

Západočeská univerzita v Plzni

Fakulta filozofická

Bakalářská práce

2012

David Tománek

Západočeská univerzita v Plzni

Fakulta filozofická

Bakalářská práce

Personalismus v díle a myšlení Jana Pavla II.

David Tománek

Plzeň 2012

Západočeská univerzita v Plzni

Fakulta filozofická

Katedra filozofie

Studijní program Humanitní studia

Studijní obor Humanistika

Bakalářská práce

Personalismus v díle a myšlení Jana Pavla II.

David Tománek

Vedoucí práce:

Mgr. Eduard Neupauer, Ph.D.

Katedra filozofie

Fakulta filozofická Západočeské univerzity v Plzni

Plzeň 2012

Prohlašuji, že jsem práci zpracoval samostatně a použil jen uvedené prameny a literatury.

***Plzeň, duben 2012***

Obsah

1	Úvod	1
2	Život a dílo Jana Pavla II.	3
2.1	Osobnost Karola Wojtyły v životě a díle.....	3
2.2	Tomistický personalismus v myšlení Karola Wojtyły - Jana Pavla II. .	10
3	Vývoj filosofie personalismu Karola Wojtyły	21
4	Vybrané encykliky Jana Pavla II. a tomistický personalismus.	28
4.1	Encyklika Redemptor hominis - Vykupitel světa	28
4.2	Laborem exercens - O lidské práci	32
4.3	Evangelium vitae - Radostná zvěst o životě	37
5	Závěr	43
6	Seznam použité literatury	46
7	Resumé	49

1 Úvod

Život a myšlení Karola Wojtyły - Jana Pavla II. - je dnes stále předmětem živého zájmu lidí ze všech koutů naší planety. V knize *Svědék naděje* jej jistě oprávněně George Weigel nazval „nejviditelnější postavou naší doby“.¹ Tento názor výstižně charakterizuje osobnost Jana Pavla II. jako pastýře, kterého zná celý svět. Méně znám je však svým příspěvkem na poli myšlení o člověku. Už při prvním seznámení s jeho filozofickými úvahami uvedenými v knize *Překročit práh naděje* lze konstatovat, že jeho filozofické myšlení a postoje jsou velice originální a specifické. Je tudíž vysloveně lákavé se těmito názory i jejich vývojem podrobněji zabývat a poté je alespoň částečně srovnat s názory jiných autorů, kteří se vyznačují podobným filosoficko - etickým vědeckým myšlením. A právě z tohoto důvodu jsem využil nabízené příležitosti a rozhodl se zvolit tuto osobnost, její myšlení a dílo, jako téma své bakalářské práce.

Nejprve tedy bylo nutno specifikovat, na jaké aspekty jeho myšlení a tvorby se ve své práci zaměřím. Během předběžných konzultací s vedoucím práce Mgr. Eduardem Neupauerem, Ph.D. jsme nakonec došli k závěru zabývat se v jeho filosofii problematikou člověka - jeho filosofickou antropologií, kterou můžeme směle nazvat personalismem. Tento filozofický postoj Jana Pavla II. je obsažen ve všech stěžejních dílech z doby jeho působení na univerzitách v Polsku a poté i v době jeho pontifikátu, tedy zejména ve vybraných encyklikách.

Hlavním cílem této práce tedy je zpracování personalismu v myšlení a díle Jana Pavla II. Jde o postižení vývoje celkové filosoficko - antropologické orientace jeho studia a vybraných filozofických prací. V úvodní části práce, která bude věnována životu Karola Wojtyły - Jana

¹ WEIGEL, G., *Svědék naděje: životopis papeže Jana Pavla II.* (dále citováno jako *Svědék naděje*), přel. K. Deutschmann, Práh, Praha 2000, s. 12.

Pavla II, bude použita historicko - deskriptivní metoda jednotlivých etap života s cílem prokázat vývoj a integritu jeho osobnosti v životních situacích, které byly výzvou i hrdinskou odpovědí. Součástí této kapitoly bude i seznámení čtenáře s těmi filosofickými pracemi, které zakládaly jeho pojetí „tomistického personalismu“. Další část se bude zabývat filosofickou analýzou jeho vybraných filozofických prací a též se za pomoci synchronně komparativní metody zaměří na pokus vymezit rozdíly a shody filozofické koncepce tohoto autora s filosofickými koncepcemi autorů fenomenologických a též existencialistických, personalistických a novotomistických. V poslední a zároveň hlavní části práce budou vybrané papežské encykliky Jana Pavla II. představeny deskriptivním výkladem a dále filosoficky analyzovány z pozice tomistického personalismu. V závěru práce bude součástí hodnocení i syntéza dílčích výsledků analýz jednotlivých encyklik, která by tvořila základ hodnocení výsledků práce.

2 Život a dílo Jana Pavla II.

2.1 Osobnost Karola Wojtyły v životě a díle

Karol Józef Wojtyła se narodil 18. května 1920 ve Wadovicích jako třetí dítě v rodině Karola a Emilie Wojtyłových. Zde byl Lolek, jak mu doma říkali, 20. června 1920 pokřtěn v místním kostele Panny Marie. Při této události právě dostal jména Karol Josef, která měla připomínat habsburskou dynastii, pro kterou jeho otec jako voják sloužil v rakouské armádě. Po uznání nezávislosti Polska se jeho otec nakonec stal poručíkem u 12. pluku polské armády.² Zde působil jako úředník tohoto pluku až do roku 1927, kdy odešel do penze v hodnosti kapitána. Matka byla žena v domácnosti a do rodinného rozpočtu přispívala příležitostně jako zručná vyšíváčka. Rodina bydlela ve slušném třípokojovém bytě v centru města, kde Lolek sdílel pokoj jen se svým starším bratrem Edmundem.³ Další z dětí - holčička totiž zemřela zřejmě hned po narození a o jejím životě a úmrtí nejsou žádné záznamy.⁴

Lolkův život však náhle poznamenala rodinná tragédie. Nejprve mu v jeho deseti letech zemřela matka na srdeční vadu a tři roky nato i bratr Edmund, lékař, který se nakazil spálou od jednoho z pacientů v nemocnici, kde pracoval. A tak většinu svého dětství strávil Lolek jen s otcem.⁵

V souvislosti se smrtí Wojtyłovy matky se často uvádí, že příčinou jeho mariánského kultu je nedostatek mateřské lásky způsobený právě touto předčasnou smrtí a jejím vlivem na utváření osobnosti budoucího papeže. Podobné spekulace ovšem nejsou pro zkoumání Wojtyłova života směřodonné. Jeho mlčení na téma matčiny smrti si lze spíš vysvětlit

² WEIGEL, G., *Svědék naděje*, Praha, 2000, s. 35.

³ WALSCH, M., *Jan Pavel II. [Životopis]* (dále citováno jako *Jan Pavel II.*), přel. J. Svoboda a L. Libosvářská, Barrister a Principal, Brno 1995, s. 11.

⁴ WEIGEL, G., *Svědék naděje*, Praha, 2000, s. 34.

⁵ WALSCH, M., *Jan Pavel II.*, Brno, 1995, s.11.

smyslem pro soukromí a též tím, že na ni měl relativně málo vzpomínek, než výrazem nějakého nedostatku, což ovšem neznamená, že neměla velký vliv na jeho náboženské dospívání. Je zřejmé, že ho ovlivňovalo v dětství a dospívání více či méně velké množství dalších lidí, ovšem nejvlivnějším z nich byl bezpochyby jeho otec.⁶

Karol starší byl hluboce věřící, což dalo životní sílu i Lolkovi, který na něj vzpomínal jako na člověka, který se neustále modlil. Spolu si pak často čítávali z bible a pravidelně se modlili. G. Weigel uvádí, že právě jeho otec, jako učitel víry „nejen svým příkladem, ale i nabádáním a výukou, svého syna naučil, že církev je mnohem víc než ona hmatatelná instituce. „Tajemství církve“, její „nepostižitelná dimenze“, je „větší než struktura a organizace církve“, jež jsou jen „služebníky tohoto tajemství“.“⁷ Ve své knize *Dar a tajemství* Jan Pavel II. pak sám uvádí, že v době začátku svého náboženského formování je za mnohé vděčný právě svému otci: „Nikdy jsme spolu nemluvili o povolání ke kněžství, avšak jeho příklad pro mne byl jakýmsi prvním seminářem, jakýmsi domácím seminářem.“⁸ Z výše uvedeného synova svědectví tedy jednoznačně vyplývá, že právě otcova cesta zasela v budoucím papeži myšlenku, že život ve víře je v první řadě věcí vnitřního obrácení, jakési vnitřní konverze, která je právě základní částí oné „nepostižitelné dimenze“, tím pravým „tajemstvím církve“.

Je všeobecně známo, že od svých chlapeckých let Lolek rád sportoval. Miloval fotbal a ze zimních sportů běh na lyžích. Oblíbil si též kino, ale dával přednost divadlu. A to nejen jako divák, ale též jako herec a autor. V ochotnickém divadle se angažoval už od svých osmi let jako

⁶ WEIGEL, G., *Svědék naděje*, Praha, 2000, s. 36.

⁷ Tamtéž, s. 37.

⁸ JAN PAVEL II., *Dar a tajemství: k padesátému výročí mého kněžství* (dále citováno jako *Dar a tajemství*), přel. J. Koláček, Nové město, Praha 1997, s. 30.

poslíček a posléze nápověda. Ve spolupráci s režisérem Mieczyslavem Kotlarczykem, hluboce věřícím křesťanem, účinkoval ve třicátých letech jako hlavní představitel v jeho deseti hrách a často pomáhal i s režii. Jejich pracovní vztah se posléze změnil v přátelství. Oba měli zájem o literaturu polského romantismu a na tomto základě pak mohli dál diskutovat o vztazích mezi citem a intelektem a mezi lidským vnímáním reality a pravdou věcí. Pod vlivem tohoto přítele začal mladý Karol chápat sílu slova a jeho vliv na chod dějin, schopnost slova změnit chod dějin i přes ohromné překážky kladené mu do cesty. Jeho dramatická tvorba se dále rozvíjela na univerzitě, došlo i k vydání jeho šesti her, které vydal po válce pod pseudonymem. Začíná poznávat, že pokud lze odhalit hlubší rozměr pravdy věcí pomocí dramatu, pak nějakou dramatickou strukturu musí mít každý lidský život a veškerá realita.⁹ Též nelze opomenout ani jeho básnickou tvorbu, ze které zde bude uvedena ukázka.

Po ukončení základní školní docházky nastoupil Karol Wojtyła do státního osmiletého gymnázia v rodných Wadowicích, kde v roce 1938 úspěšně odmaturoval a zároveň se zapsal ke studiu filologie na Jagellonské univerzitě v Krakově. Do tohoto města se pak spolu s otcem ještě v srpnu téhož roku přestěhoval. Tím měla začít báječná univerzitní léta, ale šance, že tomu tak opravdu bude, se pomalu zmenšovala. Psal se totiž rok 1939.

1. září 1939 zaútočilo Německo na Polsko a tím vypukla druhá světová válka. Krátce nato obsadila německá vojska i Krakov, který se stal jedním ze čtyř center nově vzniklého Generálního gouvernementu. Němci okamžitě nastolili na tomto území vládu teroru. Poláci neměli žádná práva a jediným trestem za jakýkoliv přestupek byla smrt. Cílem represí byla kromě pronásledování Židů i katolická církev, která byla po staletí hlavní nositelkou kulturní identity národa. Jagellonského univerzita byla též

⁹ WEIGEL, G., *Svědék naděje*, Praha, 2000, s. 43–44.

uzavřena a vyrabována, její profesori byli odvečeni do koncentračních táborů, kde mnozí z nich zahynuli. Karol Wojtyła byl přinucen těžce pracovat nejprve v kamenolomu a poté v místní čističce vody patřící k chemické továrně. Zároveň se po smrti svého otce rozhoduje stát knězem.

V roce 1942 je přijat krakovskou arcidiecézí do ilegálního semináře Teologické fakulty Jagellonského univerzity a tím zahajuje své studium teologie a filosofie. Prvním spisem, se kterým se v semináři setkává, je *Metafyzika* Kazimierze Waise. Po dvou měsících skutečného hloubání nad tímto spisem objevuje na základě vztahu mezi pojmem a zkušeností: „Ten „nový svět bytí“ postavený kolem klasického názoru, ústředního pro filozofii Aristotelovu i Tomáše Akvinského, že svět je srozumitelný. Toto přesvědčení se stalo základem, na němž vystavěl své budoucí filozofické myšlení. [...] I přes všechna muka, která Wais způsoboval, to byl on, kdo položil první stavební kameny obrany realismu - srozumitelnosti světa - proti radikálnímu skepticismu a jeho bratranci, morálnímu relativismu.“¹⁰

Jestliže byl pro Wojtylu otcův příklad prvním seminářem, pak jeho dalším seminářem jako „seminaristy - dělníka“ byl právě kamenolom a čistička vody, kde pracoval. Zde pochopil, a to na základě své vlastní zkušenosti, jak nesmírně důležitý je pro církvev kontakt se světem práce. Zde poznal prostředí těchto lidí a hlavně jejich lidskou hodnotu. Navázal s těmito dělníky přátelství a oni ho zvali do svých domovů. Též mohl zblízka pozorovat, kolik v nich dřímá náboženských zájmů a životní moudrosti.¹¹ Podle katolické nauky je vyčerpávající práce prokletím za prvotní hřích. Právě zkušenosti z lomu ale přivedly Karola Wojtylu ke zcela jinému názoru, že svou prací se člověk účastní na Boží tvořivosti, že právě práce se dotýká samotné podstaty člověka, kterému dal Bůh vládu nad zemí.

¹⁰ WEIGEL, G., *Svědék naděje*, Praha, 2000, s. 76.

¹¹ JAN PAVEL II., *Dar a tajemství*, Praha, 1997, s. 30–31.

Tento názor se pak pokusil vyjádřit ve své básni *Kamenolom* publikované ve sbírce básní *Prameny a ruce*:

„Poslouchej, když pravidelné bušení kladiv, tak velmi své,
přenáším do lidských niter, abych zkoumal sílu úderů -
poslouchej elektrický proud roztíná kamenitou řeku -
a ve mně roste, roste den za dnem, myšlenka,
že celá velikost oné práce leží v lidském nitru“¹²

Celá báseň, ze které je tato ukázka a kterou Karol Wojtyła vydal až v roce 1956, pak pojednává o jeho zkušenosti s manuální prací a vystihuje napětí mezi láskou a hněvem. Lidé pracují z lásky ke svým blízkým (dětmi, rodině), aby nestrádali. Zároveň v nich roste hněv z vykořisťování a kolegiální zrady. Mezi těmito dvěma stavy vzniká napětí, které je podstatou lidské práce jako výhradně lidské činnosti, pracovat znamená vstupovat a navždy žít v tomto napětí. Wojtyła konstatuje, že toto napětí je součástí „vnitřní struktury“ světa, je takové, jaké je. Smysl života je osobní záležitost a i člověk, který například při práci tragicky zahyne, přesahuje bezvýraznost „dělníka“, protože si s sebou vzal osobním způsobem právě tuto „vnitřní strukturu“ světa. Řešení tohoto pracovního napětí pak vidí v transcendentní důstojnosti dělníka, kterého nelze nikdy ponížít na pouhou výrobní jednotku.¹³

V tomto válečném období měl na procesu vytváření Karolovy osobnosti pomocí vštípení základních metod sebevýchovy velký podíl Jan Tyranowski a celé křesťanské společenství salesiánské farnosti ve čtvrti Dębničky, přímo sousedící s jeho bydlištěm. Tyranowski pomáhal salesiánům s ilegální pastorační činností zaměřenou především na mládež. Byl též jedním z laických duchovních vůdců tohoto společenství, jelikož

¹² WOJTYLA, K., „Prameny a ruce“, in: WEIGEL, G., *Svědék naděje*, Praha, 2000, s. 65.

¹³ WEIGEL, G., *Svědék naděje*, Praha, 2000, s. 64–65.

většinu původních salesiánských duchovních nacisti deportovali do koncentračního tábora v Dachau. Jeho osobnost byla výjimečná a Karola velmi zaujala. Vynikal hlubokou duchovností, která se projevovala jeho až apoštolským zanícením pro šíření víry. Důležitým prvkem, kterým na mladé lidi výchovně působil, byl jeho osobní příklad. Na farnosti měl za úkol navázat styky a mladými lidmi v rámci takzvaného Živého růžence.¹⁴ Jednu ze skupin, které jej tvořily, vedl i Karol Wojtyła. Členové tohoto spolku se věnovali mládežnické duchovní činnosti i za nepřítomnosti duchovních a zavazovali se jako bratři v Kristu k životu v modlitbě a vzájemné pomoci. Instrukce a duchovní pokyny ke své činnosti dostávali právě od Tyranovského, který se při své práci neomezoval jen na organizační stránku věci, ale dbal i o „formování duše“ mladých, kteří se s ním dostali do kontaktu. Podařilo se mu svým svěřencům sdělit, že otázky nauky víry, o kterých spolu hovoří, nejsou pouhými abstrakcemi, ale předmětem jeho běžného života. Cílem jeho modliteb totiž bylo osvobození se právě od těchto abstraktních obrazů a nalezení volnosti v tom, že prostě je v přítomnosti Boha. Učil tyto mladé lidi též základům duchovního života a metodám jeho zdokonalování, které spočívají především ve službě jiným.¹⁵

Do života Karola Wojtyły se však Tyranowski nejvíce zapsal tím, že ho seznámil se spisy a myšlenkami svatého Jana z Kříže¹⁶ a svaté Terezie z Avily¹⁷, kterých byl on sám velkým znalcem. Pro Karola byla karmelitánská mystika do této doby velkou neznámou a oslovila ho tak, že záhy přečetl všechna významná díla Jana z Kříže¹⁸. Zároveň se začal učit španělsky, aby mohl číst tato díla v originále. Dle karmelitánské duchovní

¹⁴ JAN PAVEL II., *Dar a tajemství*, Praha, 1997, s. 30–32.

¹⁵ WEIGEL, G., *Svědék naděje*, Praha, 2000, s. 66–67.

¹⁶ Španělský karmelitánský reformátor z 16. stol., v roce 1926 prohlášen učitelem církve (nejvyšší uznání katolické církve za zásluhy v oblasti teologie).

¹⁷ Španělská mystička a reformátorka karmelitánského řádu z 16. stol., též prohlášena učitelkou církve v roce 1970.

¹⁸ Např. Výstup na horu Karmel, Temná noc, Plamen lásky žhavý.

tradice je živý Bůh mimo dosah pocitů a myšlenek. Poznat ho lze jen skutkem absolutní lásky, který spočívá v tom, že člověk ve stavu naprosté odevzdanosti zanechá veškerého úsilí dotknout se jej.¹⁹ Tímto krokem vstoupil Karol do nového světa, v němž chce napodobit Krista skrze odevzdání všech svých pozemských jistot Boží vůli. Tato odevzdanost Boží vůli se pak stala charakteristickým rysem jeho vlastního života a nakonec i jednou z klíčových myšlenek jeho filozofie lidské osobnosti a lidského mravního jednání.²⁰ Zkušenosti z tohoto celého salesiánského období pak uplatnil při svém pontifikátu tím, že vyzdvihoval názory věřících mladých lidí a laiků a zároveň se snažil tyto lidi najít a uplatnit ve službě církvi.

Nadšení z osvobození Krakova od německé okupace v roce 1945 zastínil vliv sovětského imperialismu a Polsko záhy nastoupilo „cestu k socialismu“ ovlivněné politikou Sovětského svazu. Na začátku června roku 1946 složil Karol všechny zkoušky, kterými ukončil své studium teologie. Kardinál Sapieha²¹ se rozhodl poslat ho na podzim roku 1946 na doktorská studia do Říma. Kvůli tomu musel urychlit jeho kněžské vysvěcení. Po krátké duchovní přípravě na svátost kněžství byl Karol Wojtyła 1. listopadu 1946 vysvěcen na kněze v soukromé kapli krakovské arcibiskupské rezidence.²²

Koncem listopadu 1946 odcestoval kněz Wojtyła do Říma, kde pokračoval ve studiích na papežském Athenaeu sv. Tomáše Akvinského, známém jako „Angelicum“. Zatímco se na ostatních evropských seminářích a teologických fakultách objevila snaha dát filozofii Tomáše Akvinského do souvislosti s novými myšlenkovými proudy, jako byl například „trascendentální tomismus“, který v sobě

¹⁹ WEIGEL, G., *Svědék naděje*, Praha, 2000, s. 67.

²⁰ Tamtéž, s. 83.

²¹ Adam Stefan Sapieha předtím biskup krakovský; arcibiskup 1925–1951, jmenován kardinálem 18. 2. 1946.

²² WEIGEL, G., *Svědék naděje*, Praha, 2000, s. 83.

zahrnoval přístupy moderní filozofie a pokroky při studiu biblických textů²³, na Angelicu se profesori snažili držet tradiční novoscholastické podoby tomismu jako alternativy k moderním filozofickým metodám. Absolventi se zde naučili vycházet z kvalitních teologických základů a znát dobře tradici, kterou pak mohli dále rozvíjet.²⁴ V dubnu 1948 zde Wojtyła, po dvou letech studia, obhájil svou doktorandskou práci, ve které se zabýval otázkou víry v díle svatého Jana z Kříže, a tím získal titul doktora teologie. V této práci je právě otázka víry bodem, kde se Wojtyłovo chápání učení Tomáše Akvinského mírně odlišuje od tradičního pohledu dominujícího v té době na Angelicu. Zároveň se ale nikdy neztotožňuje s pohledem prosazovaným zastánci transcendentálního tomismu, jako byl například Karl Rahner²⁵ a další.²⁶ Zpět do Polska se vrací na podzim roku 1948 a v prosinci je jmenován doktorem teologie Jagellonské univerzity. Karolův společník Stanisław Starowieyski²⁷ o tom období řekl: „Jeho odjezd z Angelika v létě roku 1948 a jeho návrat do Polska ukončil údobí věnované přípravě na život, pro nějž byl, jak věřil, předurčen.“²⁸

2.2 Tomistický personalismus v myšlení Karola Wojtyły - Jana Pavla II.

Během 50.let se dostávají mezi polské intelektuály myšlenky francouzského personalismu. Tito lidé se zajímali hlavně o dílo Emanuela Mouniera a dalších autorů z okruhu přátel jeho časopisu *Esprit*. Personalismus je filozofický systém vycházející z křesťanství, ale společnost kolem tohoto časopisu byla ekumenická a levicově orientovaná. Sympatizovali s některými rysy socialismu (mimo ateismu) a kritizovali

²³ WALSCH, M., *Jan Pavel II.*, Brno, 1995, s. 21.

²⁴ WEIGEL, G., *Svědék naděje*, Praha, 2000, s. 88.

²⁵ Karl Rahner 1904 - 1984 byl členem jezuitského řádu, teologem a filosofem. zabýval se teologickou antropologií a vypracoval pojetí transcendentální teologie.

²⁶ WEIGEL, G., *Svědék naděje*, Praha, 2000, s. 88–89.

²⁷ Stanisław Starowieyski, misionář v Brazílii, zemřel tamtéž v osmdesátých letech 20.století.

²⁸ WEIGEL, G., *Svědék naděje*, Praha, 2000, s. 90.

přílišný individualismus kapitalistické společnosti. Díky Romanu Ingardenovi, který se přestěhoval do Lvova a dokonce vyučoval nějaký čas na Jagellonského univerzitě v Krakově, byl tento proud na polskou filozofickou scénu přímo napojen. Dokonce sám Mounier přijel do Krakova, kde měl přednášku na Jagellonského univerzitě. Zde také prohlásil, že jedině v Polsku může dojít k usmíření socialismu s katolicismem. Mounier ve svých knihách hodně čerpal z myšlenek Maxe Schelera.²⁹ Wojtyła tento filozofický proud v Mounierově navržené podobě nepřijímá zrovna s nadšením, ale o personalismus se živě zajímá, přičemž hledá svoje vlastní stanovisko. Není proto divu, že když byl Wojtyła arcibiskupem vyslán, aby pracoval na svém druhém doktorátu, soustředil se právě na studium knihy Maxe Schelera.

Získat druhý doktorát byla podmínka k tomu, aby mohl začít učit na univerzitě. Wojtyła po určitém váhání se studiem souhlasil, ovšem s podmínkou, že se v době svého studijního volna bude věnovat pastorační činnosti. Ve své postgraduální filozofické práci se chtěl zabývat problémem rekonstrukce základů mravního života z pohledu obohaceného o své zkušenosti z pastorační praxe. Z tohoto důvodu se rozhodl nastudovat právě dílo již zmiňovaného německého filozofického antropologa a fenomenologa Maxe Schelera, na kterém ho přitahoval jeho personalismus, který morální filozofii chránil před suchou abstrakcí kantovské etiky a vrátil lidskému životu jeho patos, extázi a étos.³⁰ Chtěl totiž zjistit, zda může nová filozofie tohoto myslitele nějak pomoci při řešení tohoto problému. Studium a následným překladem jeho knihy *Formalismus v etice a materiální hodnotová etika*³¹ dochází k názoru, že Scheler uvádí několik zásadních myšlenek, ze kterých se lze poučit, ač přímo s vyřešením

²⁹ WALSCH, M., *Jan Pavel II.*, Brno, 1995, s. 27.

³⁰ WEIGEL, G., *Svědék naděje*, Praha, 2000, s. 135.

³¹ SCHELER, M., *Der Formalismus in der Ethik und die materiale Wertethik: neuer Versuch der Grundlegung eines ethischen Personalismus*, Niemeyer, Halle 1921.

problému nesouvisí.³² Ve své práci si klade zásadní otázku „Může být Scheler (a fenomenologická metoda vůbec) pro křesťanskou filozofii a teologii tímtež, čím pro ní kdysi byli Aristoteles a Tomáš Akvinský?“³³ Odpovídá záporně. Mravní čin je reálný a má reálné důsledky. Scheler chybně pochopil, jak formují mravní volby lidskou osobnost a morálka stojí mimo lidský svět.³⁴

Wojtyła ale obdivoval Schelerovu „snahu podložit morálku analýzou skutečné podoby mravní volby, na rozdíl od Kantova formálního a abstraktního systému“³⁵, a souhlasil se Schelerovým systémem etických hodnot, zejména s hodnotou svatosti a světce, jako jejím příkladem. Odmítá též však jeho názor, že zkušenost a vědomí jsou založeny na emocích, a právě tyto emoce jsou pak těmi určujícími faktory, na které klade důraz svědomí jedince. Toto odmítnutí zdůvodňuje tím, že lidé, které doprovázel při jejich mravních zápasech, byli totiž víc než jen snůškou emočních stavů a prožitků. Podle Wojtyły je tedy určujícím faktorem svědomí věřícího jedince hlavně zjevená pravda, která vychází z Krista a Nového zákona jako prvotního zdroje etického učení. Svědomí věřícího člověka musí čerpat právě z této vnější pravdy, a proto se Schelerova etika nemůže stát východiskem pro etiku křesťanskou. To ale neznamenalo, že by odmítl celý jeho filozofický systém. Jen z něj převzal některé jeho termíny a koncepty (například část jeho terminologie „personalismu“), aby je mohl dále využít.³⁶

Svou práci pak příznačně nazval - *Zhodnocení možností vybudování křesťanské etiky na základě systému Maxe Schelera*.³⁷ V obecnějším závěru

³² WEIGEL, G., *Svědék naděje*, Praha, 2000, s. 133.

³³ Tamtéž, s. 135.

³⁴ Tamtéž, s. 135.

³⁵ Tamtéž, s. 135.

³⁶ WALSCH, M., *Jan Pavel II.*, Brno, 1995, s.28–29.

³⁷ WEIGEL, G., *Svědék naděje*, Praha, 2000, s. 135.

své práce uvádí dle G. Weigela toto: „Fenomenologie je důležitým nástrojem pro zkoumání různých dimenzí lidského poznávání. Má ovšem tendenci sklouzávat k různým formám solipsismu, proto je třeba ji zakotvit v obecné teorii věcí takových, jaké jsou, která je rozhodně realistická a která je schopna obhájit schopnost člověka dostat se k pravdě věcí. To je důležité, aby dnešní lidé byli s to pochopit skutečné mravní normy a žít podle nich. Pokud by mravní norma neměla rozhodovat mezi dobrem a zlem, nýbrž jen mezi osobními prioritami, byly by všechny takové volby nakonec lhostejné a skutečná volba by přestala existovat. To by následně oprostilo drama lidské svobody od jeho základního napětí a připravilo lidské bytosti o jejich nejcharakterističtější lidskou vlastnost.“³⁸ Svou práci obhajuje na sklonku roku 1953 a není bez zajímavosti, že jeho doktorandská práce byla poslední prací přijatou teologickou fakultou Jagellonské univerzity. Tu totiž komunistický režim nedlouho poté uzavřel.

Úspěšné završení doktorandského studia přivedlo Wojtyłu na dráhu univerzitního profesora. Začíná učit etiku na Katolické univerzitě v Lublinu, toho času jediné soukromé škole v celém Polsku. Ve svém prvním cyklu přednášek se zabýval základy etiky. Bylo samozřejmé, že jako téma své úvodní přednášky zvolil právě Maxe Schelera. Jako učitel měl nevídaný úspěch zřejmě způsobený svým hereckým nadáním.³⁹ Nikdy se ke svým studentům nechoval nadřazeně a naváděním ke komentování toho, co četli, je vedl k filozofickému uvažování. Měl též velký dar naslouchat a přiměřeně vést diskuzi.⁴⁰ Ani přes své zaneprázdnění se současně nepřestává věnovat pastorační činnosti a v roce 1958 je vysvěcen na biskupa. V roce 1962 se účastní prvního zasedání II. vatikánského koncilu v Římě. Druhého a třetího zasedání se účastní už jako krakovský arcibiskup.

³⁸ WEIGEL, G., *Svědék naděje*, Praha, 2000, s. 135.

³⁹ WALSCH, M., *Jan Pavel II.*, Brno, 1995, s. 30.

⁴⁰ WEIGEL, G., *Svědék naděje*, Praha, 2000, s. 143.

Na tomto koncilu byli přijaty dva zásadní dokumenty na jejichž vzniku se Karol Wojtyła podílel. Jedním byl dokument věnující se otázkám náboženské svobody *Dignitatis humanae* (náboženská svoboda), druhým pak *Gaudium et spes* (radost a naděje), pastorační konstituce o církvi v dnešním světě, která vytyčuje vztah mezi církví a okolním světem.

Gaudium et Spes se stává podkladem, který církev předkládá modernímu světu - „humanismus obohacený o lidské setkání s Kristem, jenž, dalek odcizení lidstva, mu zjevuje plnou pravdu o jeho důstojnosti a nádherném osudu“.⁴¹ Na tomto dokumentu Wojtyła velmi pilně pracoval a zároveň mu vyhradil místo ve své mysli po celý zbytek svého života. Michael Walsch uvádí, že v příspěvku, který Wojtyła přednesl na toto téma před koncilem, se obrací na církevní činitele „aby v diskuzích uplatňovali názory vycházející z rozumu a přirozeného zákona, protože jen taková argumentace je přesvědčivá. Řekl, že církev by neměla vystupovat vševědoucně a paternalisticky - dodal však také, že „nejde o to, že Pravda je už známa nám, ale o to, jakým způsobem se k ní dopracuje svět a přijme ji za vlastní“. Ve stejném projevu také připustil, že existuje „pluralita světů“, k nimž je třeba se obrátit.“⁴²

Dignitatis humanae je dokumentem o svobodě vyznání, o lidském právu na náboženskou svobodu. Právo na tuto náboženskou svobodu je založeno na důstojnosti lidské osoby a mělo by se stát právem občanským. Žádný člověk by pak díky tomuto právu neměl být nucen jednat v oblasti náboženství proti svému svědomí.⁴³ Wojtyła trval na tom, že by tato deklaráce měla odlišit svobodu vyznání od pouhé liberální tolerance: „V této záležitosti nestačí říci „jsem svobodný“, ale mělo by se říci „jsem

⁴¹ WEIGEL, G., *Svědék naděje*, Praha, 2000, s. 172.

⁴² WALSCH, M., *Jan Pavel II.*, Brno, 1995, s. 35.

⁴³ WEIGEL, G., *Svědék naděje*, Praha, 2000, s. 169.

zodpovědný“. To je nauka, jejíž základy tkví v živé tradici křesťanské církve vyznavačů víry a mučedníků. Zodpovědnost je vrcholem a nezbytnou součástí svobody. To by mělo být zdůrazněno, aby naše deklarace byla chápána jako nejvnitřněji personalistická v křesťanském smyslu, ale ne ve smyslu liberalismu nebo indiferentismu. Světská moc by měla dodržovat co nejpřísněji a s velkou citlivostí svobodu vyznání jak ve smyslu kolektivním, tak osobním.“⁴⁴ Reagoval tak na to, že se světská moc netečně dívá na eticko-náboženské otázky, protože je považuje za lidsky osobní a státu se netýkající.

Z tohoto pohledu se tento koncil jeví jako velice „personalistický“. G. Weigel uvádí, že: „Tato intenzivní soustředěnost na lidskou bytost, zjevná jak v *Dignitatis humanae*, tak v *Gaudium et spes*, není ani ústupkem moderní době ani pádem do vod subjektivismu a relativismu. Pravda a svoboda jsou vždy nedílně spjaty a důraz na náboženskou svobodu je současně rozšířením lidské zodpovědnosti. Pokud jsou lidé skutečně svobodní ve svém hledání pravdy, jsou o to více povinni brát toto hledání vážně. Vztah svobody k povinnosti a pravdě lidem odhaluje samé srdce vztahu mezi stvořením a Stvořitelem.“⁴⁵ Wojtyła přemýšlel o tomto koncilu filozoficky a zřejmě přímo v aule, kde se koncil konal, si napsal osnovu díla, které se stalo jeho filozoficky nejvýznamnějším počinem.

Po návratu z koncilu tedy sepisuje své nejvýznamnější filozofické dílo, které vyšlo v Krakově roku 1969 pod názvem *Osoba a čin*. Williams říká, že: „Cílem a posláním této knihy je dokázat - s velkým úsilím a při využití metody fenomenologické analýzy, že člověk je osoba. Taková osoba, tělo a duše, není jen živočichem rozumným a společenským, ale nezávislým a trvajícím tvorem s právem na sebeurčení a se schopností reagovat na zjevenou vůli Nejvyšší bytosti, která ho stvořila k obrazu

⁴⁴ WALSCH, M., *Jan Pavel II.*, Brno, 1995, s. 35–36.

⁴⁵ WEIGEL, G., *Svědék naděje*, Praha, 2000, s. 174.

svému, tvorem, který je také schopen spolupracovat s ostatními ve společenství.“⁴⁶ Vzhledem k tomu, že je toto dílo vlastně nedokončenou filozofickou symfonií Karola Wojtyły a bylo vydáno v několika odlišných obsahových verzích, lze použít k jejímu zhodnocení jako stručný zdroj knihu G. Weigela - *Svědék naděje* a též knihu M. Walsche - *Jan Pavel II.* .

V dlouhém a bohatém úvodu této knihy se autor věnuje pojmu zkušenost a jejímu získávání na podkladě našeho vědomí. Tuto zkušenost definuje v aristotelovském smyslu, protože chce, aby předmětem jeho reflexe byla celá zkušenost se všemi svými prvky a vlastnostmi. Právě zkušenost se pak při rozboru konceptu vědomí stává tím hlavním zdrojem. Při studiu vychází z toho, co je snadno poznatelné, z toho, co člověk sám prožívá a nemůže popřít. To pak posoudí z různých stran, aby se ubezpečil o správnosti svého uvážlivého pohledu a oprostil ho od nesprávných závěrů, způsobených neznalostí složitosti daného problému. Následně nabídne čtenáři, aby díky své vlastní zkušenosti tyto výsledky potvrdil. Dále říká, že právě na základě posouzení zkušeností ze svých životních rozhodnutí se člověk pozná jako subjekt, čili, že je příčinou svého jednání. Poznává, že: „Já jsem subjektem, nikoli pouhým objektem, předmětem procesů. Já uskutečňuji věci, protože uvažuji skrze rozhodnutí a potom podle něj svobodně jedním. A proto nejsem jen něco, nýbrž někdo.“⁴⁷ Nejedná tedy vědomí člověka, ale někdo - osoba, která vědomě účinkuje. Ta je pak podnětem a nositelem dobrých a špatných skutků.

V další části pojednává o tom, jak tato osoba začíná transcendovat prostřednictvím svých mravních činů. Člověk je schopen svého přesahu díky vlastní svobodě, se kterou může rozhodnout co je dobré a co špatné. Díky uvědomění si této svobody, ji následně může přizpůsobit dobru a pravdě, aby se zúžila propast mezi tím, čím jako osoba je, a tím, čím by

⁴⁶ WILLIAMS, G.H., „The Mind of John Paul II“, in: WALSCH, M., *Jan Pavel II.*, Brno, 1995, s. 38.

⁴⁷ WEIGEL, G., *Svědék naděje*, Praha, 2000, s. 178.

jako osoba chtěl být.⁴⁸ Směrodatným ukazatelem opravdové lidské svobody je pak podle Wojtyły sebeovládání, které může být nabyto pouze přiváděním přirozených instinktů ducha i těla k činům, prohlubujícím lidství. Snaží se dokázat, že centrem lidství je mravní čin a nikoli psyché nebo tělo, protože právě v mravním činu dochází k integraci psychických a tělesných vlastností jako základu jednoty mezi tělem a duší osoby.⁴⁹

V závěru své práce se věnuje souvislosti mezi osobou a společenstvím, ve kterém žije. Osoba se v tomto společenství, které tvoří jakési mravní pole, realizuje a transcenduje. Zároveň je zde uznávána jako podmět. Následně si Wojtyła klade otázku: „Jak mohou svobodné osoby žít pospolu?“⁵⁰ Při formulaci svého stanoviska vychází z toho, že základem lidského společenství je obecné dobro, odpovídající společenské přirozenosti člověka. Ke svému lidství člověk dorůstá prostřednictvím vzájemného působení s druhými lidmi. Tím odmítá individualismus, který se tohoto působení zříká, a též kolektivismus, který bere lidem svobodu a tím i celou jejich osobnost. Dochází k závěru, že jediné společenství, ve kterém je osoba spokojena a může se bez problémů realizovat, je to, které se řídí přikázáním lásky. K tomuto společenství může jedinec přistupovat jen na základě postoje, který Wojtyła nazývá „solidarita“. A celé společenství založené na principu solidarity pak zaručí to, že svoboda jednotlivce najde využití pro blaho celého společenství a zároveň podpoří jednotlivce v jejich dorůstání do skutečné lidské zralosti.⁵¹

Základní myšlenku této knihy shrnuje G. Walsh takto: „Činy člověka představují zvláštní druh zkušeností a mohou být vykonávány svobodně z touhy po sebeurčení a jsou vykonávány se zřetelem k objektivní pravdě,

⁴⁸ WEIGEL, G., *Svědék naděje*, Praha, 2000, s. 178.

⁴⁹ Tamtéž, s. 178.

⁵⁰ Tamtéž, s. 178.

⁵¹ Tamtéž, s. 179.

k absolutnu, naplňují nebo nenaplňují jeho lidské cítění podle toho, jsou-li v souladu s věčně platnou etickou normou, což činí člověka dobrým nebo špatným. Svoboda a sebeurčení tak závisí přímo na jeho svobodné volbě (zjevené) pravdy jako dobra.⁵² Právě tato myšlenka je velice důležitá pro pochopení encykliky *Laborem exercens* (O lidské práci), kterou napsal v období svého pontifikátu.

„Spisem *Osoba a čin* pozdvihl Wojtyła svůj intelektuální projekt na zcela novou rovinu. Pokusil se nastínit plně rozvinutou filozofii lidské bytosti, ve které účastníky jeho rozmluvy jsou jeho čtenáři. Navzdory obrovským nárokům, jež jsou na čtenáře při četbě kladeny, je *Osoba a čin* vlastně pozváním k rozhovoru. Onou pobídkou je podle Wojtyły způsob, jakým on sám čte v lidském údělu, tedy to, jak Wojtyłovo vidění lidského údělu zapadá do čtenářova pojetí téhož.⁵³

Dne 28. června 1967 byl Wojtyłovi z rukou Pavla VI. předán v Sixtinské kapli červený klobouk a tím byl ukončen ceremoniál jeho jmenování kardinálem. V této době se zapojil do diskuzí k politickým otázkám o vymezení přístupu Vatikánu k zemím komunistického bloku. Odmítal stanovisko, že přílišné intervence by vedly k destabilizaci této oblasti, a zasazoval se o to, že by se nemělo ustupovat režimům, které pošlapávají lidská práva. Z tohoto stanoviska pak vychází i celá politická linie jeho pontifikátu. Do povědomí ostatních biskupů se dostal skrze svoji činnost v mezinárodní synodě biskupů. Zde se diskutovalo hlavně o možnostech evangelizace a náboženského vzdělávání v komunistických zemích a zemích zasažených marxismem. Byla to též příležitost k zamyšlení nad budoucností církve. O jeho oblíbenosti svědčí již to, že byl na tomto synodu třikrát za sebou zvolen do synodní rady. Synod skončil v roce 1977 a kardinál Wojtyła se stal i díky němu a též četným kontaktům

⁵² WALSCH, M., *Jan Pavel II.*, Brno, 1995, s. 39.

⁵³ WEIGEL, G., *Svědék naděje*, Praha, 2000, s. 178.

s duchovními z celého světa jedním z nejváženějších biskupů katolické církve.⁵⁴

16. října 1978 byl Karol Wojtyła zvolen papežem. Na Petrův stolec dosedl po smrti Pavla VI. a nečekaně krátkém pontifikátu jeho nástupce Jana Pavla I.. Toto zvolení se stalo bodem zlomu v jeho filozofické činnosti, protože jako papež už nemohl dál publikovat svá díla. Jeho spisy z období pontifikátu sice mají charakter církevního učení, ale stále z nich probleskuje jeho myšlení a formace, a to jak v jeho pohledu na různorodé filozofické proudy, tak i na řešení filozofických problémů.

Pontifikát Jana Pavla II. se řadí k těm nejdelším v celé historii papežství. Toto období bylo mimořádně plodné díky jeho vytrvalé snaze o pastorační činnost i šíření evangelia po celém světě, vyjádřené kromě jiného nesčítnými cestami i do zemí buddhismu a islámu, kde vstoupil do osobního vztahu s jejich čelními náboženskými představiteli. Jeho přičiněním navázal Svatý stolec diplomatické styky na úrovni vyslanců se šedesáti čtyřmi zeměmi a se šesti dalšími je obnovil. Rovněž podnítil vznik Ústavu Jana Pavla pro bádání o manželství a rodině při Papežské lateránské univerzitě. Vliv tohoto akademického centra na katolickou morální teologii z hlediska změny jejích dogmat se již začíná projevovat a je pravděpodobné, že se v následujícím období ještě rozšíří.⁵⁵ Už jen tato fakta vypovídají o jeho mimořádné osobní energii, se kterou se snažil, i přes zdravotní problémy, které ho trápily hlavně ve vyšším věku, přivést katolickou církev do třetího tisíciletí křesťanských dějin. Tuto snahu nenarušil ani pokus o atentát z května 1981, kdy na něj z davu lidí na náměstí sv. Petra čtyřikrát vystřelil mladý muslim Mehmet Ali Agca. Za tento čin byl odsouzen k doživotnímu vězení. Agca u soudu odmítl vypovídat a tak motiv jeho činu nebyl nikdy objasněn, ale krátce potom se

⁵⁴ WEIGEL, G., *Svědék naděje*, Praha, 2000, s. 221–222.

⁵⁵ Tamtéž, s. 837.

objevily spekulace, že za tímto plánem stála sovětská KGB. Papež později označil okolnosti atentátu a své zázračné uzdravení za zjevný důkaz božího působení v dějinách.⁵⁶ O mimořádném přínosu Jana Pavla II. pro celou lidskou společnost svědčí i to, že krátce po jeho smrti v roce 2005 byl zahájen beatifikační proces, který na jaře roku 2011 vyvrcholil jeho blahorečením.

V období svého pontifikátu sepsal učení skládající se celkem ze čtrnácti encyklik a mnoha apoštolských exhortací a listů. Některými z těchto encyklik se budeme zabývat v další části formou personalistické analýzy těchto vybraných encyklik. Tato analýza je pak dominantním cílem této práce.

Encyklika obecně je papežský dopis adresovaný všem věřícím. Nemá sice status neomylnosti, ale mezi papežskými dokumenty patří k nejzávažnějším. Její název je vždy podle tradice odvozen podle počátečních slov jejího textu. Encykliky Jana Pavla II. lze dělit podle tématu zpracovaného obsahu do několika skupin. První tři z let 1979–1986, tvoří takzvaný trinitární triptych, který obsahuje encykliku *Redemptor hominis*, *Dives in misericordia* a *Dominum et vivificantem*. Sociální encykliky *Laborem exercens*, *Sollicitudo rei socialis* a *Centesimus annus* pak spadají do let 1981 – 1991. Další skupinou jsou encykliky pojednávající o ekkleziologických tématech: *Slavorum apostoli* (1985), *Redemptoris missio* (1990), *Ut unum sint* (1995) a též poslední encyklika vydaná v roce 2003 - *Ecclesia de Eucharistia*. Do této skupiny lze též zařadit i mariánskou encykliku *Redemptoris Mater* (1987). Poslední skupinu tvoří velké doktrinální spisy z antropologické oblasti: *Veritatis splendor* (1993), *Evangelium Vitae* (1995) a *Fides et ratio* (1998).⁵⁷

⁵⁶ WEIGEL, G., *Svědék naděje*, Praha, 2000, s.407–417.

⁵⁷ BENEDIKT XVI., *Jan Pavel II. - můj milovaný předchůdce*, Paulínky, Praha 2008. s. 35–36.

3 Vývoj filosofie personalismu Karola Wojtyły

Personalismus ve filosofii Karola Wojtyły a později v encyklikách Jana Pavla II. má myšlenkovou souvislost s filosofickým směrem, který se rozvinul hlavně ve 20. století. Kořeny personalismu najdeme již v 6. století ranného středověku. Boethius⁵⁸ formuloval člověka jako osobu, která je nedílnou podstatou rozumové (duchovní) bytosti – „Naturae rationalis individua substantia“. S tímto určením osoby pracovala středověká scholastika. Etymologicky řecké „prosopon“ a latinské „persona“ může v českém překladu „per-se-una“ být „o sobě jedna“ tedy osoba. V ruštině však překlad vede k tvaru „lico“, což je osoba či tvář. Persona snad v etruštině původně znamenala „masku“ v „roli“, kterou ve starověkém Řecku herec hraje na divadle nebo později v životě společnosti. Dominantní úloha duše a ducha osoby vůči tělu jako jedinečných a nesmrtelných stránek osoby v řecké filosofii byla také východiskem pro středověkou teologii křesťanství v pojetí jedinečné božské osoby a „božské trojice“ osob.⁵⁹

Jak již bylo zdůrazněno v životopise Karola Wojtyły, římská kolej Angelikum byla pontifikální univerzitou sv. Tomáše Akvinského a pojetí osoby bylo tradiční i ve studiu semináře K. Wojtyły. Jak uvádí životopisec M. Walsh: „Na kněze byl Karol Wojtyła vysvěcen teprve před měsícem a hned se dostal do sporů mezi přísně konzervativním výkladem tomismu a jeho progresivní interpretací, která byla tak progresivní, že už s tomismem neměla téměř nic společného. Tyto spory trvaly až do vítězství zastánců transcendentálního tomismu na II. vatikánském koncilu.“⁶⁰ Po návratu do Krakova byl K. Wojtyła povolán k práci na druhém doktorátu.

⁵⁸ Anicius Manlius Severinus Boëthius (480–524) je jeden z nejvýznamnějších zprostředkovatelů filozofického dědictví antiky ve středověku.

⁵⁹ SOKOL, J., *Člověk jako osoba*, Institut základů vzdělanosti UK, Praha 2000, s. 75.

⁶⁰ WALSCH, M., *Jan Pavel II.*, Brno, 1995, s. 21.

Také dílo Emanuela Mouniera a dalších spolupracovníků deníku *Esprit* bylo součástí vzniku „personalismu“ ve 20. století. Mounierův *Manifest personalismu* byl přeložen do polštiny a Mounier v květnu 1946 přednášel na Jagellonské univerzitě v Krakově. Z katolických autorů je možno uvést také Jaquese Maritaina jako tvůrce pojetí křesťanského humanismu a personalismu. Snaha o křesťansko – marxistický dialog měla programově vést snad k „třetí cestě“ mezi komunismem a kapitalismem.⁶¹ Lze předpokládat, že myšlenky díla Emmanuela Mouniera *Místo pro člověka* s podtitulem *Manifest personalismu* byly kriticky posouzeny K. Wojtyłou. Jde o filosofii činu, Mounier kritizuje měšťácký humanismus, který je založen na rozluce ducha a hmoty, myšlenky a činu. V charakteristice principů personalistické kultury uvádí Mounier: „Osobnost je duchovní bytost, ustavená existenciálně a nezávisle sama v sobě, tuto existenci si uchovává tím, že ji spojuje se stupnicí hodnot, které přijala svobodným rozhodnutím za své, které přizpůsobuje a žije za odpovědné závaznosti a ustavičného vzájemného působení, sjednocuje tak svobodně svou celou aktivitu a nadto rozvíjí tvůrčími činy jedinečnost svého poslání.“⁶² Mounierovo pojetí vztahu osoby a činu v uvedeném citátu z manifestu personalismu bylo Janem Pavlem II. precizováno v encyklice *Veritatis splendor*: „Lidská osoba včetně těla je svěřena sama sobě a právě jako jednota duše a těla je též subjektem vlastních morálních úkonů. [...] Lidská osoba má určitou duchovní a tělesnou strukturu a současně cítí morální požadavek milovat a respektovat lidskou osobu jako cíl a nikoliv jako prostředek [...].“⁶³

Jak již bylo zdůrazněno v životopise Jana Pavla II, na jeho myšlenkové cestě k „tomistickému personalismu“ jej ovlivnil také Jacques

⁶¹ WALSCH, M., *Jan Pavel II.*, Brno, 1995, s. 26–27.

⁶² MOUNIER, E., *Místo pro člověka: Manifest personalismu*, přel. R. Černý, Vyšehrad, Praha 1948, s. 65–66.

⁶³ *Veritatis splendor*, 2.48

Maritain hlavně svým dílem *Křesťanský humanismus* v souboru přednášek z roku 1934. Již v předmluvě díla zdůrazňuje autor svá východiska z Aristotela a Tomáše Akvinského v oblasti „praktické filosofie“ – filosofie lidského konání. Novotomista J. Maritain jako filosof a teolog chtěl zpřístupnit myšlenky Tomáše Akvinského, jeho rozumovou metodu výkladu světa spolu s uznáním náboženské víry. Descartes postavil rozum na dominantní místo a tím popřel víru. Novotomismus hledá nový způsob vysvětlení jevů ve vývoji světa v souladu s Božím záměrem. Maritain tvoří koncepci integrálního humanismu založeného na principu teocentrismu. Společenské změny vyžadují proměnu mravní v duchu křesťanské morálky a také proměnu společenské struktury nutné k přijetí království Božího lidstvem.⁶⁴ V díle *Křesťanský humanismus* Jacques Maritain již v úvodní kapitole *Západní humanismus a náboženství* uvádí: „Chápu, že pro mnohé může být pravým humanismem už samým svým určením jen humanismus protináboženský. [...] Avšak západní humanismus má prameny náboženské a „transcendentální“, bez nichž by byl nepochopitelný i sám sobě - „transcendentálními“ nazývám všechny formy myšlení, které za princip světa kladou nějakého ducha vyššího, než je člověk, v člověka kladou ducha, jehož úděl přesahuje vezdejší čas, a do středu mravního života staví zbožnost, ať přirozenou nebo nadpřirozenou.“⁶⁵

Jan Pavel II. v knize *Překročit práh naděje* hodnotí vliv moderního racionalismu v dějinách evropského myšlení po Descartovi. Místo „autonomního bytí“ Boha bylo nastoleno „autonomní myšlení“ na cestě k modernímu imanentismu a subjektivismu. Jan Pavel II. zde uvádí: „Asi sto padesát let po Descartovi totiž můžeme konstatovat, že všechno, co bylo v tradici evropského myšlení bytostně křesťanské, bylo odsunuto stranou. [...] Francouzská revoluce za teroru strhala oltáře zasvěcené

⁶⁴ STARK, S., *Filosofie 18.-20. století: vybrané kapitoly* (dále citováno jako *Filozofie 18. – 20. století*), Západočeská univerzita, Plzeň 2000, s. 42–43.

⁶⁵ MARITAIN, J., *Křesťanský humanismus*, přel. V. Gaja, Universum, Praha 1947, s. 14.

Kristu, vyházela kříže na ulici, a místo nich zavedla kult bohyně Rozumu. Z něj vycházelo hlásání volnosti, rovnosti a bratrství. Tím vytrhla duchovní, a zejména morální bohatství křesťanství z jeho evangelijního základu, do něhož je musíme opět zasadit, pokud má znovu získat svou plnou vitalitu. [...] Racionalismus osvícenství odsunul stranou pravého Boha a zejména Boha Vykupitele.“⁶⁶

Karol Wojtyła pro svůj druhý doktorát z filosofie překládá knihu Maxe Schelera *Formalismus v etice a materiálně hodnotová etika*⁶⁷ z němčiny do polštiny, aby pak svou doktorandskou práci nazval *Zhodnocení možnosti vybudování křesťanské etiky na základě systému Maxe Schelera*.⁶⁸ Etický personalismus Maxe Schelera vycházel z fenomenologie Edmunda Husserla, který k objasnění fenoménů prožívání světa osobou používá metodu nazvanou „fenomenologická redukce“. Jde o filosofické uchopení autentického obrazu přirozeného světa v prožívání a zážitku, o proces očištění zkušenosti osoby a také intersubjektivitu ve společné zkušenosti světa.⁶⁹ Uvedena fenomenologická metoda, kterou Max Scheler dále rozpracoval, je významná i pro pochopení osoby v tomistickém personalismu Karola Wojtyły.

Max Scheler v uvedené knize jen zčásti kriticky reaguje na etický formalismus díla Immanuela Kanta. Kantův formalismus ve formulaci kategorického mravního zákona vychází z pojetí apriorní mravní přirozenosti člověka a racionálně je naplňován „vůlí k dobru“. Není tedy podmíněn empiricky a cit může být reakcí na konflikt animálního a mravně racionálního v polaritě člověka. Deontologická povinnost člověka naplnit všeobecně platný mravní zákon „vůlí k dobru“ vlastním činem má

⁶⁶ JAN PAVEL II., *Překročit práh naděje*, přel. I. Peprná, Tok, Praha 1995b, s. 65–66.

⁶⁷ SCHELER, M., *Der Formalismus in der Ethik und die materiale Wertethik: neuer Versuch der Grundlegung eines ethischen Personalismus*, Niemeyer, Halle 1921.

⁶⁸ WEIGEL, G., *Svědék naděje*, Praha, 2000, s. 135.

⁶⁹ STARK, S., *Filosofie 18. – 20. století*, Plzeň, 2000, s. 53–54.

axiologický rozměr nejvyšší hodnoty. Max Scheler vytýká I. Kantovi hledisko „účelovosti“ v pojetí hodnoty, lze však říci, že teleologie I. Kanta chápe hodnotu účelu jen v empirické úrovni hypotetického imperativu.⁷⁰ V kategorickém imperativu jde o „účel účelů“, jímž je člověk jako nejvyšší účel. Max Scheler chápe hodnoty jako absolutní kvality materiálně apriorní. Tyto hodnoty, ve svém hierarchickém uspořádání, se spojují se „statky“ předměty a idejemi světa. Jsou to však jen zvláštní „vlastnosti“ a ne „vztahy“, které by byly srovnatelné s jinými vztahy věcí.⁷¹ M. Scheler uvádí: „Pokud chceme hodnoty podříditi nějaké kategorii, musíme je označit jako vlastnosti, nikoliv jako vztahy.“⁷² Objektivnost absolutní hodnoty však současně umožňuje subjektivní prožívání, cítění hodnoty člověkem. Jde o hodnotovou relativitu člověka, který subjektivně objevuje svým citem hodnoty a intuitivně je zařazuje do jejich absolutní hierarchie, v níž je svatost intuitivně nejvyšší hodnota. Člověk je takto vázán na Boha přes absolutní fenomén kvality hodnoty.⁷³ Podle životopisce, K. Wojtyła Schelerovo pojetí z větší části odmítl, ale souhlasil se Schelerovým systémem etických hodnot, zejména s hodnotou svatosti a světcem, jako jejím příkladem. Pro katolickou etiku je východiskem zjevená pravda Kristova v evangeliu jako norma pro katolíka. Zatímco svědomí jedince klade, podle Wojtyłovy interpretace Schelera, důraz na zkušenost, na „pocit“ který je určujícím faktorem.⁷⁴

Použití metod fenomenologické analýzy však prokazuje hodnocení filosofického díla Karola Wojtyły *Osoba a čin*, které vyšlo v Krakově 1969 a v roce 1979 v Anglii pod názvem *Jednající osoba*. Toto dílo vyvolalo

⁷⁰ DOROTÍKOVÁ, S., *Filosofie hodnot: problémy lidské existence, poznání a hodnocení* (dále citováno jako *Filosofie hodnot*), Pedagogická fakulta Univerzity Karlovy, Praha 1998, s. 140.

⁷¹ Tamtéž, s. 141.

⁷² „Wenn man also Werte überhaupt unter eine Kategorie subsumieren will, so muss man sie als Qualitäten bezeichnen, nicht aber als Beziehungen.“ in: SCHELER, M., *Der Formalismus in der Ethik und die materiale Wertethik: neuer Versuch der Grundlegung eines ethischen Personalismus*, Halle, 1921, s. 249.

⁷³ DOROTÍKOVÁ, S., *Filosofie hodnot*, Praha, 1998, s. 142.

⁷⁴ WALSCH, M., *Jan Pavel II.*, Brno, 1995, s. 28–29.

spory ve výkladu tomistické katolické etiky a etiky personalistické, zda osoba uskutečňuje dobro skrze čin. S odstupem let se k tomuto vyjádřil Jan Pavel II. v díle *Dar a tajemství* s podtitulem *K padesátému výročí mého kněžství*. Uvádí, že už díky své habilitační práci o M. Schelerovi zjistil, jak může určitý etický systém fenomenologického typu přispět k utváření teologické morálky. Dílo *Osoba a čin* pak bylo vyvrcholením jeho tvůrčích pokusů, pomocí nichž se snažil, na základě své předchozí aristotelsko-tomistické formace, vytvořit určitou fenomenologickou metodu a dále ji rozvíjet. Právě tato snaha ho zařadila do proudu filozofického personalismu současnosti a přinesla i určité pastorační plody. Zároveň si tímto studiem objasnil i skutečnost, že každý člověk je osobou jedinečnou a neopakovatelnou.⁷⁵

Jan Pavel II. považuje za významné myslitele personalismu také Emmanuela Lévinase a Martina Bubera a uvádí: „Jejich cesta spíše než k bytí a existenci vede k osobám a jejich setkání: vede skrze „já“ a „ty“. To je jeden ze základních rozměrů lidské existence, která je vždy koexistencí, soužitím. [...] Celý lidský život je „soužití“ v běžném rozměru „já“ a „ty“ a v absolutním a definitivním rozměru „já“ a „TY“. Tímto „TY“ je nejdříve Bůh Abrahámův, Izákův a Jákobův, Bůh otců, a poté Bůh Ježíše Krista a apoštolů, Bůh naší víry, a představuje střed celé biblické tradice.“⁷⁶

Podle Emmanuela Lévinase se osoba projevuje svou tváří. V díle *Etika a nekonečno* uvádí: „Vztah k tváři je naveskrze etický. Tvář je to, co nelze zabít, nebo přinejmenším čeho smysl spočívá v příkaze „Nezabiješ“. K vraždám samozřejmě dochází: druhého zabít lze; etický požadavek není ontologická nutnost. Zákaz zabít neznamená, že je vražda nemožná, ale platnost zákazu nicméně přetrvává v podobě špatného svědomí z vykonaného zla - vědomí špatnosti zla. Tento zákaz je také v Písmu -

⁷⁵ JAN PAVEL II., *Dar a tajemství*, Praha, 1997, s. 101–102.

⁷⁶ JAN PAVEL II. *Překročit práh naděje*, Praha, 1995b, s. 53.

jemuž je lidství člověka vystaveno v té míře, nakolik je angažováno ve světě. [...] Tvář a rozhovor jsou navzájem spjaté. [...] Autentický vztah k druhému nelze zachytit pojmem vidět, tímto autentickým vztahem je právě rozhovor, přesněji řečeno odpověď či odpovědnost.⁷⁷

Jan Pavel II. k uvedenému textu uvádí: „Bůh, který je nejvyšším zákonodárcem s velkou mocí, na Sinaji vyhlásil příkázání „Nezabiješ“ jako absolutní morální imperativ. Lévinas jako jeho souvěrci hluboce prožíval drama holocaustu a toto zásadní příkázání desatera formuluje jedinečným způsobem. [...] Člověk promlouvá svou tváří, a platí to zvláště o každém člověku, kterému se stala křivda a který vyslovuje právě ono „Nezabíjej mne!“ Lidská tvář a příkázání „Nezabiješ“ se u Lévinase snoubí geniálním způsobem a současně se stávají svědectvím o naší době, v níž i demokraticky zvolené parlamenty velmi lehce vynášejí rozsudky smrti.“⁷⁸

Také Martin Buber je personalistou v dialogu „já“ a „ty“. „Já“ je existencí osoby, která stojí proti „Onu“ světa a stále hledá „Ty“ člověka, který mu odpoví. Hledá však Boha - věčné „Ty“. Martin Buber uvádí: „Lidé oslovovali své věčné Ty mnoha jmény. Když zpívali o tom, koho takto pojmenovali, měli stále ještě na mysli „Ty“, první mýty byly chvalozpěvy. Pak se však jména uhostila v řeči Ono, lidé byli stále silněji puzeni mluvit o svém věčném Ty, jako by to bylo Ono. Ale všechna boží jména zůstávají posvěcena, neboť se v nich mluví nejen o Bohu, nýbrž také k němu. [...] Neboť ten, kdo říká Bůh a má skutečně na mysli „Ty“, oslovuje - ať už je zajatcem jakéhokoli bludu - právě „Ty“ svého života. To nemůže být omezeno žádným jiným, k němuž má vztah, který zahrnuje všechny ostatní vztahy.“⁷⁹

⁷⁷ LEVINAS, E., *Etika a nekonečno*, přel. V. Dvořáková, Oikúmené, Praha 2009, s. 209.

⁷⁸ JAN PAVEL II. *Překročit práh naděje*, Praha, 1995b, s. 181–182.

⁷⁹ BUBER, M., *Já a ty: deset esejí o osobním zrání*, přel. J. Navrátil, Kalich, Praha 1969, s. 61.

4 Vybrané encykliky Jana Pavla II. a tomistický personalismus.

4.1 Encyklika *Redemptor hominis* - Vykupitel světa

„Vykupitel člověka, Ježíš Kristus, je středem vesmíru a dějin.“⁸⁰ Je to základní myšlenka této encykliky Jana Pavla II. při nástupu pontifikátu a současně je vyjádřením obsahu jeho personalismu. Jak již bylo uvedeno v předchozí kapitole, tento personalismus Jana Pavla II. vychází z konfrontace tomistického personalismu s fenomenologií, tedy substanciálního určení bytí člověka a konfrontací s jeho vztahy - s relací interpersonální a intersubjektivní. Člověk tedy není jen objektem - předmětem světa, ale je subjektem, který svými činy prohlubuje své osobnostní bytí. Jen tak lze pochopit myšlenku Jana Pavla II.: „Bůh vstoupil do lidských dějin a jako člověk se stal i jejich „subjektem“. [...] Jeho vtělením dal Bůh lidskému životu onen rozměr, který mu hodlal dát již od samého počátku.“⁸¹ Inkarnace Ježíše Krista byla zdrojem jeho osobnostní zkušenosti s trpícím člověkem, prožitek vedl k naplnění daru sebe sama z lásky, k vykoupení člověka z dědičné viny vůči Bohu a k milosrdenství v odpuštění. V této inkarnaci lze vidět i jednotu tělesnosti a duchovnosti v podstatě člověka jako osoby, v duchovnosti i možnost transcendence. Jak uvádí v encyklice Jan Pavel II.: „Protože lidská přirozenost, kterou přijal, v něm nebyla zničena, byla i v nás pozdvižena k vznešené důstojnosti. Vždyť svým vtělením se jistým způsobem spojil s každým člověkem on sám, Boží Syn.“⁸²

Encyklika *Redemptor hominis* ukazuje každému člověku cestu k sebepochopení a proměně. Vstřebáním skutečnosti vtělení Krista a

⁸⁰ *Redemptor hominis*, 1.1

⁸¹ Tamtéž, 1.1

⁸² Tamtéž, 2.8

vykoupením je mu vrácena vnitřní důstojnost a smysl i naděje věčného života. Lze připomenout myšlenku jednoho z myslitelů personalismu Emmanuela Mouniera: „Vniterný, duchovní člověk se udržuje zpříma jen opíraje se o člověka vnějšího a člověk vnější stojí zpříma jen silou člověka vnitřního.“⁸³ Je to cesta vnitřní personalizace.

Ve třetí kapitole encykliky *Redemptor hominis* se Jan Pavel II. vrací k otázce vykoupeného člověka a jeho postavení v současném světě. Cesta spojení Krista s každým člověkem je cesta církve. Je zdůrazněna konkrétní „historičnost“ člověka, jehož hodnota je dána „o sobě“ - „Člověk je jediný tvor na zemi, kterého Bůh chtěl pro něho samého.“⁸⁴ Jan Pavel II. zde uvádí člověka jako osobu: „Člověk ve své jedinečné skutečnosti (protože je „osoba“) má i své osobní dějiny a především dějiny vlastní duše. V souhlasu s vnitřní dispozicí svého ducha i s tolika rozličnými potřebami svého těla a svého pozemského bytí, člověk píše tyto své osobní dějiny prostřednictvím četných svazků, vztahů, situací a sociálních struktur, jež ho spojují s ostatními lidmi – a to již od prvního okamžiku svého života na této zemi, již od chvíle svého početí a zrození. [...] Právě tohoto člověka v celé pravdě jeho života, s jeho svědomím, trvalým sklonem ke hříchu a zároveň i s jeho neustálou tužbou po pravdě, dobru a kráse, spravedlnosti a lásce.“⁸⁵ Tato vnitřní polarita člověka je zdrojem jeho omezení na cestě nejvyššího lidského povolání k pravdě evangelia. Právě takový člověk je cestou církve, tato musí poznat jeho skutečnou situaci a možná nebezpečí cesty.

Stále aktuální kapitoly encykliky *Redemptor hominis* se dotýkají strachu současného člověka a hrozby pokroku. Otázka „odcizení“ produktů práce vlastními rukou člověka je uvedena ve dvou rovinách. Odcizení

⁸³ MOUNIER, E., *Místo pro člověka: Manifest personalismu*, Praha, 1948, s. 290.

⁸⁴ *Redemptor hominis*, 3.13

⁸⁵ Tamtéž, 3.14

ekonomické - produkt práce je odcizen výrobcí a tím dochází k odcizení práce jako činnosti až práce jako rodové podstaty člověka. Dále odcizení ve smyslu obratu produktů člověka proti němu samému, kdy takto odcizená moc může vést až k sebezničení. Nejde jen o použití produktů pro vojenské účely, nebezpečí je také v míře „polidštění“ (hominizace) přírody, které neodpovídá míra „naturalizace“ člověka, který se vlastně přírodě odcizil. Jan Pavel II. zde ukazuje na divergenci rozvoje techniky a současné civilizace vůči míře rozvoje mravnosti a etiky. Je otázkou, zda pokrok činí život člověka lidštějším v rozvoji ducha a důstojnosti lidství v eschatologickém rozměru budoucnosti lidstva na Zemi. Úkolem člověka je udržet vládu etiky nad technikou, osoby nad věcmi, ducha nad hmotou.⁸⁶ Encyklika *Redemptor hominis* zdůraznila i právo na náboženskou svobodu a na svobodu svědomí, což je ve shodě s lidskou důstojností. Dominance ateismu, aktuálně bojovného ateismu, vede k ponižování svobody a důstojnosti osob, které jdou pravdou Krista.⁸⁷

Čtvrtá kapitola encykliky *Redemptor hominis* je věnována poslání církve a údělu člověka. Jak uvádí Jan Pavel II.: „Vždyť právě proto, že Kristus se s ní spojil v tajemství svého výkupného díla, i církev musí být pevně spojena s každým jednotlivým člověkem.“⁸⁸ Spojení církve s člověkem je podmíněno tím, že církev odpovídá a sděluje Boží pravdu jednotlivé osobě se zřetelem k jeho osobnostní jedinečnosti. Rozšiřující se poznání člověka vyžaduje neustálé prohlubování víry v tajemství zjevení a pochopení Boží pravdy. Práce církve vyžaduje pluralismus užitých metod v uvedení integrity víry a morálky jednání.⁸⁹

⁸⁶ *Redemptor hominis*, 3.15

⁸⁷ Tamtéž, 3.17

⁸⁸ Tamtéž, 4.18

⁸⁹ Tamtéž, 4.19

V předchozí kapitole, věnované myslitelům personalismu, byla zdůrazněna myšlenka Jacquese Maritaina, že: „Západní humanismus má prameny náboženské a „transcendentální“ [...] a do středu mravního života staví zbožnost, ať přirozenou či nadpřirozenou.“⁹⁰ Ta myšlenka ukazuje významnou metodu k sjednocení víry a morálky - pracovat s prameny víry v západním humanismu, i když v českých podmínkách byla homogenita étosu vážně narušena ideologií historického materialismu a ateismu. Přesto je až latentně přítomna ve vědomí prožitků osob až do úrovně přijetí Božích zásahů do dějin a lidského života.

Na závěr obsáhlé encykliky *Redemptor hominis* lze uvést myšlenky Josepha Ratzingera – Benedikta XVI: „První encyklika „*Redemptor hominis*“ je tou nejosobnější a je východiskem všech dalších encyklik. [...] Antropologie a christologie jsou pro papeže Jana Pavla II. neoddělitelné. Kdo je člověk a kam má směřovat, aby našel život, bylo zjeveno právě v Kristu. [...] Přichází k nám zevnitř, ke kořenům naší existence, a tak se stává cestou člověka zevnitř. [...] Pochopit, čím je člověk, lze pouze skrze dokonalého člověka a že pouze z tohoto hlediska je možné najít způsob „jak být člověkem“.“⁹¹ Lze pochopit toto hledisko tak, že pro Jana Pavla II. je rozhodující morálně teologické určení ideálu člověka, který je vnitřně utvářen cestou zjevení jako osoba. Nelze však opomenout i vnějšího člověka, jehož individuální personální etika je ovlivněna sociální etikou, jak uvádí Arthur Rich: „Na rozdíl od individuální, personální i ekologické etiky zabývá se sociální etika speciálně [...] tím aspektem odpovědnosti, který je dán okolností, že základní vztahy, do nichž je člověk bezprostředně včleněn, jsou vždy také zprostředkovány a konkrétně utvářeny společenskými strukturami.“⁹² Péče církve o osobu každého člověka má principy personální sociální etiky. Rozhodující je princip hodnoty osoby,

⁹⁰ MARITAIN, J., *Křesťanský humanismus*, Praha, 1947, s. 14.

⁹¹ BENEDIKT XVI., *Jan Pavel II. - můj milovaný předchůdce*, Praha, 2008, s. 36–39.

⁹² RICH, A., *Etika hospodářství I.*, přel. K. Floss, ISE, Praha 1994, s. 60.

princip solidarity a subsidiarity. Ale ve společnosti je dominantní sociální etika liberalismu s utilitaristickou hodnotovou orientací a zůstávají nemalá rezidua socialistické etiky s principem distributivní spravedlnosti.⁹³ Jak tento nestejnorodý sociální étos ovlivňuje vnitřní utváření osoby zůstává problémem a sociální struktury prohlubují odosobnění člověka vůči institucím.

4.2 Laborem exercens - O lidské práci

Úvodem lze předpokládat, že v encyklice *Laborem exercens* bude aplikována filosofická i teologická antropologie na sociální problematiku práce člověka v aktuálních souvislostech doby, která výrazně ovlivňuje vztah ideálu člověka práce a skutečnosti. Již v úvodu encykliky Jan Pavel II. zdůrazňuje důstojnost lidské práce ve smyslu Božího záměru díla spásy - spirituálního smyslu práce. Pro personální aspekt zkoumání práce je rozhodující úloha subjektu. „Jako osoba je tedy člověk subjektem práce. Jako osoba pracuje, vykonává různé činnosti náležející k pracovnímu procesu. Ty všechny, mimo svoji objektivní platnost, mají sloužit k uskutečnění jeho lidství, k splnění osobního povolání, které je mu vlastní právě proto, že je člověk. [...] Subjektivní stránka podmiňuje samotnou mravní podstatu práce. Není totiž pochyby, že lidská práce má svou hodnotu mravní, která je přímo a bezprostředně spjata se skutečností, že ten, kdo ji koná, je osoba, že je to uvědomělý a svobodný neboli o sobě rozhodující subjekt,“⁹⁴ uvádí Jan Pavel II.

Uvedené křesťanské pojetí práce stojí v protikladu k materialistickému a ekonomickému myšlení, zvláště v historickém období industrializace, kdy lidská práce byla pokládána za druh zboží -

⁹³ ANZENBACHER, A. *Úvod do filozofie*, Stát. pedagog. nakl., Praha 1991. s. 257–259.

⁹⁴ *Laborem exercens*, 2.6

pracovní sílu. Tak dominovala objektivní složka pracovní činnosti a subjekt práce - osoba člověka se stala druhořadou. Liberální sociálně politické zřízení v hospodářství dávalo iniciativu kapitálu a nezabezpečilo práva subjektů práce - dělníků. Ani solidarita pracujících nezabránila ponížení důstojnosti lidské práce.⁹⁵ Následky ponížení důstojnosti práce člověka se negativně projeví i v procesu socializace ve výchově v rodině i v celém lidském společenství i v axiologickém smyslu hodnoty člověka a jeho života.

Zvláště aktuální je třetí kapitola encykliky *Laborem exercens*, a názvem *Konflikt práce a kapitálu v přítomném úseku dějin*. Konflikt světa bohatých „kapitalistů“ a světa pracujících, konflikt majitelů výrobních prostředků a lidských nositelů „pracovní síly“ na trhu práce. Jednota obou protikladných stránek tvoří společenský systém, který stránky konfliktu chápe jako protiklad antagonistických „tříd“. Ideologicky jde o konflikt liberalismu, který je chybně ztotožněn s kapitalismem, proti ideologií vědeckého socialismu a komunismu. Řešením konfliktu, který definován jako antagonistický K. Marxem a B. Engelsem, je třídní boj a zespolečnění výrobních prostředků cestou proletářské revoluce v mezinárodním měřítku.⁹⁶

Encyklika *Laborem exercens* ve své třetí kapitole dále uvádí personalistické řešení konfliktu v uplatnění prvenství práce před kapitálem, který je pouze nástrojem a prostředkem pro cíl - tím cílem je polidštění práce. Všechny výrobní prostředky jsou historickým dědictvím lidské práce v polidštění (hominizaci) přírodních zdrojů. Subjekt práce proniká prací k ovládnutí přírodních zdrojů i v technice výroby, dva činitelé výroby jsou v jednotě dané svým původcem, subjektem práce. Podle Jana Pavla II. byl protiklad práce a kapitálu omylem ekonomismu, pokud je lidská práce

⁹⁵ *Laborem exercens*, 2.7–10

⁹⁶ Tamtéž, 3.11

hodnocena redukovane z hlediska ekonomického efektu. Dale je protiklad hodnocen jako omyl materialismu v tom, ze clovek není na prvním místě jako subjekt práce, ale je chápán jako závislý na hmotných hospodářských vztazích.⁹⁷ K uvedenému problému a ke stanovení morální maximy pro vztah mezi ekonomismem a lidskostí se vyjadřuje Arthur Rich: „Sociální etika sice musí při stanovení maxim pro posuzování a rozhodování neustále přihlížet k věcným zřetelům, ale přiměřenost věci nikdy nemůže být jejím vůdčím nebo dokonce jediným principem. [...] K její specifičnosti patří, že to, co je věcně přiměřené, váže na to, co je lidsky přiměřené.“⁹⁸

Encyklika dále odmítá program kolektivního zřízení vlastnictví výrobních prostředků, ale současně zdůrazňuje, že právo na soukromé vlastnictví je podřízeno právu na společné užívání bohatství stvoření. Výrobní prostředky nesmějí být vlastněny proti práci, jen pro vlastnění, musí sloužit práci i v možných formách vlastnictví - soukromém, veřejném i kolektivním. V této souvislosti je kritizován „tvrdý“ kapitalismus, který chápe soukromé vlastnictví výrobních prostředků jako dogma hospodářského života. Tento vyžaduje revizi z hlediska práv člověka.⁹⁹

V závěru třetí kapitoly je definováno personalistické hledisko. Zásada prvenství práce před kapitálem je klíčová jak pro soukromé i omezeně soukromé vlastnictví výrobních prostředků. Pracující člověk má právo na spravedlivou mzdu a musí mít pocit, že pracuje „na svém“ i při tvorbě společného díla.¹⁰⁰

Encyklika *Laborem exercens* se ve čtvrté kapitole se zabývá právy pracujících, která vyplývají hlavně ze vztahu pracovníka se

⁹⁷ *Laborem exercens*, 3.12–13

⁹⁸ RICH, A., *Etika hospodářství I.*, Praha, 1994, s. 69–70.

⁹⁹ *Laborem exercens*, 3.14

¹⁰⁰ Tamtéž, 3.15

zaměstnavatelem přímým i nepřímým, který nepřímo určuje podmínky spravedlivé práce v oblasti národní i nadnárodní. Zvláště v hospodářsky zaostalých zemích může přímý zaměstnavatel určit horší podmínky, než jsou oprávněné požadavky pracovníků, zvláště když chce dosáhnout maximalizaci zisku, který vede. Problém zaměstnanosti se dotýká hlavně nepřímého zaměstnavatele, který má čelit nezaměstnanosti především u mladých lidí i po získání kvalifikace. Koordinace boje proti nezaměstnanosti je otázkou i mezinárodní spolupráce v souvislostech výuky a výchovy ke zralému lidství.¹⁰¹

K problematice mzdy je podnětná myšlenka jednoty hlediska deontologického a mravního. Nejde jen o splnění sjednané povinnosti smlouvou mezi zaměstnavatelem a pracovníkem, mravním problémem je spravedlivá odměna za vykonanou práci jako konkrétní prostředek k získání obecných výsledků lidské práce. S problémem mzdy souvisí i řešení zabezpečení rodiny hmotnými statky, otázka sociálních příspěvků v rámci systému sociálního státu a také zhodnocení mateřských úkolů v komplexním povznesení úlohy ženy bez nutnosti emancipace.¹⁰²

V uplatňování práv pracujících má úlohu i sdružování pracujících v organizacích, které jsou složkou společenského života. Katolická sociální nauka chápe odbory jako prostředek boje za sociální spravedlnost a ne jako nástroj politického boje. S tím souvisí i charakter politiky jako starosti o obecné blaho a ne o partikulární zájmy. Prostředek stávkový je chápán jako krajně oprávněný, neboť hrozí nebezpečí zneužití.¹⁰³

Encyklika se dále vyjadřuje k důstojnosti práce zemědělské, zejména v rozvojových zemích, kde miliony lidí obdělávají půdu velkostatkářů bez

¹⁰¹ *Laborem exercens*, 4.17–18

¹⁰² Tamtéž, 4.19

¹⁰³ Tamtéž, 4.20

naděje na získání vlastní půdy a naděje na vlastní důstojný život. Také osoby tělesně i duševně postižené se podílejí na našem lidství, mají podíl na lidské přirozenosti v práci, pokud je možná. Nelze diskriminovat slabé a nemocné a handicapovaným osobám musí být zpřístupněna práce v souladu s jejich možnostmi tak, aby prožívaly v práci pocit lidské důstojnosti. Také právo a problém vystěhovalců je řešen v závěru čtvrté kapitoly. Text zdůrazňuje, že i vystěhovalec je subjektem práce a změna společnosti by mu měla přinést dobro v osobním, rodinném a společenském životě.¹⁰⁴ „Tím spíš se nesmí zneužít nucené situace, v jaké se vystěhovalec nalézá. Všechny tyto okolnosti musí bezpodmínečně ustoupit před základní hodnotou práce, která je spojena s důstojností lidské osoby, ovšem s ohledem na kvalifikaci pracovníků. Tady musíme ještě jednou zdůraznit, že základní zásadou musí být: stupnice hodnot a hluboký smysl samotné práce vyžadují, aby kapitál sloužil práci, a ne práce kapitálu.“¹⁰⁵

Výrazně personalistické jsou myšlenky páté kapitoly encykliky Jana Pavla II. nazvané *Prvky spirituality práce*. Práce je vždy činností osoby, tedy osoba a její čin je naplněním smyslu v díle spásy Stvořitele i způsobem přiblížení se k Bohu. Jde o proniknutí vědomí, že každodenní práce je účastí na díle Boha, jako spirituální axiologický motiv člověka, který naplňuje Boží vůli. Kristus byl člověkem práce, sám ji konal a měl pro lidskou práci uznání a úctu v podobenstvích evangelia práce. Odmítal však jen úzkou starost o práci a existenci člověka. Jan Pavel II. uvádí příklady vztahu k práci z učení apoštola Pavla, jeho napomenutí k pracovitosti nejen pro zabezpečení potřeb existence, ale pro přesah práce na díle Stvořitele.¹⁰⁶

¹⁰⁴ *Laborem exercens*, 4.21–23

¹⁰⁵ Tamtéž, 4.23

¹⁰⁶ Tamtéž, 5.24–26

Na konci kapitoly ukazuje Jan Pavel II. úlohu lidské práce ve světle Kristova kříže a zmrtvýchvstání. Hřích prvního člověka přivodil kletbu práce i nutnost smrti člověka. Kristus svou obětí za člověka na kříži zrušil tuto kletbu a zmrtvýchvstáním dal naději nového života. K tomu uvádí: „Každý křesťan, který slyší slovo živého Boha a spojuje práci s modlitbou, ať ví, jaké místo zaujímá tato jeho práce nejen v pozemském pokroku, ale ve vzrůstu Božího království, do kterého jsme všichni povoláni mocí Ducha svatého a slovem evangelia.¹⁰⁷

Závěrem je možno říci, že subkapitoly encykliky jsou námětem pro aktuální aplikaci. Je možno se domnívat, že omyl ekonomismu je stále aktuální. Ekonomie a její protagonisté se považují za elitní vědu a vědce, ale s redukcionistickým aspektem jen chmurné „ekonomické perspektivy“ vyjadřované utilitaristicky v ekonomické „sumě užitku“ bez ohledu na subjekt práce, který je trvale odosobněn. Pochybné výsledky finančních transakcí byly kauzálně mravním selháním a příčinou ekonomické recese a krize s následným utrpením již v globálním měřítku. Morálně znehodnocená práce osoby je postavena opět proti kapitálu.

4.3 Evangelium vitae - Radostná zvěst o životě

Evangelium vitae je Radostná zvěst o životě. Je to zvěst o důstojnosti člověka, který však svůj biologický život překračuje ve vztahu k Bohu. Posvátnost lidského života je základní zvěstí, kterou osoba naplňuje svým vztahem k sobě, ke každému člověku, k lidstvu a také zprostředkovaně k mimolidským formám života. Kristus svou inkarnací se spojil s každým člověkem a sebedarováním potvrdil hodnotu života a důstojnosti každé osoby.¹⁰⁸ Současný svět stupňuje hrozby a útočí na nedotknutelnost lidské

¹⁰⁷ *Laborem exercens*, 5.27

¹⁰⁸ *Evangelium vitae*, úvod. 1–2

osoby, útočí přímo na život ve válkách, genocidách a vraždách, zprostředkovaně zdůvodňuje potřebu interupce, euthanazie, sebevraždy. Pokrok technologií vede k dalším útokům proti životu a současně dochází k proměně svědomí a veřejného mínění, které se již nestaví účinně proti uvedeným útokům. Tolerance až legitimizace těchto negativních jevů je důkazem poklesu morálky.¹⁰⁹ V úvodu encykliky *Evangelium vitae* je tedy precizován úkol církve, aby byla „jasně a jednoznačně potvrzena hodnota lidského života a jeho nedotknutelnost a výzva „chraň a opatruj, miluj a zachovávej život každého člověka“!¹¹⁰

První kapitola encykliky začíná příběhem bratrů Abela a Kaina ve starozákonní knize Genesis - první vražda, čin zabití člověka. Ve starozákonním příběhu vidíme hodnocení činu v jednotě motivů, závisti mezi bratry a hněvu, a následků činu bratrovraždy. Ukazuje se, že zabití Abela Kainem je i útokem na samotného Boha a Kainovo znamení zla je tajemství Boží spravedlnosti, která respektuje i důstojnost vraha, který žije dál (s vrahem).¹¹¹ Skrytý smysl encykliky je přítomen v Kainově snaze o vyvinění se z vraždy. Na otázku „Cos to učinil?“ odpovídá Kain „Nevím. Cožpak jsem strážcem svého bratra?“¹¹²

Otázkou personalistické viny v tradici Starého zákona se zabýval Martin Buber. Kainovu vinu by zřejmě označil jako existenciální, kterou nelze odstranit technikou vytěsnění. V práci *Vina a pocit viny* M. Buber píše: „Existenční vina, to znamená vina, kterou na sebe uvalil jednotlivec v konkrétní personální situaci, nemůže být vystižena kategoriemi analytické psychologie, jako je vytěsnění a naopak tematizování ve vědomí. Takovému viníkovi se občas jeho vina vybaví se značnou

¹⁰⁹ *Evangelium vitae*, úvod. 4

¹¹⁰ Tamtéž, úvod. 5

¹¹¹ Tamtéž, 1.7–9

¹¹² Tamtéž, 1.8

naléhavostí, nezřídka se jí ovšem snaží vyhnout – ani ne tak samotnému faktu viny, jak mu utkvěl v paměti, nýbrž jeho existenční hloubce - až na něho posléze dolehne celou vahou své existenční pravdy a čas se mu nyní náhle zjeví jako propadání.¹¹³

Existenciální vina člověka, která porušuje princip důstojnosti člověka zabitím bratra, prostupuje historií až do dneška. I dnešní člověk by měl pocítit tuto vinu z násilí na lidech na celém světě, vinu na nespravedlivém rozdělování bohatství světa, z válek a z obchodování se zbraněmi a drogami a z dalších forem porušování důstojnosti a ohrožení života člověka. Stále roste stav liknavosti lidí, kteří by mohli násilnostem a nedbalostí zabránit, ve střetu zájmů dochází až hromadným vraždám a genocidě.¹¹⁴ V kategorizaci druhů násilí vůči životu má zvláštní místo násilí vůči životu osoby, která se rodí nebo umírá. Vztah k životu, který je ve zrození a umírání bezbranný, je zrcadlem morálního stavu společnosti, jejího étosu. Oslabení vědomí hodnoty života proniká veřejným míněním i svědomím člověka pod vlivem parciálních poznatků věd, které eliminují záměrně transcendentálně posvátnou hodnotu života vznikající nebo umírající osoby. Nejde jen o osobní selhání svědomí jednotlivců, jde o celkové selhání étosu společnosti, která se, v proměně jeho hodnot a cílů, mění v „kulturu smrti“. Směřování k růstu a úspěchu je snad archetypem, který odmítá respektovat slabé a nemocné a označuje je jako neúčinné pro růst sumy užitku a iluzorního štěstí konzumního hédonismu společnosti.¹¹⁵

Encyklika uvádí, že projevem této „kultury smrti“ je praxe potratu, jehož budoucnost by měla být mravně bezkonfliktní použitím ještě účinnější medikace. Řešením potratu v uvedené kultuře smrti je

¹¹³ BUBER, M., „Vina a pocit viny“, in: GEBSATTEL, V. E., J. Němec (ed.), *Bolest a naděje: deset esejů o osobním zrání*, přel. M. Černý, Vyšehrad, Praha 1992, s. 169–170.

¹¹⁴ *Evangelium vitae*, 1. 10

¹¹⁵ Tamtéž, 1.11

antikoncepce - antikoncepční myšlení. Zlo antikoncepce stojí proti ideálu manželské lásky, jejímž smyslem je početí života. Zlo potratu je porušení Božího příkazu „nezabiješ“. Řešením je odpovědné rodičovství, které nedává přednost svobodě bez odpovědnosti vůči životu a Božímu zákonu. Odpovědnosti, která v hierarchii osobních hodnot neupřednostňuje jen seberealizaci vůči početí nového života.¹¹⁶

V třetí kapitole encykliky vidí Jan Pavel úmyslný potrat jako hanebný zločin vraždy dítěte. Závažnost tohoto zločinu zla je zastírána a morální krize se projevuje v nerozlišení dobra a zla. Jde o útok na nevinnou lidskou bytost a její zničení traumatizuje matku vinou, která může mít dlouhodobý nevědomý obsah. Vinu nese i otec, zvláště když matku nutí k potratu a nebo ji nechává samotnou v rozhodnutí.¹¹⁷

Neméně otřesným svědectvím morálního úpadku je vztah k nevyлéčitelně nemocným a umírajícím. Přijetí utrpení a bolesti ve společnosti je oslabeno a vede k technikám ovládnutí bolesti až k možnosti smrti umírajícího, který je v utrpení bezmocný a odkázaný na pomoc. Eutanazie je především zdůvodňována soucitem s bolestí a je poskytnutím milosrdenství až k její legalizaci i z aspektu užitárnosti - úspory prostředků vynakládaných zvláště v terminální fázi umírání.¹¹⁸ Rozhodnutí o životě a smrti není jen věcí člověka. Jan Pavel II. zde uvádí: „Všechno to je umocňováno určitým kulturně - morálním prostředím, ve kterém se v utrpení nevidí žádný smysl ani hodnota, naopak je pokládáno za zlo, které musí být za každou cenu odstraněno. Většinou k tomu dochází tam, kde chybí náboženské cítění, které člověku pomáhá chápat tajemství dobra skrytého v utrpení.“¹¹⁹

¹¹⁶ *Evangelium vitae*, 1.13–14

¹¹⁷ Tamtéž, 3.58–59

¹¹⁸ Tamtéž, 1.15

¹¹⁹ Tamtéž, 1.15

Pierre Teilhard de Chardin se v eseji *Smysl a pozitivní hodnota utrpení* zamýšlí nad tímto personalistickým problémem osoby a společnosti trpících a jejich směřování k Bohu a píše: „Trpícím lidem přísluší, aby výslovněji a čistěji než ostatní mířili k tomu, co je božské. [...] Jaký obrovský skok by svět musel udělat k Bohu, kdyby všichni nemocní obrátili svá trápení ve společnou touhu, aby království boží rychle zrálo skrze dobývání a organizaci Země.“¹²⁰

V obsáhlé argumentaci encykliky se k problému utrpení a eutanazie Jan Pavel II. více vyjadřuje v třetí kapitole s názvem „*Nezabiješ*“. Snaha lidí o ovládnutí smrti předčasnou eutanazií je absurdní a nelidská. Osoba může rozhodnout o ukončení léčby „vehementní terapií“ a přijmout bolest a utrpení s vědomím, že se účastní na utrpení Krista. Encyklika zmiňuje také lidské zázemí pro trpící v „paliativních léčebných metodách“.¹²¹

Úvahy o útoku na počatou lidskou bytost i na osobu umírajícího mají společné východisko v chybném pojetí individualistické svobody silných vůči slabým. Jde o autonomii jednotlivce, který odmítá spolužití a vztah odpovědnosti člověka, který byl Bohem ustanoven „strážcem svého bratra“. Eliminovaný vztah k Bohu vede k „praktickému materialismu“ ve zmíněném individualismu a hédonismu. Materialistické odmítnutí bolesti v životě osoby vede k pocitu ztroskotání v nemoci a v umírání, ke ztrátě smyslu a k ukončení života. Přechodnost smyslu života ve spojení s Bohem je eliminována. Také tělo člověka je redukováno jen na komplex anatomických a fyziologických systémů, jimiž je možno manipulovat pro cíle výkonu a slasti. Tak je i sexualita oddělena od aktu plození. Tím mizí

¹²⁰ TEILHARD DE CHARDIN, P., „Smysl a pozitivní hodnota utrpení“, in: GEBSATTEL, V. E., *Bolest a naděje: deset esejů o osobním zrání*, Praha, 1992, s. 254–255.

¹²¹ *Evangelium vitae*, 3.64–66

interpersonální vztahy manželů, vztahy rodičů a dětí, vztahy k starým a nemocným. Oslabené mravní svědomí směřuje dobro a zlo.¹²²

Závěrečná čtvrtá kapitola encykliky *Evangelium vitae* je věnována úvahám „*O nové kultuře lidského života*“. Tedy o „kultuře života“ proti „kultuře smrti“. Lidský život je darem Boha. Ježíš je spjat s každým člověkem a ve tváři člověka poznáváme tvář Kristovu. Naděje věčného života je skrze inkarnaci Krista spjata s lidskou osobou, jejím životem a tělesností. Život je dar Boží a je posvátný a nedotknutelný a je neslučitelný s úmyslným potratem a eutanazií.¹²³ *Evangelium vitae* žádá výchovu v duchu oslavy života a důstojnosti každého člověka v dialogu učitelů, vychovatelů i teologů. Významné místo mají kulturní tradice a zvyky k vyjádření radosti z počínajícího života, péče o trpící, staré a umírající. Jde o rozvoj institucí pro ochranu života s důrazem na odpovědnost a svědomí lékařů a zdravotnických pracovníků. Rodina má zvláštní úlohu od narození až do smrti, je „svatyní života“. V kulturním obratu úcty k životu mají hlavní úlohu ženy. „Nový feminismus“ vyžaduje svědectví lásky a sebedarování. Mariino mateřství je nedostižný příklad péče a starosti o život.¹²⁴

¹²² *Evangelium vitae*, 1.20–24

¹²³ Tamtéž, 4.78–81

¹²⁴ Tamtéž, 4,82.85.92.99.102

5 Závěr

Závěrem práce bych rád zhodnotil, zda bylo dosaženo vytyčených cílů a jaké výsledky tato práce přinesla. Pokud jde o literární zdroje k mému vybranému tématu, jsou pochopitelně tak rozsáhlé, že jsem nemohl zohlednit vše. Ale zásadním problémem při studiu díla Karola Wojtyły byl nedostatek systematických spisů jeho filozofického myšlení. Množství různých článků a knih připomíná spíše barevné kamínky z rozbité mozaiky, které je třeba znovu poskládat dohromady, aby byl vidět celý původní obraz, ve kterém se pohybovalo myšlení tohoto zpracovávaného autora.

S cílem celkově zpracovat personalismus v myšlení a díle Jana Pavla II. jsem se v první části bakalářské práce nejprve zaměřil na chronologické zachycení života a díla Jana Pavla II. se snahou prokázat vývoj a integritu této osobnosti v různých životních situacích. Zároveň s tím jsem se pokusil postihnout vývoj jeho pojetí „tomistického personalismu“, který se začal objevovat již v jeho raných filozofických textech a poté hlavně ve spisu *Osoba a čin*, kterým pozdvihl svůj intelektuální projekt na zcela novou rovinu a nastínil tak plně rozvinutou filozofii lidské bytosti. Avšak vzhledem k tomu, že tato díla nebyla přeložena do češtiny a překlady do jiných jazyků se od sebe obsahově liší, použil jsem k jejich obsahovému zhodnocení jako zdroj pouze zmínky o těchto dílech v knihách jeho životopisců.

V další části práce jsem se zabýval vlivem a vymezením rozdílů i shod filozofické koncepce tohoto autora s filosofickými koncepcemi jiných autorů personalismu, jako byli například Emmanuel Mounier, Jacques Maritain nebo Max Scheler. Pomocí srovnání jsem došel k závěru, že personalistická filosofie dialogu Jana Pavla II. je v neposlední řadě též založena na tradicích Starého zákona v interpretaci Martina Bubera i

v dialogu „Filosofie tváře“ Emmanuela Lévinase. Největší vliv na vývoj a formování filozofie personalismu Jana Pavla II. měl bezesporu již jmenovaný Max Scheler a jeho kniha *Formalismus v etice a materiálně hodnotová etika*, která byla zdrojem tématu jeho druhé habilitační práce. Díky této práci zjistil, jak může určitý fenomenologický systém přispět k utváření teologické morálky. V této filosofické kontinuitě lze pak uvést „tomistický personalismus“ zpracovaný v díle *Osoba a čin* metodou fenomenologické analýzy vědomě jednající osoby. Dílo *Osoba a čin* je vyvrcholením jeho tvůrčích pokusů, pomocí nichž se snažil, na základě své předchozí aristotelsko - tomistické formace, vytvořit určitou fenomenologickou metodu a dále ji rozvíjet. Právě tato snaha ho zařadila do proudu filozofického personalismu současnosti a přinesla i určité pastorační plody. Zároveň si tímto studiem ozřejmil i skutečnost, že každý člověk je osobou jedinečnou a neopakovatelnou.¹²⁵

Jen po vymezení uvedených filosofických předpokladů bylo možno provést personalistickou analýzu encyklik pontifikátu Jana Pavla II., kterými se zabývám v poslední části své práce. Zde je nutno připomenout, že zvolení Karola Wojtyły papežem se stalo bodem zlomu v jeho filozofické činnosti, protože jako papež už nemohl dál publikovat svá díla. Jeho spisy z období pontifikátu sice mají charakter církevního učení, ale stále z nich probleskuje jeho myšlení a formace, a to jak v jeho pohledu na různorodé filozofické proudy, tak i na řešení filozofických problémů.

Již encyklika *Redemptor hominis* je důkazem aplikace tomistického personalismu a programovým klíčem k pochopení dalších encyklik v pastoračním a antropologickém smyslu. Ukazuje každému člověku cestu k sebepochopení a proměně. Ježíš Kristus jako Boží syn je „člověkem“ – osobou, která se ve svém utrpení a smrti spojuje s každým člověkem. Obětí

¹²⁵ JAN PAVEL II., *Dar a tajemství*, Praha, 1997, s. 101–102.

překročil sebe „pro druhé“, daroval „sebe samého“. V této inkarnaci lze vidět i jednotu tělesnosti a duchovnosti v podstatě člověka jako osoby, v duchovnosti pak i možnost transcendence. Z této encykliky pak jasně vyplývá, že pro Jana Pavla II. je rozhodující morálně teologické určení ideálu člověka, který je pak dále vnitřně utvářen cestou zjevení jako osoba.

V encyklice *Laborem exercens* se personalistický pohled Jana Pavla II. projevuje v řešení konfliktu práce a kapitálu. Zde prosazuje prvenství lidské práce před kapitálem. Zdůvodňuje to tím, že cílem práce jako činu osoby je podílet se na Božím díle a tím i na vzrůstu Božího království pro všechny lidi a nikoli jen ekonomický efekt. Kapitál tak má být jen prostředkem k dosažení tohoto cíle. Pro personální aspekt zkoumání práce je zde opět rozhodující úloha subjektu - tedy osoba svobodného člověka.

Svým obsahem se ke zpracovávanému tématu vyjadřuje encyklika *Evangelium vitae*, která je vlastně personálním vyjádřením evangelia života, především ve vztahu k životu počínajícímu a umírajícímu. Otázka úcty k životu a vztah ke smrti je aktuální otázkou civilizačních problémů lidstva a dotýká se každého člověka. Ochrana života lidské bytosti a osoby i otázky umírání a smrti jsou multidisciplinárním problémem s výrazně etickým akcentem. K tomuto problému se též vyjadřují ve svých esejích i Martin Buber a Teilhard de Chardin.

Zpracováním tohoto tématu došlo, dle mého mínění, k alespoň částečnému objasnění vzniku a vývoje tomistického personalismu v myšlení a filosofii Jana Pavla II. a též jeho souvislostí s modernizací tomismu a novotomismem i fenomenologií a modernismem v náboženské filosofii a vlivu personalismu filosofie činu. Použití filosofie tomistického personalismu na analýzu vybraných encyklik Jana Pavla II. může pomoci čtenáři pochopit nový antropologický a etický aspekt hodnocení současnosti.

6 Seznam použité literatury

ANZENBACHER, Arno. *Úvod do filozofie*. 2. vyd. Praha: Stát. pedagog. nakl., 1991, 304 s. ISBN 80-04-26038-1.

BENEDIKT XVI. *Jan Pavel II. - můj milovaný předchůdce*. 1. vyd. Překlad Anna Mátiková. Praha: Paulínky, 2008, 117 s. Věra a život. ISBN 978-80-86949-54-3.

BUBER, Martin. *Já a ty: deset esejů o osobním zrání*. Vyd. 3., v Kalichu 1. Editor Jiří Němec. Překlad Jiří Navrátil. Praha: Kalich, 2005, 164 s. Kairos (Kalich), sv. 2. ISBN 80-701-7020-4.

DOROTÍKOVÁ, Soňa. *Filosofie hodnot: problémy lidské existence, poznání a hodnocení*. Praha: Pedagogická fakulta Univerzity Karlovy, 1998, 162 s. ISBN 80-86039-79-X.

GEBSATTEL, Victor Emil von. *Bolest a naděje: deset esejů o osobním zrání*. Vyd. 2. Editor Jiří Němec. Překlad Miloš Černý. Praha: Vyšehrad, 1992, 269 s. ISBN 80-7021-056-7.

JAN PAVEL II. *Veritatis splendor*. 1. vyd. Praha: Zvon, 1994, 131 s. ISBN 80-7113-114-8.

JAN PAVEL II. *Evangelium vitae*. 1. vyd. Praha: Zvon, 1995a, 137 s. ISBN 80-7113-139-3.

JAN PAVEL II. *Překročit práh naděje*. 1. vyd. Překlad Ivana Peprná. Praha: Tok, 1995b, 195 s. ISBN 80-901-006-9-4.

JAN PAVEL II. *Laborem exercens*, in: *Sociální encykliky: 1891-1991*. 1. vyd. Praha: Zvon, 1996a, 505 s. ISBN 80-7113-154-7.

JAN PAVEL II. *Redemptor hominis*. 1. vyd. Praha: Zvon, 1996b, 72 s. ISBN 80-7113-178-4.

JAN PAVEL II. *Dar a tajemství: k padesátému výročí mého kněžství*. 1. vyd. Překlad Josef Koláček. Praha: Nové město, 1997, 125 s. ISBN 80-902084-4-4.

LÉVINAS, Emmanuel. *Etika a nekonečno*. 2. vyd. Překlad Věra Dvořáková. Praha: Oikoymenh, 2009, 231 s. Oikúmené. ISBN 978-80-7298-394-0.

MARITAIN, Jacques. *Křesťanský humanismus*. 2. vyd. Překlad Vojtěch Gaja. Praha: Universum, 1947, 311 s. ISBN neuded.

MOUNIER, Emmanuel. *Místo pro člověka: Manifest personalismu*. 1. vyd. Překlad Rudolf Černý. Praha: Vyšehrad, 1948, 301 s. ISBN neuded.

RICH, Arthur. *Etika hospodářství I*. 1. vyd. Překlad Karel Floss. Praha: ISE, 1994, 247 s. Oikúmené. ISBN 80-85241-67-1.

SCHELER, Max. *Der Formalismus in der Ethik und die materiale Wertethik: neuer Versuch der Grundlegung eines ethischen Personalismus*. 2. vydání, Halle: Niemeyer, 1921, 620 s. ISBN neuded.

SOKOL, Jan. *Člověk jako osoba*. 1. vyd. Praha: Institut základů vzdělanosti UK, 2000, 120 s. ISBN neuded.

STARK, Stanislav. *Filosofie 18.-20. století: vybrané kapitoly*. 1. vyd. Plzeň: Západočeská univerzita, 2001, 92 s. ISBN 80-7082-592-8.

WALSCH, Michael. *Jan Pavel II. [životopis]*. 1. vyd. Překlad Jiří Svoboda a Lenka Libosvářská. Brno: Barrister a Principal, 1995, 301 s. ISBN 80-85947-03-X.

WEIGEL, George. *Svědék naděje: životopis papeže Jana Pavla II.* Vyd. 1. Překlad Karel Deutschmann. Praha: Práh, 2000, 879 s. ISBN 80-7252-035-0.

7 Résumé

In my paper I deal with reflexion of personalism in the thinking and work of John Paul II. In the first part of this thesis I focused on a chronological description of his life and work and sought to demonstrate mental development and integrity of this personality in different life situations, and at the same time, to capture the development of his conception of thomistic personalism from available texts. In the second part of my thesis I was concerned with specifying both differences and conformities of philosophical conception of this author with the philosophical conceptions of other authors of personalism, such as Martin Buber, Emmanuel Lévinas, Emmanuel Mounier, Jacques Maritain or Max Scheler. After defining the above mentioned philosophical postulates, I carried out personalistic analysis of some selected papal encyclicals *Redemptor hominis*, *Laborem exercens* and *Evangelium vitae*, written by John Paul II during the term of his pontificate, in the final part of my thesis. The use of the philosophy of thomistic personalism for the analysis of selected papal encyclicals of John Paul II. can help the reader to understand the new anthropological and ethical aspect evaluation for the present time.