

UNIVERZITA PALACKÉHO V OLOMOUCI

fakulta filosofická – katedra filosofie

Diplomová práce

Vznik člověka podle Tomáše Akvinského a
možná interpretace v díle Teilharda de
Chardin

The Problem of the human genesis in the
work of Thomas Aquinas and possible
solution in the work of Teilhard de Chardin

Andrea Zátopková

Prohlášení

Prohlašuji, že jsem svou diplomovou práci vypracovala samostatně a uvedla všechny použité zdroje.

V Brně dne 23. 4. 2009

.....

Podpis

Anotace

Práce vychází z antropologických názorů Tomáše Akvinského. Soustředí se na jeho zpracování problematiky vzniku člověka, přičemž hlavní pozornost je věnována jeho metafyzickému pozadí, na němž je celá jeho koncepce vybudována. Jeho metafyzické pojmy jsou pak uvedeny do souvislosti s vývojovou teorií Teilharda de Chardina. Naším cílem je ukázat, že středověké teorie se mohou stát pevnou oporou moderním evolučním teoriím, v nichž je člověk vnímán jako přirozený článek světového vývoje. V závěru jsou pak vyvozeny poměrně překvapivé etické důsledky, ke kterým takové srovnání vede.

Annotation

My work comes from the anthropological opinions of Thomas Aquinas. It is focused on his theory of the genesis of the human being. The main focus is devoted to his metaphysical background, which his conception is based on. His metaphysical ideas are then connected to the evolutionary theory of Teilhard de Chardin. Our aim is to show that the medieval theories can be the good resource for the modern evolutionary theories, where the man is taken as a natural part of the world development. In the conclusion we draw the suprising ethical consequences, which the comparison leads to.

Obsah:

1. Úvod	str. 5
2. Vznik člověka podle Tomáše Akvinského	str. 15
2.1. Ontologická přirozenost	str. 15
2.2. Spojení duše a těla podle Tomáše Akvinského	str. 17
2.3. Vznik lidské duše	str. 24
2.4. Biologický proces vzniku člověka	str. 29
3. Tomášova nauka jako metafyzický základ	
Vývojové koncepce Teilharda de Chardin	str. 34
3.1. Panvitalismus a panpsychismus	str. 36
3.2. Strukturace hmoty jako projev vědomí	str. 41
3.3. Vývoj jako základní fyzikální zákon	str. 44
3.4. Člověka jako součást vývoje	str. 49
4. Etické důsledky	str. 53
4.1. Morální status lidského embrya	str. 53
4.2. Odpovědi na vybrané etické problémy	str. 60
4.2.1. <i>Potrat</i>	str. 60
4.2.2. <i>Asistované reprodukce</i>	str. 64
4.2.3. <i>Genové technologie</i>	str. 66
5. Závěr	str. 71
Seznam literatury	str. 74

1. Úvod

„Člověk není žádná bludná anomálie, nýbrž je to klíč, špička vesmíru, nanejvýš charakteristická forma kosmického fenoménu, vysunuté čelo vesmíru, vývoj, který se stal reflexivně vědomý sám sebe.“¹

Problém člověka byl pro filosofii centrální již od dob antických myslitelů. Vždy se jevil jako něco vyjímečného, něco, co na jednu stranu zapadalo do řádu okolní přírody a na druhou stranu ji nekonečně převyšovalo svou schopností racionálního uvažování. Schopnost myšlení, schopnost reflexe, schopnost vytváření teorií o svém okolí, i sám o sobě. Pro filosofy se tak od počátku jevil jako něco, v čem se prolínaly dva řády.

„Člověk je výjimečný tím, že se v nás spojuje nemateriálnost anděla s materiálností krutého zvířete. Jsme, abychom použili slov Nietzscheho, hybridem rostliny a ducha.“² Záhada člověka dodnes nepozbyla svého kouzla. Dodnes stojíme před mnoha nevyjasněnými otázkami, které řešili lidé tisíce let před námi. Dodnes nejsou ani ti nejlepší biologové a lékaři schopni přesně říci, kdy člověk vzniká, dodnes nejsme schopni přesně vymežit chvíli, v němž embryo překoná onu tajemnou hranici a stane se něčím více než pouhým shlukem buněk. Otázka vzniku člověka je fascinujícím tajemstvím, kterému jsem se rozhodla ve své práci věnovat i já. P. Hach k danému problému píše: *„ Na první pohled by se zdálo, že moderní biologie otázku vzniku života již dávno uspokojivě vyřešila, ale již na druhý je jasné, že tento jednoduchý problém skrývá nepřehledné množství problémů, na které současné lidské společenství jen těžko hledá odpověď.“³*

Nepůjdu cestou moderních teorií, biologických termínů a propracovaných teorií DNA. Rozhodla jsem se celou tematiku zpracovat z poněkud jiného úhlu, který se na první pohled může zdát jako neužitečný.

¹ E. Rideau, *Myšlení T. de Chardin*, Olomouc 2001, str. 107

² Human beings are exceptional, in that we combine the immateriality of an angel with the materiality of brute animals. We are, to use Nietzsche's phrase, a hybrid of plant and host. R. Passnau, *Thomas Aquinas on Human Nature*, Cambridge University Press 2004, str. 100

³ P. Hach, *Počátek života jako mnohovrstevnatý problém*; In: *Scripta Bioethica*, č.4/2002, str. 8-12

Neužitečný ve smyslu, že hned v úvodu musí zaznít otázka – proč se obracet zpět ke scholastickým teoriím? Proč hledat inspiraci v dílech jejího vrcholného představitele Tomáše Akvinského? Úroveň, které přírodní vědy v dané době dosahovaly, se nemůže s dnešními poznatky srovnávat. Nezbyvá než souhlasit. My ale nechceme zpracovávat vznik člověka z biologického hlediska. Filosofie chce a musí jít hlouběji, musí chtít ukázat principy, na nichž se biologické procesy odehrávají. Jak tvrdí Karel Vrána: „ *Je totiž principem každé přírodní vědy, že nemůže dát poslední vysvětlení skutečnosti, ba ani jevu samému. Je omezena na svět jevů, i když se snaží uchopit a pochopit ve všech souvislostech; a i když nám snad odhaluje sebevíce např. o skladbě hmoty, o podmínkách života a jeho dějinách v čase, o příbuznosti prvků, o členění živých bytostí, o skrytých silách ve světě hmotném. Stejně jako o tajemstvích, zákonech a poruchách života duševního a snaží se tyto jednotlivé poznatky vědní spojit a zasadit do jednoty jakési hyperfyziky. Ale k poslednímu uspokojení lidského ducha patří a žádá se víc než jev a zkušenost; víc než spojení všech poznatků o jevech, víc než nám i taková hyperfyzika může dát. Teprve pochopení, které vychází z nitra věci, z toho, co je skryto pod povrchem jevů a zkušeností – odhalení skutečnosti z posledních příčin bytí.*“⁴ Chceme-li dosáhnout skutečného pochopení, musíme nahlédnout poslední principy, a tyto odpovědi nám nemůže dát nikdo jiný než právě metafyzika. A jednu z nejpropracovanějších metafyzických koncepcí nabídl právě Tomáš Akvinský.⁵ Postihují-li tyto metafyzické koncepce pravé a nejhlubší principy skutečnosti, musí platit nezávisle a trvale. A pokud tomu tak skutečně je, můžou a musí být Tomášovy pojmy stále aktuální a stále použitelné.⁶

⁴ K. Vrána, *Pierre Teilhard de Chardin*, Praha 2007, str. 47

⁵ Pro detailnější představu o roli metafyziky v Tomášově myšlení viz. Wippel, John, *The Metaphysical Thought of Thomas Aquinas: From Finite Being to Uncreated Being*. Washington: Catholic University of America Press 2000

⁶ V této souvislosti by bylo zajímavé poukázat na stanovisko analytických filosofů, kteří se domnívají, že tomu tak je z důvodu, že v rámci filosofie se nedá vůbec hovořit o žádném pokroku a filosofii spíše než za vědu přirovnávají k malířství a literatuře. L. Wittgenstein v této souvislosti píše: „Četl jsem, že filosofové se nepřiblížili významu skutečnosti o nic více než Platón...Jak je to úžasné! Jak je pozoruhodné, že Platón se dostal tak daleko! Anebo, že my jsme nebyli schopni dostat se o něco dále! Byl Platón tak geniální?“ (Nepublikovaný rukopis, MS 213, 244, In: A. Kenny, *Tomáš o lidském duchu*, Praha 1997, str. 8

Tomáš byl a dodnes je spojován s oficiálním učením katolické církve, pro níž se stal od 14. století závaznou autoritou, na základě níž pak probíhalo sepisování většiny závazných dokumentů týkajících se postojů k otázce vzniku lidského života a vyplývajících etických problémů. P. Ondok v dané souvislosti uvádí: „*Východiskem bioetických principů může být obecná etická teorie, jakou nacházíme v aristotelsko-tomistické filosofii.*“⁷ A nutno říci, že oficiální postoje k přírodním vědám, tak jak se poslední dvě století vyvíjely, nebyly a nejsou právě otevřené a přátelské. Jak uvádí teolog P. Hach: „*Teolog má svou situaci komplikovanou tím, že autority, na které se většinou odvolává i v otázkách počátku života, reflektovaly úroveň antického starověku nebo raného středověku. Počínaje francouzskými osvícenci, nastává spor mezi přírodními vědami, které se rychle rozvíjejí, a teologií, která za nimi zaostává a těžko hledá orientaci ve snaze o reakci na tíživé problémy současnosti.*“⁸ P. Hach není jediný, kdo si uvědomuje nutnost větší otevřenosti v rámci katolické církve. V této souvislosti uvedme stanovisko kardinála Avery Dullese: „*Církev, která odmítne uznat změnu a pokrok oproti patristice se stane zajímavým reliktem minulosti.*“⁹ Katolická církev se od samého počátku stavěla naprosto odmítavě hlavně k evolučnímu pojetí, které považovala za naprosto neslučitelné s učením církve. Své argumenty přitom ve většina odvozovala právě z učení sv. Tomáše. Ve své práci budeme katolická stanoviska demonstrovat na oficiálních dokumentech, které jsou dnes k dispozici. „*V oblasti bioetických problémů existuje dnes řada oficiálních institucí, které se specificky zabývají některými teologickými problémy této oblasti. Jednou z nich je Centrum papeže Jana XXIII. pro medicínsko-morální výzkum a vzdělání, které bylo založeno v r. 1973.*“¹⁰ V nejobecnější rovině se budeme opírat o encykliky Jana Pavla II. *Veritatis splendor*¹¹ a *Evangelium*

⁷ J.P.Ondok, *Bioetika, biotechnologie a biomedicína*, Praha 2005, str. 18

⁸ P. Hach, *Počátek života jako mnohovrstevnatý problém*, In: *Scripta Bioethica*, č.4/2002, str. 8-12

⁹ A church that failed to admit change and development beyond patristic age would commonly be regarded as a interesting relic of the past.

A. Dulles, *The catholicity of the Church*, Oxford University Press, New York 1985, str. 19

¹⁰ J. P. Ondok, *Bioetika, biotechnologie a biomedicína*, Praha 2005, str. 24

¹¹ Jan Pavel II., *Encyklika Veritatis splendor o některých základních otázkách církevní morálky* (6.srpna 1993):AAS (1993), 1133-1228

*vitae*¹². Konkrétní stanoviska katolické církve k některým specifickým etickým důsledkům plynoucí z určitého pojetí člověka pak čerpáme z instrukcí *Donum vitae*¹³, a zvláště pak její aktualizované verze *Dignitas personae*¹⁴

V naší práci přitom budeme chtít zcela jasně ukázat, že takové pevné spojení mezi Tomášem a učením katolické církve je přinejmenším nešťastné. Svůj postoj přitom opíráme o poměrně kontroverzní dílo R. Passnau¹⁵, který Tomášovu antropologii interpretuje zcela v rozporu s katolickou církví, a který se díky tomu stal poměrně častým terčem katolické kritiky. „*Panuje velice nešťastná tendence spojovat středověké učení, zvláště dílo Tomáše Akvinského, s náklonností pro Římsko – katolickou církev ... Takové spojení je nešťastné, protože v nedávných letech se Katolická církev identifikovala se zhoubným sociálním programem – zvláště v oblasti homosexuality, antikoncepce a potratu – který se zdá definovat velkou část jejího učení. Mohlo by být proto uspokojivé vidět, že alespoň v některých otázkách Akvinský poskytuje zdroje k dokázání něčeho, co je v rozporu s pozicí církve.*“¹⁶ V naší práci vycházíme právě z tohoto východiska. Chceme ukázat, že Tomášovy názory nejsou jednou provždy zkosnatělou strukturou, která nelze již dále použít. Naopak, chceme ukázat, i navzdory opačným postojům, že může být inspirativní i dnes – v přírodních vědách, v antropologii, a hlavně v etice.¹⁷

Základním tématem pak je snaha prokázat, že principy Tomášovy metafyziky se mohou stát dobrou oporou evolučním teoriím. Nejsem přírodním vědcem, a proto dokazovat evoluční teorii jako celek by bylo nad

¹² Jan Pavel II., *Encyklika Evangelium vitae o hodnotě a nedoknutelnosti lidského života* (25. března 1995):ASS 87(1995), 401-522

¹³ Kongregace pro nauku víry, Instrukce *Donum vitae* o respektování počínajícího lidského života a o důstojnosti plazení (22. února 1987):AAS 80 (1988), 70-1102

¹⁴ Kongregace pro nauku víry, Instrukce *Dignitas personae* o některých otázkách bioetiky (8. září 2008), Karmelitánské nakladatelství 2009

¹⁵ R. Passnau, *Thomas Aquinas on Human Nature*, Cambridge University Press 2004

¹⁶ There is an unfortunate tendency to conflate interest in medieval philosophy, especially in the work of Thomas Aquinas, with sympathy for the Roman Catholic Church. But the conflation is still unfortunate, because in recent years the Church has identified itself with a noxious social agenda – especially on homosexuality, contraception, and abortion – that is sadly come to seem part of the defining character of Catholicism. So it should be gratifying to see how in at least one of these case Aquinas provides the resources to show something of what is wrong with the Church's position.

R. Passnau, *Thomas Aquinas on Human Nature*, Cambridge University Press 2004, str. 105

¹⁷ Pro konzervativní pojetí Tomáše Akvinského viz.: J.Haldane, P. Lee, *Rational Souls and the Beginning of Life*, In: *Philosophy* 78 (4), Cambridge 2003, str. 532-541

možnosti mých znalostí. Rozhodla jsem se proto celý tento úkol demonstrovat na příkladu vzniku člověku. Tomášovo pojetí vzniku člověka se opírá o jeho pečlivě propracovanou metafyziku, a odehrává se tedy, spíše než na rovině biologie, na úrovni metafyziky. Celá první kapitola si pak klade za úkol přiblížit základní metafyzické pojmy a kategorie, s nimiž pracuje a ukázat, jak je aplikuje právě na případ vzniku lidské bytosti. Nemůžeme očekávat, že by sám Tomáš někdy použil moderní biologické termíny, které se objevují v dnešních evolučních teoriích. Musíme si uvědomit dobu, v níž celá Tomášova koncepce vzniká. Tomáš píše v období, v němž rozvoj přírodních věd ustupuje metafyzickým a teologickým spekulacím. Biologické teorie vznikají jako součást filosofie, a spíše než experimentálně jsou dovozovány racionálně z obecných metafyzických koncepcí. Konkrétní přírodovědné poznatky jsou tak ve většině případu důsledkem rozumové dedukce z obecných principů, nikoli postupné indukce na základě pozorování a experimentu.¹⁸ Celá filosofie je navíc ještě rámována teologickými spekulacemi, které tvoří základní rámec. V této souvislosti se pak často mluví o podřízeném postavení filosofie. Filosofie je nezdědkakdy hanlivě označována za služku teologie – čímž je naznačena jistá nesamostatnost filosofického uvažování. V případě Tomáše ovšem uvedená tvrzení neplatí. Jistěže i on je zbožným křesťanem, který uznává základní pravdy a dogmata křesťanského učení, své filosofii ale přiznává místo poměrně autonomní. „*Tomáš je jedním z těch myslitelů, kteří se ve středověku zasloužili o autonomní postavení filosofie.*“¹⁹ Tomáš se neodvrací od stvořeného světa, ba právě naopak, usiluje o jeho, co možná nejadekvátnější racionální poznání. „*V rámci teologické predestinace filosofie je přirozené sice pochopeno jako stvořené, tím však angažmá ve filosofii v podstatě končí a předměty jednotlivých filosofických oborů jsou dále zkoumány jako specifické sféry přirozeného světa.*“²⁰ Základní křesťanské učení o stvoření světa dává Tomášovi dokonce garanci

¹⁸ Tato skutečnost je dána Tomášovým pojetím lidského poznání, které sice začíná smysly, ale samotný výsledek je uchopením inteligibilní formy věcí, který je výsledkem činnosti samotného intelektu. „Res autem intellecta ad intellectum... habet ordinem ad intellectum ad quo dependet secundum suum esse.“ (T. Akvinsky, *Suma teologická*, kniha 1, ot. 16, čl. 4)

¹⁹ P. Floss, *Architekti křesťanského středověkého myšlení*, Praha 2004, str. 204

²⁰ Tamtéž, str. 205

správnosti jeho racionálního zkoumání. Byl-li svět stvořen Bohem, pak je hoden našeho zkoumání a jsou-li nám, jako člověku, dány schopnosti racionálně tento svět postihnout, jsme nuceni tohoto daru využít. Tomášovy filosofické koncepce jsou tak založeny na vysoce racionální argumentaci. Ve svých spisech se snažil jasně oddělovat, kdy mluvil jako filosof a kdy jako křesťan.

Zmínili jsme se již na počátku, že chceme ukázat, že Tomášovy koncepty mohou být metafyzickým podkladem pro moderní vývojové teorie. Zabývat se ale vývojovými koncepcemi globálně by bylo příliš náročně a zřejmě i neužitečné. Rozhodli jsme se proto zkusit aplikovat Tomášovy myšlenky pouze na teorii jediného myslitele, teorii francouzského jezuitu T. de Chardina. Chardin nabízí koncepci světa, ve kterém je ústředním pojmem vývoj a samoorganizace.

Chceme ukázat, že právě pro takový obraz vesmíru, nabízí Tomáš metafyzické základy. Takové srovnání je značně neprobádané území. V české sekundární literatuře nacházíme pouze jednu úzkou publikaci Karla Vrány, která se něčím obdobným zabývá.²¹ A ani v zahaniční literatuře jsme nenašli mnoho titulů, které by se něčím podobným zaobíraly.²²

Zároveň ale musíme zodpovědět následující dvě otázky – je takové srovnání vůbec oprávněné? Máme právo vedle sebe stavět středověkého myslitele a myslitele 20. století? Spojuje tyto osobnosti vůbec něco a máme vůbec teoretické pozadí, o něž můžeme svoji práci opřít? A druhou otázkou pak bude, zda-li je takové srovnání vůbec užitečné? A pokud ano, k čemu může taková práce dopomoci.

K první otázce musíme říci, že jsme přesvědčení, že takové srovnání oprávněné je. Teilhard byl, až do svého vyloučení, aktivním členem jezuitského řádu. Absolvoval tedy své vzdělání v rámci jezuitských škol, a přestože se rozhodl pro dráhu studia přírodních věd, absolvoval povinné zkoušky z filosofie.²³ Měl tedy poměrně dobré znalosti křesťanské filosofické tradice, v níž Tomáš zaujímá centrální postavení. Navíc jeho

²¹ K. Vrána, *Teilhard de Chardin*, Praha 1997

²² Kniha Roberta L. Faricyho, *Teilhard de Chardin's Theology of the Christian in the World*, Sheed & Ward, New York 1967, se mi bohužel nepodařilo získat

²³ T. de Chardin absolvoval jezuitskou kolej v Clermont-Ferrand, kde v roce 1897 skládá závěrečnou zkoušku z filosofie

myšlenky jasně ukazují na tomistickou inspiraci, zvláště v oblasti propojení hmoty a ducha. „*Rámcem pro filosofii a teologii byl podle všeho klasický tomismus, jehož předností je vyvažování vztahů mezi přirozeností a milostí a zároveň (pomocí teorie látky a formy) definování podstatného vztahu mezi hmotou a duchem, tělem a duší.*“²⁴ Teilhard ale není na prvním místě filosofem, proto nemůžeme čekat jeho přímé komentáře či odvolání na tomistickou nauku. Ta spíše stojí v pozadí a zastřešuje vědecká bádání. Vzpomeňme na vzájemný vztah přírodovědného bádání a metafyzických principů, který jsme naznačili na začátku úvodu.

V souvislosti s oprávněností daného srovnání jsme se zároveň tázali po existenci nějakého teoretického zázemí, o nějž bychom mohli naše analýzy opřít. Je totiž zřejmé, že pokud je dané téma alespoň trochu smysluplné, musel se v dlouhé historii dějin filosofie objevit někdo, kdo si podobnou otázku již položil. A nejinak je tomu i v tomto případě. Naše zkoumání budeme opírat o postoje českého filosofa a kněze Karla Vrány, který je hluboce přesvědčen o oprávněnosti takového srovnání. Ve své práci se pak budeme držet hlavně jeho knihy Pierre Teilhard de Chardin. Zde je ovšem nutno poznamenat, že jakkoli přínosná pro nás zmíněná publikace je, jedná se pouze o základní opěrný bod. Ve své práci provádíme mnohem specifitější srovnání, přičemž metafyzické podklady tvoří pouze rámec pro konečné etické důsledky, které jsou vlastním přínosem této práce. V tomto ohledu je předkládána práce naprosto ojedinělá a v dostupné literatuře nenacházíme žádnou obdobnou publikaci, která by si kladla za cíl dospět na základě metafyzických srovnání ke konkrétním etickým důsledkům.

Druhou otázku, kterou jsme si položili, byla otázka po užitečnosti takového srovnání. První bod, kde se podle mě nabízí možný potenciál této práce, je v oblasti rehabilitace scholastické filosofie, která je vnímaná jako něco zastaralého, nehodného pozornosti moderních vědců. Pokud ale jsme schopni ukázat, že Tomášova filosofie je schopna nabídnout pevné opěrné body pro teorie Chardinovy, který je i v moderních přírodovědeckých kruzích vnímán jako osobnost hluboce inspirativní, pak by to mohlo znamenat rehabilitaci této filosofie. „*Jestliže by se tedy ukázalo, že se jeho*

²⁴ E. Rideau, *Myšlení T. de Chardin*, Olomouc 2001, str. 27-28

(rozum. Chardinovy) předpoklady i hlavní zásady dají nalézt nebo odvodit ze zásad této filosofie (rozum. scholastické), znamenalo by to určité, snad i velmi důrazné doporučení této filosofie i pro samotné přírodovědce.“²⁵

Tento vztah by zároveň samozřejmě mohl platit i obráceně. Je-li možné včlenit Chardinovy myšlenky do hlavního proudu křesťanské filosofie, jsou-li tedy jeho názory plně v souladu s učením katolické církve, mohl by Chardin pro církev přestat stát na okraji katolického myšlení.²⁶ „Stojí tedy za to i z tohoto hlediska se pokusit ukázat, že scholastická filosofie může bez násilí a bez velkých nesnází asimilovat a včlenit do sebe i tuto teorii (rozum. Chardinovu) všeobsáhlejší a univerzálnější než je teorie Lamarckova, Darwinova aj., a že jako jediná dokáže rozumově zdůvodnit předpoklady, základy i důsledky této syntézy, aspoň pokud spadají do okruhu jejich otázek a nejsou otázkami čistě přírodovědeckými.“²⁷ Zároveň by to pro katolickou církev mohlo být jakýmsi impulsem pro zvážení svých dosavadních postojů, které se zdají být ne vždy zcela podepřeny filosofickým pozadím, o něž je opírá. Je totiž zřejmé, že pokud dokážeme vzájemnou provázanost vývojových teorií a Tomášových metafyzických principů, musí se to projevit i v oblastech praktické filosofie, resp. v oblastech etických tázání, kde se najednou objeví zcela nové možné interpretace, které budou ve většině případech s katolickým učením neslučitelné.

Dané etické důsledky promyslíme v závěru naší práce, kdy již bude jasné teoretické zázemí, o něž je opíráme. Nepůjde pouze o obecné závěry, ale o postoje ke zcela konkrétním etickým problémům, které se objevují v souvislosti s rychlým pokrokem v oblasti přírodních věd a medicíny, a které se dnes řeší v rámci nové vědní disciplíny, tzv. bioetiky. Při řešení etických problémů jsme pak, zvláště v případě Tomášově, inspirování poměrně odvážnou publikací Thomase Passnau *Thomas Aquinas on Human Nature*.²⁸ Naše etické závěry budou uvedeny do zcela jasných souvislostí

²⁵ K. Vrána, *Pierre Teilhard de Chardin*, Praha 1997, str. 14

²⁶ V této souvislosti přiznáváme, že postoj katolické církve k osobě Chardina dnes již není tak odmítavý jako dříve, přesto však jeho názory nepatří do hlavního proudu katolického myšlení. Např. kardinál Dulles označuje teorie za zajímavé a zvláštní pozornost věnuje Chardinovu vztahu mezi Kristem a světem. Viz. A. Dulles, *The catholicity of the Church*, Oxford University Press, New York 1985, str. 37

²⁷ K. Vrána, *Pierre Teilhard de Chardin*, Praha 1997, Tamtéž, str. 15

²⁸ R. Passnau, *Thomas Aquinas on Human Nature*, Cambridge University Press 2004

s oficiálními názory katolické církve, které čerpáme ze zdrojů uvedených výše a z článků publikovaných v rámci časopisu *Bioethica*.²⁹

Zodpověděli jsme tedy obě základní položené otázky kladně a dokázali jsme oprávněnost a smysluplnost své práce. Zároveň ale musíme na závěr zvážit i jistá úskalí, se kterými jsme nuceni se ve své práci potýkat. Dalo by se říci, že většina těchto úskalí plyne ze skutečnosti, že oba autory od sebe dělí více než 600 let. Základním problémem představuje zcela odlišný styl psaní, kterým oba autoři prezentují své myšlenky. Tomáš je autor systematický. „*Symbolem dobového obdivu a respektu k řádu je velkolepá architektura gotických katedrál. Není proto divu, že již v této době je výstavba nejrozsáhlejších středověkých filosofických textů, kterými byly sumy, legitimizována podobností s architektonickým řádem katedrál.*“³⁰ Tomáš své myšlenky prezentuje zcela věcně, v jasném logickém sledu. Jeho Sumy jsou psány formou základní otázky, na níž pak následuje vyčerpávající výčet argumentu pro a proti. Naprosto opačným způsobem vyjadřuje své myšlenky Chardin. Za více než 40 let ve svých dílech zpracoval nespočet témat, které prostupují snad všechny žánry. Nacházíme u něj studie ryze odborné (zejm. v oblasti paleontologie), ale jeho hlavní knihy, zejm. *Le phenome humaine*, jsou téměř básnickým dílem, v němž jen obtížně hledáme přesné logické argumenty. „*Bezpochyby musíme přiznat, že pokud v jeho básnických výplodech nebyly vědecké problémy dostatečně jasně vyjádřeny, pak ho na druhou stranu tato díla řadí mezi nejlepší mistry francouzské prózy. Záchvěvy vnímavosti, barvitost jeho představivosti, tolik nebezpečné pro vědce, vytváří jeho nepřekonatelný styl....M. Cl. Cluénot ho nazývá „úžasným kouzelníkem francouzského písemnictví“ a srovnává ho s Baudelairem a Flaubertem*“³¹ Srovnávat ovšem tento styl psaní s chladnou a jasnou logickou argumentací Tomášovou je více než

²⁹ časopis *Bioethica* vychází ve spolupráci s Kolegiem Katolických lékařů v Brně a je vydáván nakladatelstvím Hippokrates

³⁰ P. Floss, *Architekti křesťanského středověkého vědění*, Praha 2004, str. 187

³¹ Sans doute, si le problème scientifique n'était pas ainsi impliqué dans ces élucubrations poétiques, on reconnaîtrait facilement que l'oeuvre de Teilhard contient quelques belles pages, qui le mettent par moment de plain-pied avec les meilleurs maitres la prose française. Le frémissement de sa sensibilité, les couleurs de son imagination, dangereux pour l'homme de science, font de temps en temps les qualités du styliste...M. Cl. Cluénot l'appelle „ce parfait magicien ès-lettres françaises“ at le compare à Baudelaire et à Flaubert. N. Hagedè, *Le cas Teilhard de Chardin*, Paris 1966, str. 79-80

problematické. Nemůžeme tedy očekávat citace jasných logických argumentů, citace Chardinovy jsou spíše barvitě metafory, v nichž čteme skryté poselství.

2. Vznik člověka podle Tomáše Akvinského

2.1. Ontologická přirozenost člověka

„Tak jako náleží k pojmu tohto člověka, že je z této duše a z tohoto masa a z těchto kostí, tak náleží k pojmu člověka, že je z duše a masa a kostí.“³²

Podle Tomáše není člověk pouhou složeninou jednotlivých uvedených částí, jeho člověk je osobou, a to znamená mnohem více. Kenny k tomuto tématu na základě Tomášových spisů uvádí: *„Tomáš nepochybně zastával názor, že každý člověk má nesmrtelnou duši, která může přežít smrt těla. Tomáš nicméně učil, že neexistuje nějaké Já, které je odlišné od těla, a že duše bez těla nejsou osoby.“³³* A vlastní Tomášova slova: *„Je známo, že člověk si přirozeně žádá svou spásu, duše však, třebaže je částí těla, není celý člověk, a moje duše není já.“³⁴* Člověk je substancí, je něčím samostatně existujícím, je integrálním celkem, ve kterém není možné přísně oddělovat jeho částí. Vlastně jen obtížně můžeme hovořit o jednotlivých částech. Samotné části totiž nic neznamenaají, teprve ve vzájemném spojení nám tvoří výslednou substancí, která je schopná samostatné existence.³⁵ Jak píše Swiezawski: *„Spojení duše s tělem nemůže být náhodným spojením. Je to bytostné, substanciální spojení, které opravdu lidskou substancí zakládá v podobě monolitu.“³⁶* Na základě uvedeného tvrzení pak můžeme vymezit základní ontologickou přirozenost každého člověka. Ontologickou přirozeností rozumíme *„základní ontologické složení člověka, které se týká každého člověka a je neměnné. V tomto smyslu přirozenost člověka tvoří jeho osobité bytí, a to určuje lidskou přirozenost jako složenou z těla a duše.“³⁷*

Říci ovšem pouze, že člověk je pevným spojením svých částí by bylo málo. Filosofie musí jít dále a ptát se, jak je takové spojení možné.

³² T. Akvinský, *Suma teologická*, kniha 1, čl.75, ot.4, Olomouc 1943, str. 637

³³ A. Kenny, *Tomáš o lidském duchu*, Praha 1997, str. 121

³⁴ In I ad Corinthios XV, I, II ed Cai, 924, In: A. Kenny, *Tomáš o lidském duchu*, Praha 1997, str. 121

³⁵ V případě člověka je sice možnost samostatné existence duše jako jeho formy, ale sami později uvidíme, že takto oddělená existence je něčím nepřirozeným a nedokonalým

³⁶ S. Swiezawski, *Nový výklad sv. Tomáše*, Brno 1998, str. 103

³⁷ P. Volek, *Filosofia člověka podla Tomáša Akvinského*, Ružomberok 2003, str. 121

Jaké jsou problémy daného spojení, a jaké jsou možné odpovědi na tyto obtíže. A právě na vzniku člověka se ukáže, že takovýchto problémů není málo. Člověk je substance zvláštního druhu, je v mnohém odlišný od všech ostatních tvorů obývajících Zemi. Elders shrnuje Tomášův postoj následovně: „*Být člověkem je mnohem více než vědomé žití...Proto Tomáš píše, že být osobou je tím nejdokonalejším v celém světě, tj. existovat sám o sobě v rozumové přirozenosti.*“³⁸ Proto nestačí konstatovat, že člověk je duše, maso a kosti. Musíme se ptát, co je duše, maso a kosti, a jak je možné spojení těchto tak odlišných částí. Kdy k danému spojení dochází. Jak samotný proces spojení probíhá a kdo je za něj zodpovědný. Právě ona tázaní nám ukážou problémy, které musíme při řešení vzniku člověka vyřešit. Části člověka se nám budou chvílemi zdát natolik odlišné, že jejich vzájemné pevné provázání bude vypadat téměř nemožné. Tato kapitola by měla předložit Tomášovy odpovědi na tyto otázky a zároveň ukázat, že na mnohých místech je řešení otevřené nejrozumnějším interpretacím. Struktura následující kapitoly se bude řídit rozvrhem, který určil ve svých dílech samotný Tomáš. Pořadí otázek, tak jak je ve svých Sumách klade Tomáš, totiž není náhodné. Každá ze zodpovězených otázek otevírá dveře k otázce následující. Změna v jejich pořadí by tak mohla způsobit logické nejasnosti.

Dříve než přejdeme k samotnému biologickému průběhu vzniku člověka, které se stane oporou pro naše další zkoumání, nahlédneme společně s Tomášem do metafyzického pozadí, které biologický proces umožňuje. Tomáš nebyl studovaným biologem, byl filosofem. Bez metafyzického prozkoumání by samotná biologie nedávala příliš dobrého smyslu. Nebudeme v metafyzické části sklouzávat do popisování širokých souvislostí. Zaměříme se cíleně jen na otázky, které musí být prozkoumány, aby bylo možné pochopení samotného biologického procesu. Půjde tak o tři základní otázky. Musíme se ptát, jak a jestli je vůbec možné vzájemné spojení duše a těla – tedy dvou základních částí, které umožňují vznik člověka. Uvidíme, že vzájemné spojení duše a těla Tomáš řeší hlubokou metafyzickou koncepcí látky a formy, a toto řešení nám pak nastolí dvě

³⁸ L. Elders, *Filosofie přírody u sv. Tomáše Akvinského*, Praha 2003, str. 309
T. Akvinský, *Suma teologická I.*, ot. 29, čl. 3: „*Persona significat id quod est perfectissimum in tota natura, scilicet subsistens in natura rationali*“ (www.corpusthomicum.org)

zbývající metafyzické otázky – kolik forem je v rámci takového spojení možných, a kdy k takovému spojení v případě vzniku člověka dochází.

2.2. Spojení duše a těla podle Tomáše Akvinského

Člověk je substancí zvláštního druhu, svou přirozeností v sobě spojuje dva elementy, jenž by se na první pohled mohly zdát nespojitelné – tělo a duši. Jde totiž o části zcela odlišného řádu – na jedné straně stojí něco vysoce materiálního, což je tělo, na druhé straně něco zcela imateriálního – duše.³⁹ Volek v dané souvislosti vyvozuje následující závěr: „*Člověk se duší pohybuje na hranici tělesných a netělesných substancí, na hranici času a věčnosti....Duši se totiž člověk dotýká věčnosti, má na ní účast. Dokáže překročit čas, svou činností se dotýká pohybu a tím i času.*“⁴⁰ Musíme se ale nyní ptát, jak a jestli vůbec je ono spojení možné. Odpověď, že ono spojení možné není, můžeme rovnou odmítnout, neboť by pak nemělo vůbec smysl se na vznik člověka ptát. Tomášův člověk by byl nemožným. Pokud jsme ovšem Tomášovu koncepci přijali, musí být způsob, jak dané spojení může fungovat

Duše je nemateriální, Tomášovi je tím jasné, že takovéto spojení nemůže být založeno na žádné bázi, které známe z oblasti materiálních věcí. „*Především je jasné, že intelektuální podstata se nemůže sjednotit s tělem na způsob směsi.*“⁴¹ Ve směsi totiž dochází k vzájemnému promíchání smíšených elementů. Vzájemné prostupování je ovšem možné pouze u věcí stejného řádu. Je zcela logicky nemožné si představit konkrétní promíchání něčeho materiálního s něčím nemateriálním. „*Vždyť to, co se mísí, je třeba,*

³⁹ Důkazu imateriálnosti lidské duše se Tomáš věnuje v kapitole LXV. své *Sumy proti pohanům*, kniha 2. Nemateriálnost lidské duše pak dokazuje tím, že člověk je schopný úkonů, za něž nemohou být zodpovědné žádné tělesné orgány. Nejtypičtějším projevem takovýchto nemateriálních úkonů je myšlení. Jsme-li těchto nemateriálních úkonů schopni, pak musí být něco, co je za tyto úkony zodpovědné – a tím je právě duše. Tedy i duše musí být nemateriální

T. Akvinský, *Suma proti pohanům*, kniha 2, kap. 55, Olomouc 1993, str. 119-120

⁴⁰ P. Volek, *Filosofia člověka podle T. Akvinského*, Ružomberok 2003, str. 114 -115

⁴¹ T. Akvinský, *Suma proti pohanům*, kniha 2, kap. LVI, Olomouc 1993, str. 95
Est autem primo manifestum quod substantia intellectualis non potest corpori uniri per modum mixtionis. (www.corpusthomicum.org)

aby bylo navzájem prostrídáno...Avšak intelektuální podstaty se nesdílejí ve hmotě s těly, jsou přece nehmotné.“⁴²

Vzájemné spojení v oblasti materiálních věcí nenajdeme. P. Volek na základě Tomášových argumentů uzavírá: „*Rozumová duše se nemůže s tělem spojit ani smíšením, to se může dít pouze v matérii, a duše je nemateriální, ani kontaktem, jak se spojují materiální těla.*“⁴³

Musí tedy existovat nějaký jiný způsob, na základě něhož k onomu spojení dochází. „*Duše a tělo se může spojit pouze silovým dotekem – contactus virtus. Ten existuje jakoby na způsob dávání duchovní energie tělu, přičemž duše není omezena na povrch těla, ale působí na něj zevnitř.*“⁴⁴ Tomáš nabízí tři možná spojení tohoto druhu, o kterých je možné uvažovat, a kterými se zabývá v *kapitolách 56 a 57 své Sumy proti pohanům* a v *otázce 85 své Sumy teologické*. Možnými řešeními pak jsou spojení duše a těla jako poznávajícího s objektem, jako příčiny s účinkem a jako formy se substancí. Podíváme se na každé možné spojení a uvidíme, že pouze jedno z nabídnutých řešení obstojí Tomášově kritice.

Co tedy znamená, že je něco spojeno na způsob poznávajícího s objektem? Předně, co vlastně ona formulace znamená. Poznávajícím je v tomto případě duše, jenž je zodpovědná za naše poznání, neboť jak jsme již dříve v poznámce uvedli (*pozn39*), poznání je proces nemateriální, za něhož může být zodpovědné také pouze to, co v sobě neobsahuje žádnou matérii. Poznávající je tedy činitel, pomocí něhož se aktivita poznání děje. Objektem pak rozumíme předmět našeho poznání. V tomto případě by tedy tělo bylo předmětem našeho poznání. Takový názor je ale nepřijatelný, což si můžeme společně s Kennym ilustrovat na příkladě Sokrata. „*V tom případě by Sokratés byl tím, o čem se myslí, ale nebyl by tím, co myslí. Je-li freska předmětem mého vidění, neznamená to, že freska vykonává vidění.*“⁴⁵ Takové spojení je absurdní. Proč se jim ale Tomáš zaobírá, když je na první pohled zřejmá nesmyslnost této koncepce? V Tomášově době je poměrně

⁴² T. Akvinský, *Suma proti pohanům*, kniha 2, kap. 56, Olomouc 1993, str. 95
Quae enim miscetur, oportet ad invicem alterata esse. Substantiae autem intellectuales non communicant in materia cum corporalibus: sunt enim immateriale.
(www.corpusthomicum.org)

⁴³ P. Volek, *Filosofie člověka podla Tomáša Akvinského*, Ružomberok 2003, str. 236

⁴⁴ Tamtéž, str. 237

⁴⁵ A. Kenny, *Tomáš o lidském duchu*, Praha 1997, str. 130

široce rozšířená koncepce Averrova, která na uvedeném spojení rozumové duše a těla stojí, a Tomáš danou argumentaci vlastně bojuje hlavně proti ní.⁴⁶ Averroes je přesvědčen o existenci jediného činného rozumu, který je zodpovědný za naše poznání. Domnívá se totiž, že bez existence tohoto jediného rozumu by nebylo možné vysvětlit stejné obsahy vědění u různých jednotlivců. Onen činný rozum je oním poznávajícím a tělo je mu pouhým předmětem, ze kterého čerpá své obsahy skrze představy. Tělo je pasivním příjemcem smyslových podnětů a ocitá se tak k činnému rozumu v pozici jakési „zásobárny“ představ, v níž jsou uloženy obsahy pro aktivní zpracování. Jednalo by se o stejnou situaci, jako když čteme knihu, v níž jsou uvedeny důležité informace, ale které jsou samy o sobě mrtvé a vyžadují aktivní zpracování naším rozumem. Ona kniha je pro nás předmětem našeho poznávání, stejně jako tělo je předmětem pro proces poznávání činného rozumu. *“Spojuje se s námi prostřednictvím představy, jež je jakýmsim podmětem onoho poznávaného tvaru.... Uvedené spojení s námi nezpůsobuje, že my rozumíme, nýbrž toliko, že jsme poznáni“*⁴⁷ Takové pojetí je pro Tomáše zcela nepřijatelné. *„Je však jasné, co se praví vlastně a opravdově, že člověk poznává; nevyzkoumali bychom přece přirozenost intelektu, leda skrze to, co poznáváme. Uvedený způsob spojení tedy není dostatečný.“*⁴⁸ Tomáš absolutně odmítá něco jako existenci jediného činného rozumu, neboť to zcela odporuje jeho pojetí člověka jako osoby (pozn. 38). Uvedené Averroovo řešení podle Voleka *„Tomášovi nestačí na zabezpečení jednotlivce skrze vlastní činnost.... při tomto řešení by nebylo dostatečné kritérium pro odlišení těchto individuí.“*⁴⁹

Spojení duše a těla jako poznávajícího s objektem Tomáš odmítá.

Druhou nabízenou možností je spojení na způsob příčiny s účinkem či

⁴⁶ Tomáš Averroovu problematiku rozebírá ve své *Sumě proti pohanům*, kniha 2, kap. 59, Olomouc 1993 a ve svém spise *De unitate contra Averroitas*, Roma 1976

⁴⁷ T. Akvinský, *Suma proti pohanům*, kniha 2, kap.59, Olomouc 1993, str. 105
Similis igitur continuatio est intellectus possibilis per formam intelligibilem ad phantasma quod in nobis est.... Ergo et praedicta continuatio intellectus possibilis nobiscum non facit nos intelligere, sed intelligi solum. (www.corpusthomicum.org)

⁴⁸ T. Akvinský, *Suma proti pohanům*, kniha 2, kap.59, Olomouc 1993, str.105
Planum autem est quod proprie et vere dicitur quod homo intelligit: non enim intellectus naturam investigaremus nisi per hoc quod nos intelligimus. Non igitur sufficiens est praedictus continuationis modus.(www.corpusthomicum.org)

⁴⁹ P. Volek, *Filosofia člověka podla Tomáša Akvinského*, Ružomberok 2003, str. 233

pohybujícího s pohybovaným.⁵⁰ Pohybujícím by tomto případě byla duše, jako aktivní prvek způsobující změnu, pohybovaným pak tělo, které by bylo pohybujícím používáno jako nástroj, pomocí něhož je změna prováděna. Zkusme si dané spojení znovu vysvětlit na konkrétním příkladě. Představme si člověka, který řeže pilou a je tedy příčinou pohybu pily. Činnost takového člověka se přece nemůže přisuzovat samotné pile, jako nástroji, pomocí něhož je činnost vykonávána. Kenny v dané souvislosti uvádí příklad se Sokratem: „*Kdybychom obdobně přisuzovali myšlení Sokratovu tělu, bylo by jakoby nástrojem rozumu.*“⁵¹ Takové spojení je podle Tomáše nedostatečné. Kenny uzavírá: „*Tomáš nepopírá, že duše hýbá tělem. Popírá to, že tento vztah mezi duší a tělem stačí k vysvětlení jejich jednoty....pohybování je důsledkem, nikoli základem jednoty.*“⁵² Spojení duše a těla je mnohem více než pouze vztahem pohybovaného a pohybujícího. Tomáš přímo kritizuje koncepty svých předchůdců. Obrací se k Platónovi a jeho následovníkům. „*Plato a jeho následovníci uvádějí, že se intelektuální duše nespojuje s tělem jako tvar s hmotou, nýbrž pouze jako pohybující s pohybovaným; uvádějí, že duše je v těle, „jako lodník v lodi“ (Anima, 1, 13; 413 a).*“⁵³ Takový názor by podkopával Tomášovu koncepci o přirozenosti člověka. Člověk by se tak stal pouze duší, a spojení s tělem by bylo pouze akcidentální. „*Platón uvedl, že člověk není nějaká složenina z duše a těla, nýbrž samotná duše užívající těla, jako Petr není složeným z člověka a obleku, nýbrž člověk užívající oblek.*“⁵⁴ Spojení duše a těla byla pro Platóna pouze něčím náhodným, dokonce něčím, co omezovalo duši v jejím možném naplnění, a cílem lidského života pak bylo

⁵⁰ Mluví-li Tomáš o tomto druhu spojení hovoří o spojení pohybujícího s pohybovaným. Toto označení vychází z přejaté Aristotelovy terminologie. Mluví-li totiž Aristoteles o pohybu, nemá tím namysli pouze změnu místa, ale jakoukoli změnu – vznik, zánik a jakoukoli změnu, která se děje během existence jsoucna. Tedy změnu kvality, kvantity i změnu místa. Každá změna má taktéž svou příčinu, díky níž je uvedena do pohybu a svůj účinek, jenž je výsledným stavem každého takového působení.

⁵¹ A. Kenny, *Tomáš o lidském duchu*, Praha 1997, str. 130

⁵² Tamtéž, str. 130

⁵³ T. Akvinský, *Suma proti pohanům*, kniha 2, kap. 57, Olomouc 1993, str. 98

Plato igitur posuit, et eius sequaces, quod anima intellectualis non unitur corpori sicut forma materiae, sed solum sicut motor mobili, dicens animam esse in corpore sicut nautam in navi. (www.corpusthomicum.org)

⁵⁴ Tamtéž, str. 98

Ad hoc autem evitandum, Plato posuit quod homo non sit aliquid compositum ex anima et corpore; sed quod ipsa anima utens corpore sit homo; sicut Petrus non est aliquid compositum ex pomine et indumento, sed homo utens indumento. (www.corpusthomicum.org)

se z onoho svazku vymanit. P.Volek k Platónově pojetí píše: „*Platón chápal spojení jako spojení příčiny a účinku. Tak by vzniklo jen akcidentální spojení a ne jednoduché jsoucno.*“⁵⁵ Pro Tomáše je ovšem člověk jednoduchým jsoucnem, v němž jednotlivé části tvoří integrální celek, a proto uznání vzájemného spojení na základě příčiny a účinku je něco zcela nepřijatelného.

Zbývá tak prozkoumat poslední možnost spojení, která se nabízí, a to spojení na základě vztahu látky a formy. Koncepce látky a formy pochází již od Aristotela, od něhož ji Tomáš také převzal.⁵⁶ Jedině spojení na základě této koncepce podle Tomáše dovoluje pojmut člověka jako jedno jsoucno. Toto je podle Voleka u Tomáše zásadní: „*Určením duše jako formy těla chápe duši a tělo jako metafyzické principy a zároveň umožňuje určit jejich spojení v jedné substanciální jednotě.*“⁵⁷ Látka a forma jsou v Aristotelově, a posléze Tomášově metafyzice, dva konstitutivní prvky, bez nichž není možná existence žádného jsoucna v hmotném světě.⁵⁸ Ve světě nemůžeme najít nic, co by bylo čistou látkou, či pouze čistou formou.⁵⁹ Podle Elderse: „*Substanciální látka je vnitřním principem, který konstituuje jsoucno v jednotlivé druhy a činí jej tímto minerálem, rostlinou nebo živočichem. Cokoli existuje jako substance, musí mít substanciální formu. Avšak forma není specifickou esencí hmotných věcí, protože jejich esence zahrnuje látku...Stejně jako nemůže existovat první látka, nemůže existovat ani samotná forma.*“⁶⁰ Na základě uvedených principů existují všechny jsoucna. Vše existuje jako spojení formy a látky. Tomášův metafyzický přínos ovšem spočívá v jeho rovinutí této Aristotelické nauky o prvek existence. Podle Swiezawského je „*Sv. Tomáš je tak vlastně jediným*

⁵⁵ P.Volek, *Filosofie člověka podla Tomáše Akvinského*, Rožumberok 2003, str. 235

⁵⁶ Aristotelův hylomorfismus viz. Aristotele, *Metafyzika*, kniha Z 7-9, Praha 2008
Sám Aristoteles ještě výslovně nehovořil o duši jako formě těla. První, kdo přišel s touto koncepcí byl až Albert Veliký, v čemž také spočívá jeho originální příspěvek dějinám filosofie (P. Volek, *Filosofia člověka podla Tomáše Akvinského*, Rožumberok 2003, str. 77)

⁵⁷ P. Volek, *Filosofia člověka podle Tomáše Akvinského*, Rožumberok 2003, str. 149

⁵⁸ Tomáš rozlišoval substance složené (substantiae compositae) a substance nesložené (substantiae purae). Všechny složené substance byly komponovány z látky a formy, zatímco čiré substance byly jen samostatně existujícími formami. Vše v hmotném světě je substancí složenou, tedy každá věc v našem světě se skládá z látky a formy. Látka je pouze jedna a utváří ji nesčetně forem různé ontologické úrovně. Mimo hmotný svět existují i dokonalé formy, které existují bez příměsí látky, a to jsou andělé.

(P. Floss, *Architekti křesťanského středověkého vědění*, Praha 2004, str. 219-220)

⁵⁹ O čisté formě můžeme hovořit pouze v souvislosti s boží existencí, v níž bychom nenašli ani náznak potenciality způsobované látkou

⁶⁰ L. Elders, *Filosofie přírody u sv. Tomáše Akvinského*, Praha 2003, str. 59 - 61

filosofem, který jasně a zřetelně vystoupil s primátem existence. Existence je u všech věcí nesrovnatelně důležitější nežli jejich esence.“⁶¹ U Tomáše k faktu spojení látky a formy přistupuje ještě prvek existence. K tomu, aby věc skutečně ve světě existovala musí přistoupit tzv. akt bytí, jenž věci tuto existenci propůjčí. K tomuto propůjčení aktu bytí dochází u všech jsoucen ve chvíli spojení látky a formy a tento akt je jim udělován Bohem. „*Člověk je ovšem jsoucnem zvláštního řádu, neboť jeho forma, tzv. duše tento akt bytí vlastní již sama o sobě.*“⁶² Spojení duše a těla je tak v mnohém odlišné od běžného spojení látky a formy v případě ostatních jsoucen. „*Spojení matérie a formy v případě duše a těla není stejné jako u jiných jsoucen právě proto, že duše oživuje, a proto je vznešenější než tělo.*“⁶³ Tomáš je přesvědčen, že právě jen duše může být prvním principem života, tedy něčím, co udává jsoucnu bytí a tím jej uvádí z možnosti do uskutečnění, do skutečné existence. „*A podobně se říká, že duše je aktem těla..., protože skrze duši jednak jest, jednak je organické, a jednak má potenci k životu.*“⁶⁴ Co je ovšem Tomášovi důkazem, že je to právě duše? Proč je přesvědčen o tom, že za akt bytí nemůže být zodpovědné tělo. Podle Passnaua je: „*Tomáš vskutku ochoten připustit, že tělesné orgány jsou zodpovědné za řadu úkonů spjatých s tělem. Oko je např. principem vidění...Tělesná vysvětlení ovšem mohou být pouze vysvětleními částečnými. Akvinský trvá na tom, že nic tělesného nemůže být prvním principem života.*“⁶⁵ Passnau pro toto Tomášovo tvrzení uvádí příklad s mrtvolou, na němž jde daná koncepce zřejmě nejsnadněji pochopit. Kdybychom předpokládali, že je za život nějakým způsobem zodpovědný nějaký tělesný orgán, nebyli bychom

⁶¹ S. Swiezawski, *Nový výklad sv. Tomáše*, Brno 1998, str. 59

⁶² Tomáš tímto řeší problém existence duše po smrti, jenž je základním článkem víry. Nevlastnila by-li duše vlastní akt bytí, muselo by nutně dojít k jejímu zániku se smrtí těla, neboť, jak jsme si uvedli, akt bytí je vázán na vzájemné spojení látky a formy. „Rozumné duši připadá vlastní akt bytí. Na základě vlastního aktu bytí tak dokáže přetrvat v bytí i po odloučení od těla.“

(P. Volek, *Filosofia člověka podla Tomáša Akvinského*, Ružomberok 2003, str. 175)

⁶³ P. Volek, *Filosofia člověka podla Tomáša Akvinského*, Ružomberok 2003, str. 236

⁶⁴ T. Akvinský, *Suma teologická*, kniha 1, ot. 76, čl. 4, Praha 1943, str. 637

Et similiter dicitur quod anima est actus corporis etc., quia per animam et est corpus, et est organicum, et est potentia vitam habens. (www.corpusthomicum.org)

⁶⁵ Generally, indeed, he is willing to say that bodily parts can be principles of the various operations associated with life. The eye is a principle of vision...Corporeal explanations can be partial explanations. But what Aquinas insists on is that nothing bodily can be the first principle of life.

R. Passnau, *Thomas Aquinas on Human Nature*, Cambridge University Press 2004, str. 36 - 37

pak schopni vysvětlit rozdíl mezi živým člověkem a mrtvolou. Mrtvola je přece složena z naprosto stejných tělesných částí jako živý organismus a přece není živá. Za život tak musí být zodpovědné něco víc.⁶⁶ A pro Tomáše je to právě duše jako forma těla vlastnicí akt bytí, jimž uděluje život i tělesným orgánům, resp. tělu jako takovému.

Tomáš ale v žádném případě nechce říci, že by bylo takovéto spojení něčím akcidentálním. Přestože je duše na základě svého vlastního aktu bytí schopna existovat i po oddělení od těla, je takováto existence pro ní něčím nepřírozeným a nežádaným. „*Jako forma potřebuje materii, tak i duše potřebuje tělo. Jestliže je duše takto zaměřena na spojení s tělem, tak lze duši definovat jen v jejím zaměření na tělo...Proto je duše bez těla nedokonalá a má přirozenou náklonnost ke spojení s tělem.*“⁶⁷ Právě toto tvrzení, že spojení s tělem je pro duši něčím přirozeným, je klíčové, neboť je tím jasně naznačeno, že nejde o nic akcidentálního, ale že jde o samotnou podstatu lidské duše. Tomáš ve své *Sumě teologické* uvádí srovnání s těžkým tělesem.⁶⁸ Těžkému tělesu z jeho vlastní přirozenosti náleží nacházet se dole. Ocitne-li se tak někdy nahoře, je to stav pro něj nepřírozený a ono samo se snaží tento stav napravit a dostat se zpět dolů. Bytí nahoře je pouze něčím přechodným. A stejně je tomu u duše, existence bez těla je něčím nepřírozeným, a duše sama si žádá nápravu.⁶⁹ „*Těžká tělesa mohou být podpírána, ale zachovávají si tendenci padat. Podobně duše může pokračovat v existenci po oddělení od těla, ale zachovává si tendenci ke spojení s tělem.*“⁷⁰ Spojení duše tak není ničím náhodným a Tomáš naprosto odmítá názory, že by šlo o nějaký trest, jak o tom hovořili mnozí filosofové před ním. „*Pokud máme tělo a naše duše je smíšená s tímhle zlem, nikdy nedosáhneme náležitě toho, po čem toužíme.*“⁷¹ Elders

⁶⁶ Tamtéž, str. 38

⁶⁷ P. Volek, *Filosofia člověka podla Tomáša Akvinského*, Ružomberok 2003, str. 150 - 151

⁶⁸ Tento Tomášův příklad vychází z Aristotelovy nauky o pohybu, kterou Tomáš přejímá a podle níž má každé těleso své přirozené místo. Lehká tělesa podle své přirozenosti směřují nahoru, zatímco těžká směřují dolů. Nacházejí-li se někde jinde, jde o nepřírozený stav, s tělesa na základě vlastní přirozenosti se jej snaží změnit. Jejich přirozenost je jim tak původcem jejich pohybu. Tímto Aristoteles vysvětluje samovolný pohyb, u nějž na první pohled nevidíme žádného přímého hybatele.

Aristotelova nauka o pohybu viz. Aristoteles, *Fyzika*, kniha 8, Praha 1996

⁶⁹ T. Akvinský, *Suma teologická*, kniha 1, ot. 75, čl. 4, Praha 1943, str. 637

⁷⁰ A. Kenny, *Tomáš o lidském duchu*, Praha 1997, str. 132

⁷¹ Platón, *Faidón*, Praha 2005, str. 13

k tomu píše: „*Sjednocení s tělem není ani trestem, ani akcidentem, jenž se přihodil duši náhodou.*“⁷² Tomáš jde ještě o krok dále a tvrdí oproti Platónovi a jeho pokračovatelům (zvláště proti Origenovi), že nejenom, že je duší vlastní spojit se s tělem, v její přirozenosti je spojení se s konkrétním tělem. „*Duše každého z nás může a musí, když si bere látku ve světě nebo odkudkoli, konstituovat právě toto a žádné jiné tělo.*“⁷³ Duše se nepojí s jakýmkoli tělem, ale pouze s tělem, jež je jí přiměřené. Swiezawski k tomuto píše: „*Tomáš tvrdí, že navzájem se mohou spojit jen přiměřená forma s přiměřenou matérií.*“⁷⁴

2.3. Vznik lidské duše

Duše se tedy nutně pojí s tělem. Ale jestliže vlastní svůj vlastní akt bytí, čímž je jí umožněna přechodná možnost existování i bez těla, jak je to například v posmrtném životě. Musíme se ptát, kdy taková duše začíná existovat, resp. zda-li existuje již před tělem. Tomáš tyto možnosti obšírně rozebírá v *83. kapitole své Sumy proti pohanům*. Jak je jeho zvykem nejdříve uvádí argumenty ve prospěch těchto tvrzení, z nichž nejzásadnější je zřejmě názor, že duše je neporušná, tedy, že není možné, aby přestala po svém vzniku existovat⁷⁵. „*To, co nikdy nepřestane být, má sílu, aby bylo vždy.... Co tedy nikdy nepřestane být, to ani nikdy nezačne být.*“⁷⁶ Kromě filosofických argumentů může ve prospěch věčné existence duše hovořit i teologická podpora v samotném Písmu, v němž se praví, že „*sedmého dne*

Podle Platóna náleží duše bytostně k lepšímu světu: předtím, než vstoupí do těla, napila se z řeky Léthé (zapomnění) po vstupu do těla se zpočátku svou předchozí existenci neuvědomuje... Duše existuje sama o sobě a vztahuje se k idejím. (L. Elders, *Filosofie přírody u sv. Tomáše Akvinského*, Praha 2003, str. 279)

⁷² L. Elders, *Filosofie přírody u sv. Tomáše Akvinského*, Praha 2003, str. 306

Tomáš tímto jednoznačně odmítá nauku Origenovu, která tvrdí, že duše vznikla změnou, úpadkem původního rozumu, a za trest se spojila s tělem, což představuje určitou nečistotu. (P. Volek, *Filosofia člověka podla Tomáša Akvinského*, Rožumberok 2003, str. 66)

⁷³ S. Swiezawski, *Nový výklad sv. Tomáše*, Brno 1998, str. 105

⁷⁴ P. Volek, *Filosofia člověka bodla Tomáša Akvinského*, Ružomberok 2003, str. 236

Tomášovi toto tvrzení zároveň dává pádný argument pro odmítnutí nauky o reinkarnaci, s níž do jisté míry pracuje např. Platón. „Duše nemůže přecházet z těla do těla jako z jedné místnosti do druhé; v její podstatě tkví konstituování právě tohoto – a ne jiného těla.

(S. Swiezawski, *Nový výklad sv. Tomáše*, Brno 1998, str. 105)

⁷⁵ Neporušnost duše Tomáš dokazuje na jiném místě. Zánik je totiž vždy výsledkem působení protikladných sil. Duše jako nemateriální podstata se ovšem neskládá z žádných částí, je jednoduchá. Nemá-li žádné části, nemůže se v ní nacházet nic protikladného, co by způsobovalo její rozklad (T. Akvinský, *Suma teologická*, kniha 1, ot. 75, čl. 6)

⁷⁶ T. Akvinský, *Suma proti pohanům*, kniha 2, kpt. 83, Olomouc 1993, str. 168

skončil Bůh dílo, které učinil (GN. 2, 2). To by však nebylo, kdyby každodenně tvořil nové duše.⁷⁷ Tento argument není samozřejmě možné brát za filosoficky relevantní, neboť se nejedná o racionální argumentaci, ale o dogmata víry. Tomáš i přes tyto silné argumenty věčnou existenci lidských duší odmítá a je přesvědčen, že lidská duše začíná svou existenci až společně s tělem. Tímto názorem totiž plně podporuje svou nauku o pevném a jedinečném spojení duše a těla. Existovala by-li totiž lidská duše již dříve, museli bychom se ptát, proč by se vůbec měla s tělem spojit? Takovéto dodatečné spojení by mohlo být násilné nebo přirozené. Mluvit o tom, že by dodatečné spojení s tělem bylo násilné by bylo absurdní, neboť „pak (ježto násilné je proti přirozenosti) spojení duše s tělem je mimo přirozenost, je něčím nepřirozeným. Tedy člověk, který se skládá z obojího, je něco nepřirozeného. To je jasně klamné.“⁷⁸ Spojení tedy musí být něco přirozeného, což ovšem s koncepcí věčné preexistence duše rovněž nedává dost dobrý smysl. „Duše přirozeně vyžadovaly při svém stvoření, aby byly spojeny s těly. Přirozená žádost však ihned vstupuje do uskutečnění, leda je-li nějaká překážka.“⁷⁹ Bůh ovšem při stvoření vše tvořil podle jejich přirozenosti, stvořil by-li tedy duše nejdříve bez těl, odpovídalo by to lépe jejich přirozenostem. Je tedy nemožné, aby duše preexistovaly před těly, neboť tím by padla celá Tomášova nauka o člověku jako pevném monolitu duše a těla.

Poslední metafyzickou otázkou, kterou si před popisem samotného biologického procesu vzniku musíme společně položit je, zda-li racionální duše vzniká jako součást biologického procesu samotného nebo zda-li se její vznik řídí jinými než čistě fyziologickými procesy. Podle Tomáše existují tři

⁷⁷ Tamtéž

Adhuc etiam quidam argumentantur ex auctoritate sacrae Scripturae. Dicitur enim Gen. 1, quod *Deus die septimo complevit opus suum quod fecerat, et requievit ab omni opere quod pararat*. Hoc autem non esset si quotidie novas animas faceret. (www.corpusthomicum.org)

⁷⁸ T. Akvinský, *Suma proti pohanům*, kniha 2, kpt. 83, Olomouc 1993, str. 170

Si animae sunt creatae absque corporibus, quaerendum est quomodo sint corporibus unitae. Aut enim hoc fuit violenter: aut per naturam. Si autem violenter; omne autem violentum est contra naturam: unio igitur animae ad corpus est praeter naturam. Homo igitur, qui ex utroque componitur, est quid innaturale. (www.corpusthomicum.org)

⁷⁹ Tamtéž

Si autem naturaliter animae sunt corporibus unitae, naturaliter igitur animae in sui creatione appetierunt corporibus uniri. Appetitus autem naturalis statim prodit in actum nisi sit aliquid impediens. (www.corpusthomicum.org)

způsoby, jak může věc začít existovat. „Vždyť vše, co je uváděno do bytí, rodí se buď o sobě, nebo případečně, nebo je stvořeno. Avšak lidská duše se nerodí o sobě, když není složena z hmoty a tvaru; rovněž není zrozena případečně, je-li totiž tvarem těla, byla by zrozena zrozením těla. Když tedy lidská duše začíná znovu být, není přece věčná, ani není dříve, než tělo, potom zbývá, že vstupuje do bytí stvořením.“⁸⁰ Jediným vysvětlením je stvoření racionální duše přímo Bohem. Volek k tomu píše: „Podle metafyzické zásady, že když je vznikání cesta k bytí, něco vzniká takovým způsobem, jakým mu připadá bytí po vzniku. Racionální duše nemůže vzniknout z tělesné hmoty, neboť je nehmotná.“⁸¹

Navíc základní funkci rozumové duše je její rozumová schopnost, tedy schopnost myšlení, která je ze své podstaty činností duchovní a takováto činnost by rozhodně nemohla pocházet z tělesné síly. Kromě toho je tady ještě subsistentnost duše, která duši zaručuje jistou přechodnou možnost existence bez těla, a která by byla nemožná, pokud by racionální duše byla zplozena tělesnými silami.⁸² Pak by totiž bylo nutné, aby zanikala v okamžiku zániku těla, podle metafyzické zásady rovnosti příčiny a účinku. „Kdyby byla racionální duše zplozená, nemohla by být subsistentní a zanikala by s tělem.“⁸³ Racionální duše je tedy stvořena Bohem, který jediný je schopen udělit něčemu akt bytí. „Účel věci odpovídá jejímu základu; věc je přece dokonalá tehdy, když přijde k prvnímu základu buď skrze podobnost, nebo jakýmkoli způsobem. Cílem lidské duše a její nejvyšší dokonalosti je, že poznáním a láskou překračuje celý řád tvorů a přijde k prvnímu základu, a tím je Bůh. Od Boha tedy má vlastně základ svého vzniku.“⁸⁴ O tom, že racionální duše je stvořena přímo Bohem hovoří i

⁸⁰ T. Akvinský, *Suma proti pohanům*, kniha 2, kpt. 83, Olomouc 1993, str. 180

Omne enim quod in esse producitur vel generatur per se aut per accidens, vel creatur. Anima autem humana non generatur per se: cum non sit composita ex materia et forma, ut supra ostensum est. Neque generatur per accidens: cum enim sit forma corporis, generaretur per corporis generationem, quae est ex virtute activa seminis; quod improbatum est. Cum ergo anima humana de novo esse incipiat, non enim est aeterna, nec praeexistit corpori, ut supra ostensum est, relinquitur quod exeat in esse per creationem.
(www.corpusthomisticum.org)

⁸¹ P. Volek, *Filosofia člověka podla Tomáša Akvinského*, Ružomberok 2003, str.243

⁸² K tomuto tématu více viz A. Kenny, *Tomáš o lidském duchu*, Praha 1997, str. 124-125

⁸³ P. Volek, *Filosofia člověka podla Tomáša Akvinského*, Ružomberok 2003, str. 245

⁸⁴ T. Akvinský, *Suma proti pohanům*, kniha 2, kpt. 83, Olomouc 1993, str. 182

Finis rei respondet principio eius: tunc enim res perfecta est cum ad proprium principium pertingit, vel per similitudinem vel quocumque modo. Finis autem animae humanae et

nefilosofický argument v Písmu, kde se píše, že „*Učinil Bůh člověka z prachu a země a vdechl mu v chřípi dech života.*“ (Gn 2, 7)

Racionální duše je tedy stvořena Bohem. Základním problémem pro nás ale nadále bude představovat otázka, kdy k onomu vzniku racionální duše dochází. Kdy se racionální duše stává formou těla a začíná jej přetvářet k obrazu svému. Je tomu tak již ve chvíli zplození nebo je duše do těla Bohem stvořena až po určitém období. Poměrně obsáhlé pasáže (Suma proti pohanům, kpt. 88), které Tomáš věnuje popisu biologické předpřípravy látky před příchodem racionální duše nasvědčují, že se tak děje až po jistém období. Sám Tomáš ale nikde přesnou dataci neuvádí. Podle analýzy Voleka: „*Tomáše neuvádí jasně, kdy nastává příchod racionální duše. Jen říká, že se to děje na konci zplození.*“⁸⁵ J.P. Ondok uvádí v této souvislosti následující: „*Problém časového určení vzniku lidského života byl předmětem úvah jak ve starověku, tak ve středověku. Tomáš Akvinský např. zastával teorii o postupném oduševnění plodu a domníval se, že je 40 dní po početí plodu u mužského pohlaví a 80 dní u plodu ženského pohlaví. To souviselo s teorií o trojí duši v člověku: vegetativní, animální a racionální.*“⁸⁶

Passnau se domnívá, že by bylo nesmyslné předpokládat vložení racionální duše již v okamžiku zplození. „*Pokud racionální duše není produktem setkání spermií a vajíčka, tak nemáme proč předpokládat, že se tomu děje již v okamžik zplození. Bůh může lidskou duši stvořit a vložit kdykoli chce.*“⁸⁷ Existuje tedy nějaké období, v němž se člověk vyvíjí samovolně, pouze na základě biologických procesů a teprve v určité chvíli je do takto předpřípravného materiálu Bohem vložena racionální duše, která dále jako forma řídí dokončení celého vzniku až do okamžiku zrození. Na to, jak konkrétně celý tento proces probíhá, se nyní podíváme. Navíc podle

ultima perfectio eius est quod per cognitionem et amorem transcendat totum ordinem creaturarum et pertingat ad primum principium, quod Deus est. Igitur ab eo habet propriae suae originis principium. (www.corpusthomicum.org)

⁸⁵ P. Volek, *Filosofia člověka podla Tomáša Akvinského*, Ružomberok 2003, str. 247

⁸⁶ J.P.Ondok, *Bioetika, biotechnologie a biomedicína*, Praha 2005, str. 28

⁸⁷ If the rational soul is not a product of sperm meeting egg, then why should we suppose that it comes into existence at conception? God can create and infuse the human soul whenever he likes.

R. Passnau, *Thomas Aquinas on Human Nature*, Cambridge University Press 2004, str. 109

Passnau je i nelogické předpokládat, že by duše byla v těle přítomná již od prvního okamžiku zplazení. Je-li forma organizační strukturou látky, pak musí být přítomná v látce, která je na takovou organizaci připravena. Mluvíme-li tedy o racionální duše, musí být látka schopna zajistit odpovídající úkony k výkonu jejich schopnosti. R. Passnau k tomu píše: „*Duše je vložena ve chvíli, kdy jsou mozek a smysly embrya dostatečně vyvinuty, aby byly schopny podporovat intelektuální výkony.*“⁸⁸ Dnes se obecně má za to, že v takovém stavu se lidský mozek nachází zhruba po dvacátém týdnu těhotenství. „*Moderní embryologie určila, že části mozku zodpovědné procesy myšlení nejsou aktivní zhruba do poloviny těhotenství.*“⁸⁹

Pro naši práci jsou závěrečné argumenty zcela zásadní. Je nutno podržet v paměti Tomášovu dataci příchodu racionální duše a zároveň jeho pojetí člověka jako osoby a Passnaovu interpretaci, které se stanou základními argumentačními nástroji v závěru naší práce, kde se ukáže, jak zásadně se katolická cítěv od této tradice odchýlila. Jak uvádí J.P. Ondok: „*Dnešní autoři ukazují, že stanovisko Tomáše Akvinského se zakládá na nesprávných biologických představách...Pozdější tradiční stanovisko katolické etiky týkající se začátku života ztotožňovalo tento začátek s početím.*“⁹⁰

⁸⁸ It is infused at the point when fetus is sufficiently developed, in its brain and sensory system, to support the soul's intellectual operation

R. Passnau, *Thomas Aquinas on Human nature*, Cambridge University Press 2004, str. 111

⁸⁹ Modern embryology has established that the parts of the brain responsible for higher-level thought processes are not active until after the midpoint of gestation

R. Passnau, *Thomas Aquinas on Human Nature*, Cambridge University Press 2004, str. 111

⁹⁰ J.P.Ondok, *Bioetika, biotechnologie a biomedicína*, Praha 2005, str.28

2.4. Biologický proces vzniku člověka

Tomáš nebyl biolog, byl filosof. Mnoho z jeho biologických názorů je dnes již překonaných díky novým poznatkům, k nimž věda za staletí od Tomášova působení přišla. Přesto v mnohém Tomáš moderní pojetí vzniku člověka anticipoval.⁹¹

Tomáš stál před úkolem spojit biologické poznatky, které ve své době vlastní, s křesťanskou naukou o Božím stvoření lidské duše. Celý proces je pak vlastně rozdělen do dvou fází, které jsou od sebe odděleny okamžikem stvoření racionální lidské duše.

Tomáš je přesvědčen, že prvotním a nezbytným základem pro vznik nového člověka, je pohlavní styk muže a ženy.⁹² V okamžiku spojení dochází ke smíšení dvou prvků, které se stanou základem pro celý další vývoj – semene otce a menstruační krve matky.⁹³ Tomáš ani v tuto chvíli neopouští své základní metafyzické principy, na nichž je celá jeho koncepce založena, ani zde nepřestává pracovat s pojmy jakými jsou látka a forma. Semeno je mu aitivním principem, zatímco menstruační krev principem pasivním „*Lidské tělo je podle Tomáše formováno z matérie jako tělesné substance a ze síly semene, které disponuje matérii na přijetí formy, která oživuje semeno.*“⁹⁴ Aktivním principem je mužské semeno, které aktivně přetváří prvotní matérii, jíž je menstruační krev ženy. Musíme se ovšem zákonitě ptát, odkud se onen aktivní princip v mužském semeni vzal, co je odpovědné za to, že je v mužském semeni přítomná ona aktivní síla tvoření? Semeno je tvořeno třemi základními částmi. Základem je tekutá látka, na kterou je vázan život a ve které se zakládá specifická životní síla. Dále je v něm tzv. duch semene, na kterého se váže plodící síla. Poslední důležitým

⁹¹ Mnozí autoři právě v těchto anticipacích vidí základní úkol filosofie. Přestože mnohé z myšlenek nejsou v dílech autorů dotáhnuta či je v nich i mnoho omylů, jednoduchý fakt, že otevrou nějakou otázku, umožní pozdější vývoj. Takový je názor např. P. Flosse, který o něčem podobném mluví v souvislosti s Janem Filoponem Gramatikem (P. Floss, *Architekti křesťanského středověkého vědění*, Praha 2004)

⁹² Tomáš brání nutnost pohlavního styku, na němž nevidí nic nečistého, čímž vyzdvihuje význam sexuálního spojení při plození dětí. Naopak, zcela odmítá názory, že by se lidé před prvotním hříchem rozmnožovali jinak než pohlavním stykem. (P. Volek, *Filosofia člověka podla Tomáša Akvinského*, Rožumberok 2003, str. 286-287)

⁹³ V Tomášově době nebyla známa existence ženského vajíčka, proto Tomáše pracuje namísto něho s menstruační krví ženy

⁹⁴ P. Volek, *Filosofia člověka podla Tomáša Akvinského*, Ružomberok 2003, str. 259

momentem je pak teplota semene, která pochází částečně z nebeských těles, částečně z teplých elementů a částečně z fyziologické teploty. Na základě této teploty připravuje semeno oživení látky dodané matkou, tedy menstruační krve.⁹⁵ Samotná plodící síla jako součást semene pak pochází z duše otce. Semeno je nástrojem otce, pomocí něhož se otcova duše přímo podílí na utváření matérie. „*Plození je jako stavba domu, přičemž matka poskytuje stavební materiál, otec poskytuje nástroj, semeno a nakládá s ním, je aktivní, aby z tohto materiálu vybudoval člověka.*“⁹⁶ Semeno menstruační krev utváří až do chvíle, kdy je nahrazeno první formou – vegetativní duší. Je zřejmé, že do doby příchodu vegetativní duše v matérii v podstatě neexistuje pravá forma, která by ji utvářela. Semeno není formou v pravém slova smyslu, je pouze nástrojem jiné formy – duše otce. Semeno otce strukturuje látku do takové podoby, aby se v ní mohla aktualizovat vlastní první forma ve vlastním smyslu, vegetativní duše. Jelikož víme, že formy jsou individuální, vytváří tak vlastně osobitou strukturu matérie. Passnau v této souvislosti hovoří o jisté podobnosti *virtus formativa* (aktivního principu semene otce) a moderní teorie DNA. „*Mušské semeno poskytuje projekt pro celkový vývoj těla, a odtud pro celkový vývoj živočicha.... Virtus formativa se tak začíná hodně podobat DNA. Až na to, že DNA poskytuje obecný projekt tělesného vývoje, zatímco virtus obsahuje každý znak vyvíjejícího se těla.*“⁹⁷

Teprve ve chvíli „příchodu vegetativní duše“ lidská matérie získává vlastní formu, která ji bude přímo utvářet. „*Semeno se v lůně uchovává dotud, dokud nepřijde vegetativní duše, a až dokud kauzálně účinkuje ve vývoji embrya, a jeho síla je po určitém čase nahrazena jinou formou.*“⁹⁸

⁹⁵ P. Volek, *Filosofia člověka podla Tomáša Akvinského*, Ružomberok 2003, str. 261

⁹⁶ Tamtéž, str. 278

⁹⁷ Male's semen provides a blueprint for the entire development of the body, and hence for the entire development of the animal... Virtus formativa begins to look very much like DNA. Just as DNA provides a complete blueprint for the body's development, so the vitus contains every feature of the developing body.

R. Passnau, *Thomas Aquinas on Human Nature*, Cambridge University Press 2004, str. 103 – 104

Základním rozdílem mezi DNA a virtus formativa je skutečnost, že informace DNA je přítomná v každé buňce, a proto již není zapotřebí přítomnost žádného „centrálního stavitele“. Podrobnějšímu zpracování této podonosti se budeme zabývat v závěrečné etické části naší práce

R. Passnau, *Thomas Aquinas on Human Nature*, Cambridge University Press 2004, str. 104

⁹⁸ Tamtéž, str. 267

Tomáš také nikde nespécifikuje vznik vegetativní duše. Odmítá, že by byla stvořena Bohem, a ve své *Sumě proti pohanům* říká, že za její vznik může být odpovědné přímo semeno, neboť schopnosti, za něž je vegetativní duše zodpovědná nijak nepřesahují tělo. Dále ale celý proces nespécifikuje.

*„Nemohou-li být kterékoli základy činnosti bez těla, tedy ani jejich začátek nemůže být bez těla.... Činnost vyživovací a smyslové duše přece nemůže být bez těla... Tedy duše vyživovací a smyslová se rodí skrze zrození těla. Avšak předání semene je zaměřeno ke zrození těla. Tedy duše vyživovací a smyslová začínají být skrze předání semene.“*⁹⁹ Forma tak není nijak do látky implementována zvnějšku, ale že je výsledkem vlastního přetváření látky a vzniká v důsledku změn, které se dějí v látce. Právě v této skutečnosti se názorně ukazuje pevné propojení obou metafyzických principů, které nejsou duálně rozděleny, ale pevně propojeny. *„Formy nejsou vytvářeny přímo, ale jsou důsledkem změn látky... Změny v látce jsou dostatečné pro aktualizaci nové formy.“*¹⁰⁰

Od tohoto okamžiku je látka utvářena vlastní formou, již je zprvu vegetativní duše, která je po nějaké době (místo, které by určovalo přesnou dataci, se mi v Tomášově díle nepodařilo nalézt) vystřídána duší senzitivní. O vzájemném přechodu obou duší Tomáš také nikde obsírně nehovoří. Jedno je mu ovšem jasné, musí zde existovat jednoznačné nahrazení. V žádném případě není možné, aby obě duše působily dohromady. Každé jsoucno může mít pouze jednu formu, jinak by šlo o několik různých jsoucen. *„Kdyby člověk měl tři různé duše, byl by třemi různými živočichy. Konzistentním principem je: jedna substance, jedna substanciální forma.“*¹⁰¹ Rovněž by zde nastávaly problémy ve výkonu jednotlivých duší. *„Jedna duše, kdyby byla silná, by zabraňovala druhé v činnosti.“*¹⁰²

V utváření matérie tedy nikdy nemohou spolupůsobit dvě či více formy. Ve

⁹⁹ T. Akvinský, *Summa proti pohanům*, kniha 2, kpt.86, Olomouc 1993, str. 179-180
Quorumcumque enim principiorum operationes non possunt esse sine corpore, nec eorum initium sine corpore esse potest... Operatio autem animae nutritivae et sensitivae non potest esse sine corpore... igitur anima nutritiva et sensitiva per generationem corporis generatur... Igitur anima nutritiva et sensitiva esse incipiunt per seminis traditionem.
(www.corpusthomicum.org)

¹⁰⁰ Forms are not made, directly, but come into existence as a result of changes to matter... Changes to the matter are sufficient to actualize new forms.

R. Passnau, *Thomas Aquinas on Human Nature*, Cambridge University Press 2004, str. 102

¹⁰¹ A. Kenny, *Tomáš o lidském duchu*, Praha 1997, str. 135

¹⁰² P. Volek, *Filosophia člověka podla Tomáša Akvinského*, Ružomberok 2003, str. 188

chvíli, kdy nastupuje senzitivní duše, vegetativní duše zaniká a její schopnosti jsou obsáhnuty v senzitivní duši jako v něčem, co stojí v ontologické hierarchii nad ní, co tedy zahrnuje i vše nižší. Tomáš používá příkladu s mnohoúhelníky. „*Pětiúhelník v sobě obsahuje čtyřúhelník a ještě něco navíc.*“¹⁰³ Vždy tedy máme pouze jednu formu, jednu duši.

O konkrétním nahrazení jedné duše druhé Tomáš příliš nehovoří, pouze se zmiňuje, že se to děje procesem několikanásobného zániku. Celý proces, přestože se děje na základě metafyzické diskontinuity, je biologicky vlastně kontinuální. K výslednému živočichu vede množství mezistupňů. „*Přestože Akvinský nikdy nezmiňuje více než pět rozličných transformací – semeno, krev vegetativní duši, smyslovou duši, racionální duši – zdá se jasné, že vlastní proces zahrnuje mnohem vyšší číslo forem, které se rychle střídají.*“¹⁰⁴ Každá z forem má jinou ontologickou dignitu, je proto jasné, že je potřeba je metafyzicky vnímat jako diskontinuitní stádia. Při biologickém pohledu se nám ale celý proces jeví jako plynulý a kontinuální proces, kdy na základě mezičlánku, jistých malých kvantitativních změn dochází ke kvalitativním přechodům. „*Přestože tam existuje metafyzická diskontinuita, nakolik dochází k substanciálním změnám, je tam neustále vývojová kontinuita, nakolik každá předchozí forma poskytuje surový materiál pro nově vznikající formu.*“¹⁰⁵

Až do tohto okamžiku tedy vše probíhalo čistě přirozeně, pouze na základě biologických procesů, nikde jsme nebyli svědky žádného vyššího zásahu, který by do celého procesu nějak zasahoval. V tuto chvíli před sebou máme předpřipravenou materii, která je v tomto okamžiku utvářena senzitivní duší. Vzhledem k faktu, že Tomáš je křesťanským myslitelem, zasáhne do celého biologického procesu Boží stvoření racionální duše. Tomáš o tomto hovoří ve své *Sumě proti pohanům*, v knize 2, v kpt. 87. Od chvíle, kde je do člověka vložena racionální duše, přejde veškerá aktivní

¹⁰³ Tamtéž, str. 188

¹⁰⁴ Although Aquinas never mentions than five or so different transformations – seed, vegetative soul, sensory soul, rational soul – it seems clear that the actual process involves a much greater number of forms, each one quickly passing.“

R. Passnau, *Thomas Aquinas on Human Nature*, Cambridge University Press 2004, str. 122

¹⁰⁵ So although there is metaphysical discontinuity, inasmuch there is substantial changes, there is still development continuity, inasmuch as the prior substance provides the raw material for the newly generated substance.

Tamtéž, str. 125

činnost na ní, jako na formu člověka. Rovněž v tuto chvíli můžeme mluvit o člověku v pravém slova smyslu tohoto slova.

Přestože jsou Tomáš formuluje své názory v rámci své doby, mohli bychom spolu s Foucaultem říci v rámci středověkého „epistému“¹⁰⁶, jsme svědky něčeho, co v mnohém odkazuje i na moderní biologické teorie. Až do příchodu racionální duše se vše děje samovolně, čistě na základech biologických zákonů, což přesně odpovídá názorům moderních biologů¹⁰⁷, kteří odmítají jakékoli vyšší zásahy. Navíc učení o jedinečné materii pro každého jednotlivého člověka by se zdálo odpovídat moderním teoriím genetického kódu, které rovněž tvrdí jedinečnost každého individua.¹⁰⁸ Vždyť Tomáš na mnoha místech opakuje, že konkrétní racionální duše může být stvořena pouze do konkrétního lidského těla. *„Bylo už prokázáno (Kap. 57, 68), že se duše spojuje s tělem jako tvar. Avšak je třeba, aby tvary byly přiměřené vlastním hmotám, když se mají navzájem jako možnost a uskutečnění. Avšak vlastní uskutečnění odpovídá vlastní možnosti. Jediná duše se tedy nepřipojuje k více tělům.“*¹⁰⁹ A konkrétnost tohoto těla je způsobena vždy odlišnou předpřípravou materie dané např. odlišnou teplotou semene. *„Někteří vědci (ti, kteří odmítají ztotožnit vznik personalního bytí s počtím, pozn. autora) zastávají názor, že plod představuje sice lidský život, ale dosud ne plně humanizovaný, tj. život, v němž člověk ještě není osobou.“*¹¹⁰ Tomášova teorie tedy rozhodně není mrtvou teorií, naopak v mnohém může být dodnes inspirující a mnozí se nebojí značně neortodoxních výkladů, jak hned v zápětí uvidíme.

¹⁰⁶ Pro Foucaultovo pojetí epistému viz.: M. Foucault, *Archeologie vědění*, Praha 2002

¹⁰⁷ Připomeňme v této souvislosti například teorii K. Rahnera, který je přesvědčen o tom, že ontogenetický vývoj vlastně kopíruje vývoj fylogenetický (J. P. Ondok, *Bioetika, biotechnologie a biomedicína*, Praha 2005, str. 30)

¹⁰⁸ Viz. R. Passnau, *Thomas Aquinas on Human Nature*, Oxford University Press, 2004, str. 130-138

¹⁰⁹ T. Akvinský, *Suma proti pohanům*, kniha 2, ot. 83, Olomouc 1993, str. 175

Ostensus est supra animam uniri corpori ut formam. Formas autem oportet esse propriis materiis proportionatas: cum se habeant ad invicem sicut potentia et actus; proprius enim actus propriae potentiae respondet. Non ergo una anima pluribus corporibus unitur.

(www.corpusthomicum.org)

¹¹⁰ J. P. Ondok, *Bioetika, biotechnologie a biomedicína*, Praha 2005, str. 30

3. Tomášova nauka jako metafyzický základ vývojové koncepce Teilharda de Chardin

„Duše i tělo člověka se zrodily z objevení organického vývoje. Mlhovina monád kreslí spirálu, která stoupá a navíjí se.“¹¹¹

V minulé kapitole jsme podali obsáhlý popis vzniku člověka u Tomáše Akvinského. Seznámili jsme se se základními metafyzickými pojmy, s nimiž pracuje, objasnili jsme jejich význam a jejich vzájemné propojení. Nyní se ale dostáváme k hlavní otázce a ptáme se, je-li možné všechny tyto pojmy uvést do souladu s vývojovým chápáním vesmíru, s vesmírem jakožto neustále se pohybující strukturou, s vesmírem, který zde nebyl od začátku věků dán ve své nynější podobě. Chardinův vesmír je vesmírem dynamickým a díky svému vnitřnímu uspořádání neustále touží překonávat svá omezení, aby títko dával vzniknout novým a novým formám života. Chardin sám je přesvědčen, že tento vesmír není nikterak v rozporu s křesťanstvím. Emile Rideau, francouzský jezuitský filosof věnující se dílu T. de Chardina, o něm ve své monografii napsal, že *„Teilhard jako křesťanský vědec, badatel a kněz, vášnivě milující svět i Boha, se cítil povolán obnovit pouto mezi moderním člověkem a Církvi, mezi humanismem a křesťanstvím, mezi dvěma velkými proudy, které si dnes rozdělují svět, mezi vášní Země, již je potřeba vybudovat a vášní Nebe, které je potřeba dosáhnout.“¹¹²* Právě v příklonu ke křesťanství vidíme spojitost mezi ním a dílem T. Akvinského.

Chardinovo dílo je obsáhle a my nechceme podávat detailní popis všech jeho myšlenek. Bylo by to příliš obširné a detailní analýza jeho díla není cílem naší práce. Soustředíme se proto pouze na několik základních myšlenek, na nichž celá jeho koncepce stojí. Výhodou velkých myslitelů je skutečnost, že v základu jejich obrovských myšlenkových staveb, stojí pouze několik málo pilířů, jejichž uchopení pak dovoluje pochopení všeho

¹¹¹ E. Rideau, *Myšlení T. de Chardin*, Olomouc 2001, str. 52

¹¹² E. Rideau, *Myšlení T. de Chardin*, Olomouc 2001, str. 58

ostatního. A stejně je tomu i u Chardina. Jeho obrovská stavba v podstatě stojí a padá na třech základních principech, kterým se společně budeme věnovat. Zároveň se budeme snažit prokázat, že Tomášovy myšlenky s těmito principy nejsou nikterak v rozporu, ba přímo naopak, že je spíše zaštiťují a dávají jim metafyzickou oporu. Chardinův vesmír stojí na třech základních pilířech – panvitalismu, panpsychismu a neustálem vývoji. Za těmito třemi pilíři ovšem stojí jedna jediná ústřední myšlenka, Chardinův *princíp premier*. „*První princip. Ve fyzikálně-chemickém vývoji nemůžeme nikdy konstatovat objevení se jakékoli nové energie.*“¹¹³ Přitom uvedené pořadí těchto principů není náhodné.

Předpokládáme-li totiž, že svět nevznikl jako jednou provždy daný, že nepředstavuje statický model, v němž jsou již od prvopočátku obsaženy veškeré jeho prvky, ale že jde o dynamickou strukturu, kde se prvky teprve postupně vyvíjejí, kde je jeden druh evolučně závislý na druhém, nemůžeme předpokládat vývojové skoky, které bychom nebyli schopni vysvětlit.

Chardin k tomu píše: „*Kvantita je daná a uvnitř ní se nic nevyvíjí jinak než změnou toho, co je zde od počátku.*“¹¹⁴ Rideau mluví o tom, že

v Chardinovské filosofii „*celek kosmu, nerozbitný a nerozdělený, tvoří organizovaný systém, kde každá složka je pozitivně utkána ze všech ostatních. V tomto celku se však přece rozlišují řády, úrovně a pásma, které se řadí nad sebe nebo se zahrnují, ale nejsou si zcela podobné.*“¹¹⁵

V takové skutečnosti nemůže docházet k nevysvětlitelným kvalitativním přechodům. Na str. 26-27 jsme ukázali Tomášovo řešení vzniku racionální duše pomocí přímého Božího zásahu. V Tomášově díle jsme nikde nenašli přirozené vysvětlení přechodu od neuvědomovaného bytí k reflexi. Přechod k myšlení je kvalitativním skokem, který Tomáš řeší nadpřirozeným Božím zásahem. Narozdíl od Tomáše Chardinův vesmír takovéto nadpřirozené zásahy nepotřebuje, neboť do základu svého vývoje umístil principy panvitalismu a panpsychismu, jež dovolují celý vývoj pojmout jako

¹¹³ Premier Principe. Au cours des transformations de nature physico-chimique, nous ne constatons aucune apparation mesurable s'énergie nouvelle.

T. de Chardin, *Le phénomène humaine*, Paris 1955, str. 46

¹¹⁴ Quantum fermé, au sein duquel rien ne progresse que par échange de ce qui a été initialement donné.

T. de chardin, *Le phénomène humaine*, Paris 1955, str. 47

¹¹⁵E. Rideau, *Myšlení T. De Chardin*, Olomouc 2001, str. 156

kontinuální proces, bez jakýchkoli nepředvídaných skoků. „*Abychom pochopili vnitřní principy, je potřeba se ze všeho nejřív vzdát rozporu ducha a hmoty, jak ho používá tradiční filosofie. Musíme připustit jejich koexistenci, přesněji jejich splnutí. Vědomí, které září u člověka, zde musí existovat na rozličných stupních vždy a všude.*“¹¹⁶

Chceme ve vzájemném srovnání ukázat, že daný rozpor nenacházíme ani u Tomáše.

3.1. Panvitalismus a panpsychismus

*„Na světě by se nemohlo přes různě prahy vývoje objevit jako konečný cíl něco, co by už na počátku aspoň skrytě, nejasně zde už nebylo.“*¹¹⁷

Toto prohlášení se stává základním krédem Chardinova vesmíru, na němž je vše založeno. Je to princip, který mu dovoluje obhájit vývoj jako kontinuální proces. O čem ale ve skutečnosti mluvíme, používáme-li pojmy panvitalismu a panpsychismu.

Vesmír, který na všech svých stupních vykazuje projevy života a vědomí: „*U Teilharda de Chardin je to základní předpoklad a základní věta, že život je ve vesmíru všude a ve všem – ovšem ne v tom stupni a v té podobě, jak jsme zvyklí jej kolem sebe vidět.*“¹¹⁸

Otázka všudepřítomného života u církvě vzbuzovala vždy znepokojení, neboť vyvolávala obavu z panteismu.¹¹⁹ Chardinova koncepce nemůže být v žádném případě považována za jakýsi panteismus. Chardin je křesťan a zcela jednoznačně uznává diferenci mezi světem a Bohem. Svět a Bůh není totožný. Mluvi-li o jakémsi duševnu na všech úrovních

¹¹⁶ Pour saisir le dedans de la matière, il faut d'abord refuser d'opposer comme dans la philosophie traditionnelle la matière à l'esprit, mais bien plutôt admettre leur coexistence, plus exactement leur fusion. La conscience, qui s'épanouit en l'homme, doit exister, à des degrés divers, partout et depuis toujours, dans la nature.

N. Hagedé, *Le cas Teilhard de Chardin*, Paris 1943, str.91

¹¹⁷ T. de Chardin. *Vesmír a lidstvo*, Praha 1990, str. 47

Pour un Univers donné, et pour chacun de ses éléments, il n'y a, sur le plan de l'expérience et du phénomène, qu'une seule et même durée possible, et celle-ci sans rivale en arrière.

¹¹⁸ K. Vrána, *Pierre Teilhard de Chardin*, Praha 1997, str. 32

¹¹⁹ Z historie uveďme např. Davida z Dinantu, jehož panteistické učení bylo r. 1210 odsouzeno a jeho spisy spáleny jako kacířské

stvořených jsoucen, nikterak tím neztotožňuje Boha a svět. Vycházíme z názoru, že na první pohled radikální teze se ukáže být v souladu s tradičním křesťanským učením aristotelsko – tomášovského směru.

Pojmeme-li svět nikoli jako staticky, ale jako dynamický model, potýkáme se v zásadě se dvěma zásadními problémy – problém zrodu života a myšlení. Otázky vzniku života a myšlení dodnes vzbuzují diskuse a rozepře. Dokud hovoříme pouze o kvantitativních změnách, problémy zůstávají stranou. Dobře si dokážeme představit, že z jednoho stromu vznikne v průběhu času les. Zůstalo by nám ale nepochopitelné, jak by mohla z velkého nárustu smrků vzniknout jediná borovice. Jakmile se nám kvantita změní v kvalitu, je to pro nás něco nepochopitelného, něco, co odporuje všem zákonitostem, na něž jsme zvyklí. A právě zrod života je něco tak kvalitativně odlišného od všeho předtím, že dodnes vzbuzuje nejasnosti a nervozitu. „*Můj jediný cíl, má skutečná snaha, na stránkách svých děl, je prostá, a ja ji znova opakuji. Chci najít správný pohled, resp. chci vytvořit jednotnou a koherentní teorii našich nejobecnějších zkušeností nacházejících se v člověku. Celek, který se začne odmotávat.*“¹²⁰

Podle Chardina jsou veškeré podobné diskuse o jakémisi náhlém objevení se života a myšlení zcestné. Nikdy nebudeme schopni vysvětlit kvalitativní skoky, a budeme-li je chtít nějakým způsobem včlenit do svých vědeckých pojednání, zůstane věda navždy magií či vírou. Pro Chardina kvalitativní skoky neexistují a Le phénomène humaine k tomu píše: „*V jednotě přírody existují, jak víme, sféry různých stupňů. Každý stupeň je charakterizován převahou určité vlastnosti, která je nepostižitelná nebo pomínutelná na stupni vedlejším...Přírodní anomálie není nikdy ničím jiným než viditelným rozvinutím něčeho, co je na nižších stupních ve stavu nepostižitelnosti*“¹²¹ Existuje-li život či vědomí, musel zde být přítomen od

¹²⁰ Mon seul but, et ma vraie force, au cours de ces pages, est simplement, je le répète, de chercher à voir, c'est-à-dire à développer une perspective homogène et cohérente de notre expérience générale étendue à l'Homme. Un ensemble qui se déroule...

T. de Chardin, *Le phénomène humaine*, Paris 1955, str. 25

¹²¹ Il y a pour notre expérience, dans l'unité de la Nature, des sphères d'ordres différentes, caractérisés chacun par la dominance de certains facteurs qui deviennent imperceptibles ou négligeables dans la sphère ou sur le palier voisins...Une anomalie naturelle n'est jamais qu'exagération, jusqu'à devenir sensible, d'une propriété partout répandue à l'état insaisissable.

T. de Chardin, *Le phénomène humaine*, Paris 1955, str. 51-52

počátku, byť třeba ve formách, které plně neopovídají tomu, co si pod danými termíny představujeme. „Podrobíme-li moderní vědu jakési „psychoanalýze“, dojdeme nakonec k tomuto zjištění: přes všechny mimořádné vlatnosti, které činí život něčím v oblasti naší zkušenosti naprosto jedinečným, dívá se fyzika na život jako na nepravidelnost či vyjímku ze svrchovaných zákonů přírody....Život není bizarní anomálie, která tu a tam vykvétá na hmotě, ale privilegovaný extrém univerzální kosmické vlastnosti, život není epifenomémem, ale podstatou samotného fenoménu.“¹²²

Podíváme-li se ale kolem sebe, naše přímá zkušenost nás nepřesvědčuje, že bychom o kamenu mohli říci, že je obdařen životem či vědomím. A Chardin říká, že je to správně. Nemůžeme očekávat, že na všech úrovních světa se setkáme se stejnými projevy života. „Mrtvými nazýváme substance, které jsme doposud nebyli schopni klasifikovat. Ale nebylo by možné, že jen nejsme prozatím schopni poznat, že i ony někde uvnitř, vlastní nějakou základní formu vědomí?“¹²³

Chardin jako křesťanský myslitel uznává scholastický model světa, v němž jsou jednotlivá jsoucna uspořádána do hierarchické struktury. Každé jsoucno spadá do některé z hierarchických rovin v závislosti na tom, nakolik se svými dokonalostmi přibližuje Bohu. Přitom absolutní dokonalosti dosahuje pouze Bůh sám, všechna ostatní, můžeme říci stvořená jsoucna, na těchto dokonalostech pouze větší či menší mírou participují. „V Bohu jsou tyto vlastnosti (rozum, dokonalosti) reálně totožné s jeho bytím, ony jsou jeho Bytím. A to v naprosté reálné jednoduchosti Bytí, protože Bytí Boží vylučuje jakékoli skutečné složení: v Bohu je všechno jedno...Jestli tam, kde je bytí v nejvyšším stupni, jsou tyto vlastnosti reálně i formálně totožné s ním, pak i všude jinde, kde se nachází nějaké bytí nebo jsoucno, musí se i v něm nacházet tyto dokonalosti v míře odpovídající tomuto bytí.“¹²⁴ Jaký je ale Bůh, jaké vlastnosti u něj nacházíme, a jaké vlastnosti bychom tedy měli analogicky nacházet i u všech ostatních jsoucnen, byť v různé míře.

¹²² T. de Chardin, *Místo člověka v přírodě*, Praha 1993, str. 13-14

¹²³ Mortes, appelle-t-on encore ces substances inclassifiées...Mais n'avons-nous pas reconnu qu'elles seraient incompréhensibles si elles ne possédaient déjà, tout au dedans, quelque psyché rudimentaire?

T. de Chardin, *Le phénomène humaine*, Paris 1955, str. 77

¹²⁴ K. Vrána, *Pierre Teilhard de Chardin*, Praha 1997, str. 38

Obecně scholastici hovořili o čtyřech takovýchto vlastnostech, které nacházíme u každého jsoucna. Nazývali je transcendentálními pojmy jsoucna a byli jimi: jednota, pravda, dobro a krása jsoucna (unum, verum, bonum, pulchrum). „*Ač o počtu transcendentálií probíhala ve scholastice debata, u většiny autorů se jejich počet ustálil na pěti: jedno, pravda, dobro, krása a něco jiného.*“¹²⁵ A skutečně křesťanský Bůh, je definován jako spravedlivý, dobrotivý, sám se sebou jednotný, a neboť jednota je nejvyšším vyjádřením krásy, tedy i v nejvyšší míře krásný. Bůh je ale také definován jako vševědoucí a všemohoucí. Já se v této souvislosti ptám, které dvě transcendentálie by odpovídala těmto dvěma božím atributům. Není všemohoucnost spjata s Boží vůlí, tedy s jedním ze základních projevů života a vševědoucnost s vědomím, jež je základem myšlení? Neměli bychom tedy i život a vědomí analogicky zařadit mezi transcendentálie přítomné u každého jednotlivého jsoucna, nejsou i ony dvě vlastnosti základními určeními stejně jako čtyři dříve uvedené? K. Vrána uvažuje podobně a píše: „*Nemusíme také zde u činnosti rozumu a vůle, a vůbec už dříve u činnosti života, vůbec říci, že se i tyto vztahují tak daleko a tak široce jako samo jsoucno a v tom rozsahu a v tom stupni své dokonalosti jako jsoucno samo, jehož jsou vlastnostmi?*“¹²⁶ Domnívám se, že pokud se na celou problematiku díváme z uvedeného úhlu, není v Chardinově teorii nic, co by stálo v opozici vůči křesťanství. Chardin doplňuje řadu transcendentálních určení jsoucna o další dvě. „*A tak by se tyto vlastnosti či dokonalosti nacházely v každém jsoucnu jako jeho skutečné transcendentální vlastnosti: činnost, život, vědomí, láska – podobně jako jednota, dobro, pravda a krása – conventurum cum ente.*“¹²⁷

V každém jsoucnu se nacházejí zmíněné vlastnosti. Lidem zastávající scholastické pojetí transcendentálií nedělá problém říci, že je kámen krásný, dobrý, jednotný a pravdivý. Máme ale velký problém říci, že by mohl být živý a mít jistý druh vědomí. Jaký je přitom rozdíl, řeknu-li o kamenu, že je pravdivý a že je živý? Ani o jednom nejsem schopen podat dostatečné smyslové důkazy. Celá koncepce transcendentálních určení

¹²⁵ P. Floss, *Architekti křesťanského středověkého vědění*, Praha 2004, str. 314

¹²⁶ K. Vrána, *Pierre Teilhard de Chardin*, Praha 1997, str. 38

¹²⁷ Tamtéž

vznikla na základě metafyzické spekulace, je to racionálně vykontruovaná koncepce, experimentálně zřejmě nepotvrditelná. Proč tedy po některých vlastnostech vyžadujeme větší průkaznost než po jiných? Navíc i na samotné experimentální půdě se často pracuje s pojmy, které se dají potvrdit až na určité úrovni, až v určité intenzitě výskytu. „*Abychom mohli pozorovat změnu setrvačné hmoty, musí se rychlost tělesa přiblížit rychlosti světla. Naše oko zaznamenává záření, teprve když teplota dosáhne 500 stupňů. Proč by nemohl způsobit podobný mechanismus, že se nám hmota až ke komplexnostem půlmiliónu či miliónu jeví jako „mrtvá“, a pak se začíná „rozžhavovat“ životem?*“¹²⁸

Závěrem si dovolím pouze krátkou osobní připomínku k celému problému. Osobně se domnívám, že nejsme schopni postavit kategorie života a vědomí na stejnou úroveň z čistě sobeckého, antropocentrického důvodu. Život, a obzvláště život obdařeným vědomím, byl považován za výsadní vlastnost člověka.¹²⁹ Vědomí nám dávalo pocit vyjimečnosti a důležitosti. Proto nám připadá tak potupné přisoudit danou vlastnost i všem ostatním stvořeným jsoucům. Podle Hagedova výkladu ale „*to, o co Chardinovi jde, je začlenění člověka, látky a ducha, do vesmíru. Na základě tohoto začlenění interpretovat jeho minulost, aby bylo možné mu přisoudit jeho význam a hodnotu, aby bylo možné odhalit smysl jeho vývoje, cíl jeho snažení.*“¹³⁰ Člověk nebude anomálií, něčím zvláštním a jedinečným, ale logickým vyústěním celého vývojového proudu. To mu dá ono právě a skutečné vysadní postavení, které si po tak dlouhou dobu snaží nárokovat. „*Člověk není výhonek splašeného bezcílného vývoje, nýbrž vrchol téměř nekonečně dlouhého času, nevypočitatelného úsilí a neuvěřitelně opatrného vývoje.*“¹³¹

¹²⁸ T. de Chardin, *Místo člověka v přírodě*, Praha 1993, str. 18-19

¹²⁹ Hledání základního antropina, vlastnosti, která by definovala člověka oproti ostatním tvorům viz. antropologická diskuse z první poloviny 20.stol, např. díla : M. Scheler, *Místo člověka v kosmu*. Praha: Academia 1968, A. Gehlen, *Duch ve světě techniky*, Praha: Svoboda 1972 ap.

¹³⁰ Il s'agit de situer l'Homme, matière et esprit, dans l'Univers, et de relire son passé, pour lui conférer signification et valeur, pour découvrir le sens de son développement, l'aboutissement de ses efforts.

N. Hagedé, *Le cas Teilhard de Chardin*, Paris 1943, str.89

¹³¹ H. McElwain, *Budoucnost člověka: Úvod do myšlení T. de Chardin*, Praha 1993, str.37

3.2. Strukturace hmoty jako projev vědomí

V kapitole 3.1. jsme uvedli, že jsoucnům na všech úrovních můžeme v nějaké míře připsat život a vědomí. Rovněž jsme upřesnili, že život a vědomí se neprojevují na všech úrovních ve stejné podobě. K. Vrána Chardinovův postoj popisuje následovně: „*Jestli nás to zaráží, pak jen proto, že ve významu „posvěceného užívání“ jsou tyto pojmy (rozum, život a vědomí) vyhrazeny teprve na určitém stupni těchto ontologických čili čirých dokonalostí.*“¹³² Musíme se ale rovněž ptát, jak se tedy projevují? Jakým způsobem o nich na různých úrovních můžeme hovořit?

Jak konkrétně se vědomí projevuje se nejlépe ukáže budeme-li pracovat s tradičními pojmy scholastické filosofie. Vzpomeňme si na základní dva konstitutivní prvky každého jsoucna, které Tomáš převzal od Aristotela, aby je dále rozpracoval pro potřeby své koncepce. „*Tomáš nebyl pouhým komentátorem velkých filosofů, nýbrž jednalo se o kreativního myslitele, který jejich názory nejen komentoval a kriticky analyzoval, ale i využíval a transformoval.*“¹³³ Základními stavebními prvky každého jsoucna je podle Aristotela a Tomáše látka a forma. Oba konstitutivní prvky jsme popsali v první kapitole, takže víme na jakém principu jsou spolu spjaty a rovněž jsme si vědomi jejich hluboké propojenosti. Víme, že podle Aristotela je nesmysl hovořit o nich jako o dvou oddělených prvcích, neboť nikdy nemohou ve stvořeném hmotném světě existovat jinak než ve vzájemném spojení. Mluvíme-li tedy o nich jako o dvou samostatných prvcích, činíme tuto distinkci pouze myšlenkově, v realitě ona distinkce neexistuje. K. Vrána k tomu píše: „*Složky čili principy nemohou být dvě samostatná jsoucna pouze spolu spojená. Proto tyto dvě složky, právě že nejsou samostatná jsoucna, nazýváme nikoli jsoucnem, nýbrž pouze principy jsoucna a samostatné celé jsoucno je tvořeno jejich jednotou.*“¹³⁴ Skutečně existují jen konkrétní jsoucna, metafyzickou spekulací pak pronikám pod tyto smyslově postihnutelné fenomény, abych odhalil jejich zakladající

¹³² K. Vrána, *Pierre Teilhard de Chardin*, Praha 1997, str. 43

¹³³ P. Floss, *Architekti křesťanského středověkého vědění*, Praha 1997, str. 202

¹³⁴ K. Vrána, *Pierre Teilhard de Chardin*, Praha 1997 str. 56-57

principy. Právě v této teorii se skrývá klíč k pochopení Chardinova vědomí. Uvedli jsme, že ani jeden z principů nemůže existovat samostatně. Nikdy, nikde a za žádných okolností tedy neexistovalo nic, co by bylo čistou látkou. Čistá materie je neuchopitelná, nepředstavitelná, ve skutečnosti nemožná. „*Na žádném stupni bytí není nic, co by nebylo jednotou mnohostí. Myšlenka, která je sjednocující jednotou, je světu imanentní a činí z něj kosmos. Hmota, nutně spjatá s mnohostí, neexistuje, nikdy neexistovala a nemůže existovat jako absolutní rozptýlenost a nesouvislost. Hmota, která je nižší úroveň vesmíru, je v každé fázi svých dějin, v každém svém prvku i ve svém celku už organizovaná a má všude srozumitelnou formu. Hmota je organizována, protože se organizuje a strukturuje.*“¹³⁵ V právě uvedené interpretaci pak vidím blízou spojitost s Tomášovým pojetím látky a formy.¹³⁶ Neříká zde žádnou radikálně novou informaci, pouze jinými slovy popisuje skutečnost, že čistá látka neexistuje, a že pokud můžeme o látce hovořit, pak jen v souvislosti s její formou. Látka musí být strukturována, aby se dala pochopit, aby se dala popsat, aby vytvořila konkrétní jsoucno.

Chardin upřesňuje, že hmota se strukturuje sama. „*Podívej. Mohli bychom říci, že veškerý život je tam (rozum. v hmotě), pokud ne ve své konečné podobě, tak alespoň v podstatě.*“¹³⁷ Podobným způsobem interpretuje Passnau i Tomášovo dílo a k danému tématu píše: „*Tomáš zdůrazňuje, že formy nejsou nikdy stvořeny. Přesně řečeno, formy nejsou vytvořeny, ale jsou vytaženy z možností hmoty.*“¹³⁸ Hmota sama tak v sobě skrývá potenciálně vše, co je potřeba k tomu, aby nabyla požadované formy. Změnami v hmotě samotné dochází k změnám vnitřních struktur hmoty a k vytvoření formy, které danému jsoucnu nejvíce odpovídá. „*Formy nejsou vytvořeny přímo, ale začínají existovat důsledkem změn, které se odehrávají v látce. Změny v látce jsou dostatečné k aktualizaci nových forem.*“¹³⁹

¹³⁵ E. Rideau, *Myšlení T. de Chardin*, Olomouc 2001, str. 155

¹³⁶ Pro podobnou interpretaci viz. K. Vrána, *Pierre Teilhard de Chardin*, Praha 1997

¹³⁷ Voir. On pourrait dire que toute la vie est là, sinon finalement, du moins essentiellement. T. de Chardin, *Le phénomène humaine*, Paris 1955, str. 19

¹³⁸ Aquinas stresses that forms are never generated. Strictly, forms are not made, but are brought out from the potential of matter

R. Passnau, *Thomas Aquinas on human nature*, Cambridge University Press 2004, str. 101

¹³⁹ Forms are not made, directly, but come into existence as a result of changes to matter. Hence changes to the matter are sufficient to actualize new forms.

Strukturace hmoty podle Chardina vychází z ní samotné. Hmota je přítom ale sama o sobě pasivní. Musí zde být proto nějaký impuls k tomu, aby došlo k vnitřním změnám organizace hmoty, které vyvolávají vznik nové formy. I Tomáš si uvědomuje, že je zapotřebí nějaké hybné síly, která by onu strukturaci působila. Passnau uvádí příklad lednice, v níž jsou přítomny všechny potraviny k tomu, aby se z nich stal koláč. Dané ingredience jsou tedy látkou a koláč je požadovanou formou, kterou na sebe tato látka má vzít. Pořád je zde ale nutná aktivita kuchaře, on je tou hybnou silou, která propůjčí dané látce ten impuls, díky němuž v ní dojde k požadovaným změnám, aby na sebe mohla přijmout adekvátní formu.¹⁴⁰ Je nutno nějakého činitele. Tímto činitelem by mohl být vnější a mohl by jím být Bůh, ale Tomáš o přímém Božím zásahu v souvislosti se vznikem formy hovoří explicitně pouze v souvislosti s racionální duší. Vnitřního činitele nabízí Chardin, když hovoří o tzv. duchovní energii. Připustíme-li Chardinova ducha na každé úrovni hmoty, pak podle Chardinovy koncepce nemusíme dále přemýšlet nad hybnou silou, která způsobuje v hmotě nutné změny. Rideau uzavírá, že „každá hmotná forma je dílem ducha, každá biologická struktura je výsledkem působení života, s nímž je spojena a který ji vyjadřuje.“¹⁴¹

Tomáš u člověka vždy trval na neporušitelné jednotě hmoty a ducha, Chardin jde mnohem dál a tento svazek objevuje už na těch nejnižších úrovních. Bez ducha, který s hmotou tvoří hlubokou jednotu, by vůbec nebylo možné hovořit o nějakých jsoucnech, nebylo by možné hovořit o možnostech vzniku a změny. „*O hmotě vládně domění, že je známá a že je s duchem apriori nekompatibilní. Ona však je kolébkou ducha, evolučně svázána s jeho příchodem....Hmota ve své evoluci umožňuje uchopit jeho přítomnost a činnost. Duch proto zdaleka není protikladem či protipólem hmoty, nýbrž stává se kódem světa.*“¹⁴² Hmota a duch u Chardina tvoří nerozlučitelný svazek, na jehož základě se odehrává celý vývoj světa. „*V základě je na novém čase tím nejrevolučnějším a nejplodnějším nově*

R. Passnau, *Thomas Aquinas on human nature*, Cambridge University Press 2004, str. 102

¹⁴⁰ R. Passnau, *Thomas Aquinas on Human Nature*, Cambridge University Press 2004, str.102

¹⁴¹ E. Rideau, *Myšlení T. de Chardin*, Olomouc 2001, str. 170

¹⁴² T. King, *Teilhard de Chardin: vidět Krista pohledem přírodovědce*, str. 53-66 In: Pierre Teilhard de Chardin, *Svatá Hmota*, Olomouc 2005, str. 61

*objevený vztah hmoty a ducha; duch zde již není nezávislý na hmotě, ani není v protikladu k ní, ale pracně se z ní vynořuje při tvořivé činnosti boží cestou syntézy a soustředění.*¹⁴³

3.3. Vývoj jako základní fyzikální zákon

***„Život je všude v kosmu pod tlakem a pod tlakem se dere na povrch, připraven vytrysknout kdekoli ve vesmíru tou nejmenší trhlinkou.“*¹⁴⁴**

Chardinův vesmír je na všech úrovních obdařený životem a vědomím. Chardinův vesmír má ještě jeden rys, je dynamický, jeho vesmír je nadán nikdy nekončícím vývojem, který směřuje od počátečních atomů až ke zrodu člověka a povýšení vývoje na novou noosférickou úroveň.¹⁴⁵ Jistou podobnost můžeme najít v *Sumě proti pohannům* Tomáše Akvinského: *„Jakákoli skutečnost tíhne v procesu přeměny připodobnit se skutečnosti Boží, a tím dosáhnout své vlastní dokonalosti; jelikož pak dokonalost každé skutečnosti tkví v dokonalém uskutečnění své bytosti, tíhne každé jsoucno ze stavu svých bytostních možností k jejich dokonalému uskutečnění. Čím je tedy dokonalé uskutečnění nějaké věci časově vzdálenější a dokonalejší, tím usilovněji k němu tíhne její hmotná látka. Proto touha hmotné látky po svém ztvárnění se odnáší ke svému poslednímu a nejdokonalejšímu možnému uskutečnění jako k poslednímu vývojovému cíli.*¹⁴⁶ Vesmír byl stvořený, to je základní dogma křesťanské církve, které

¹⁴³ T. de Chardin, *Místo člověka v přírodě*, Praha 1993, str. 125

¹⁴⁴ T. de Chardin, *Místo člověka v přírodě*, Praha 1993 str. 157

¹⁴⁵ Je nutno na tomto místě poznamenat, že Chardinův vývoj nekončí zrodem člověka. Přestože tato práce se nezabývá směrem, kterým se vesmír ubírá po vzniku člověka, je nutno si uvědomit, že tím pro Chardina nic nekončí. Celý vývoj se akorát přesouvá na novou úroveň, v níž jde o zkompletování na úrovni lidstva. „Budoucnost bude v jakési korpuskule nového řádu, totiž v nadvědomí celého lidstva, tj. ve vědomí jednoty a sounáležitosti celého lidstva dosažené vnitřním tlakem lásky a autocerebralizací lidstva. (K. Vrána, *Pierre Teilhard de Chardin*, Praha 1997, str. 80)

¹⁴⁶ T. Akvinský, *Suma proti pohannům III*, kap. 22, Olomouc 1993. str.37

Cum vero, ut dictum est, qualibet res mota, in quantum movetur, tendat in divinum similitudinem ut sit in se perfecta; perfectum autem sit unumquodque in quantum fit actu: oportet quod intentio cuiuslibet in potentia sit ut per motum tendam in actum. Quanto igitur aliquis ceteris est posterior et magis perfectus, tanto principalius in ipsum appetitus materiae fertur. Unde oportet quod in ultimum et perfectissimum actum quem materia consequi

jako přijímá za své i Chardin jako jezuitský myslitel. V jaké podobě byl ovšem stvořen a jakým směrem se po svém stvoření ubíral, to již není otázkou teologickou, nýbrž podle Chardina otázkou přírodních věd. K. Vrána shrnuje Chardinův postoj následovně: „*Předmětem víry v otázce světa je existence Boží od věčnosti a skutečnost stvoření; tedy že svět je stvořen....Jaký je svět od svého stvoření, to může být předmětem autonomního vědeckého bádání; zda-li statický, jednou provždy hotový, stejný a ve svých dějinách neměnný – či dynamický, tj. nikdy nehotový, v ustavičném vývoji a změně.*“¹⁴⁷ Podle moderní vědy je vesmír dynamický, a naše planeta prochází neustálým vývojem. Člověk nestanul na jejím povrchu v okamžiku stvoření. Musela předcházet dlouhá cesta, na jejíž konci se objevil člověk, v němž dosáhl život a vědomí svého vrcholu. A podle Chardina objevení se člověka převrací charakter světa. „*Země dostává novou kůži. Ještě lépe, nachází svou duši. Člověk bude od této chvíle osou a směrem evoluce.*“¹⁴⁸

My chceme prokázat, že myšlenka vývoje, tak jak ho chápe Chardin, odpovídá termínům Tomášovy filosofie lépe než myšlenka statického vesmíru.

Co by mohlo být v Tomášově filosofii hybným principem Chardinova vývoje? Chardin je vědec, otázky, jež svou povahou stojí za hranici vnímatelných fenoménů proto neřeší a nechává je stranou. Ve světě existuje dynamismus, to je mu faktem, to je mu fenoménem, který lze na základě historických průzkumu dokázat. „*Ani de Chardin zdroj a hnací síly vývoje neukazuje – a jako čestný vědec, přírodovědec ani ukázat nechce a nemůže. Jako poctivý vědec míní: „Existenci a vliv něčeho takového bude patrně nutno předpokládat.*“¹⁴⁹ Co je příčinou tohoto vývoje, to pro něj není důležité, neboť to není experimentálně postihnutečné. Tomáš je naproti tomu metafyzik a to, co stojí za hranicí postihnutenosti je to, co chce odhalit.

potest, tendat appetitus materiae quo appetit formam, sicut in ultimum finem generationis. (www.corpusthomicum.com)

¹⁴⁷ K. Vrána, *Pierre Teilhard de Chardin*, Praha 1997 str. 17

¹⁴⁸ La Terre fait peau neuve. Mieux encore, elle trouve son âme. L'Homme sera désormais axe et flèche de l'évolution.

T. de Chardin, *Le phénomène humaine*, Paris 1955, str.201

¹⁴⁹ K. Vrána, *Pierre Teilhard de Chardin*. Praha 1997, str. 50

Pokusíme se ukázat, jak by právě principy Tomášovy metafyziky mohly garantovat Chardinův dynamismus.

Vzpomeňme si na základní stavební prvky, z nichž se skládá Tomášovo jsoucno. Jako základní principy jsme si uvedli látku a formu, které dohromady tvoří bytnost, čili esenci jsoucna. Esence jsoucna je to, co činí každé jsoucno tím určitým jsoucnem, na základě esence můžeme každé jednotlivé jsoucno definovat. Můžeme říci, *co to je*, ale nemůže nic říct o tom, *že je*. Esence činí jsoucno možným, ale neříká nic o jeho aktuálním výskytu, nic o jeho skutečné existenci v našem hmotném světě. V *De ente et essentia* Tomáš tvrdí: „*Víme-li totiž, co nějaká věc je, nemusíme ještě vědet, zda je. Kdyby esence a existence byly totožné, tázali bychom se otázkou „co“ a „zda“ na totéž, ale pak by nebylo možné, abychom v jednom případě odpověď znali a v druhém ne.*“¹⁵⁰ K tomu, aby jsoucno skutečně existovalo je potřeba ještě něčeho dalšího. A touto druhou složkou je bytí. Každé jednotlivé jsoucno dosáhne aktuálního výskytu až na základě konkrétního aktu bytí. Co je ale ono bytí? „*Tomáš považuje akt existence za jakousi plnost dokonalosti.*“¹⁵¹ Bytí je nejvyšší dokonalosti toužící udělit co nejvíc ze své dokonalosti každému jednotlivému jsoucnu. My jsme již ale několikrát poznamenali, že Tomášův i Chardinův svět je světem hierarchickým, rozděleným do mnoha úrovní podle míry dokonalosti, které jednotlivá jsoucna obsahují. Pokud ale akt existence touží každému jednotlivému jsoucnu udělit co možná nejvíc ze své dokonalosti, musí zde být něco, co tomuto naplnění brání. A jsou-li jsoucna definována na základě své esence, je-li tedy esence tím, co je důvodem toho, proč jedno jsoucno definujeme jako dokonalejší než druhé, pak ona je tou omezující sloužkou bránící bytí naplno expandovat v každém jednotlivém jsoucnu. Sousedík Tomáše interpretuje následovně: „*Na esenci závisí stupeň dokonalosti, jaký tomu kterému jsoucnu náleží. Na druhé straně by ovšem žádná esence nemohla jsoucnu udělovat příslušný stupeň dokonalosti, kdyby neexistovala. Z tohoto hlediska každému jsoucnu prostřednictvím jeho esence uděluje dokonalost akt existence. Pozoruhodné přitom je, že akt existence je – jak se zdá – sto udělit jsoucnu libovolně vysoký stupeň dokonalosti, jen pokud*

¹⁵⁰ S. Sousedík, *Jsoucno a bytí*, Praha 1992, str. 44

¹⁵¹ Tamtéž, str. 46

tomu nebrání omezenost esence.“¹⁵² V každém jsoucnu tak panuje napětí mezi složkou, která omezuje, a složkou, která je omezovaná. V každém jsoucnu je tedy vnitřní rozpor mezi esenci a bytím. „Výsledkem a řešením je napětí uvnitř konečného jsoucna, napětí mezi dokonalostí bytí v sobě a o sobě a jejím omezením, jakožto dvěma principy konečného jsoucna...je to bytostný rozpor mezi tím, čím jsoucno konkrétně a reálně je, a tím, čím z podstaty svého bytí by mělo a chtělo být.“¹⁵³ Každé napětí, každý rozpor ovšem již ze své podstaty směřuje ke svému překonání. A právě snaha o překonání tohoto bytostného rozporu, snaha bytí zbavit se jakéhokoli omezení je základním zdrojem veškerého dynamismu. „A to je poslední a nejhlubší pramen a hybná síla činnosti v řádu konečného bytí a tedy i v celém našem světě a kosmu, protože činnost je právě výsledkem a projevem tohoto úsilí o překonání a odstranění omezení...jsme tedy u onoho tajemného dynamismu v pozadí. Který láme a překonává vývojem všechny hradby, hranice, meze a stupně omezení jsoucna, i rodů a druhů...“¹⁵⁴ Celý vesmírný vývoj tak není ničím jiným než touhou Tomášova bytí překonat všechna esenciální omezení. „Toto uskutečňování postupným ztvárněním má své stupně: neboť poslední beztvárný hmotný princip je nejprve ve stavu možnosti, aby byl ztvárněn v prvky; když již existuje ve stavu prvků, může přijmout tvar sloučenin; ve stavu sloučenin má možnost přijmout tvar vegetativního života (nebo rostlinného života); neboť toto ztvárnění, na úrovni rostlinného života, je dokonalým uskutečněním těchto hmotných bytostí. Podobně rostlinný život je ve stavu možnosti přejít v život vlastní zvířatům; život vlastní zvířatům je ve stavu možnosti dostupit života duchového poznání.“¹⁵⁵

Tento vývoj tak má zcela zákonitý směr, který se podobá vývojovému schématu, tak jak jej navrhl Chardin. Směřuje od

¹⁵² Tamtéž, str. 46

¹⁵³ K. Vrána, *Pierre Teilhard de Chardin*, Praha 1997, str. 63

¹⁵⁴ Tamtéž, str. 63-64

¹⁵⁵ T. Akvinský, *Suma proti pohanům III*, kap. 22, str. 37

In actibus autem formarum gradus quidam inveniuntur. Nam materia prima est potentia primo ad formam elementum. Sub forma vero elementum existens est in potentia ad formam mixti: propter quod elementa sunt materia mixti. Si forma autem mixti considerata, est in potentia ad animam vegetabilem: nam talis corporis anima actus est. Itemque anima vegetabilis est in potentia ad sensitivam; sensitiva vero ad intellectivam.
(www.corpusthomisticum.com)

nejjednodušších esenci, v nichž je bytí nejvíce omezováno až po složité struktury, kde bytí stále více a více expanduje. Chardin, jež hovoří nikoli v jazyce metafyziky, ale v jazyce fyziky, hovoří v souvislosti se směrem vývoje o růstu komplexnosti a píše: „*Komplexnosti rozumím jedinou kombinaci, totiž tu zvláštní vyšší formu seskupování, pro níž je charakteristické, že navzájem svazuje určitý pevný počet prvků, kombinaci dávající vznik uzavřenému celku určitých rozměrů.*“¹⁵⁶ Právě na základě míry komplexnosti pak Chardin rozeznává různě úrovně jsoucen, přičemž na ose vývoje stojí v pořadí od nejméně po nejvíce komplexní, přičemž největší komplexnosti je dosaženo na úrovni člověka, o čemž je přesvědčen i Tomáš. „*Proto posledním stupněm veškerého vývojového dění je lidská duše (zdroj lidského života); k ní tíhne hmotný podklad věcí jako ke svému poslednímu tvaru. Proto jsou prvky pro sloučeniny, sloučeniny pro živé bytosti – z nichž rostliny jsou pro živočišstvo, živočišstvo pro člověka. Člověk je tedy cílem veškerého vývojového dění.*“¹⁵⁷ Tam, kde Tomáš používá termínu *bytí*, jakožto onoho nespoutaného pramene, toužící naplno se projevit, tam Chardin operuje s pojmem *radiální energie*. „*Hnací sílu tohoto úžasného vzestupu, který žene vývoj neustále směrem nahoru, nazývá „radiální energie“.* *To je ten dřív ve stromě vývoje, kterému vděčíme za dlouhý růst směrem nahoru k vědomým živým bytostem.*“¹⁵⁸ Radiální energie je mu daným faktem a dále jej nezdůvodňuje.

V závěru kapitoly krátce shrneme výsledky vzájemného srovnání Chardina a Tomáše. Oba autoři vnímají svět jako hierarchickou strukturu, ve které jsou jsoucná nějakým způsobem uspořádána. Chardinovým kritériem je míra kopmlexity, Tomášovým pak jejich dokonalost. Oba autoři se shodují, že tato hierarchická struktura vzniká postupně v čase a postupuje od méně dokonalého k dokonalejšímu. Princip tohoto vývoje jsme společně se Sousedíkem našli v Tomášově metafyzice, resp. ve vnitřním rozporu principů esence a existence. Existence, resp. bytí se neustále snaží

¹⁵⁶ T. de Chardin, *Místo člověka v přírodě*, Praha 1993, str. 15

¹⁵⁷ T. Akvinský, *Suma proti pohařm III*, kap. 22, str. 38

Ultimus igitur finis generationis totius est anima humana, et in hanc tendit materia sicut in ultimam formam. Sunt ergo elementa propter corpora mixta; haec vero propter viventia; in quibus plantae sunt propter animalia; animalia vero propter hominem. Homo igitur est finis totius generationis. (www.corpusthomicum.com)

¹⁵⁸ H. McElwain, *Budoucnost člověka: Úvod do myšlení T. de Chardin*, Praha 1993, str. 35

překonávat omezení, které jsou mu kladeny esencí a směřuje ke stále větší dokonalosti. Chardinův pohled je podobný, namísto Tomášova termínu bytí ale užívá termín radiální energie.

3.4. Člověk jako součást vývoje

„Učitelství církve nemá nic proti tomu, aby se odborníci obou táborů zabývali podle dnešního stavu věd a teologie ve svých výzkumech a výkladech vývojovou nauku, pokud totiž pátrá po původu lidského těla z živé látky, která již existuje; kdežto katolická víra nás zavazuje, abychom neupouštěli od bezprostředního stvoření duše Bohem.“¹⁵⁹

Církev se z počátku stavěla vůči evolučním teoriím odmítavě. Dnešní katolická církev poznatky moderní vědy reflektuje a reaguje na ně.¹⁶⁰ Problémem stále zůstává otázka lidské racionální duše a následné definice člověka jako osoby. Prof. Ctirad Václav Pospíšil¹⁶¹ píše: *„Autorské právo na definování osoby patří do kompetence teologie, která by se neměla o tuto svoji výsadu nechat připravit.“¹⁶²*

Dodnes nepanuje vědecká shoda, zda-li je možné vysvětlit vznik vědomí na základě čistě materiálních základů¹⁶³, s nimiž Darwin a jeho následovníci pracovali.¹⁶⁴ Člověka zřejmě není možné redukovat pouze na fyzikální a chemické vzorce. Domnívám se, že celý vzájemný boj mezi křesťanstvím a evolucionisty tak mohl pramenit z nešťastné minulosti, v níž k této redukci došlo.

Učení katolické církve týkající se vzniku člověka bychom mohli rozdělit na dvě oblasti – první se bude zabývat vznikem těla, druhá pak

¹⁵⁹ Pius XII., *Humani generis*, In: K. Vrána, *Pierre Teilhard de Chardin*, Praha 1997, str. 44

¹⁶⁰ V rámci církve existuje tzv. Svatá vědecká akademie (The pontifical academy of Sciences). Pro historii této organizace viz.: M.S. Sorondo, *The Pontifical Academy of Sciences: A historical profile*, Vatican City 2003

¹⁶¹ Autor přednáší dogmatickou teologii na Cyrilometodějské fakultě v olomouci a na husitské teologické fakultě v Praze

¹⁶² C.V.Pospíšil, *Christologické a trinitární aspekty statutu lidské osoby*, In: *Scripta Bioethica*, č.3-4.7/2007, str.27

¹⁶³ Současná filosofie vědomí a její teorie viz. J. Searle, *The Mystery of Consciousness*, Grants Books, New York 1997

¹⁶⁴ Darwinovo učení viz.: Ch. Darwin, *O vzniku druhů přírodním výběrem*, Praha 2007

vznikem lidské duše. Církev neodmítá evoluční postoj pokud se týká vzniku lidského těla (viz. pozn. 159). Naproti tomu lidská duše je v souladu s Tomášovým učením stvořena přímo Bohem. V Instrukci *Donum vitae* se píše: „*Člověk je jediným tvorem na zemi, kterého Bůh chtěl pro něho samého, a duchovní duše každého člověka je bezprostředně stvořena Bohem; celé bytí člověka nese v sobě obraz Stvořitele.*“¹⁶⁵ Papež Ján XXIII v *Mater a Magistra* píše: „*Ludský život je posvatný: už při svojom objavení se vyžaduje priamy Boží stvoriteľský zásah. Kto teda porušuje jeho zákonitosti, urážá Božiu velebu, sám sa tým ponizuje a oslabuje i samotné spoločenstvo, ktorého je členom.*“¹⁶⁶ A znovu v Instrukci *Donum vitae* čteme: „*Lidský život je posvátný, protože už od svého začátku vyžaduje stvořitelské působení Boha a navždy zůstává v osobitém vztahu ke Stvořiteli, svému jedinému cíli. Jedině Bůh je Pánem života od jeho začátku až do jeho konce: nikdo a za žádných okolností si nemůže nárokovat právo přímo zničit nevinnou lidskou bytost.*“¹⁶⁷ Otázka, která již byla naznačena v souvislosti s Tomášem v kap.2.3., pak je, ve kterém okamžiku lidského vývoje je duše stvořena a proč. V tuto chvíli nechávám tuto otázku otevřenou a vrátím se k ní v kap.4.1.

Poněkud jiný postoj zaujímá k otázce vzniku člověka Chardin. Ve svém spise *Chut' žít* k celému problému poznamenává následující: „*Že člověk vznikl cestou evoluce (v nejobecnějším a přísně zkušenostním smyslu slova), to je dnes pro vědu mimo jakoukoli pochybnost. Je třeba jasně říci, že je to vyřízena otázka, takže další diskuse o ní v různých školách znamená stejné maření času, jako ještě uvažovat o tom, že se Země nemůže točit.*“¹⁶⁸ Člověk je Chardinovi součástí přirozeného vývoje, který není nikde přerušen. K. Vrána v souvislosti s Chardinovým vývojem píše: „*Nikde a před ničím se univerzální vývoj nemůže zastavit, žádný stupeň mu nemůže být nepřekročitelný a žádná hranice definitivní. Může se někde zdánlivě zastavit, ale to jenom jakoby nabíral dechu k dalším novým výbojům.*“¹⁶⁹ Stvoření racionální duše Bohem, jak o něm hovoří katolická církev, Chardin

¹⁶⁵ Instrukce Kongregace pro nauku víry *Donum vitae*, In:Scripta Bioethica, č.2/2007, str. 14

¹⁶⁶ Ján XXIII., *Mater et Magistra*, čl.181, In:Scripta Bioethica, č.3-4/2007, str. 15

¹⁶⁷ Instrukce kongregace pro nauku víry *Donum vitae*, In:Scripta Bioethica, č.2/2007, str.15

¹⁶⁸ T. de Chardin, *Chut' žít*, Praha 1970, str. 145

¹⁶⁹ K. Vrána, *Pierre Teilhard de Chardin*, Praha 1997, str. 67

nepřipouští. Principy panpsychismu a panvitalismu, jak jsme je popsali v kap. 3.1. umožňují vysvětlit vznik lidského intelektu i bez přímé Boží účasti. Člověk je Chardinovi dalším stupněm vývoje světa a lidský intelekt je důsledek růstu komplexity, jak jsme o ní hovořili v kap. 3.3. „*Je bezpochyby, že materiální a duchovní energie se vzájemně prostupují a pohánějí. Nemůžeme se na ní dívat nijak jinak, než jako na jedinečnou energii hrající si ve světě.*“¹⁷⁰ Chardin je přesvědčen, že bychom „*měli připustit a uznat, že všechny ty mnohotvárné kolektivní jednotky tvorstva, jež v průběhu dějin prolínáním kulturních a rasových vlivů vznikly, jsou v oblasti reflexe a svobody něčím stejně přírodním, jako je na své rovině kterákoli varianta přežvýkavců nebo masožravých. Jediný rozdíl je v tom, že zde psychická stránka převládá nad stránkou fyziologickou a morfologickou. A tak se tu krom ostatních vlivů projevují i některé vlastnosti či možnosti, jež byly dříve jen vyjímečné nebo i zcela neznáme.*“¹⁷¹ Člověk podle Chardina vznikl stejně přirozenou cestou jako jakýkoli jiný druh – a to nejenom jeho tělo, ale i jeho schopnost reflexe a svobodného rozhodování, které Tomáš připisuje nehmotné racionální duši. Otázka, kterou jsme uvedli v souvislosti s katolickou církví a Božím stvořením lidské duše, podle mě ale může být položena i Chardinovi. Jaké míry komplexity musí být dosaženo, aby se duchovní energie projevila v podobě reflexe a svobodného rozhodování?

Krátce shrňme základní body této kapitoly. Člověk je Tomášem i Chardinem definován pomocí schopnosti reflexe a svobodného uvažování. U Tomáše, a v návaznosti na něho dnes i u katolické církve, je za zmíněné vlastnosti zodpovědná racionální duše, která je stvořena u každého jedince přímo Bohem. U Chardina je schopnost reflexe a svobodného rozhodování projevem duchovní energie, která je přítomná ve všech jsoucnech. Tato energie se na různých úrovních projevuje různě a různost projevů je způsobena různou mírou koplexnosti v uspořádání látky. Otázka, která je oběma myslitelům společná pak zní: kdy je hmota, ze které je lidské tělo dostatečně organizována, aby v případě Tomáše mohla přijmout racionální

¹⁷⁰ Sans doute, énergie matérielle et énergie spirituelle se tiennent et se prolongent. Tout au fond, en quelque manière, il ne doit y avoir, jouant dans le monde, qu'une énergie unique. T. de Chardin, *Phénomène humaine*, Paris 1955, str. 60

¹⁷¹ T. de Chardin, *Místo člověka v přírodě*, Praha 1993, str. 67

duši stvořenou Bohem, a v případě Chardina aby se duchovní energie projevila ve podobách, které jsou vlastní pro člověka?

4. Etické důsledky

4.1. Morální status lidského embrya

V poslední kapitole se chceme zabývat etickými důsledky, které se pojí s definováním lidské osoby, resp. s otázkou ve kterém okamžiku vývoje lidského embrya již můžeme mluvit o lidské osobě.

Problém vzniku člověka, resp. počátek lidského života, představuje složitou otázku, na kterou obtížně hledáme definitivní odpovědi. Tyto obtíže z velké části pramení z faktu, že sám pojem lidský život se jen obtížně definuje „*Počátek i konec života, jakož i jeho utváření se staly předmětem technologických modifikací díky rozvoji moderních biologických věd a nových reprodukčních a genetických technologií, a potřeba vyjasnění a přesnějšího vymezení samotného pojmu život se tak stal naléhavější.*“¹⁷² Pro větší přehlednost celý problém společně s J.P.Ondokem rozdělíme do tří základních otázek, na které budeme odpovídat. „*Bioetika si klade obvykle tři otázky: (1) Odkdy můžeme při vývoji života, od počátečního oplození vajíčka až k plně vyvinutému plodu při porodu, mluvit o existenci člověka; (2) od kterého okamžiku v procesu vývoje se stává plod individuální bytostí; a (3) od které doby je plod oduševněn a odkdy můžeme pokládat vyvíjející se život za personální bytí člověka.*“¹⁷³ Jinými slovy se ptáme po tom, kdy vzniká člověk jako takový, kdy je člověk schopný samostatné existence a kdy se stává skutečnou lidskou osobou.

Otázka první je zřejmě nejjednodušší a odpověď na ní nespadá do rámce filosofie, ale biologie. Ta jediná je kompetentní na základě empirického zkoumání prokázat, kdy je v zárodku dostatek signifikantních znaků, které nám dovolují o něm mluvit jako o příslušníku rodu homo sapiens. „*Biologie dovede vysledovat postupný rozvoj života od samého počátku, kterým je početí, tj. existence oplodněného vajíčka (vaječné buňky) neboli zygoty. Ta putuje ženskými rodidly (cca.8dní), přičemž probíhá její postupné dělení. V této fázi se nazývá seskupení vzniklých buněk morulou. Morula postupně vytváří kulovitý útvar s vnitřní dutinou – blastocystu, která se zahníždí v děložní tkáni rodičky. Od této chvíle začíná těhotenství. V této fázi, kdy začíná postupná diferenciace buněk, mluvíme o embryu (2. – 8.*

¹⁷² J. P. Ondok, *Bioetika, biotechnologie a biomedicína*, Praha 2005, str. 26

¹⁷³ Tamtéž, str. 27

týden vývoje) a v následující fázi, která trvá až do porodu, o plodu (fetus).¹⁷⁴ Uvedená definice odlišuje vývoj člověka od vývoje ostatních živočišných druhů a nehledají se zde odpovědi na otázky jeho morálního statusu. Dozvídáme se, že se lidský druh vyvíjí specificky již od svého vzniku. „Podle současného chápání je druh určen jednoznačně stanovenou a neproměnnou sadou molekul DNA spojených během procesu buněčného dělení do identifikovatelných struktur – chromozómů. Této sadě se obvykle říká genom.“¹⁷⁵ Obvykle panuje shoda na skutečnosti, že vývoj lidského zárodku se řídí vlastními zákonitostmi. Dnes již nikdo netvrdí, že v případě ontogeneze jde o opakování fylogenetického stromu, v níž by byl člověk postupně rybou, žábou a savcem. „Haeckelův biogenetický zákon o tom, že ontogeneze, tj. prenatální vývoj, zkráceným způsobem opakuje vývoj celého druhu – fylogenezi, je dnes odmítán jako fundamentální omyl biologie. Člověk se od počátku vyvíjí jako člověk.“¹⁷⁶ Otázkou stále zůstává, ve kterém okamžiku již nehovoříme pouze o člověku, ale rovněž o lidské osobě, které přináležejí jistá práva, které ostatní živočišné druhy nemají.¹⁷⁷

Druhá otázka se ptá po vzniku individuální lidské bytosti, tedy po okamžiku, kdy je zárodek „schopen žít samostatně mimo tělo matky, i když je ještě v matčině lůně.“¹⁷⁸ Ve vědecké terminologii je tento problém nazýván problémem viability¹⁷⁹ a zde jde již o otázku filosoficky zajímavější. Podle substančního chápání je jednou z nezbytných podmínek pro to, abychom mohli mluvit o lidském jedinci jeho svébytnost. Substance se totiž, na rozdíl od svých akcidentů, vyznačuje právě schopností své svébytné existence. Princip životaschopnosti či viability je proto pro posouzení lidské bytosti zásadní. Podat konečnou definici lidské viability je díky rychlému technickému pokroku problematické. „Díky technickému

¹⁷⁴ Tamtéž, str. 27

¹⁷⁵ J. Kočová, P. Hach; Počátek *individuálního života lidské bytosti z pohledu přírodovědce*, In: Scripta Bioethica, č.3-4/2007, str.8

¹⁷⁶ J.P.Ondok, *Bioetika, biotechnologie a biomedicína*, Praha 2005, str. 30

¹⁷⁷ Pro základní lidská práva viz. *Základní listina práv a svobod* dostupná např. na portálu Parlamentu České republiky: <http://www.psp.cz/docs/laws/listina.html>

¹⁷⁸ V. Pozaič, *Morální status lidského zárodka a plodu*, In:Scripta Bioethica, č.2/2004, str.16-22

¹⁷⁹ Pro detailnější poznatky týkající se problematiky viability viz. J.W. Kaemp, M. Tomlinson, C. Arduza, et al. *Medical Staff guidelines for periviability pregnancy counseling and medical treatment of extremely premature infants*. Pediatrics, 2006, 117, No. 1, p. 22-29

pokroku se tento okamžik posouvá stále blíže k okamžiku početí. Kdysi to byl sedmý měsíc, dnes již měsíc pátý.“¹⁸⁰ Vědecky, resp. medicínský pokrok, je natolik progresivní, že během několika málo let, došlo k obrovskému posunu v možnostech udržet lidský zárodek při životě. Otázka definování morálního statusu na základě technické vyspělosti společnosti, pak je podle mě, definici dosti chatrnou, protože *„podle některých soudních rozhodnutí v USA je začátkem skutečně lidského bytí člověka doba, kdy je plod schopen udržet se samostatně při životě nezávisle na matce (např. v případě nutnosti předčasného porodu při chirurgickém zákroku – operaci související s nějakou chorobou). Zde se ovšem jedná o legislativní opatření, které eticky neospravedlňuje názor, že lidství má začátek právě v tomto stádiu vývoje.*“¹⁸¹ Otázku morálního statusu je proto nutno vystavět na něčem odlišném.

Poslední otázkou je tedy samotný problém morálního definování lidského zárodku, obecně se v této souvislosti hovoří o problému lidské osoby. *„Řada etiků se pokouší rozlišovat mezi atributem „být člověk“ a atributem „být osobou“. Dítě nebo člověk v komatózním stavu je sice člověkem, ale není osobou. Takovéto rozlišení by mohlo mít závažné důsledky pro řadu rozhodnutí v eticky obtížných situacích.*“¹⁸² Můžeme říct, že pokud bychom byli schopni rozlišit mezi člověkem a osobou, získali bychom tím nástroj, kterým prověřovat morální závažnost jednotlivých činů. Dnes existují dva základní přístupy, které jsme uvedli v závěru kap. 3.4. Podle prvního o osobě můžeme hovořit až po určité době vývoje lidského zárodku. Podle druhé je člověk osobou od samého počátku.

Zastáncem prvního postoje je podle některých interpretací i Tomáš Akvinský. Ondok k dané problematice píše: *„Tomáš Akvinský v souladu s Aristotelem chápe osobu jako partikulární typ živé bytosti obdařené základními duchovními schopnostmi racionálního myšlení a svobodného rozhodování, který zůstává týž přes všechny individuální a kulturní rozdíly vyskytující se v historii člověka....Konstitutivním prvkem osoby je její jedinečnost a neopakovatelnost, kterou Tomáš Akvinský vyjadřuje termínem*

¹⁸⁰180 V. Pozaič, *Morální status lidského zárodku a plodu*, In: *Scripta Bioethica*, č.2/2004, str.16-22

¹⁸¹ J.P. Ondok, *Bioetika, biotechnologie a biomedicína*, Praha 2005, str. 31

¹⁸² Tamtéž, str. 31

„incommutabilitas“. Tento termín má vyjádřit, že jde o jedinečné bytí, které není a nemůže být „sdíleno“ žádným jiným. Hodnota osoby vyrůstá z jejího specifického bytí, které je racionální a morální. Osoba rozhoduje, čím bude v každém příštím okamžiku. Je tedy svobodná a odpovědná.¹⁸³ Člověk je člověkem hlavně díky svým schopnostem racionálního uvažování a svobodného rozhodování. Osobou by proto měl být jedinec, který se těmito vlastnostmi vyznačuje. „Akvinský nám nabízí zásadní a výslovný test pro vyhodnocení morálního statusu zárodku, který pramení z jeho názoru, že naše mysl je tím, co nás odlišuje od ostatních živočichů.“¹⁸⁴ Na názor, že pro definování lidské osoby je nutná mozková aktivita jsme již poukazali v kap. 2.3. Výrazně toto stanovisko na základě tomistické interpretace zastává Robert Passnau: „Vyskytuje se názor, že lze přisoudit status personality plodu v době začátku mozkové aktivity. Tu lze stanovit elektroencefalografickou metodou. Obvykle spadá počátek mozkové aktivity do šestého měsíce těhotenství. Od této doby lze přisuzovat plodu lidskou personalitu.“¹⁸⁵ Přisouzení statusu osoby na základě mozkové aktivity by nám poskytlo jasné kritérium. Toto kritérium přitom není něčím novým a navíc se ve stejné podobě používá i při definování smrti lidské osoby. „Uvedená koncepce navozuje představu jisté symetrie mezi určením počátku „lidského“ života i jeho konce, který je ve současné medicíně chápán jako mozková smrt.“¹⁸⁶

Opačné stanovisko zastává katolická církev. Pro katolickou církev je člověk osobou se všemi morálními právy již od okamžiku početí. Oficiální stanovisko katolické církve říká, že „od okamžiku, kdy je vajíčko oplozeno, začíná nový život, který není ani životem matky nebo životem otce, ale životem nové lidské bytosti s jejím vlastním růstem. Tato bytost by se nikdy nestala lidskou, kdyby už lidskou nebyla...plod lidského plození vyžaduje od prvního okamžiku své existence, to znamená od okamžiku, kdy se vytvořila zygota, bezpodmínečný respekt, který morálně přísluší lidské bytosti v její tělesné i duchovní úplnosti. Lidskou bytost je třeba respektovat a zacházet

¹⁸³ Tamtéž, str. 32

¹⁸⁴ Aquinas offers us a principled and specific test for evaluating the status of a fetus, rooted in the commonplace view that our minds are what distinguish us from other animals.

R. Passnau, *Thomas Aquinas on Human Nature*, Cambridge University Press 2004, str. 120

¹⁸⁵ J.P. Ondok, *Bioetika, biotechnologie a biomedicína*, Praha 2005, str. 97

¹⁸⁶ J.P.Ondok, *Bioetika, biotechnologie a biomedicína*, Praha 2005, str. 97

s ní jako s osobou od okamžiku početí, od téhož okamžiku musí být uznávána její práva jako osoby.“¹⁸⁷ Katolická církev tak nepřipouští rozdíl mezi osobou a lidským zárodkem, člověk je vždy již osobou. V Instrukci Donum vitae je ale při používání termínu „osoba“ zdrženlivá: „Instrukce Donum vitae nedefinovala embryo jako osobu, aby se vyhnula tvrzením výslovně filozofické povahy.“¹⁸⁸

Církev připouští souvislost mezi vědomím a lidskou osobou, tak jak ji viděl Tomáš Akvinský, a jak jsme ji popsali výše. „Odrhnout osobu a vědomí by ale nebylo úplně správné, protože v Bohu, k jehož obrazu jsme stvořeni, osoba a vědomí představují jednotu“¹⁸⁹ Nedomnívá se ale, že by tato souvislost byla jediným kritériem. Pozaič k tomu píše: „Existují lidé, kteří jako podmínku přiznání statutu osoby vyžadují přítomnost mozku. Ukončení mozkové aktivity znamená ukončení existence dané osoby. Podobně počátek mozkové aktivity by prý mohl označovat počátek existence osoby. Avšak rozdíly jsou příliš velké, než aby bylo možno uváděnou otázku dostatečně odůvodnit.“¹⁹⁰ Podobně to popisuje i Pospíšil: „Lidská osoba se neidentifikuje s vědomím...Ti, kdo lidskou osobu ploše identifikují s vědomím, nejenže negují tajemství vtělení, ale také tím samým implicitně popírají možnost spásy pro lidské bytosti, které umírají před tím, než se u nich plně rozvine vědomí a užívání rozumu.“¹⁹¹

Vraťme se k souvislosti, kterou zastávají oba zmíněné proudy – souvislosti mezi lidskou osobou a myšlením, která byla centrální i pro Tomáše Akvinského a je zajímavé, že tato diskuse se rozvíjí právě na pozadí interpretace Tomáše, resp. na otázce, odkdy je v lidském zárodku přítomná racionální duše jako záruka schopnosti reflexe. První interpretace tvrdí, že o schopnosti myslet můžeme mluvit až ve chvíli, kdy jsou orgány dostatečně vyvinuty, aby ji byly schopny podporovat, a že racionální duše je Bohem do těla vložena až po nějaké době¹⁹² Druzí jsou přesvědčeni, že tato

¹⁸⁷ V. Pozaič, *Morální statut lidského zárodku*, In: Scripta Bioethica, č. 2/2004, str. 16-22

¹⁸⁸ kongregace pro nauku víry, *Instrukce Dignitas personae*, Kostelní vydání 2009, str. 12

¹⁸⁹ Tamtéž

¹⁹⁰ V. Pozaič, *Morální statut lidského zárodkua plodu*, In:Scripta bioethica, č. 2/2004, str. 16-22

¹⁹¹ C.V.Pospíšil, *Christoligocké a trinitární aspekty statutu lidské osoby*, In:Scripta Bioethica, č.3-4/2007, str. 27-37

¹⁹² Tato interpretace viz. Robert Passanau, *Souls and the beginning of Life*, Philosophy, 78, No 306, April 2003, str. 521-531

schopnost je potencionálně přítomna již od okamžiku početí , a že i racionální duše je v lidském zárodku od okamžiku zplodění¹⁹³

Haldane a Lee tvrdí, že „*od samého počátku , dokonce během prvních dvou dnů, mají buňky vyvíjejícího se embrya určité specializace a diferenciaci. Od samého počátku, dokonce na úrovni dvou buněk, jsou buňky nového organismu cytoplasmaticky a pozicionálně rozdílné.*“¹⁹⁴

V lidském organismu jsou od počátku potencionálně přítomny veškeré orgány, které podporují lidské myšlení, a tedy není důvod, proč by neměla být přítomna i racionální duše. Pokud je osoba definována na základě schopnosti myšlení, pak je podle Haldane s Lee člověk od samého početí již osobou. A pokud požadujeme dostatečně vyvinuté orgány, pak bychom zřejmě neoznačili za lidskou osobu ani novorozence ještě několik měsíců po porodu. „*Pokud argumentujeme, že pro přítomnost lidské duše je nutné, aby byl mozek dostatečně vyvinut, aby umožňoval pojmové myšlení, docházíme k absurdnímu závěru, že ani lidský novorozenec ještě není osobou, protože ani on není schopen pojmového myšlení.*“¹⁹⁵

S tímto Passnau nesouhlasí. Podle něj zde Haldane a Lee dezinterpretují Tomášovo pojetí potencionality. Haldane a Lee podle něj zastávají pozici tzv. standartu prvotní potenciality (*first-potentially standart*), podle které má lidská buňka od samého počátku potenciál stát se plně vyvinutou lidskou bytostí.¹⁹⁶ Tato pozice ale podle něj neodpovídá Tomášovu přístupu. V jeho *Sumě proti pohanům* čteme: „*A rovněž ani nemůže být řečeno, že v semeni je od samotného počátku (rozum. duše, pozn. autora) dle své úplné podstaty duše; její činnosti se přece neobjevují kvůli tomu, že chybí ústrojí. Vždyť - spojuje-li se duše jako tvar s tělem - spojuje se pouze s tělem, jehož je vlastně uskutečněním. Avšak "duše je první*

¹⁹³ Tato interpretace viz. J. Haldane, P. Lee, *Rational Souls and the Beginning of Life*, str. 532-541

¹⁹⁴ From the very beginning, even the first two days, the cells of the developing embryo do have some specialization or differentiation. From the very beginning, even two-cell stage, the cells of this new organism are cytoplasmically and positionally differentiated.

J. Haldane, P. Lee, *Rational Souls and the Beginning of Life*, str. 537

¹⁹⁵ We argued that if one held that human ensoulment does not occur until the brain is sufficiently developed to support conceptual thoughts the one would then be led to the absurd conclusion that human organism, since they certainly do not engage in conceptual thought.

J. Haldane, P. Lee, *Rational Souls and the Beginning of Life*, str. 537

¹⁹⁶ R. Passnau, *Souls and the beginning of Life*, Philosophy, 78, No 306, April 2003, str. 525

skutečností ústrojného těla" (*II De Anima*, 1, 6; 412 b). Před vybavením tělesného ústrojí tedy duše není v semeni skutečně, nýbrž jen možností, neboli silou.¹⁹⁷ Passnau Tomášovu pozici označuje jako standart sekundární potancionality (*second-potentiality standard*) a popisuje ji následovně: „Duše může být přítomna pouze pokud je tělo dostatečně vyvinuto, aby mohlo podporovat vlastní funkce nezbytné pro život.“¹⁹⁸ Podle Passnaua v okamžiku zplození tyto orgány přítomny nejsou, a možnost jejich vývoje na základě genetického kódu není dostatečnou zárukou. Passnau poté uzavírá, že na základě analýzy Tomášových textů, by i dnes Tomáš zastával názor, že racionální duše, která činí z člověka skutečnou osobu, není přítomna už v okamžiku zplození.

Shrněme krátce celou kapitolu. V souvislosti se vznikem lidského života jsme došli ke třema základním odpovědím. Člověk se vyvíjí od počátku jako člověk. Otázka samostatné existence člověka mimo tělo matky, tzv. otázka viability, zůstala díky rychle se měnícím technologickým možnostem otevřena. Filosoficky nejzajímavější byla otázka rozdílu mezi lidským jedincem a osobou, na kterou jsme dali dvě základní odpovědi. Člověk je od počátku osobou, protože v genetickém kódu jsou již potencionálně všechny orgány obsaženy. Člověk je osobou až ve chvíli, kdy jsou orgány lidského těla dostatečně specializovány. V souvislosti s interpretací Tomáše se kloním k interpretaci Passnaua, protože jsem nikde nenašla pasáž, v níž by Tomáše hovořil o přítomnosti lidské duše již od prvního okamžiku zplození, zatímco pasáže o postupném vývoji jsou poměrně časté.¹⁹⁹ Rovněž moderní biologické poznatky podle mě spíše podporují druhou interpretaci a to zvláště vezmeme-li statistické údaje. Úspěšnost přežití oplodněného vajíčka je v prvních 36 hodinách zhruba 40%, tedy menší než poloviční. Postupně se pravděpodobnost úspěšného

¹⁹⁷ T. Akvinský, *Suma proti pohanům*, kniha 2, ot.89, Olomouc 1993, str. 83

Neque tamen potest dici quod in semine ab ipso principio sit anima secundum suam essentiam completam, cuius tamen operationes non appareant propter organorum defectum. Nam, cum anima uniatur corpori ut forma, non unitur nisi corpori cuius est proprie actus. Est autem anima actus corporis organici. Non est igitur ante organizationem corporis in semine anima actu, sed solum potentia sive virtute. (www.corpusthomicum.org)

¹⁹⁸The soul can be present only when the body is sufficiently developed to support the actual possession of the capacities necessary for life.

R. Passnau, *Souls and the beginning of Life*, *Philosophy*, 78, No 306, April 2003, str. 526

¹⁹⁹ Pasáže o přítomnosti racionální duše až v pozdějším období vývoje viz. T. Akvinský, *Suma teologická*, kniha 1, otázka 118, čl.4, *Suma proti pohanům*, kniha 2, otázka 89

donošení plodu zvyšuje, ale až do 20 týdne zhruba 50% těhotenství končí spontánním potratem.²⁰⁰ Hovořit o potencionální osobě již v okamžiku zplodění je proto dosti nejisté.

4.2 Odpovědi na vybrané etické problémy

Veškeré etické problémy, kterým se v této kapitole hodláme věnovat je spojena s obecnější otázkou statusu lidského embrya, které jsme se věnovali výše. Všechna tato etická témata jsou tedy spjata faktem, že nějakým způsobem nakládají s lidskými zárodky. Viděla bych tři základní etické okruhy, kterým je potřeba se věnovat: otázka potratu, otázka asistované reprodukce a otázka genetického inženýrství.

4.2.1. Potrat

Potratem rozumíme událost, při níž dojde k přerušení těhotenství. „*Etickým problémem je umělý potrat, který je výsledkem záměrného zákroku, a rovněž tzv. „selektivní“ potrat týkající se defektního plodu.*“²⁰¹ Umělým potratem rozumíme záměrně přerušení těhotenství, které je výsledkem svobodného rozhodnutí matky, která k tomuto rozhodnutí může mít jakékoli důvody. Obecně neexistuje jednoznačný konsensus týkajícího této otázky, což je samozřejmě dáno pluralitou názorů ohledně statusu lidského embrya. Základní postoje jsme popsali v minulé kapitole Katolická církev se proti veškerým potratům staví naprosto odmítavě. „*R. 1869 Pius IX. rozšířil církevní trest exkomunikace na všechny potraty. Plod nemůže být utracen přímým zásahem, i když hrozí smrt obou: matky i dítěte.*“²⁰² „*Sú dve cesty, cesta života a cesta smrti, a tieto dve cesty se v mnohom odlišujú....Druhé prikázanie učenia: Nezabiješ...nebudeš vykonávat potrat a nezabiješ prvodenca,...Žiadného človeka nebudeš nenávidiet,..Cesta smrti je táto-predevšetkým je zlá a plná prokletia:....vrahovia detí, ničitelia Božieho stvorenia,...buďte vytrhnuté, deti od všetkých takých*

²⁰⁰ Statistika a příčiny spontánních potratů viz. Ezra Susser, *Spontaneous abortion and induced abortion*, American Journal of Epidemiology, Vol.117, No.3, str. 305-308; E. Puscheck, *Early Pregnancy Lost*, <http://emedicine.medscape.com/article/266317-overview>

²⁰¹ J.P.Ondok, *Bioetika, biotechnologie a biomedicína*, Praha 2005, str.94

²⁰² Tamtéž, str. 95

(*hriešnikov*).²⁰³ Podle katolické církve je jakýkoli potrat vždy vraždou lidské osoby, a proto má být i podle toho posuzován. Vykonavatel potratu se staví na místo Boha, neboť si přisuzuje právo rozhodovat o lidském životě a smrti. „*Iba Boh je Pánom nad životom človeka*“²⁰⁴ Katolická církev tak odsuzuje veškeré lidi, kteří se danou činností zabývají. „*Výzkumný pracovník, který takto postupuje, i když si to neuvědomuje, staví se na místo Boha: činí se pánem nad osudem jiných, když zabíjí bezbranné lidské bytosti a svévolně rozhoduje o tom, kdo bude žít a kdo bude usmrčen.*“²⁰⁵

Církev zároveň neodsoudila ani učení Tomáše Akvinského, který spojoval lidskou osobou s příchodem racionální duše, a který nám tím nabídl poměrně přesné kritérium pro posuzování morální závažnosti prováděných potratů. Podle Passnauovy interpretace „*Akvinský nám nabízí zásadní a výslovný test pro vyhodnocení morálního statusu zárodku, který pramení z jeho názoru, že naše mysl je tím, co nás odlišuje od ostatních živočichů. Pokud přijmeme toto kritérium, můžeme dojít k závěru, že se převážná většina potratů, přestože může být nešťastná, nerovná vraždění.*“²⁰⁶ Stejně interpretuje Akvinského učení i Ondok a k danému tématu píše: „*Tomáš Akvinský se domníval, že plod má definitivně lidskou (racionální) duši v 1.-2. měsíci těhotenství. Přesto i v této době pokládá Tomáš Akvinský potrat za nedovolený, i když podle něho v tomto případě nejde o usmrcení člověka, ale o zásah do Božích práv nad lidským životem, neboť umělý potrat vždy představuje takovýto lidský zásah do božského tvůrčího aktu.*“²⁰⁷ Přijmout něco jako nešťastné je jedna věc, označovat takovéto jednání za vraždu, je ale něco zcela odlišného. Není pochyb o tom, že se v každém stupni potratu jedná o smrt lidského zárodku, což je garantováno přítomnosti genetického kódu. Zřejmě bych ale byla k otázce

²⁰³ Didaché I, 1; II 1-2; V, 1-2, In: J. Ďačok, M. Bednár, *Začiatok individuálneho ľudského života z pohľadu teologie*, Scripta Bioethica č. 3-4/2007, str. 11-16

²⁰⁴ J. Ďačok, M. Bednár, *Začiatok individuálneho ľudského života z pohľadu teologie*, In: Scripta Bioethica č.3-4/2007, str. 11-16

²⁰⁵ Instrukce Kongregace pro nauku víry, *Donum vitae*, In: Scripta Bioethica, č.2/2007, str.21

²⁰⁶ Aquinas offers us a principled and specific test for evaluating the status of a fetus, rooted in the commonplace view that our minds are what distinguish us from other animals. If we accepted this test, we can conclude that vast majority of abortions, though they may be unfortunate, are not tantamount to murder.

R. Passnau, *Thomas Aquinas on Human Nature*, Cambridge University Press 2004, str. 120

²⁰⁷ J. P. Ondok, *Bioetika, biotechnologie a bio medicína*, Praha 2005, str. 95

vraždy lidské osoby mnohem zdrženlivější. Argumentem zakládající se na statistických úmrtnosti v raných obdobích těhotenství jsme již uvedli v minulé kapitole. I u úspěšně probíhajícího těhotenství je ale v raných stádiích obtížné hovořit o konkrétní osobě. Několik prvních dní nejsou buňky vůbec specializované (hledat zde potenciál pro budoucí orgány podporující funkce racionální duše je více než problematické) a prvních 14 dní probíhá dělení buněk a rekombinace buněk, a na vývoji se podílí i genetický materiál matky a plod se tedy nevyvíjí samostatně.²⁰⁸

Mimo katolickou oblast samozřejmě existuje široké spektrum názorů týkající se potratu, při čemž poměrně zajímavé jsou nově se objevující doktríny pocházející z feministického prostředí. „Zajímavou, ale problematickou teorií vypracovala R.M.Maguírova. Tato teorie se nazývá „teorii smlouvy“. Podle ní je zdrojem personálního bytí plodu žena, v jejímž lůně probíhá vývoj vznikajícího jedince. Podle názoru autorky personální bytí začíná, když matka-jako nositelka života-uzavírá se životem vznikajícím v jejím lůně životní svazek. Tímto momentem je okamžik, kdy akceptuje své těhotenství....1. Nikdo tak nemá právo na život a ochranu tohoto života, jestliže tento život závisí na nějakém těle druhého člověka. 2. Matka, která svým akceptováním mateřství vstupuje ve společenství života se svým plodem, je zdrojem jeho personality.“²⁰⁹ Tato pozice mi přijde ale rovněž nepřilíš dobře akceptovatelná, neboť, i když ze zcela opačných důvodů, rovněž ignoruje vědecké a filosofické poznatky týkající se třech základních výše vznesených otázek ohledně lidské osoby.

Dříve než přejdeme k druhému etickému problému, ráda bych zde zmínila postoje k preventivním prostředkům proti početí, jimiž jsou nejružnější druhy antikoncepce, jejichž cílem je kontrola početí. „Pro kontrolu početí je uváděna řada důvodů. Jedním z nich je vzrůst lidské populace za poslední století v důsledku rozvoje medicíny, která radikálně

²⁰⁸ For the first three days of development each of the cells, if separated, would have the same potential as the zygote, and since for the first fourteen days, twinning and recombination are possible; and the insufficiency of the genetic code to govern development apart from maternal genetic influence.

L. S. Cahill, *The Embryo and the Fetus: New Moral Contexts*, Theological Studies, 54.1.1993, str. 124 – 142

²⁰⁹ J.P.Ondok, *Bioetika, biotechnologie a biomedicína*, Praha 2005, str. 34-35

snížila průměrnou úmrtnost člověka, a prodloužila jeho věk²¹⁰. Jiným praktickým důvodem pro kontrolu početí je stále stoupající počet potratů v současné době. Potrat jako metoda kontroly početí se jeví jako nevhodný z mnoha důvodů jak medicínských, tak ekonomických, i etických. Preventivní kontrola početí by mohla radikálně snížit počet potratů.“²¹¹

Preventivní kontrola početí se jeví jako ideální prostředek, jak se vyhnout jakýmkoli etickým diskusím ohledně umělého potratu. Je pro mě o překvapující, že katolická církev se staví odmítavě i vůči nim. „*Je třeba poznamenat, že ti, kteří chtějí zabránit uhnízdění případně počatého embrya, a proto takové prostředky žádají nebo předepisují, již mají obecný úmysl způsobit potrat... Použití intercepčních a antigestačních prostředků je tedy třeba chápat jako hůch potratu a je těžce nemorální.*“²¹² Tento názor je nepřijatelný, neboť naprosto neodpovídá principům, na nichž antikoncepční prostředky fungují. Obecně se musím ptát, jakým způsobem je vraždou použití kondomu, když jeho úkolem je zabránit proniknutí spermií k ženskému vajíčku. Tedy kdy ani nedojde k setkání mužské spermie a ženského vajíčka. Pokud se jedná o hormonální antikoncepci, ani zde nemůžeme v žádném případě mluvit o potratu. Cílem je zabránění početí. Hormonální antikoncepci způsobuje hormonální změny, při nichž nedochází k dozrání vajíčka, a to tedy ani nemůže být oplodněno. Proto podle mě nemůžeme hovořit o zabití nenarozeného dítěte, neboť toto dítě vůbec neexistuje

Na závěr krátce shrňme. Katolická církev možnost provedení potratu jednoznačně odmítá, neboť hájí stanovisko, že každý provedený potrat j úmyslným zabitím lidské osoby. Tento postoj vychází z katolického učení o přítomnosti racionální duše již od prvního okamžiku zplodění. Podle Passanuovy interpretace Tomáše je ale pravděpodobnější, že lidský plod je oduševněn racionální duši až po určité době. Provedení potratu v době mezi početím a příchodem racionální duše by se tak nerovnilo zabití

²¹⁰ V této souvislosti je ale nutno upozornit na nebezpečí změny v demografické mapě obyvatelstva. Správné demografické složení by mělo mít podobu pyramidy, kdy mladší populace tvoří její nejširší základnu. Při umělém prodloužení průměrné délky života, a zároveň umělé kontrole početí, ale dochází k naprostému obrácení této pyramidy, což může mít dalokosáhle ekonomické, politické a společenské důsledky.

²¹¹ J. P. Ondok, *Bioetika, biotechnologie a biomedicína*, Praha 2005, str. 77

²¹² Kongergace pro nauku víry, *Instrukce Dignitas peronae*, Kostelní Vydří 2009, str. 28-29

lidské osoby. Toto stanovisko nachází podporu i v moderní biologii, podle které není nikterak jisté, že se shluk buněk vyvine v plnou lidskou osobu a existují i případy, kdy se embrya s normálním genetickým kódem na základě nedostatečných informací zvnějšku stanou nelidskými biologickými entitami jako např. nádorem nebo hydatidní molou.²¹³

4.2.2. Asistovaná reprodukce

Asistovanou reprodukci či oplodněním in vitro rozumíme proces, při němž *„se získají vajíčka při ovulaci laparoskopickou metodou za použití anestezie pomocí duté jehly zavedené přes abdomen nebo vagínu. Získaná vajíčka jsou smíchána ve skleněné misce s připravenými spermatozoy a umístěna na 12 až 18 hodin do inkubátoru, aby se dodržela tělesná teplota typická při přirozeném procesu oplodnění. Oplodněná vajíčka se za dobu 48 až 72 hodin rozdělí na 2 až 16 buněk a představují tzv. preeembrya. Tomto stádiu jsou umístěna pomocí duté jehly do dělohy.“*²¹⁴

Asistovaná reprodukce tak nabízí naději mnoha neplodným párům, které by se jinak museli vzdát možnosti mít děti. Z etického hlediska se v této souvislosti nabízejí dvě zásadní otázky. První otázka se týká oněch 48-72 hodin, kdy je oplodněné vajíčko udržováno mimo dělohu matky. Učení katolické církve toto období vidí jako nepřijatelné a dává je do přímé souvislosti s ničením lidských bytostí. *„Metoda IVF (rozum.in vitro), jak se obvykle provádí, přináší s sebou ničení lidských bytostí. To je v rozporu s již připomenutým učením o nepřípustnosti umělého potratu.“*²¹⁵ V minulé kapitole jsme ale uvedli, že i podle moderní biologie je v během raného těhotenství problematické hovořit o lidské osobě. Tím problematičtější je hovořit o lidské osobě během několika prvních dnů, kdy ještě dochází k dělení buněk. Biologie se dokonce přiklání k názoru, že samotné oplodnění není okamžikem, který by byl možný přesně určit, ale že je spíše procesem. *„Věda naznačuje, že oplodnění je procesem, který trvá 24-36*

²¹³ viz. C.A. Bedate, R.C. Cefalo, *The Zygote: To Be or Not To Be a Person*, Journal of Medicine and Philosophy 14 (1989), str. 641-645

²¹⁴ J.P.Ondok, *Bioetika, biotechnologie a biomedicína*, Praha 2005, str. 86

²¹⁵ Instrukce Kongregace pro nauku víry, *Donum vitae*, In: Scripta Bioethica, č.2/2007, str.31

hodin, nikoli okamžikem.“²¹⁶ V této souvislosti můžeme přidat ještě jeden argument. I během přirozeného oplodnění dochází k velkému počtu samovolných potratů. „Při každém početí je oplodněno více vajíček a pouze jedno se implantuje do děložní sliznice, zatímco ostatní oplodněná vajíčka (nejméně 50%) odumírají.“²¹⁷

Druhá námitka katolické církve pak pracuje s argumentem, že celý proces umělého oplodnění je něčím nepřirozeným, co zasahuje do běžného reprodukčního procesu. „Homologní IVF se uskutečňuje mimo těla manželů, a to za spoluúčasti jiných osob, na jejichž schopnostech a technické zručnosti závisí úspěch zákroku. Život a identita lidských embryí je vydána do moci lékařů a biologů, a tak se nastoluje nadvláda techniky nad vznikem a osudem lidské osoby. Taková nadvláda již svou povahou odporuje důstojnosti a rovnosti, které musí být společné rodičům a dětem.... Proto při homologní IVF, i když o ní uvažujeme v kontextu se skutečně existujícími manželskými pohlavními styky, zplodění lidské osoby je objektivně zbaveno té dokonalosti, která je mu vlastní, totiž že má být výsledkem a plodem manželského aktu, jehož prostřednictvím se manželé stávají Božími spolupracovníky při darování života nové lidské osobě.“²¹⁸ Pokud je ale člověk člověkem právě díky své schopnosti racionálního uvažování, reflexe, která mu dovoluje adaptaci na jeho prostředí, pak je technický pokrok pouze důsledkem takovéto reflexe. A odmítáme-li výsledky tohoto pokroku, můžeme na základě stejného postoje odmítat i ostatní nástroje, které byly v důsledku této reflexe vytvořeny. „Je vskutku umělé oplodnění postupem, který lze označit jako proti přírodě?..Umělé oplodnění představuje jen určitou počáteční fázi v jeho celém časovém průběhu. Existuje jednoznačné kritérium, co je a co není proti přírodě? Je např. ledvinová dialýza, transplantace orgánů, nebo i zcela běžná krevní transfuze, nebo intravenózní výživa postupem proti přírodě? Kdybychom chtěli tuto argumentaci dovést až na triviální úroveň, mohli bychom se ptát, zda vůbec

²¹⁶ L. S. Cahill, *The Embryo and the Fetus: New Moral Contexts*, Theological Studies, 54.1.1993, str. 124 – 142

²¹⁷ J. Ondok, *Bioetika, biotechnologie a biomedicína*, Praha 2005, str. 88

²¹⁸ Instrukce Kongregace pro nauku víry, *Donum vitae*, In: *Scripta Bioethica*, č.2/2007, str. 31-32

zhotovování nástrojů a přístrojů člověkem není také umělým a nepřirozeným postupem.“²¹⁹

Závěrem krátce shrňme. Rovněž proti asistované reprodukci zaujímá učení katolické církve záporný postoj. Tento postoj odvozuje na základě dvou argumentů. Problematické je pro ní ničení poměrně velkého počtu lidských zárodků během samotného procesu umělého oplodnění. Každé jednotlivé zničení je církvi považováno za vraždu lidské osoby. Proti tomuto názoru stojí jak moderní biologické poznatky, z nichž některé jsme uvedli v závěru minulé kapitoly. Jednak proti němu stojí i filosofická interpretace Passanuova, jak jsem ji popsali v kapitole 4.1. Jako druhý argument proti asistované reprodukci je uváděna její nepřirozenost. Proti tomuto argumentu zastáváme pozici, na základě níž je technický pokrok považován za důsledek schopnosti reflexe, která je člověku v nejvyšší míře vlastní, a která ho vymezuje jako něco vyjimečného, jako lidskou osobu.

4.2.3. Genové technologie

Genovou technologii Ondok definuje následovně: „*Touto technologií se rozumí umělá změna dědičného materiálu spojováním a rozmonožováním stavebních prvků dědičné hmoty u různých druhů živých bytostí, s cílem vytvoření jejich nových typů s novými vlastnostmi a schopnostmi... V současné době se podařilo některé geny identifikovat a izolovat. Tyto izolované geny lze rozmnožovat, a dokonce vyměňovat některé jejich stavební prvky, a tím měnit informaci, jejímž nositelem jsou dotyčné geny. Takto upravené geny lze opět zabudovat do organismu tak, aby mohly plnit svou funkci. Organismus, který je příjemcem upravených genů, může být jiný, než organismus, z něhož geny pochází.*“²²⁰ Otázka genové technologie s otázkou morálního statusu lidského embrya souvisí pouze nepřímo. Ne všechny genové manipulace pracují s lidskými zárodky. Přesto jsem si tuto kapitolu dovolila do této práce zahrnout, neboť se domnívám, že je to třetí nejdůležitější okruh, k němuž se moderní bioetika musí vyjádřit. Navíc tato problematika navazuje na otázku nepřirozených činností, kterou jsme řešili již v minulé kapitole.

²¹⁹ J.P.Ondok, *Bioetika, biotechnologie a biomedicína*, Praha 2005, str. 88

²²⁰ J.P.Ondok, *Bioetika, biotechnologie a biomedicína*, Praha 2005, str.119

Postoj katolické církve ke genovým manipulacím, je mnohem otevřenější, než jak jsme se s ním setkali v případě oplodnění in vitro. „Zásahy do somatických buněk pro jednoznačné terapeutické účely jsou zásadně morálně dovoleny. Jejich cílem je totiž obnova normální genetické výbavy nemocného, nebo omezení poškození, která pocházejí z genetických anomálií nebo jiných chorobných změn.“²²¹ Toto vyjádření je pro mě velmi překvapující a stojí v opozici vůči všemu, co jsme zatím od katolické církve slyšeli. I někteří nekatoličtí autoři byli při posuzování genových technologií mnohem zdrženlivější²²²

Otevřený postoj se týká terapeutických genových aplikací, které ve svých postupech nepracují se zárodečnými buňkami.²²³ Ostatní je katolickou církvi nadále odmítáno jako protipřirozené a jako něco, v rámci čehož si člověk přivlastňuje aktivity boží – zvláště pokud se jedná o genetické inženýrství mající za cíl vylepšit genový potenciál lidské rasy. „Zvláštní pozornost je třeba věnovat použití genetického inženýrství pro jiné účely než terapeutické. Někteří uvažují o možnosti využít genetického inženýrství k zásahům, které by měly vést k vylepšení a zdokonalení genetického fondu člověka... Takové manipulace by podporovaly eugenickou mentalitu a nepřímo vedly ke společenské stigmatizaci lidí, kterým se určitých kvalit nedostává, a k privilegování vlastností, které sice v určité kultuře nebo v určitém společenském prostředí mohou být ceněny, samy o sobě však nejsou vysloveně lidské.“²²⁴ V souvislosti s uvedenou citací se znovu nabízí otázka, která zazněla v minulé kapitole. Které vlastnosti jsou skutečně lidské? Podle mě stále musíme odpovídat stejně – skutečně lidské jsou pouze vlastnosti racionálního uvažování a svobodné vůle. Vše ostatní, veškeré další lidské vlastnosti a ctnosti, jsou až důsledkem těchto původních dispozic, které jsou lidskému rodu dány genetickou výbavou. Vše ostatní je

²²¹ Kongregace pro nauku víry, *Dignitas personae*, kostelní Vydří 2009, str. 31
Domnívám se, že rovněž neplodnost je jistou somatickou anomálií. Myslím, že v základní genetické výbavě každého jedince je rovněž schopnost plodit potomstvo.

²²² Vzpomeňme na negativní postoj Martina Heideggera vůči novým technologickým pokrokům. Nebo na přístup hanse Jonase (Princip odpovědnosti), který v této souvislosti hovoří o technické intoxikaci, kdy nejsme schopni dostatečně vidět potencionální rizika. H.G.Gadamer se v této souvislosti bojí o lidskou individualitu a vlastní osud každého člověka.

²²³ Viz. Kongregace pro nauku víry, *Dignitas personae*, Kostelní Vydří 2009, str. 31-34

²²⁴ Kongregace pro nauku víry, *Dignitas personae*, Kostelní Vydří 2009, str.33

důsledkem kulturních a sociálních prostředí, v nichž se člověk pohybuje.²²⁵ Toto tvrzení je morálně naprosto neutrální. Nechci tvrdit, že je to dobře nebo špatně. Jen chci říct, že je-li důsledkem genetické výbavy člověka schopnost měnit svou genetickou výbavu, měla by být tato schopnost posuzována naprosto stejně jako například schopnost milovat či ctít jediného Boha. „*Věda je moc, jak tvrdil již v 17.století anglický filosof F.Bacon, a každá moc může být zneužita. To platí dnes především v oblasti vědeckých poznatků molekulární biologie a genetiky. Podle některých etiků je zapotřebí nového vědního oboru, který by se zabýval právě zkoumáním eventuálního omezení aplikací genové technologie, aby bylo možno vyvarovat se patologických sociálních jevů.... Neznamená to však odmítnutí technologie vůbec, neboť člověk není jen homo sapiens, ale také homo faber. Věda v mezích technologických aktivit by tedy měla být schopna zdůvodnit legitimnost zákazu určitých technologických projektů.*“²²⁶ Domnívám se, společně s Chardinem, ke kterému se tímto zpětně vracíme, že takové zdůvodnění neexistuje. Podle Chardina je veškerý technický pokrok dalším projevem světové evoluce. Energie, která nikdy nemůže uhasnout. Energie, která na rovině biosféry vyústila ve vznik člověk, aby pak povýšila na úroveň noosféry, v rámci níž postupuje stále dále a dále. „*Věda musí dovést své výzkumy a aplikace až do poslední možnosti, a to včetně lidské oblasti. Aby tento výzkum nebyl škodlivý zabrání spíše láska než abstraktní morálka.*“²²⁷

„*Moc pro schopnost jednat. Ale, a zejména, jednat kvůli tomu, abychom mohli více být. Kdysi hledali předchůdci dnešních chemiků kámen mudrců. Dnes se naše ambice mnohonásobně rozšířili. Nikoli pouze vyrábět zlato, - ale vyrábět život! Kdopak by se dnes, pod tíhou toho, co se posledních padesát děje, odvážil tvrdit, že se nejedná o zázrak?...Díky znalostem hormonů, jsme dnes schopni držet ochrannou ruku nad vývojem našich těl – a dokonce je vymýšlet. Díky objevům genů, budme schopni kontrolovat dědičnost organismů. A díky blízké syntéze albuminoidů budeme*

²²⁵ K vlivu sociálního prostředí a otázky socializace viz. J.H. Mead, *On social psychology*, Chicago 1965

K vlivu kulturních vzorců viz. R. Benedictová, *Kulturní vzorce*, Praha 1999

²²⁶ J. P. Ondok, *Bioetika, biotechnologie a biomedicína*, Praha 2005, str. 128

²²⁷ E. Rideau, *Myšlení T. de Chardin*, Olomouc 2001, str. 231

schopni doáhnout toho, na co samotná země nestačila – dosáhnout nové vlny organismů – Neo-života... Sen, odkojen lidským výzkumem, se uskutečňuje.... Vědět, spojit vše dohromady, pevně převzít kormidlo světa a započít řídit samotnou Evoluci. ²²⁸

Podobné vyjádření čteme i u Tomáše „*O člověku se říká, že byl učiněn k obrazu boha proto, že obrazem se označuje intelektuální schonost, svobodné rozhodování a to, že má moc sebeurčení. Z toho, co je vypovídáno o jeho příkladu, tj. o Bohu, a z toho, co vychází z jeho božské moci, plyne, že tak můžeme uvažovat i o jeho obrazu, tj. o člověku: takže i on je sám principem svých činů jakožto ten, kdo má svobodnou vůli a vládu nad svými činy.*“ ²²⁹

Krátce shrňme. Genové technologie se dají vnitřně členit na ty, které během svých procesů používají lidské zárodky, a ty které je nepoužívají. K těm prvním zaujímá katolická církev negativní postoj. Argumentace je v tomto případě stejná jako v kapitolách, kde jsme se zabývali otázkou potratu a asistované reprodukce. K technologiím, které nevyužívají lidské zárodky, je církev poměrně otevřená, pokud se jejich výsledky aplikují v terapeutické oblasti. Pokud se týká genetických technologií, jejichž cílem je „vylepšení“ genového fondu člověka, takovou aktivitu církev zamítá. Proti tomuto postoji jsme poukazali na skutečnost, že pokud za základní atribut lidské osoby považujeme schopnost reflexe, měli

²²⁸ Pouvoir plus pour agir plus. Mais, finalement et surtout, agir plus afin d'être plus. Jadis, les précesseurs de nos chimistes s'acharnaient a trouver la pierre philosophale. Aujourd'hui notre ambition a grandi. Non plus faire de l'or, - mais de la Vie. Et qui donc oserait dire, a voir ce qui se passe depuis cinquante ans que ce soit la un simple mirage?..Par la connaissance des hormones, ne sommes-nous pas a la vielle de mettre la main sur le développement de notre corps,- et du cerveau lui-meme? Par la découverte des genes, n'allons-nous pas bientôt controler le mécanisme des hérédités organiques? Et, par la synthese imminente des albuminoïdes, n'allons-nous pas etre capables, un jour, de provoquer ce que la Terre, laissée a elle-meme, ne semble plus pouvoir opérer: une nouvelle vague d'organisme, - une Néo-vie. Oui, la reve dont se nourrit obscurément la recherche humaine, c'est, au fond, de parvenir a maitriser. Saisir, réunis tous ensemble, la barre du Monde, en mettant la main sur le Ressort meme de l'Evolution.

T. de Chardin, *Le phenemene humaine*, Paris 1955, str. 277-278

²²⁹ Homo factus ad imaginem Dei dicitur, secundum quod per imaginem significatur intellectualem, et arbitrio liberum, et per se potestativum, postquam praedictum est de exemplari, scilicet de deo, et de his, quae processerunt ex divina potestate secundum eius voluntatem, restat ut consideremus de ejus imagine, idest de homin: secundum quod et ipse est suorum operum principium, quasi liberum qrbitrium habens, et suorum operum potestatem.

T. Akvinský. *Suma teologická II*, Prolog, In: J.P.Ondok, *Bioetika, biotechnologie a biomedicína*, Praha 2005, str.133

bychom rovněž veškeré výsledky této reflexe přijmout jako přirozené. Podobným směrem pak argumentuje i Chardin, když veškerý vědecký pokrok vnímá jako další z projevů duchovní energie, která se po vzniku člověka transformovala na novou úroveň noosféry.²³⁰

²³⁰ Chardinovo pojetí noosféry viz. P.T. de Chardin, *Le phenome humaine*, Paris, 1995, str.199-236

5. Závěr

Ve své práci jsme vyšli z předpokladu, že názory středověkého myslitele Tomáše Akvinského mohou být i dnes inspirativním zdrojem, který je otevřený mnoha interpretacím. Za základní problém jsme si zvolili problematiku člověka. Chtěli jsme ukázat, že Tomášova filosofie poskytuje dobré metafyzické základy pro vývojovou teorii Teilharda de Chardin. Výběr zrovna těchto autorů se odvíjel od skutečnosti, že v obou případech se jednalo o křesťanské autory. Chardin ve své teorii nabízí poměrně svéráznou interpretaci světové evoluce. My jsme chtěli vysledovat v Tomášově filosofii metafyzické zdůvodnění této vývojové koncepce. Na základě této interpretace poté byly vyvozeny etické důsledky, které jsme srovnali s klasickým katolickým učením, které se o Tomáše rovněž opírá.

Na základě první části, kde jsme analyzovali základní metafyzické pojmy Tomášovy filosofie, jsme vystavěli část druhou, ve které jsme tyto základní pojmy chtěli uvést do souvislosti s Chardinovým pojetím. Ukázali jsme, že oba autoři vnímají svět jako hierarchickou strukturu, která se postupně vyvinula v čase. Tento vývoj přitom nebyl nahodilý, ale směřoval od jednodušších formací k formacím složitějším. Důležité přitom byla naše snaha nalézt principy, na základě kterých tento vývoj probíhá právě uvedeným směrem. Tyto principy jsme našli v Tomášově metafyzice, resp. v Sousedíkové interpretaci Tomášových pojmů bytí a esence. Mezi oběma principy podle Sousedíka panuje vnitřní rozpor. Zatímco Bytí se snaží projevit v celé své síle, esence této snaze klade stále nová a nová omezení. Neustále překračování těchto omezení jsme pak interpretovali jako možný základ i pro Chardinovu světovou evoluci.

Pro oba autory je zlomem tohoto vývoje člověk, který je oběma autorama shodně interpretován na základě své schopnosti reflexe a svobodné vůle. Člověk je na základě těchto vlastností nikoli pouze člověkem, ale také osobou.²³¹ Právě rozdíl mezi člověkem a osobou se v této práci ukázal jako zásadní. Na základě toho, že je člověk i osobou jsou mu připisována práva, která ostatní živočišné druhy nemají. Schopnost

²³¹ Chardin explicitně pojmu osoba neužívá. Přesto ho ale vnímá jako něco vyjímajícího, a vznik člověka považuje za průlom ve směru světové evoluce.

reflexe je naprosto klíčová. Pro Tomáše, a také pro katolické učení, je zárukou schopnosti reflexe racionální duše. Protože je ale schopnost reflexe něčím nemateriálním, nemůže mít tato duše původ v materiálním světě a je proto stvořena přímo Bohem. Chardin tuto Božskou aktivitu nepotřebuje, protože schopnost reflexe je pouze projevem jeho duchovní energie, která působí na všech úrovních stvořeného světa. Liší se pouze svými projevy. Tato různost projevů je dána mírou komplexnosti látky, v níž se nachází. Oběma autorům jsme v závěru druhé části položili stejnou otázku. Kdy se člověk stává osobou? V případě Tomáše, kdy je do lidského zárodku vložena Bohem racionální duše? V případě Chardina, kdy je látka dostatečně komplexní, aby umožnila duchovní energii se projevit v podobě lidské reflexe?

Tyto otázky se stály základem třetí části práce. Tato práce se odvíjela na základě dvou rozdílných interpretací Tomášova učení. První z nich tvrdila, společně s učením katolické církve, že člověk je osobou od samého početí. Člověk podle této interpretace vlastní racionální duši od samého počátku své existence. Druhá interpretace naopak tvrdila, že pro přítomnost racionální duše je potřeba určitého vývojového stádia lidského zárodku. Přesněji, že lidské tělo musí být dostatečně vyvinuto, aby mohlo podporovat schopnosti racionální duše, hlavně tedy schopnost racionálního uvažování. Na základě biologických poznatků jsme dospěli k závěru, že se klaníme spíše k druhé interpretaci, protože pravděpodobnost úspěšného vývoje plodu je v rané fázi těhotenství příliš nízká, než aby se dalo hovořit o potencionální osobě. Pokud lidský zárodek není od samého počátku osobou, nemá tento zárodek ani práva náležící lidské osobě. Právě možnost, že lidský zárodek nedisponuje po určitou dobu základními lidskými právy umožňuje eticky problematické činnosti jakými jsou umělý potrat, asistovaná reprodukce a genetické technologie. Skutečnost, že tyto činnosti jsou obhajitelné na základě analýzy Tomášových textů podle mě odpovídá našemu prvotnímu cíli ukázat, že Tomášovy názory mohou být i v dnešní době stále přínosné.

Za zajímavé bych viděla hlubší rozpracování poslední podkapitoly týkající se genetických technologií, ve které jsme nastínili otázku, zda-li mohou být výsledky moderní vědy nepřirozené, pokud vychází z lidské

schopnosti reflexe. Velmi inspirativní bych viděla detailnější analýzu Chardinova pojetí noosféry, jako nového stupně světové evoluce. Protože jsme si ale hned v úvodu stanovili, že vývoj pro nás bude končit právě vznikem člověka, považovala jsem toto rozpracování za hranici této práce.

Seznam literatury:

Primární literatura:

- Akvinský, T. *Suma proti pohanům*, Olomouc, 1993
- Akvinský, T. *Summa theologická*, Praha, 1943
- Aristotelés. *O duši*, Praha, 1996
- Chardin, P. T. *Místo člověka v přírodě*, Praha, 1993
- Chardin, P. T. *Vesmír a lidstvo*, Praha, 1990
- Chardin, P. T. *La vision passé*, Paris, 1957
- Chardin, T. P. *Jak věřím*, Praha, 1998
- Chardin, T. P. *L'apparition de l'homme*, Paris, 1956
- Chardin, T. P. *Le milieu divin*, Paris, 1957
- Chardin, T. P. *Le phenomene humaine*, Paris, 1955
- Jan Pavel II. *Encyklika Veritatis splendor o některých základních otázkách církevní morálky* (6.srpna 1993):AAS (1993), 1133-1228
- Jan Pavel II. *Encyklika Evangelium vitae o hodnotě a nedoknutelnosti lidského života* (25. března 1995):ASS 87(1995), 401-522
- Kongregace pro nauku víry. *Instrukce Donum vitae o respektování počínajícího lidského života a o důstojnosti plození* (22.února 1987):AAS 80 (1988), 70-1102
- Kongregace pro nauku víry, *Instrukce Dignitas personae o některých otázkách bioetiky* (8. září 2008), Kostelní Vydří, 2009
- Platón. *Faidon*, Praha, 2005
- Platón. *Timaios*, Praha, 2003
- Platón. *Ústava*, Praha, 2005

Sekundární literatura:

- Bendlová, P. T. *de Chardin, nová naděje katolicismu?*, Praha, 1967
- Cahill L. S. *The Embryo and the Fetus: New Moral Contexts*, Theological Studies. 54.1.1993, str. 124 – 142
- Dacík, T. P. T. *de Chardin*, Brno, 1997
- Dulles, A. *The catholicity of the Church*, Oxford University Press, New York, 1985
- Elders, L. *Filosofie přírody u sv. T. Akvinského*, Praha, 2003
- Floss, P. *Architekti středověkého křesťanského vědění*, Praha, 2004
- Gilson, E. *Bytí a někteří filosofové*, Praha, 1997
- Gorres, I. F. *Syn země – Člověk P. T. de Chardin*, Velehrad, 1998
- Hlavatý, V. *Rozbor filosofie sv. T. Akvinského*, Praha, 1885
- Hugede, N. *La cas T. de Chardin*, Paris, 1966
- Chauchard, P. P. T. *de Chardin – svatá hmota*, Praha 2003
- Chenu, M. D. *Tomáš Akvinský*, Praha, 2000
- Chesterton, K. G. *Svatý Tomáš Akvinský*, Praha, 1993
- Karfík, F. *Křesťanství a filosofie*, Praha, 1994
- Kenny, A. *Tomáš Akvinský*, Praha, 1993
- Kenny, A. *Tomáš o lidsém duchu*, Praha, 1997
- kol. Autorů. *Filosofický slovník*, Olomouc, 2001
- Libera, A. *Středověká filosofie*, Praha, 2001
- Lotz, J. B. *Martin Heidegger a Tomáš Akvinský: člověk-čas-bytí*, Praha, 1998
- McElwain, M. – *Budoucnost člověka: Úvod do myšlení T. de Chardin*, Praha 1993
- Ondok, J.P. *Bioetika, biotechnologie a biomedicína*, Praha, 2005
- Passnau, R. *Thomas Aquinas on Human nature*, Cambridge University Press, 2004
- Rideau, E. *Myšlení P. T. de Chardin*, Olomouc, 2001
- Searle, J. *The Mystery of Consciousness*, New York, 1997
- M.S. Sorondo, *The Pontifical Academy of Sciences: A historical profile*, Vatican City, 2003

Soukup, P. Em.; Pavelka, A. *Úvod do Summy Theologické svatého T. Akvinského*, Olomouc, 1941
Sousedík, S. *Jsoucno a bytí*, Praha, 1992
Swiezawski, S. *Nový výklad sv. Tomáše*, Brno, 2000
Šišák, S. *Úvod do aristotelsko-tomistického realismu*, Olomouc, 1993
Volek, P. *Filosofia člověka podla T. Akvinského*, Rožumberok, 2003
Vrána, K. *Pierre Teilhard de Chardin*, Praha, 1997
Wildiers, N. M. *P. T. de Chardin*, Řím, 1969

Články:

Bedate, R.C. Cefalo, *The Zygote: To Be or Not To Be a Person*, Journal of Medicine and Philosophy 14 (1989), str. 641-645
Beneš, A. *Začátek existence člověka jako osoby*, In: Scripta Bioethica, č. 4/2002, str. 13-18
Cirkle, V. *Bioetika: o problémech je třeba hovořit*, In: Scripta Bioethica, č.4/2002, str. 4-8
Ďáčok, J., Bednár, M. *Začiatok individuálneho ľudského života z pohľadu teologie*, In: Scripta Bioethica, č.3-4/2007, str. 11-17
Ďáčok, J. *Teologia a bioetika v post-genomovej ére*, In: Scripta Bioethica, č.2/2004, str. 6-12
Hach, P. *Počátek života jako mnohvrstevnatý problém*, In: Scripta Bioethica, č.4/2002, str. 8-13
Hach, P. *Metody asistované reprodukce a jejich etické problémy*, In: Scripta Bioethica, č.2/2004, str. 12-16
J.Haldane, P. Lee, *Rational Souls and the Beginning of Life*, In: Philosophy 78 (4), Cambridge 2003, str. 532-541
Fuchs, J. *Metafyzické dimenze života*, In: Scripta Bioethica, č.4/2002, str. 21-22
Kočová, J., Hach, P. *Počátek individuálního lidského života lidské bytosti z pohledu přírodovědce*, In: Scripta Bioethica, č.3-4/2007, str. 6-11
Passanau R. *Souls and the beginning of Life*, Philosophy, 78, No 306, April 2003, str. 521-531

- Payne, J. *Kdy začíná a kdy končí lidský život*, In: Scripta Bioethica, č.4/2002, str. 21-22
- Pospíšil, C. V. *Cgristologické a trinitární aspekty statut lidské osoby*, In: Scripta Bioethica, č.3-4/2007, str. 27-38
- Pozaić, V. *Morální status lidského embrya a plodu*, In: Scripta Bioethica, č.2/2004, str. 16-23
- Svoboda, A. *Indukované pluripotentní kmenové buňky: náhrada embryonálních kmenových buněk*, In: Scripta Bioethica, č.3-4/2007, str. 38-40
- Susser E. *Spontaneous abortion and induced abortion*, American Journal of Epidemiology, Vol.117, No.3, str. 305-308
- Šipr, K. *Reprodukční a terapeutické klonování*, In: Scripta Bioethica, č.4/2002, str. 18-21
- Volek, P. *Doležitost' argumentacie pri hodnotení klonovania človeka*, In: Scripta Bioethica, č.3-4/2007, str. 17-27
- Zeman, J. *Manželství – rodina – děti: hodnoty, přání a realita*, In: Scripta Bioethica, č.2/2004, str. 23-29

Internetové zdroje:

Corpus Thomisticum, dostupný z www: <www.corpusthomisticum.org>

Puscheck E., *Early Pregnancy Lost*, dostupný z:

<<http://emedicine.medscape.com/article/266317-overview>>