuálnímu vědomí a individuálnímu lidskému tělu. Myslím také, že karteziánský omyl je jen speciální případ obecnějšího omylu, který se objevuje v jiné podobě v teoriích, jako je teorie ne-vlastnění, totiž v myšlence, že označení nebo zdánlivá označení osob neoznačují tutéž věc nebo tutéž entitu, ať

se označenému připisují jakékoli predikáty. To znamená – abychom se vyhnuli obecné formě tohoto omylu – nesmíme si myslet, že „Já“ nebo „Novák“ jsou typově víceznačné. Chceme-li mluvit o typové víceznačnosti, bylo by lépe to činit se zřetelem na určité predikáty, jako „je v jídelně“, „byl zasažen kamenem“ atd., a říkat, že tyto predikáty, jsou-li užity o materiálních objektech, znamenají něco jiného než u osob.

(12) Nyní mohou naše obtíže nabýt nové podoby. Vyjadřuje ji otázka: „Ale jak mohu sám sobě – ne na bázi pozorování – připisovat totéž, pro co druzí, když mi to připisují, mají logicky adekvátní důvody na bázi pozorování?“ Nebo ještě obecněji: „Jak jsou možné P-predikáty?“ nebo „Jak je možný pojem osoby?“ Touto otázkou nahrazujeme ony dvě dřívější otázky: „Proč se vůbec stavy vědomí připisují nějakému subjektu?: a „Proč se připisují téže věci jako určité tělesné vlastnosti atd.?“ Neboť odpověď na tyto dvě původní otázky nelze najít nikde jinde než v tom, že uznáme prvotnost pojmu osoby a tím také jednotný charakter P-predikátů. Ostatní problémy je tedy nutno formulovat podle tohoto nového způsobu uvažování. Neboť když jsme uznali prvotnost pojmu osoby a jednotný charakter P-predikátů, budeme se patrně chtít ještě ptát: „Co nás na přirozených faktech vede k tomu, že máme tento pojem?“ Přitom očekáváme netriviální odpověď, tj. odpověď, jež pouze neříká: „Na světě jsou prostě lidé.“ Netvrdím, že toto očekávání splním beze zbytku. Ale chtěl bych poukázat na dvě zcela rozdílné věci, které by mohly být počátkem odpovědi nebo dílčí odpovědi.

(13) Zaprvé můžeme začít, jak myslím, tím, že v obraze vyhradíme zvláštní pozici určité třídě P-predikátů. Jsou to predikáty, které zhruba řečeno, zahrnují různé činnosti, které zjevně předpokládají záměr, stav vědomí nebo alespoň vědomí obecně a které se vztahují k určitému charakteristickému druhu tělesného pohybu nebo k řadě takových pohybových schémat, přičemž nezahrnují žádný přesný vjem nebo zkušenost. Mám na mysli predikáty jako „jít na procházku“, „stáčet lano“, „hrát si s míčem“, „psát dopis“. Takové predikáty

mají zajímavý charakter mnoha P-predikátů, který záleží v tom, že takové predikáty připisujeme sami sobě nikoli na základě pozorování, zatímco jiným osobám je připisujeme na základě pozorování. Ale v případě těchto predikátů nejochtotněji připouštíme, že to, co připisujeme těmito dvěma různými způsoby, je jedno a totéž. Je to tím, že v tom, co (tyto predikáty) připisují, dominují velmi jasně vymezené formy tělesného chování, přičemž dobře rozlišující vnitřní zkušenost chybí. Tyto predikáty nás zbavují ideje, že soukromé vjemy jsou jediné věci, o nichž můžeme něco vědět bez pozorování a/nebo bez nepřímého úsudku...

(14) Představme si například dvě skupiny lidských bytostí při společné, ale závodivé činnosti (například při zápasu), pro niž byly mimořádně dobře vycvičeny. Můžeme dokonce předpokládat, že povely jsou zbytečné, i když se předávají informace. Můžeme si snadno představit, že členové skupin, nakolik jsou zapojeni do výkonu této činnosti, vůbec nemluví o individuálních osobách a neužívají osobní zájmena nebo jména. Ale mluví o skupinách a užívají o nich analogické predikáty, jaké normálně užíváme o individuálních osobách, abychom jim připsali nějakou záměrnou činnost. Za těchto okolností mohou *fakticky* užívat plurálová zájmena „my“ a „oni“; to však není množné číslo ve vlastním smyslu, je to množné číslo bez jednotného čísla, jak se vyskytuje ve větách jako: „Dobyli jsme pevnost“, „Prohráli jsme zápas“. Mohou také mluvit o prvcích ve skupině, o členech skupiny, ale výlučně v pojmech, jejichž smysl je definován na základě úlohy, kterou tyto prvky mají ve společné činnosti. Tak někdy například mluvíme o něčem, co je ve skutečnosti osoba, jako o „pravém křídle“.

Na takových příkladech je patrné, že my sami v části našeho sociálního života – naštěstí nikoli v části příliš veliké – operujeme idejemi, u nichž je idea individuální osoby vyřazena ve prospěch ideje skupiny. Ale nedovedli bychom si představit společenství nebo skupiny, v nichž by tato část života jednotlivých členů převažovala – nebo nejen část, ale celek? Někdy se stává, že členové

nějaké skupiny lidí – jak bychom to *my* vyjádřili – myslí, cítí a jednáji „jako *jeden*“. To, že se něco takového tu a tam stává, je podle mého názoru podmínkou existence pojmu individuální osoby.

Je zcela zbytečné tu říkat: „Ale i kdyby tomu tak bylo stále, přece by každý člen skupiny měl individuální vědomí; byl by to individuální subjekt zkušenosti.“ Tedy ještě jednou: mluvit o individuálním vědomí pouze jako takovém nebo o individuálním subjektu zkušenosti jako takovém je nesmyslné. Neexistuje možnost takové čisté entity identifikovat.

(15) Když jsem shora diskutoval pojem čistého individuálního vědomí, říkal jsem, že tento pojem sice nemůže existovat jako primární pojem a nemůže být užít k vysvětlení pojmu osoby (takže problém vztahu duše a těla v tradičním smyslu vůbec neexistuje), že však tento pojem může mít logicky sekundární existenci: Když vycházíme z našeho faktického pojmového schématu, mohl by si každý z nás představit individuální další existenci po tělesné smrti.

Tato představa ani nevyžaduje velké úsilí. Stačí si představit, že máme myšlenky a vzpomínky, že ve stejné míře jako teď máme zkušenosti, možná dokonce kvazi-hmatové nebo orgánové vjemy – i když je tato představa spojena s jistými komplikacemi - ve stavu, kdy (a) nevnímáme žádné tělo, jež by bylo k našim zkušenostem ve stejném vztahu jako naše současné tělo; a (b) nemáme moc ovlivňovat fyzikální stav světa, jak to nyní činíme rukama, rameny, nohama a hlasivkami. Podmínku (a) musíme doplnit dodatkem, že také nikdo jiný nedává nějakými reakcemi najevo, že vnímá nějaké těl(es)o na místě, na němž by se nacházelo naše tělo, kdybychom viděli a slyšeli v tělesném stavu, co nyní vidíme a slyšíme v netělesném stavu. Mohli bychom si samozřejmě představit, že podmínka (a) je v obou bodech splněna, aniž je splněna podmínka (b). To by byla dosti lidová představa na způsob duchů, kteří pohybují stolečkem a ozývají se známými hlasy.

Ale předpokládejme, že bereme netělesnost striktně v tom smyslu, že si představujeme, že je splněno (a) i (b). Vyplývají z toho dva důsledky: jeden

z nich si obvykle uvědomujeme, naproti tomu druhému se patrně věnuje malá pozornost. První důsledek: Striktně netělesné individuum je zcela samo. Otázka, zda existují ještě jiné bytosti jeho druhu, by byla pro toto individuum zcela prázdná, i když nikoli bezvýznamná spekulace. Druhý a méně obecně uvažovaný důsledek: Aby si individuum mohlo podržet ideu sama sebe jako individua, musí se na sebe sama dívat jako na zbavené těla, tj. jako na *bývalou* osobu. To znamená, že se mu musí dařit stále ještě chápat samo sebe jako člena třídy nebo typu entit, s nimiž nyní už nemůže vstupovat do interakcí, jejichž přítomnost v minulosti byla podmínkou pro to, aby vůbec mělo ideu sama sebe. Nyní už nemůže vést žádný jakoby osobní život, žije v podstatě ve vzpomínce na osobní život, který vedlo dříve. Anebo by muselo, když jeho vlastní minulý život ztrácí na přitažlivosti, přijmout jakousi oslabenou, zástupnou existenci tím, že by se určitým způsobem zajímalo o lidské záležitosti, jejichž je němým a neviditelným svědkem – podobně jako diváci při hře, kteří si říkají: „Já bych teď udělal (řekl) to a to“ nebo „Kdybych to byl já, pak bych...“ V té míře, jak vzpomínka vyblédá a tento zástupný život se stává nudným, mizí i pojem jeho samého jakožto individua. Na konci tohoto procesu už neexistuje, uvažováno z hlediska dalšího trvání jako individua, žádný rozdíl mezi dalším trváním a ukončením zkušenosti. Další trvání bez těla se v této podobě jeví jako málo atraktivní. Není divu, že pevně věřící z *tohoto* důvodu moudře setrvávají v nauce o tělesném vzkříšení.