

by morální teologie věnovat právě dnes těmto subjektivním aspektům svoji obzvláštní pozornost?

Tématika personality je v morální teologii mimořádně široká a mnohostranná. Lze o ní proto v následující práci pojednat pouze v základních rysech. Jde především o to, poukázat na nejdůležitější perspektivy personálního myšlení. O různých dílčích tématech, která se pak objeví, se můžeme zmínit jen krátce. Podrobnější výklad o všech důsledcích vědomě personálního východiska by vyžadoval systematické zpracování morální teologie jak v jejích základech, tak také v jednotlivých speciálních oblastech.

POJEM OSOBY

V morální teologii byl často vyjádřen požadavek personalistického myšlení. Přesto se dodnes nepodařilo dosáhnout jednoty v otázce, co se tím má vlastně přesněji rozumět. Jeden rozšířený názor říká, že etika je samozřejmě personalistická, protože je třeba považovat osobu za poslední instanci, která rozhoduje o lidském chování a je nutno u ní takové rozhodování předpokládat. Člověka, jímž se etika zabývá, bychom si prý bez personality ani nedovedli představit.⁴

S tím sice etikové velkých nekřesťanských náboženství nebudou zrovna souhlasit. Ale každý katolický teolog jistě uzná personalitu člověka a bude ji také předpokládat v morální teologii. V tomto smyslu jsou dějiny křesťanské teologie a filozofie dějinami personálního myšlení.

Jak nejednoznačné je toto konstatování, bychom mohli ukázat na francouzském jazykovém úzu, kde „personne“ může znamenat jak osobu, dámu, někoho a dokonce i nikoho. Podobně proměnlivé je použití tohoto slova v různých jazycích, zčásti i v němčině.

Obdobně však pod personalismem nelze chápat každou filozofii nebo teologii, která uznává personalitu člověka a příležitostně o ní mluví, právě tak jako nelze jakékoli myšlení, v němž se objeví pojem materie, hned označit za materialismus. Jako personalismus nebo přesněji personální myšlení zde spíše rozumějme východisko, které důkladně reflektuje osobnost v jejích jednotlivých aspektech a je tedy ve své celé metodice značně určováno tímto fenoménem.⁵ Personální myšlení v tomto smyslu nenacházíme výrazně zastoupeno v dějinách křesťanského myšlení, ale postupně se vyvíjelo a dále se vyvíjí i dnes. Nejdříve se musela skutečnost osoby dostat do povědomí jako obsah a pojem. Není zbytečné krátce se zastavit u jednotlivých stupňů tohoto procesu.

K dějinám pojmu osoby

Řecké myšlení se vyznačuje tendencí k zevšeobecnění.⁶

Zabývá se přednostně říší myšlenek a ducha a méně již tím, co je jedinečné, nezaměnitelné a konkrétní. Člověk je podle toho chápán jako případ všeobecnosti, ohraničený ovšem materií, tedy tělesností. Ve smrti duše člověka opět splyne s všeobecným světovým duchem.

Biblické chápání vychází z jiné zkušenosti. Pohlíží na člověka jako na partnera Boha. Tento Bůh člověka vysvobodil z egyptského zajetí a z babylónského exilu. Opakovaně uzavřel smlouvu se svým lidem. Lid však není chápán pouze jako anonymní kolektiv, ale stále více roste význam jedince. Tak dává Adam Evě jméno (Gn 2,23). Jahve sám zjevuje svoje jméno (Ex 3,13n) a umožňuje tím, aby k němu měli věřící individuální vztah. Jména jednotlivých postav vůbec hrají ve Starém zákoně důležitou roli a zastupují zde povětšinou obsahy pojmu osoba.— Bůh povolává patriarchy a proroky, a to nikoli všeobecně, nýbrž vždy zcela určitou, nezaměnitelnou osobu. Tomuto povolání neujde ani Abraham, ani Izaiáš, ani Jonáš.

V *Nové smlouvě* je důstojnost osoby vyjádřena zvláště v myšlence dítěte Božího. Věřící je synem, případně dítětem Boha. Tento fenomén Božího dítěte je eschatologickým darem. Věřící se zmrtvýchvstáním stali syny Božími (Lk 20,36). Také listy Pavlovy a první list Janův se k tomuto tématu na mnoha místech vrací. Rovněž tak příběhy o Božím povolání ukazují, že jde o určité, jménem nazvané, jedinečné osobnosti. Podobný charakter mají setkání Ježíše s Nikodémem, Zacheem i s různými ženami. V morálním učení Ježíš odmítá schématické myšlení zákona a hlásá morálku, která „je tady pro člověka.“ (Mk 2,27). Personální charakter etiky Nového zákona se projevuje i ve zdůraznění svobody člověka (např. Ga 5,1), v tématech jako je milosrdenství, odpuštění, prozřetelnost nebo zodpovědnost jednotlivce před věčným soudcem.

Pojem osoby, který svým významem směřuje především k individualitě a nezaměnitelnosti člověka, má v podstatě biblicko-teologické kořeny. V Písmu svatém je obsažen již co do podstaty věci. V postbiblických dějinách pak vzniká

náš pojem ve svém vytríbeném významu. To znamená také nový stupeň uvědomování si zamýšleného obsahu.

V *ostatních velkých náboženstvích a kulturách* chápání personality člověka v tomto smyslu není známo. Dobrým příkladem takového rozdílu je buddhismus: „Buddhismus učí apersonalitě lidské bytosti. Popírá u člověka jeho já a nechápe tudíž hodnoty jako láska, láska k bližnímu v jejich výchozím bodě jako projev mezilidských vztahů nebo personálně, tedy jako vztahující se k osobám. Člověk není stvořenou jednotou jako v křesťanství, nýbrž neosobní stvořací proudou faktorů existence, jež jsou samy rovněž neosobní. Teprve existenciálně zásadní omyl dá člověku pocítit, že existuje nebo má svoje já, je osobou, že vedle něj jsou také další osoby.“⁷

Řecké slovo *prósopon* a jeho latinský překlad *persona* označovaly původně masku, poté hereckou roli. Je pravděpodobně třeba odmítnout názor, že slovo *osoba* pochází z *personare*, tedy znít přes něco, totiž přes masku. Pravděpodobnější je odvození od etruského slova „*persu*“, které rovněž znamená masku nebo herce. Protože herecká maska přišla do Itálie s veškerým herectvím z Řecka, existuje domněnka, že etruské slovo *persu* má za základ řecké *prósopon*, t.j. tvář nebo maska. Tím se ocitá pojem *osoba* dokonce v blízkosti významu „zdaní, přetvářka, podvod“ a bývá tak často používán. Tak píše *Seneca*: „*Nemo... potest personam diu ferre; ficta cito in naturam suam recidunt.*“⁸

Nakonec byla *persona* chápána také jako sociální role a charakter jedince.

Tertullian (asi 160–220)⁹ zavedl pojem osoby do křesťanské teologie, aby mohl přesněji podat nauku o trojjedinném Bohu a vtělení Boha v Ježíši Kristu. Pod pojmem *osoba* rozuměl duchovní subjekt se silným zdůrazněním charakteru tohoto vztahu. Otec, Syn a Duch svatý jsou v Bohu vzájemným konstitutivním vztahem. V Kristu označuje *osoba* jednotu oproti rozdílnosti obou jeho přirozeností, božské a lidské.

Boethius (asi 480–524) aplikoval tento pojem na člověka a přispěl k jeho filozofickému objasnění. Definoval *osobu* jako „*naturae rationalis individua substantia*“.¹⁰ *Osoba* je zde tedy interpretována podle modelu duchovní sub-

stance bez výslovného ohledu na vztahy. *Richard od Sv. Viktora* (asi 1110–1173) dále zdokonalil definici Boethia tím, že mluvil o nesdělitelné existenci duchovní povahy. Podobně chápal osobu *Tomáš Akvinský* (1225–1274) jako „rozdílnou subsistenci v duchovní přirozenosti.“¹¹

Teologie však nechtěla brát osobu pouze jako duchovní individualitu, nýbrž ji chtěla pojmut především jako vztah k Bohu. Také lidská osoba byla považována zvláště *Dunsem Scotem* (1265–1308) za konstituovanou vztahem k Bohu.

Nominalismus zdůrazňoval obzvláště silně individualitu osoby jako „Individuum ineffabile“. Na místo univerzálních výroků nastoupila především ve spiritualitě otázka: „Quid hoc ad me?“ *Martin Luther* (1483–1546) si všímal pojmu osoby v souvislosti s naukou o ospravedlnění.¹² Osobou člověk není, pokud existuje jako tvor a realizuje se ve svých dílech, ale pokud je Bohem ospravedlněn a osvobozen k lásce. Boží láska se také neřídí podle něčeho, co je na člověku hodno lásky, nýbrž tuto kvalitu nejdříve vytváří.¹³

Tak může také Luther napsat: „Fides facit personam.“¹⁴ Na pozadí nominalismu se zde zdůrazňuje jedinečnost lidské existence a vyzdvihuje se vztahový charakter osoby.

V *novověku* v pojmu osoby stále více krystalizují vědomí, svoboda, zodpovědnost a vztah k absolutnosti Boží. Model substance naproti tomu ustupuje do pozadí. Personalita a důstojnost člověka jako osoby se zdůrazňují čím dál víc. Zatímco antropologie *R. Descarta* (1596–1650) staví do středu pozornosti extrémním způsobem vlastní já, nalézá podle *G.B. Vica* (1668–1774) člověk sám sebe pouze v procesu vlastní tvorby. Tak chápe *J. Locke* (1632–1704) osobu jako jsouco vyznačující se sebevědomím. Podobně vidí *Chr. Wolff* (1679–1754) personalitu člověka jako sebevědomí, setrvávající v pomíjivém čase.

I. Kant (1724–1804) podtrhuje samoúčelnost člověka jako mravní bytosti, jako osoby. Člověk jako osoba nesmí být použit pouze jako prostředek. Ovšem u Kanta není „pro personální poznání a interpersonální komunikaci v podstatě žádné místo.“¹⁵

Pojem osoby zde vlastně charakterizuje její vztah k sobě samé. – Na rozdíl od toho vyzdvihuje *G.W.F. Hegel* (1770–1831) velmi důrazně dialektickou vztahovost lidské

osoby k bližnímu. Podle toho pak patří k podstatě osoby odevzdat se protějšku a získat tak sám sebe v druhém. – Také pro *J.G. Fichte* (1762–1814) předpokládá již samotný pojem osoby vždy existenci další osoby. V tomto smyslu zásadně není pojem osoby podle Fichte mysli-
telný bez omezení a konečnosti a je proto neaplikovatelný na Boha. – Aspekt dialogické konstituce člověka je neustále zdůrazňován. Tak se *L. Feuerbach* (1804–1872) domnívá: „Podstata člověka tkví pouze v pospolitosti, v jednotě člověka s člověkem – jednota, která se ale opírá toli-
ko o realitu rozdílu mezi já a ty.“¹⁶

V 19. století se postupně stává pro pojem osoby důležitý aspekt tělesnosti. Osoba již není považována za pouhou duchovní substanci, ani jen za existující ve vědomí, svobodě a schopnosti komunikace, nýbrž stále více za skutečnost, která je podřízena vznikání a jejíž schopnosti se teprve postupně vytvářejí. Tak vzniká pojem osoby, jenž je stále více určován empiricky a který má často sklony k materialistické, mnohdy dokonce mechanistické interpretaci. Embryo nebo plod ovšem není od počátku osobou v plném smyslu tohoto slova, nýbrž je nejdříve realitou, v níž je osoba přítomna, ale ještě není rozvinuta.

V další filozoficko-teologické diskusi se potýkají na jedné straně kolektivistické a na druhé straně individualistické pozice o správné chápání osoby. Opíraje se o Hegelovo pojetí, jak je známe z jeho úvah k nauce o Trojici, domýšlí Feuerbach dialektiku vztahu mezi já a ty jako základního lidského vztahu a v antropologickém smyslu ji dále rozvíjí. Feuerbach chce „překonat filozofii subjekt-objekt“, aby „zlomil její sílu ve prospěch filozofie já-ty“.¹⁷

Dialogickou stránku ovšem interpretuje spíše ve smyslu imanence světa: „Člověk sám o sobě je člověk (v běžném smyslu); člověk s člověkem – jednota mezi já a ty je Bůh.“¹⁸

Buber vidí v tomto Feuerbachově pojetí „antropologickou náhražku Boha“: „Místo důsledného závěru: Jednota mezi já a ty je člověk (ve vlastním slova smyslu), zavádí pseudomystickou konstrukci, v níž ani on sám, ani žádný z jeho následovníků nenalezl skutečný obsah.“¹⁹

K současné problematice pojmu osoby

Ve 20. století se vyvíjí filozoficko-teologický proud, jenž je v užším smyslu označován jako „*personalismus*“. Jako představitelé tohoto personalismu²¹ se uvádějí především Francouzi Ch. Renouvier, M. Blondel, G. Marcel, E. Mounier²⁰, B.L. Landsberg, J. Lacroix, L. Lavelle, R. Le Senne; v německé jazykové oblasti H. Cohen, F. Rosenzweig, M. Scheler, W. Stern, M. Buber, F. Ebner, E. Grisebach, F. Gogarten, E. Brunner, K. Heim, P. Wust, Th. Litt, K. Löwith, K. Jaspers, Th. Haecker, Th. Steinbüchel, R. Guardini.

K tomu je ještě třeba dodat, že protestantská teologie vždy věnovala personální perspektivě více pozornosti než katolická.²² Snadno zde ovšem dochází také k jisté jednostrannosti. O. Dilschneider²³ se dokonce domnívá: „Evangeličtá etika se zabývá personalitou člověka a čistě jen touto personalitou. Všechny ostatní věci tohoto světa ponechává evangelický étos nedotčeny. Světské věci eticky nevstupují do oblasti požadavků etických imperativů.“ Pak by vyvstala otázka: „Je jedinou úlohou církve v rámci daných světských řádů pěstovat lásku, t.j. prodchnout ji novým smýšlením, vyrovnávat nerovnosti, ujímat se obětí těchto řádů a *uvnitř obce* vytvořit vlastní nový řád, nebo má církev vznést požadavek na stávající světské řády ve smyslu nápravy, zlepšení příp. práce na novém světském pořádku? Má tedy církev pouze posbírat oběti nebo má sama aktivně šlápnout do pedálů?“²⁴

V každém případě má personalistická filozofie a teologie velký význam pro ekumenický dialog, obzvláště proto, že reformátoři, především Martin Luther, mysleli do značné míry v takových kategoriích a právě proto byli ve své teologii často katolickou stranou nepochopeni. Také reformátorská kritika tradiční scholastiky má hodně společného s rozdílem filozofických tradic a s deficitem personálního myšlení v katolické tradici.

Zvláště důležité je v tomto personálním myšlení vypracování interpersonálního vztahu, jak se to stalo například v návrzích F. Ebnera a M. Bubera. Mluvíme zde o dialogickém personalismu.²⁵ Jako hlavní charakteristiky osoby

se v personalistické filozofii a teologii současnosti ukázaly vedle individuality a jedinečnosti zvláště vztah k Ty, k jazyku a k dějinám.

Ze strany učitelského úřadu katolické církve se personální myšlení po létech velké nedůvěry dočkalo podpory do té míry, že Dekret o výchově kněží „*Optatam totius*“ (č. 14) II. Vatikána požaduje odpovídající nové uspořádání veškerého filozoficko-teologického studia. Požaduje se, aby (filozofické a teologické obory) společně bohoslovcům odhalovaly „Kristovo tajemství, které postupuje celé dějiny lidstva, ustavičně ovlivňuje církev a působí především kněžskou službou“. Jednotlivé teologické disciplíny „se mají obnovit tím, že budou v živějším spojení s Kristovým tajemstvím a dějinami spásy“ (čís.16). Zvláštní výzva je vydána pro morální teologii: „Speciální péči věnujme zdokonalování morální teologie, která má obohacena učním Písma osvětlit formou vědeckého podání vznešenost povolání věřících v Kristu a jejich závazek, přinést v lásce plody života na zemi.“ (čís.16) Z této výzvy je jistě třeba vyvodit ještě další závěry.

Pro všechny obory se tedy vyžaduje perspektiva dějin spásy. To platí zvláště pro morální teologii. Nemá prostě začínat, jak se tomu často v tradici stávalo, u pouhého učení o přirozeném právu, nebo u nějaké čistě juristicko-kanonistické metody, nýbrž u biblického náhledu, jenž reflektuje povolání věřícího v Kristu a vychází z myšlenky lásky. Povolání a láska jsou jednoznačné pojmy personální etiky.

Jak dalece přesahuje moderní personální myšlení scholastickou tradici, se dá ozřejmit srovnáním Tomáše Akvinského s Martinem Buberem. Pro metafyziku poznání Tomáše Akvinského platí zásada: pravda je shoda věci a rozumu.²⁶ V mnoha variacích definuje Tomáš poznání jako spodobu s nějakou věcí. Právě tak je objekt vůle neustále definován jako věc (res). I když si uvědomíme, že u Tomáše se „věcí“ nemyslí vždy protiklad k osobě, nýbrž věc může ve smyslu „objekt“ znamenat také personální skutečnost,²⁷ je třeba přiznat, že rozdíl mezi poznáním věci a osoby není zpracován. Kromě toho podle Tomáše objekt charakterizuje akt poznání.²⁸ Tomáš tedy při charakteristice poznání vychází z toho, že se zde rozum vztahuje k jisté věci. Tento objekt určuje svéráz aktu poznání.

Proto nemá poznání nic společného se svobodným zaujetím stanoviska, s důvěrou, s otevřením se druhému, nýbrž je pouze určováno pravdivostí věci, je tedy „věcné“. Jedná se o objektivní, nutný náhled. „Věcnost“ není pouze nepostradatelným, nýbrž v podstatě jediným požadavkem ideálu poznání.

Jinak je tomu s pojmem poznání u Martina Bubera. Ten nevychází ze své antropologii a tím také ve svém učení o poznání ze vztahu subjektu k nějaké věci, nýbrž ze vztahu mezi Já a Ty. V tomto modelu je poznání v nejvlastnějším smyslu slova „osobním“ děním. Nejedná se zde o akt, v němž se subjekt ujistí o existenci nějaké věci, nýbrž o zaujetí stanoviska, o promlouvání k nějaké osobě. „Jestliže přistupuji k člověku jako ke svému Ty, promlouvám k němu základní slovo Já-Ty, pak není věcí mezi věcmi a neskládá se z věcí.“²⁹ Takové poznání nepostihuje všeobecnou pravdu, ale vztahuje se na nezaměnitelnou jedinečnost osobnosti.³⁰ Poznáváme tedy toho druhého nejen jako objektivní danost a pravdu, nýbrž v komunikaci, v rozhovoru v nejširším smyslu. Sdílení v rozhovoru je určováno vírou a nevírou, důvěrou nebo nedůvěrou, otevřeností či uzavřeností, smířlivostí a přiznáním viny nebo odíráním. V tomto aktu se osobnost otevírá vztahu a je proto též závislá na stanovisku příslušného Ty. Poznání nemá být pouze věcné, má být také osobní – v každém případě tehdy, vztahuje-li se k nějaké osobě. Obzvláště intenzivní forma personální komunikace je pohlavní spojení muže a ženy, které je proto popsáno v bibli také jako „poznání“.

Filozofie vztahu já-ty vidí v poznání setkání a rozhovoru již také vždy aspekt víry.³¹ Naplnění personálního poznání tak může být též označeno jako „personální víra“.³² „Chápající vnímání personálního bytí toho, kdo ke mně promlouvá, je vírou ve vlastním a základním smyslu slova.“³³ Je zřejmé, že taková filozofie je již ve svém gnozeologickém počátku podstatně bliž teologii a směřuje více k teologickým kategoriím, než když se vychází z modelu poznání vztahujícího se věcně k objektu ve smyslu učení Aristotela nebo Tomáše Akvinského. Neboť ve filozofii vztahu já-ty se již předem ukazuje analogie mezilidského vztahu s vírou v Boha.

Je nápadné, jak silně se v současné morální teologii cítíme být vázáni právě k systému Tomáše Akvinského – zjevně podstatně více než v dogmatice. Odvolání na Tomáše Akvinského se zřejmě stále považuje za letitimaci vlastního teologického stanoviska. Proponenti různých moderních směrů se tak snaží dokázat, že se s jejich pojetím v zásadě můžeme setkat již u Tomáše Akvinského. Ukazuje se to např. jak u zastánců „autonomní morálky“³⁴, tak u jejích protivníků z řad jednoho neoortodoxního proudu.³⁵ Takto předpojatá interpretace pak ve svých výsledcích často není příliš spolehlivá. „Svível tomášské interpretace“ se projeví teprve tehdy, když tomu, kdo se odvolává na scholastiky, v podstatě vůbec nejde o metodicky exaktní zjištění, jaké stanovisko zaujímá Tomáš v nějaké konkrétní otázce, nýbrž když se jeho texty zabývá především se záměrem najít v nich potvrzení svých vlastních názorů, jak tomu již dost často bylo, a zdá se, že je to dnes znovu módou.“³⁶

Můžeme dnes ještě skutečně považovat Tomášovo dílo za „zlatý věk“ křesťanské filozofie a teologie, proti kterému se dá veškeré pozdější myšlení chápat jako odpadnutí od správného chápání? I v dobách vrcholné scholastiky existovaly také jiné podněty k myšlení než Tomášovy. Tak vychází augustiniansko-františkánská tradice více z osoby a tvoří závažnou alternativu k aristotelsko-tomistické škole. Vzpomeňme např. na Bonaventuru, který byl méně nakloněn intelektualismu než Tomáš a pojímám jako svoboda, láska atd. dával větší prostor. Dnes bychom se od něj možná mohli učit stejně tak jako od Tomáše. A jestliže se tomistické pojetí tehdy udrželo jen krátkou dobu a bylo tak rychle vystřídáno jinými systémy jako byl nominalismus, o reformátorských pojetích ani nemluvě, pak to snad ukazuje i na deficity v Tomášově myšlení, jež vyžadují jistou korekturu základního východiska.

Pluralita jako taková patří k tradici katolického myšlení. Srovnáme-li jen církevní učitele, kteří jsou tudíž církví oficiálně uznáváni jako vynikající učitelé katolického myšlení, potom vidíme, že náleží k velmi rozdílným školám a myšlenkovým směrům. Připomeňme jména jako Hilarius z Poitiers, Petr Canisius, Jan od Kříže, Alfons z Liguori, František Saleský atd. Zúžení teologického

myšlení na jednu jedinou školu, třeba na školu Tomáše Akvinského, by bylo ochuzením vzhledem k rozličným proudům katolické tradice.

Tyto různé směry myšlení samozřejmě nejsou slučitelné bez toho, že by si protirečily. Nedaly by se jednoduše harmonicky začlenit do nějakého supersystému. Za stanovisky církevních učitelů a mnohých dalších církví uznávaných a zasloužilých teologů stojí různé filozofické a teologické školy. To ukazuje na skutečnost, že pravda ve smyslu katolického chápání takové systémy převyšuje. Jednotlivé školy myšlení jsou jen víceméně zdařilými pokusy přiblížit se k této pravdě a je proto neustále třeba ptát se na jejich základní předpoklady.

Je také zvláštní, že v morální teologii v německy mluvících zemích nacházíme tak málo zřetelného ztotožnění s vývojem, který právě ve vypořádávání se s Tomášem vedl k moderní transcendentální filozofii a projevil se tak silnými vlivy především v teologii K. Rahnera, která byla široce sdílena případně recipována. Pokud jsme se vydali na tuto cestu, pak už vlastně nemůžeme nezaujatě stavět na tradiční exegezi Tomáše Akvinského. Je pochopitelné, že se křesťanská filozofie stále znovu vrací k pramenům, z nichž se fakticky vyvinula, tedy zvláště k Tomáši Akvinskému a Aristotelovi. Z pohledu teologie by ovšem bylo velmi žádoucí, kdyby se i ve filozofii intenzivněji analyzoval právě ten obraz světa a to chápání skutečnosti, které tvoří základ *biblického* myšlení. Neboť bible má vlastní antropologii a náhled na svět. Tak by mohla být filozofie velmi účinnou pomůckou pro teologii, která vychází z bible. Méně výrazně než vztah já-ty vešla do pojmu osoby moderní filozofie dimenze času a dějin. Tato perspektiva sice není pro moderní filozofické myšlení charakteristická teprve od Heideggerovy doby, ale na důsledky, které z toho pro pojem osoby vyplývají, se zjevně příliš nehledí. Pozoruhodnosti nacházíme u F. Rosenzweiga.³⁷ Podrobnější výklad této dimenze a jejího významu pro morální teologii však zatím ještě nebyl podán.

Celkově tedy ukazuje tento krátký pohled na historii pojmu osoby stálý vývoj a diferenciaci, která během staletí nově pojala mnohé důležité perspektivy. Jistě přitom došlo k jednostrannostem. Ale morální teologie, která se

snaží mít na zřeteli především osobu člověka, musí brát ohled na vývoj pojmu osoby. Nemůže se v tomto ohledu zastavit ani u Tomáše Akvinského, ani u Immanuela Kanta, nýbrž zahrne také novější vývoj dialogicko-personálního myšlení a moderní antropologie s její dějinnou perspektivou, chce-li do svého myšlení vnést pohled a záměry dnešní doby.

Jestliže se zde tedy přimlouváme za personální myšlení v morální teologii, nechceme tím říci, že v tradiční nebo současné katolické morální teologii by se pojem osoby nevyskytoval nebo že bychom vůbec nespatořovali jeho zásadní význam. Takové mínění by nebylo správné. Tyto úvahy jsou však vedeny dojmem, že se často vychází z příliš úzkého a nediferencovaného pojmu osoby a různé dimenze a aspekty personality, subjektivity a svobody nejsou dostatečně rozvíjeny a reflektovány, případně nejsou dostatečně zahrnuty do systematiky morální teologie. Často tak vzniká dojem, jako by šlo v morální teologii především o objektivitu, normy a kasuistiku a ne tolik o personální aspekty jako je „od-povědnost“, přijetí sebe sama, odpuštění, naděje, povolání, věrnost, zastoupení atd. Vynecháním takových aspektů přicházejí mnohé teologické záměry příliš zkrátka.

Morální teologie dostane spíše věcný než existenciální charakter. Obzvláště specifické rysy křesťanské etiky pak sotva mohou být ozřejměny a zahrnuty do diskuse.

DIMENZE PERSONÁLNÍ ANTROPOLOGIE A ETIKY

Protože středem zájmu etiky je člověk a člověk je osoba, projevuje se personální myšlení výrazně v etice a morální teologii. V personalistickém chápání člověka bude třeba propracovat především pojmy jako jedinečnost osoby, její vztah k Ty, k tělesnosti a světu a konečně k Bohu.

Individualita a jedinečnost mravního jednání

Prvním základním určením osoby je podle tradice individualita. Přitom nejde prvotně o otázku nedělitelnosti, neboť nedělitelný je přinejmenším od jistého vývojového stupně také životní princip zvířete. U individuality osoby se spíše jedná o její jedinečnost a nezaměnitelnost. Ta je však dána tím, že je člověk svobodný. Ve svobodě určuje individuum samo sebe a je tím nezastupitelné. Patří-li však individualita v tomto smyslu k charakteristice personálního bytí, pak musí tato jedinečnost charakterizovat i personální realizaci. Personální jednání je tedy jedinečné, nedá se vyčerpávajícím způsobem popsat pomocí všeobecných pojmů. Aspekt jedinečnosti je zřejmý obzvláště v základním uskutečnění lásky. Osoba se uskutečňuje a realizuje tím, že miluje. Personální láska směřuje k osobě v její jedinečnosti. Nemilujeme někoho pro jeho všeobecné vlastnosti, nýbrž právě v jeho ojedinelosti a svébytnosti.

Lidská osoba nachází sebe a svůj smysl v přijímání a dávání lásky. Jde o výměnu, která obohacuje nejen milované Ty, nýbrž také Já. Smět milovat je dar, který dává životu obsah a smysl.

V lidském životě však není jen láska, ale také neláska, popření a nenávisť. Ve smyslu personálně a interpersonálně uvažující antropologie je tato uskutečnění třeba chápat rozhodně jako negaci lásky a tudíž jako negativitu. Ten, kdo nenávidí, se mýjí se smyslem svého bytí a zapříčiní

deficit ve svém personálním uskutečnění. Takovýto způsob nahlížení je ovšem velmi abstraktní, protože nespátňuje, že také negativní interpersonální realizace mohou být přínosem pro rozvoj lidské osoby, aniž by však byly jeho vlastní příčinou. Také nenávisť a odmítnutí, které ve vztahu nelze trvale skrývat, sice nejsou skutečným sdílením, ale spíše anti-komunikací. Ale jako takové „křičí“ po komunikaci. Dojde-li po těžkém konfliktu k usmíření, pak to není pouhé vyrovnání deficitu, který jsme připustili, nýbrž je zde neláska překonávána, „zhojena“, stává se „šťastnou vinou“ a spojuje lidi víc než soužití poznamenané nudou. V mnohých projevech personálního myšlení přijdou takové aspekty toho, co je konfliktní, mezní, negativní, příliš zkrátka. V následujících řádcích nám ovšem nepůjde ani tak o výčet nedostatků personalismu, jež se projevíly v minulosti, jako spíše o další připomenutí perspektiv tohoto východiska, na které se příliš nebere zřetel.

Personální myšlení reflektuje vedle všeobecných aspektů zvláště to, že každá lidská osoba představuje jedinečnou, nezaměnitelnou skutečnost a má jedinečnou důstojnost. Z toho vyplývá, že takováto jedinečná osoba je také jedinečně povolána. Může chápat jako zcela závazný nějaký příkaz, který ostatní na sebe vůbec nevztáhnou. Tím jsou míněny obzvláště úsudky týkající se rozsáhlejší životní orientace. Tak například neexistuje všeobecná norma, podle níž by byla vytvořena instituce dětských vesniček SOS. Jednotlivec se však může cítit být povolán k tomu, aby se chopil příslušné iniciativy.

V personálním myšlení zaměříme zvláštní pozornost také na ony aspekty morální teologie, u nichž jde o jedinečnou povinnost. V poválečné době se s touto tematikou setkáváme v „situační etice“³⁸ a v „existenciální etice“.³⁹ V situační etice se objevuje – přinejmenším u mnoha autorů – tendence zaujímat pozici „esenciální etiky“, popírat všeobecně platné normy a na jejich místo dosazovat imperativy platné pouze pro určitou situaci.

Naproti tomu např. K. Rahner požaduje „existenciální etiku“⁴⁰ jako jisté doplnění všeobecně platné etiky. Na mravní jednání nelze pohlížet jen jako na uskutečňování všeobecných norem, nýbrž má uskutečňovat také jedinečnost lidské osoby, a je proto poslušna jedinečné vůli a příkázání

Boha, jež lze pochopit pomocí víry. To, oč Rahnerovi tolik šlo, můžeme shrnout do tří tezí: „1. Nezastupitelnost a jedinečnost charakterizují personální individualitu člověka, která nemůže být adekvátně chápána pouze jako případ toho, co je všeobecně lidsky platné... 2. Možnost odpovědně rozpoznat Boží vůli pro vlastní existenci není privilegiem „obzvlášť obdařených lidí“, nýbrž realizuje se v životě „každého normálního křesťana“... 3. Individuální vůle Boha se otevírá pouze „existenciálnímu poznání“, jemuž odpovídá speciální logika... 4. Základní evidencí a tím i jádrem logiky existenciálního poznání je zkušenost „bezpředmětné útěchy“, v níž je vnímáno působení Boha na duši... 5. Vnímání individuální vůle Boží určené jednotlivci se odehrává prostřednictvím zkušenosti konvergence voleného předmětu a útěchy.“⁴¹ Mezitím se zdá, že tematika existenciální etiky upadla opět do značné míry v zapomnění.⁴²

Jednotlivý člověk není pouhým libovolně opakovatelným vydáním něčeho obecného.⁴³ Proto se také nedá jen všeobecnými normami popsat způsob jemu uložené seberealizace a morální povinnosti. Jakkoli jsou tyto normy nepostradatelné zvláště pro život ve společnosti a určují rámec platný pro jednotlivce, uvnitř nějž se má pohybovat jeho jednání, nemohou přece jen vyčerpávajícím způsobem vyjádřit individuální mravní povolání konkrétní osoby. Součástí osobního povolání jedince je vždy též jedinečná situace, v níž se jednajícím ocitá, ale zároveň také jeho dějiny se všemi svobodnými rozhodnutími, osoby, k nimž se vztahuje a které mu povzbuzením a svědectvím ozřejmují možnosti mravního jednání nebo pro něj představují svými negativními svobodnými rozhodnutími zatížení a omezení jeho etických možností. A konečně je mravní povolání jednotlivce třeba spatřovat v jeho závislosti na milosti Boží. Neboť co je jedinec schopen učinit a co se od něj proto dá nebo nedá vyžadovat, přece také záleží na tom, do jaké míry je mu skutečně dána síla k tomu, co je mravně dobré.

Jedinečnost mravního rozhodnutí neznamená, že by jedinec nemusel dbát všeobecně platných norem. Chceme spíše upozornit na to, že normy naprosto nemohou v určitých etických otázkách poskytnout postačující orientaci. Ale i když je po ruce jasná norma, dochází ve svědomí ke zvažování hodnot, zda se podle ní máme zachovat nebo se

od ní můžeme dispensovat. Toto rozhodnutí pak často ovlivňují velmi osobní hlediska a zkušenosti.

Stejně tak se může stát, že se např. někdo cítí být povolán Bohem, aby se vydal po určité životní cestě a následoval určité vzory nebo ideály. Ani to však nelze odvozovat od obecně platných názorů. Tradice morální teologie sice mluvila o tom, že nemůže existovat žádná všeobecně platná povinnost k hrdinství. Přesto se nedá vyloučit, že se jedinec v souladu se svým svědomím cítí být vyzván k tomu, aby se heroickým způsobem zasadil o bližní, a současně se zřejmě vzdal nějaké vlastní podstatné možnosti seberealizace.

Dále je též otázkou náhledu osobního svědomí, do jaké míry má někdo niterně přijmout jakýsi všeobecně platný závazek, například že bude říkat pravdu, nebo nakolik se může spokojit se spíše povrchním dodržováním nějaké normy. V takových otázkách se uplatňují existenciální poznání a odpovídající osobní rozhodnutí, která nemohou být odvozena z obecných pravidel. Tato existenciální, jedinečná povinnost byla na rozdíl od všeobecných povinností označena jako „imperativ“.⁴⁴

K individualitě mravního rozhodování patří také tematika postoje k vlastní osobě. Skutečnost, že je člověk takový, jaký je, se nedá odvodit z předchozích principů, nýbrž je třeba ji vzít jako fakt. A pokud se osud, spojený s vlastní osobou, jeví jako nezměnitelný, je třeba jej přijmout. Člověk, kterému je jasné, že zemře, má prostě za úkol neodporovat tomuto osudu, ale přijmout jej. Řidič auta, který způsobil nehodu a je z toho nyní nešťastný, musí nakonec dospět k jakémusi vyrovnání se s tím, že se všechno přihodilo právě takto. Člověk musí přijmout sám sebe.⁴⁵ Podstatným úkolem člověka je neutíkat před sebou, ale přijmout se. Musí se naučit přijmout také svoje špatné stránky, svoje „stíny“ (C.G. Jung). To však nevyklučuje, že člověk mnohého lituje a snaží se udělat to lépe. Ale přesto je člověk přece jen darován sám sobě.

Vztah osoby k Ty

Pro personální myšlení je vedle aspektu jedinečnosti obzvlášť důležitý aspekt *interpersonálního vztahu*. Osoba se

nerealizuje pouze prostřednictvím sebe samé, nýbrž v setkání s ostatními lidmi. Osoba tak přestává být osamocena a pomocí komunikace se podílí na skutečnosti toho druhého či ostatních. Daruje druhým účast na své vlastní osobě. Teprve v tomto společenství nachází osoba svoje celé bytí. Člověk se může přijmout pouze tehdy, jestliže ví, že ho přijali ostatní. Pouze tak nalezne sílu setkat se s druhým v lásce. Existují různé názory na to, jaký význam má Ty pro Já. V poslední době zdůrazňuje židovský filozof Emmanuel Lévinas obzvláště radikálně, že se lidská osoba může najít a realizovat jen tím, že se oddá Ty. Teprve v solidaritě se probouzí vědomí odpovědnosti.⁴⁶

Láska k druhému ovšem také vždy předpokládá, že umíme říci ano k sobě samému. Zde máme před sebou dialogický vztah, v němž nenásleduje jeden pól za druhým, ale oba se vzájemně podmiňují: tím, že se Já otevře směrem k Ty, nalézá vlastní naplnění. Pojetí, podle něhož je osoba charakterizována tím, že vlastní sebe sama na základě sebevědomí a sebeurčení bez odkazu na druhého člověka, již nemůže stačit modernímu pojetí pojmu osoby.

V personální antropologii nejde v první řadě o substance, nýbrž o vztahy. „Na počátku je vztah.“⁴⁷ Také vztahy však mohou být chápány různě. Můžeme přitom myslet na čistě prostorové vztahy, když třeba řekneme, že židle stojí vedle stolu. Můžeme si též představit racionální vztah, když například někdo přemýšlí o nějakém tématu. V dialogické filozofii jde naproti tomu o vztah, který má pro osobu a její realizaci zásadní význam. Je jím vzájemný kladný postoj dvou osob v lásce. Tento vztah jako uznání toho druhého a jako nalezení smyslu vlastní existence proto tvoří základní dimenzi personální antropologie a také základní naplnění personálně chápané etiky.

Přitom je ovšem třeba zvážit, že takový interpersonální vztah se zapojením vědomí a svobody neexistuje od počátků lidské existence, tedy například od prvních vývojových fází embrya nebo fétu, nýbrž že pozvolna vyžívá ze vztahu, který bychom mohli označit jako předpersonální. Co chápe Buberova dialogika jako mezilidský vztah, je ideální obraz, v němž realita konkrétního člověka přijde v mnohém ohledu zkrátka. Přesto má pochopení povahy vztahu Já-Ty platnost, pokud jsme si vědomi určitých abstrakcí.

Obzvláště zde poukážeme na jednu slabinu Buberova personálního myšlení, totiž jeho snižování hodnoty „světa, v němž se realizuje Ono“ (Es-Welt). Personální aspekt je nahlížen příliš jednostranně. Samozřejmě se musí i v personálně orientované antropologii pamatovat na to, že člověk není pouze Ty, není jen osobou, nýbrž duševně-tělesnou bytostí. Lidské tělo však vykazuje také věčné aspekty a je do té míry podřízeno zákonům a nutnostem materiálního bytí. Personalismus má skutečně tendenci vycházet při interpretaci veškerého poznání a chtění ze struktury Já-Ty a nedostatečně uznávat zvláštnost objektivního.⁴⁸ V obsáhlé antropologii se musí odpovídajícím způsobem brát ohled na různé perspektivy skutečnosti. Pro metodu morální teologie z toho vyplývá, že je třeba, aby do své strategie zahrnula biologické, sociologické, statistické a ostatní empirické poznatky stejně jako celkové pozorování celku a poznání víry.

Franz Rosenzweig považuje v důsledku svého radikálního dialogického přístupu pojem „osoba“ za „zatížený“ a „bez dalšího nepoužitelný“.⁴⁹ Rosenzweig místo toho používá raději pojem „jmého“, aby tím vyjádřil, že člověk neexistuje jednoduše jen sám v sobě, ale že své skutečné bytí přijímá v setkání s Ty.⁵⁰ V nepochybně nadneseném zdůraznění toho, co je na osobě jedinečné, se zde již sotva přihlíží k tomu, co je všeobecně platné. Pro etiku je však univerzální nepostradatelné právě tak jako individuální a jedinečné. Tam, kde je toto napětí odstraněno ve prospěch jednoho pólu, již člověk není chápán ve své plné realitě. V novodobém vývoji pojmu osoby jsou nápadné různé akcenty. Podle toho, který aspekt personálního bytí se vyzdvihne, můžeme spolu s B. Häringem⁵¹ rozlišovat humanistický personalismus orientovaný na Já, sociální personalismus a radikální personalismus Já-Ty-My. K personalismu orientovanému na Já by pak mohl patřit např. I. Kant nebo také N. Hartmann. K sociálnímu personalismu bychom mohli přiřadit K. Marxe nebo F. Lasalla. Zástupci Já-Ty-My personalismu by mohli být F. Ebner, M. Buber, R. Guardini.

Takové členění se dá doložit historicky. Vyplývá již z podstaty věci a je nasnadě, jakkoli je vždy obtížné brát ohled na četné aspekty a správně se s nimi vyrovnat po metodic-

ké stránce. Přesto se o to musíme pokusit. Při vylíčení personálního bytí člověka jde v zásadě o to, reflektovat také skutečnost, že člověk spočívá v sobě samém, směřuje k Ty a integruje se do společenství. Navíc je třeba také vždy vidět perspektivy tělesnosti, dějinnosti a transcendentce. Tam, kde vypadne podstatný aspekt chápání osoby, hrozí vznik nebezpečně jednostranného pohledu.

Lidská osoba se neuskutečňuje jednoduše v individualistické izolaci, ale pouze ve vztahu k Ty. Tento vztah Já-Ty nelze chápat jako vztah, který způsobí, že se oba póly rozplynou a vyrovnají v jednom celku, nýbrž jako vztah, který udržuje napětí mezi dvěma osobami s jejich nezrušitelnými individualitami. Milovat toho druhého proto především znamená: uznat také jeho odlišnost a přitakat jí. Potom Já nachází sebe sama právě v tom, že je jiné než Ty. Sebe nalézá tím, že přesahuje sebe sama směrem ke druhému. Vlastní bytí nesmí být zadržováno v užším slova smyslu, nýbrž musí vyžrávat v překračování směrem ke druhému.

Také svědomí a přesvědčení toho druhého se nedá učít zrušit vlastním přesvědčením. Musíme se proto učit uznávat pluralitu a nevyžadovat, aby se svědomí někoho druhého podrobilo našemu vlastnímu přesvědčení a také se tohoto přesvědčení nevzdávat v konfrontaci s názorem toho druhého. Jde tedy o to, přijmout a uznat napětí, které je mezi zkušeností s vlastním svědomím a svědomím toho druhého. Kdybychom u ostatních žádali vymazání přesvědčení, jež je v souladu s jejich svědomím, jednalo by se o totalitní pojetí svědomí. To ovšem nevyklučuje, že ve věcných otázkách by se případně mohlo vyžadovat, aby se ten druhý lépe informoval, nebo pokud chybí informace, aby se nedržel svévolně stanoviska, které by nemohl zdůvodnit.

Aktuálními se tyto úvahy stávají například v otázce spoluúčasti při konání zla („cooperatio in malo“). Problém se zde může jevit tak, že spolupráce je nevyhnutelná, ale neslučitelné názory svědomí přetrvávají. Tak si například zdravotní sestra během operace (např. při sterilizaci) všimne, že zde dochází k opatření, se kterým její svědomí nesouhlasí, zatímco lékař je schvaluje. Během operace však sestra nemá a nemůže náhle odepřít své služby. S takovým problémem se sestra samozřejmě nemůže leh-

ce vyrovnat. Pokud lékaře nemůže přesvědčit o svém postoji, pak se asi v budoucnu svého místa natrvalo vzdá. Často to ovšem není možné, například proto, že za ni chybí vhodná náhrada, nebo protože nemůže najít jiné vhodné místo.

V takových nouzových situacích pak bude ještě velmi důležitý rozdíl, zda sestra bude moci vycházet z toho, že si je lékař vědom své zodpovědnosti a jedná v souladu se svým svědomím, či zda si navíc také uvědomuje samotnou nezastupitelnost tohoto opatření.

Tradici, rozlišující mezi formální a pouze materiální spoluúčastí, je známo, že při „cooperatio in malo“ nelze vždy najít snadné řešení. Tak se prostě nedá zabránit tomu, aby například nějaká vláda v jednotlivých případech nefinancovala prostřednictvím peněz, jež vybere na daních, také z mravního hlediska nepřipustné činy. Něco takového můžeme kritizovat, ale nemůžeme tomu vždy zabránit a sami jsme se na tom spolupodíleli svým placením daní. Solidarita lidí existuje ve společnosti, která vyžaduje, aby lidé stáli při sobě, i když se mezi nimi projevuje různé chápání svědomí.

Pojem seberealizace jako základní výchozí bod morální teologie je mylný. Jednotlivec realizuje sám sebe pouze tehdy, otevře-li se směrem k bližnímu a snaží se nesloužit pouze sobě, ale také realizaci bližního. Zcela jistě se může stát, že při takovém zaměření na druhé je třeba se vzdát četných možností realizace svých vlastních partikulárních zájmů. Přesto může jednotlivec pouze tímto způsobem, totiž prohloubením svého vztahu k ostatním, v hlubším smyslu najít sám sebe a realizovat se.

Právě služba tomu druhému ovšem vyžaduje, abychom jen tak neakceptovali svévoli a egoismus partnera, nýbrž abychom také uplatnili vlastní práva. Pouze takto, jako rovnoprávní s tím druhým, můžeme rozvíjet náš vztah k němu, vztah, jenž optimálně obohacuje oba zúčastněné. Sebeúcta a sebeuplatnění jsou proto předpokladem pro službu druhému. Avšak sebeláska a láska k bližnímu se navzájem podmiňují a nemohou být řazeny za sebe, jako by nejprve bylo třeba uskutečnit jedno a pak to druhé.

Personální etika je hlavně etikou svobody v tom smyslu, že si všímá nejen zákonů, podle nichž je uspořádána příro-

da, ale také norem společnosti, a také ponechává prostor pro svobodné rozhodnutí jednotlivce. Co si někdo přeje nebo odmítá, není pro chování partnera důležité pouze potud, že je to věcně zdůvodněno. Člověk se spíše pokusí vyhovět tomu druhému na základě osobní blahovůle, pokud to připustí okolnosti bez rizika škod pro zúčastněné. Tak například otázka, jaké morální závazky pomoci máme vůči bližnímu, bude v neposlední řadě záviset na tom, do jaké míry si od nás bližní dá pomoci. Pokud nabídnutou pomoc odmítne, pak především zaniká povinnost, kterou jsme mu v tomto případě bezprostředně dlužili.

Závislost závazku na svobodném postoji toho druhého není pouze okrajovým fenoménem, který by mohl být zařazen mezi zvláštní okolnosti jednání, nýbrž se zde jedná o jádro mravního základu vůbec. Jsme v první řadě zodpovědny za osobu druhého a teprve sekundárně za jeho povahu. Jsme zavázáni povaze toho druhého, protože a pokud se ohled na ni jeví jako *ano* osobnosti toho druhého, a proto také obvykle takový ohled vítá, případně je pro něj důležitý. Jde-li nakonec v mravnosti o lásku, pak je třeba vidět, že se láska zaměřuje na osobu milovaného. Proto se láska nedá vnutit, ale je vždy odkázána též na svobodně zvolenou vstřícnost toho druhého. Je to vždy velký dar, smíme-li někoho milovat.

Nesmíme ovšem hledisko závislosti morálního závazku vidět izolovaně bez vztahu ke svobodnému volnému rozhodnutí někoho jiného. Volní rozhodnutí nemůže nezávisle na všech věcných danostech vytvářet libovolné závazky. To by byl v oblasti práva čistý právní pozitivismus. Vada takového pojetí spočívá v náhledu na autoritu jako izolovanou instanci, která nevidí to, že by se měla podřídit obecnému blahu a pokud možno sloužit blahu jednotlivce. Přitom je třeba mít neustále na mysli, že se při službě ostatním musí brát ohled na přirozené danosti a uspořádání. Totéž platí o přitakání vůči sobě samému: také láska k sobě musí vyhovět věcným danostem a přirozeným nutnostem, aniž by se tím ovšem vyčerpávala.

Ale bylo by rovněž jednostranné, kdybychom uznávali platnost pouze tohoto aspektu mravního přirozeného zákona a osobní volní rozhodnutí bychom chápali buď jako irrelevantní, nebo bychom je hodnotili stejně jako čistě

věcné danosti. Etika a právo se musejí vztahovat na lidi, kteří se na jedné straně vyznačují určitými přirozenými aspekty, na druhé straně však činí určitá volní rozhodnutí individuálního nebo politického charakteru. Taková rozhodnutí národa nebo jeho reprezentantů mají veskrze zákonodárnou působnost.

Vědecká diskuse považovala často systémy teorie přirozeného práva a právního pozitivismu za navzájem se vylučující alternativy. Toto pojetí je třeba dále rozvést potud, že místo jedné absolutní výlučnosti je třeba uznat obecnosti a správné zprostředkování mezi oběma teoriemi.⁶² Jako je v každém morálním závazku obsažen interpersonální nárok a tím i zdůvodnění povinnosti ve svobodném chtění a svobodném rozhodování osob, tak jsou také v každém nároku zahrnuty momenty toho, co je přirozené, příp. „přirozeně-právní“, které spoluurčují zejména obsah povinnosti. Člověk je prostě duchem v těle a je vedle personality a svobody, které ho vyznačují, podřízen také zákonům přírody.

Komunikace s Ty zahrnuje dimenzi poznání. Vedle pouhého poznání však je vždy součástí této dimenze svobodný postoj. Je buď přitakáním k životu a společenstvím života nebo negací tohoto postoje. Je láskou nebo odmítnutím. Personálně zaměřená morální teologie bude chápat lásku jako centrální realizaci mravnosti. Při tak obšáhlem pojmu, jako je láska, jsou ovšem možné různé interpretace a může dojít k různým nedorozuměním. Proto se také u argumentů proti takovému přístupu musíme ptát, na jaké chápání tohoto pojmu se námitky vztahují. Pochopení lásky jako základního principu morálky skýtá jiné pojetí, než když si mravní akt představujeme tak, jako by šlo o kombinaci věcného rozumového poznání, pak o racionální zvažování možných následků chování a konečně poslušného přikývnutí poznanému požadavku.

Personální láska se uskutečňuje nejen tím, že spočívá pouze v úsudku vytvořeném s odstupem na základě poznání, nýbrž je do značné míry určována postojem k osobě toho druhého, a proto se zřejmě jeví jako schopnost vcítit se, být solidární, přitakat, odpustit, důvěřovat atd. Mt 23,23 formuluje některé z těchto aspektů, když považuje spravedlnost, milosrdenství a věrnost za to nejdůležitější, co

je v zákoně. To neznamená, že nemáme vidět chyby druhých. Musíme jim je většinou vytýkat nebo se chránit před dalšími nespravedlnostmi. Ale ve všech případech je morální usuzování současně rozhodnutím i postojem. Morální chování pak není pouhou železnou povinností a tím, co jsme dlužni udělat, nýbrž je třeba jej chápat – alespoň v jeho centrálním modelu – jako osobní závazek vůči Ty a jako jednání vycházející z tohoto vztahu.

Tato vztaženost k Ty je podstatná pro chápání reality člověka, pro správný odhad jeho poměru k bližnímu, ale také k Bohu. Kdo věří v Boha, ten si je také vědom, že Bohu vděčí za svůj život; potud má jeho existence a dějiny jeho života povahu daru. Člověk tedy není absolutním pánelem nebo dokonce stvořitelem sebe sama, nýbrž si v pokore uvědomuje, jakou milostí je to, že žije. Přitom se nejedná pouze o teoretické vědění, nýbrž o existenciální otázku, která má pro postoj člověka ke světu a Bohu zásadní význam.

Východisko při vztahu Já-Ty je ovšem také abstrakcí. Tento vztah má totiž od počátku širší souvislost se vztahy v rámci společenství. Ty se vzájemně modifikují a představují ve svém celku více, než pouze sumu jednotlivých částí. H. Mühlen právem kritizuje takové chápání osoby, které začíná u subjektu Já a požaduje jako výchozí bod „transcendentální, předem daný apriorní objekt My.“⁶⁵ Podobně podtrhuje P. L. Lehmann „oblast vztahů jako to, co konstituuje křesťanskou etiku“.⁶⁶ Zde se ukazuje význam společenství pro antropologii a také význam církve pro věřícího člověka. Přesto není odlišnost od východiska při vztahu Já-Ty příliš velká, neboť se v tomto vztahu od samého počátku odráží vztah k My. Také ve vztahovém poli zaujímají poměry k nejdůležitějším vztahovým osobám jako je otec, matka, partner v manželství, přítel atd. centrální pozici. Je však třeba dbát na to, aby dialogická etika přece jen opět nepoklesla na jakousi polo-individualistickou perspektivu, nýbrž aby se vždy pamatovalo na sociální kontext.

Vložení lidského jednání do sociální souvislosti znamená závislost na této souvislosti, ale zároveň také vliv na ni. Člověk jako sociální bytost tedy vždy spolutváří společenství, jehož je členem. Podílí se na tvorbě kultury, která ho formuje. Podobně je tomu i v případech setkávání

kultur. Není možné zcela zamezit vzájemným vlivům. Takovému omezení by bránila touha každého člověka po poznání a nejrůznější zájmy, projevující se na obou stranách. Nelze například upřít jinému národu pomoc v utrpení a nemoci, můžeme-li pomoci snadno. Kultury nejsou veličinami, které přetrvávají věky, nýbrž útvary, které jsou neustále připraveny poučit se z jiných tradic. Půjde pouze o to, abychom ctili a zachovávali hodnoty různých kultur tak dalece, pokud to jen převratný charakter takového setkání připustí.

Tělesná stránka osobnosti

Lidskou osobnost a její uskutečňování můžeme sledovat také z hlediska tělesnosti. To platí již pro vznik osoby. Budeme-li již k oplodněné vaječné buňce přistupovat jako k nové personální skutečnosti, pak přitom musíme brát ohled na to, že v prvních fázích tohoto života je možné, že vzniknou jak jednovaječná dvojčata, nebo naopak splynou dvě oplodněné vaječné buňky. Ale i když se potom dosáhne onoho bodu, od kterého k takovému dělení nebo splývání již nedochází, a dále se vyvíjí jednoznačná, nedělitelná lidská bytost, musíme říci, že v raných prenatálních fázích tohoto vývoje se sice v mnohém ohledu připravuje pozdější duševní život, ale prozatím ještě nemůže být naplněn.

Na druhé straně je život v těchto raných fázích vývoje od oplodnění jednoznačně zaměřen na cíl, jehož pak bude dosaženo v životě zralého člověka. Raný vývoj by také byl biologicky zcela nesmyslný, pokud by jeho cílem nebyla personální bytost a rozvoj jejích schopností. Neboť člověk může i svůj biologický život obdržet jen tehdy, používá-li svých schopností a „umělé“ techniky. Potud je lidský život od svého počátku zaměřen na vědomí a svobodu a již se ve své důstojnosti podílí na tomto pozdějším zaměření oduševněle, personální bytosti.

Schopnosti personálního života nenastupují prudce. Dozrávají a vyvíjejí se spíše v dlouhém procesu. V různých stadiích prenatálního života proto můžeme mluvit o personálním životě pouze ve smyslu analogie.⁶⁷ Člověk se musí nejdříve postupně učit být sám sebou, být sám za sebe

odpovědný, žít z vlastních dějin a směřovat do budoucnosti. Jak se postupně od dětství až po mládí vyvíjí schopnost být osobou, tak se zase v průběhu stárnutí dostávají projevy úpadku. Starý člověk může částečně nebo zcela ztratit schopnost disponovat sebou, být sám za sebe odpovědný, vzájemně se s ostatními lidmi duševně obohacovat. Pokud být osobností není pouhé nepolapitelné, metafyzické cosi, nýbrž je to skutečnost, která má co do činění také se zkušeností, dialogickým sebenalézáním a zakotvením v dějinách, pak tato osoba podléhá proměně, vývoji a pomíjení.

Avšak také život zralého dospělého člověka se naplňuje vždy za podmínek daných tělesností. Přitom nemusíme poukazovat pouze na nutnost spánku nebo na fenomény, jako je bezvědomí nebo různé neurotické poruchy, abychom ukázali, že personální život má svoje hranice. Také tam, kde se člověk nachází ve stavu bdělosti a je schopen personálních uskutečňování, je vědomí přítomno v jasnější a plnější formě, zatímco jindy je poškozováno únavou a slabou koncentrací.

Je třeba se ptát, zda máme dostatečně na zřeteli tento problém omezení svobody a vědomí, když jednoduše spatřujeme v těchto hranicích omluvu, která nás tu a tam zprošťuje povinnosti naprosto přesného dodržování nějaké normy. Myslíme-li na postižené lidi, obzvláště na duševně nebo vícenásobně postižené, pak se naskytá otázka, jestli se zde nemá uplatnit speciální morálka. To zajisté nemůže být chápáno v tom smyslu, jako by zde měly být zrušeny normy, jež jsou jinak v platnosti. Ale musíme se přece na tomto místě zásadně otázat, co je smyslem takové formy lidské existence a jak může být tento smysl pozitivně uskutečněn. Zjevně zde můžeme mluvit o regionální etice, již je třeba předem koncipovat se zřetelem na speciální problémy takových lidí.

Lidskou osobu nelze definovat pouze realizací vědomí a svobody, nýbrž také stavem mysli a emocemi. Je-li člověk veselý nebo smutný a deprimovaný, zda se cítí šťastně, zda pociťuje vůči ostatním zlobu nebo vděčnost, všechny tyto pocity jsou závislé na vlivech, které na člověka působí zvnějšku a jimž je ve své tělesnosti vystaven. Agresivita, sexualita, potenciál úzkostlivosti, schopnosti přijmout a zvládnout utrpení atd. určuje nikoli nepodstatnou mě-

rou rozsah lidské svobody. Afektivní život podléhá zjevně vlivům nálad, jevům souvisejícím se životním prostředím atd. Tato skutečnost tělesné komponenty každého personálního uskutečnění má obrovský význam i pro pochopení mravního jednání. Při vývoji osobnosti jde v neposlední řadě o to, dospět k vyvážené emocionalitě. Jen tím jsou natrvalo dány správné předpoklady pro mravní chování.

Tyto vnější (tzn. mimo oblast svobody se nacházející) podmínky je třeba mít u personální realizace vždy na zřeteli. Vzpomeňme třeba na hranice, které jsou vymezeny lidské lásce k bližnímu. Z časových důvodů často není možné být tu pro bližního způsobem, jaký by byl vzhledem k jeho potřebám žádoucí. Často se musíme dokonce učít zdrženlivosti ve své obětavosti, abychom ve druhých neprobouzeli očekávání, které bychom později nemohli kvůli omezeným možnostem našeho času a našich sil splnit. Existují hranice fyzických sil, na které se sice nesmíme ukvapeně vymlouvat, které jsou ale přesto dány a musíme jich dbát, jde-li o převzetí určitých úkolů, jež by byly v zájmu bližních veskrze nutné.

Takováto omezení se nakonec projevují i ve schopnosti přitakat svému vlastnímu životu. Setkáváme se s fenoménem, že si například nějaký starý člověk postupně uvědomí, že se jeho život naplnil a že si už přeje smrt. To nemusí být postoj kandidáta na sebevraždu, nýbrž možná i psychicky podmíněné upuštění od chuti do života a ochotné přijetí časových hranic lidské existence. Abstraktně-metafyzická metoda myšlení, která vyžaduje pouze přímé Ano k (vlastnímu) životu, pro tuto tělesnou realitu lidského života nevystačí.

Osobnost

Pokud nepozorujeme lidskou osobu v její metafyzické abstraktnosti, nýbrž se všemi jejími tělesně-duševními dimenzemi, jejími konkrétními stavy a dispozicemi, pak mluvíme o personalitě nebo osobnosti. Osobnost se představuje ve svých jednotlivých konkrétních způsobech chování, které však lze spatřovat i v souvislosti s oblastí dějin jejího života, v její „biografii“. Chceme-li přitom spíše zdů-

raznit, že osobnost vykazuje jisté předem dané vlastnosti, které zdaleka nemůžeme sami svobodně utvářet, pak mluvíme o charakteru. K tomu patří obzvláště také „temperament“. Přesto však nejsou všechny tyto vlastnosti předem stanovenými rysy, které determinují lidské chování, nýbrž jsou zčásti samy ovlivnitelné procesem učení. Na druhé straně ani chování nevyplývá jednoznačně z nějakého určitého charakteru osobnosti, ale je spoluvytvářeno svobodnými rozhodnutími lidské osoby. Lidská osoba je tedy vícevrstevnou skutečností, v níž se uplatňují různé komponenty. Pouze pokus o celkový náhled na všechny tyto aspekty a komponenty umožňuje přiblížení se skutečnosti konkrétní lidské osoby.

Podpersonální sféra

Člověk má kromě své vlastní tělesnosti ještě jednu „prodlouženou tělesnost“ (K. Rahner), totiž okolní svět, zvláště také sublidskou biosféru. I ona patří k podmínkám lidského bytí, které spoluurčují personální realitu člověka v nerozlučném vzájemném vztahu. Způsob, jakým někdo zachází s živou bytostí nižší než člověk, prozrazuje mnoho o jeho postoji k sobě samému, ale také k bližním a k budoucí generaci. Přitom bychom ignorovali realitu, kdybychom se domnívali, že snad jen člověk jako osoba může být akceptován sám o sobě, zatímco předpersonální příroda pouze kvůli jiným osobám. Co jiného to je, když chovatel psů nebo milovník umění miluje předměty svého zájmu ne kvůli sobě samému, ale kvůli jiným osobám? Má své „miláčky“ rád jen jako prostředky, nebo samy o sobě? Dá se tento rozdíl vykázat ve vědomí? Láska, kterou může mít člověk sám k sobě nebo ke svým bližním, se vztahuje – i když analogicky – také na přírodu. I když zde nemluvíme o lásce, ale o náklonnosti, není lehké postihnout stupeň odlišnosti od personální lásky.

Když přicházíme do styku se zvířaty, můžeme naprosto racionálně vědět, že se zde nejedná o žádnou osobu. Ale láska k takové bytosti může zpětně působit na přijetí sebe sama a na nalezení smyslu ve vlastním životě stejně jako láska k bližnímu. Lidé, kteří se od dětství naučili dobře

zacházet se zvířaty, jsou také vůči svým bližním komunikativnější, milejší a jemnější. Obzvláště pro staré lidi může být velkou útěchou, když se mohou zabývat zvířaty. Netrpí již tolik svou osamoceností. Mají radost z „věrnosti“ psa nebo „něžnosti“ kočky. Často pak velmi želí smrti svého miláčka a může to pro ně být otázka víry, zda je pro zvířata místo „v novém nebi a na nové zemi“.

I když při „objektivním“ pohledu je láska ke zvířeti něčím „podstatně“ jiným než láska k člověku, může mít pro člověka zcela podobný účinek z hlediska nalezení sebe sama, pro jeho vnitřní klid. Naopak může vztah k nějaké osobě být velmi nedokonalý a neuspokojivý a může někdy dokonce škodit realizaci Já. Láska je tělesně-duševním uskutečňováním, které se nevztahuje výhradně na personální Ty, ale může se šířit do okolního světa. Také v předpersonálním světě můžeme nalézt personálního boha. V tom spočívá konec konců nejvyšší důstojnost světa věcí. Tělo a duch se v každém případě nedají dualisticky rozdělit. Proto musí být láska k Ty zprostředkována vždy také tělesně, včetně „prodloužené tělesnosti“ okolního světa.

H. E. Hengstenberg zpracoval věcnost jako rozhodující charakteristiku lidské osoby.⁸⁸ Člověk je podle něj bytost schopná věcnosti. Vždy se musí rozhodovat pro věcnost nebo proti věcnosti. Duch je principem věcnosti.⁸⁹ Můžeme si klást otázku, je-li právě tento aspekt nejlepším výchozím bodem pro filozofickou antropologii. Ale jistě můžeme z tohoto dílčího aspektu rozvíjet strukturu lidské bytosti. Právě na schopnosti vidět objektivní svět věcí v jeho objektivitě se projevuje lidská duchovnost.

K dimenzi tělesnosti náleží konečně to, co morální teologie označuje v souvislosti s mravním jednáním jako věc. Mluvíme zde o stavu věcí, částečně se také v tradici morální teologie mluví o „okolnostech jednání“. Od člověka se žádá, aby jeho jednání bylo věčné nebo odpovídající povaze věcí. Ať již je tomu jakkoli, mravní jednání se musí v neposlední řadě orientovat podle světa věcí.

Tuto oblast ovšem nesmíme vidět naprosto odděleně od personality člověka. Není tomu tak, jako by povaha věci sama o sobě mohla zcela jednoznačně určovat chování člověka. Daleko více záleží na člověku samotném, jaký zaujme k tomuto stavu věci postoj. Velkou roli přitom

hraje nejen svoboda jednotlivce, nýbrž i postoj společnosti ve smyslu kultury. Tak si může člověk k věcem udržovat větší či menší odstup.⁶⁰ Mnohé oblasti světa věci může brát velmi vážně a jiné zanedbávat. Může věci zbožňovat nebo si jich nevážit. To, co nějaká věc pro člověka znamená, je tedy vždy také otázka osobního postoje. Zde se vytvoří jisté pořadí hodnot, které si každý člověk navrhuje a uspořádává sám. Jeden považuje za důležité něco, čeho si jiný ani nevšimne.

Zhodnocení a ocenění věcí samozřejmě není zcela libovolné. Může se sice stát, že někdo přikládá svému zdraví příliš velkou nebo naopak malou váhu a podobně také věci, které jeho zdraví slouží nebo mu škodí, hodnotí různě (připomeňme třeba tabák, alkohol, gymnastické nářadí atd.). Natrvalo však nikdo nemůže pustit ze zřetele, co zdraví prospívá nebo mu škodí. Nebo se stává, že pro někoho jsou peníze a majetek důležité či méně důležité. Nikdo se ale nedokáže naprosto vzdát peněz či majetku. Svoboda člověka a jeho schopnost vytvořit si vlastní kulturu není neomezená, nýbrž vždy jen relativní.

Věcnost v této souvislosti znamená, že někdo věci správně uspořádá podle pro něj platné hierarchie hodnot, takže cílům, jež jsou pro něj rozhodující, slouží a nepůsobí proti nim. Toto uspořádání a vyhodnocení je především výsledkem dlouhé tradice, kterou jedinec přijme a již se podrobí. „Dvě a půl tisíciletí, pokud ne ještě více, bylo zapotřebí, aby se mohl vyvinout tento vztah, řecké myšlení a křesťanské osvobození od magických tabu stály opět u počátků a byla to dlouhá cesta, než se vyvodilo tolik závěrů, kolik jich dnes známe. To je ono jednání podle okolností, které bylo nejdříve proklamováno papeži jako neslýchaný požadavek, a které potom od základu změnilo politický život a nakonec způsobilo odumření a rozbití celého ostatního tradičního světa.“⁶¹

Člověk žije ve světě neustále interpretovaném a vyhodnocovaném věcnými vztahy. Orientuje své jednání podle světa věcí. Jak se ale věci a jejich konstelace mění, musí se také mravní rozhodnutí nově zorientovat a přizpůsobit změně. Nelze však zabřednout do zcela bezmezné situační etiky, jako by snad každá etická zásada mohla být zcela zpochybněna proměnou okolního světa. Neboť tím

by byly nakonec zrušeny i personální hodnoty. Musí jít spíše o to, aby se dospělo k jistému vyrovnání mezi hodnotami lidské existence a měnícími se vnějšími skutečnostmi, v němž může člověk uskutečnit smysl své existence. Změna vnějších věcí vyžaduje pružnost člověka v jeho úsudku a hodnocení, nárokuje však také vůli dosáhnout pořádku a kontinuity především v otázkách etiky.

Nezřídka dnes dochází k napětím, když v důsledku pokroku věd a nutnosti přezkoumání tradic vznikají nejistoty. Mnozí se před tím snaží ochránit. Často raději neberou na vědomí ani prověřené vědecké názory, aby nemuseli pochybovat o tradiční škále hodnot. Do protikladu tomuto urputnému lpění postavme jiný typ člověka, který na základě konfliktního postoje k mnohým tradicím hledá přímo instinktivně argumenty, jimiž by tyto tradice mohl oslabit. Znovu se zde tedy jedná o otázku postoje ke světu věcí a k uspořádání hodnot k němu se vztahujících. Věcnost není nehybnou veličinou lidského vnímání a chování, nýbrž něčím, o co musíme zápolit, co může být neustálou výzvou a co se daří v nestejně míře.

Rozdíl mezi úmyslem a vnějším jednáním

Mezi personálním chtěním a vnějším uskutečněním jednání je trvalý rozdíl, neboť vnější vyjádření chtění v mravním konání je určováno různými faktory. Člověk nedělá jednoduše jen to, co chce. Spíše je možné, že činy zůstávají pozadu za intencemi nebo je také přesahují. Tak se může stát, že bychom rádi pomohli někomu druhému, ale z nejrůznějších důvodů toho nejsme schopni. Tyto důvody mohou spočívat jak v osobě jednajícím, tak v osobě, na niž se jednání vztahuje, nebo ve vnějších okolnostech. Tak je například bezmocná matka, když by chtěla pomoci svému synovi se studiem cizího jazyka, jemuž však sama nerozumí, nebo by mu chtěla umožnit dobré vzdělání, ale on sám nemá potřebnou trpělivost a výdrž. Jsou to obzvláště důsledky našich jednání, jež zacházejí často mnohem dál, než jsme zamýšleli. Vzpomeňme třeba na velmi negativní poznámku o nějakém známém, kterou jsme si zapsali a která se možná bez naší viny dostane do cizích rukou.

Lidské činy nejsou jednoznačně výrazem vlastního chtění, nýbrž jsou vždy spoluurčovány jinými faktory. Tak budeme stěží předpokládat, že si řidič přál nehodu, kterou zavinil. Nikdy s ní také vědomě nepočítal. Jednoduše přecenil své umění a podcenil nebezpečí situace. Přesto je způsobená škoda důsledkem jeho chování.

Zde se ukazuje také rozměr náhody či tragiky. Při silničním provozu si můžeme představit dva případy, u nichž přes stejný postoj řidiče, pokud se týče chtění a sklonů k riskování, se jednou nestane nic, a podruhé dojde ke katastrofě. Přesto se řidič, který způsobil těžkou nehodu, nemůže ospravedlnovat tím, že nezamýšlel její následky. Po právní stránce je často zcela vinen.

Člověk má stát za svými činy, i když jejich následky dalece přesahují jeho úmysly. Má se jednak předem snažit poučit z těchto následků a stále lépe je odhadovat a předpovídat, nebo využít zkušenost jiných, i když pro něj není příliš průhledná. Na druhé straně má povinnost napravit vlastními silami škodu, kterou způsobil i v případě, že se tak stalo neúmyslně. Tato povinnost musí mít samozřejmě také svoje meze, obzvláště pokud nemůže být řeč o zlém úmyslu a tím vlastně také o morální vině. Zde je pak třeba, aby jak poškozený, tak ostatní postižení projevíli solidaritu s nešťastným provinilcem a neuvedli jej přemírou požadavků do bezvýchodné situace. Musí se učinit vše pro to, aby se tragédie nezostřovala více, než je nevyhnutelně nutné.

Objektivní výraz volního rozhodnutí při konkrétním konání odráží záměr jednatelů často jen velmi ambivalentně. Pro hodnocení z morálně teologického hlediska bude proto důležité, co jednatel při tomto činu skutečně chtěl, jako také zda a jak dalece se posléze s nějakým činem identifikuje. Příležitostně se objevuje názor, že je úkolem morální teologie zabývat se jednáním člověka tak, jak se jeví z vnějšího pohledu. Šlo by o to, zda je jednání v tomto smyslu morálně správné nebo nesprávné a již méně o to, je-li ve svém posledním subjektivním jádru dobré nebo zlé. Morální teologii můžeme skutečně interpretovat rozdílně, ale budeme-li takto klást důraz na objektivní stránku, má to za následek, že vlastním „předmětem“ morální teologie není svobodná realizace člověka

jako taková, nýbrž vnější obraz a účinek jednání, který vyplývá z osobní svobody a předpersonálních příčin. Potud však jednání nespadá jednoznačně do oblasti osobní zodpovědnosti, nýbrž může být do jisté míry údělem, náhodou nebo osudem. Snažíme-li se neodsoudit ukvapeně nějakého člověka za čin, kterým se provinil, pak je v každém případě třeba jasně rozlišovat mezi vnějším projevem a vnitřním postojem.

Často je obtížné nebo nemožné vytvořit si přesnější úsudek o mravní intenci jednatelů. Může se stát, že je toho dotyčný sám sotva schopen. Jak dalece byl ve svém jednání svobodný? Do jaké míry vycházelo skutečně z jeho vnitřního chtění? Jak opravdová je jeho lítost, když má současně škodolibou radost?

Větší jednoznačnost úsudku je ovšem možná jen tehdy, pozorujeme-li příslušné jednání v širší souvislosti z hlediska dějin života. Je velký rozdíl, chceme-li usuzovat o někom, koho vidíme poprvé, nebo zda dotyčného známe již dlouho. V druhém případě bude spíše možné udělat si úsudek o tom, co ten druhý skutečně zamýšlel nebo také nezamýšlel. Dějinná dimenze osobnosti vyžaduje, abychom člověka po delší dobu zažili také v jeho vlastním podání a mohli si udělat úsudek o jeho vnitřním postoji.

Faktum mnohoznačnosti vnější stránky jednání zakazuje vytvoření ukvapeného úsudku o druhém. Tím bychom totiž mnohem jednoznačněji, než jsme k tomu oprávněni, stanovili určitý postoj toho druhého, který možná vůbec není takový, jak jej vidíme. Úsudek by však mohl dodatečně přispět k upření šance být lepší, kterou ten druhý ze svého pohledu měl.

Varování před ukvapenými úsudky ovšem nic neříká o tom, že bychom se měli zcela vzdát úsudků o chování toho druhého. Z mnoha důvodů totiž může být nutné odhadnout, zda můžeme jistému člověku důvěřovat nebo jestli jsme nuceni ho ve smyslu bratrského pokárání vyzvat ke změně jeho chování. Měli bychom ovšem tomu druhému projeviti předem jistou důvěru, abychom mu v každém případě ponechali otevřenou možnost pozitivní komunikace.