

Wojtylov etický personalizmus: osoba ako morálne bytie¹

Ivan Šmatlava

Univerzita Pavla Jozefa Šafárika v Košiciach, SK

Šmatlava, I.: Wojtyła's Ethical Personalism: Person as a Moral Being. *Philosophica Critica*, vol. 5, 2019, no. 1, ISSN 1339-8970, pp. 46-62.

The main objective of this paper will be an explication of Wojtyła's accent on correlative relation between a moral and a personal experience. It will be done in three steps: First, to show a specific link between moral and human experience; second, to justify the relevance of Wojtyła's research method analyzing a moral act as phenomenological as well as ontological fact; third, to clarify the normative character of Wojtyła's ethics. I will focus primarily on Wojtyła and only secondarily on his confrontation with Scheler and Thomas Aquinas who both examined moral experience isolated from the personal experience.

Key words: Wojtyła – Person – Anthropology – Morality – Normative ethics

Karol Wojtyła (1920 - 2005), širšej verejnosti známy skôr ako pápež Ján Pavol II., patril nepochybne medzi veľké osobnosti antropologického a etického myslenia. Celý svoj život (nielen v čase pontifikátu) zasvätil boju za záchranu *pravdy o človeku*. Bolo to v čase, keď sa na poli teoretického ako aj praktického poznania hovorilo o *smrti* človeka ako osoby, resp. subjektu. Svojím myslením sa zaradil medzi zástancov ľudskej subjektivity, ktorá sa postupne začala vytrácať následkom jednak totalitných ideológií a ich „tyranie“ pravdy, na druhej strane pokroku stále hlbšieho analytického prieniku špeciálnych vied pri skúmaní človeka. Výsledkom bola (aj je) dominancia existencialisticko-kreativistickej antropológie, ktorá stavia proti každej *pozitívnej* antropológii a jej pravde o človeku ideu, že človek *sám* je výlučným *projektantom seba*. Druhým dôsledkom

¹ Tento text vznikol ako súčasť riešenia grantovej úlohy VEGA č. 1/0715/16 *Dostojevskij a Nietzsche v kontextoch česko-slovenskej a ruskej filozofie 19. a 20. storočia*.

je dekonštrukcia syntetického obrazu človeku prostredníctvom absolutizácie jednej z mnohých vrstiev ľudského bytia a redukcia človeka na jednu kategóriu ako napr. *Dasein*, transcendentálne Ego a pod. Wojtyla vytvára projekt tzv. *adekvátnej antropológie*, ktorého programovou tézou je *porozumieť človeku v tom, čo je podstatne ľudské*. Wojtyla chce v tomto modeli pozitívnej antropológie vypovedať *pravdu o človeku ako človeku*, zohľadniť viacvrstvovú bohatosť a komplexnosť ľudského bytia a zostať pritom verný *skúsenosti* človeka.

Ako predstaviteľ personalistickej antropológie venuje Wojtyla veľa priestoru vo svojom myslení etike. Možno povedať, že práve etika je vo veľkej miere tým, čo odlišuje personalizmus od filozofickej antropológie. Etika je bytostne prepojená s teleológiou človeka ako osoby a stáva sa tak integrálnou súčasťou antropológie. Táto štúdia si kladie za cieľ ukázať, ako Wojtyla prepája antropológiu, etiku a axiológiu na pôde filozofie subjektu, na základe čoho dáva morálnemu životu personalisticko-axiologický význam. Kriticky tak chce reagovať primárne na subjektivismus, ktorý zrelativizoval morálny život osoby a tým aj jej personálny život. Wojtyla hľadá riešenie v spojení filozofie subjektu s metafyzikou, aby tak navrátil etike jej normatívnu silu. Pre obmedzený rozsah sa v štúdiu nebudem zaoberať fenoménmi ako je Wojtylove chápanie vedomia, seba-vlastnenia, seba-riadenia, *communio* či intersubjektivita.

Morálna skúsenosť a skúsenosť človeka

K skúsenosti patrí rovnako subjektivita ako aj objektivita človeka (Wojtyła 1994b, 375). „Objektívnosť“ skúsenosti podľa Wojtylu umožňuje lepšie porozumieť „subjektívnosti“ človeka. Použitie kategórií „čisté vedomie“ alebo „čistý subjekt“ nevedie k interpretácii „skutočnej subjektivity človeka“. Rovnako to však platí aj naopak – metafyzické pojmy nevedú k správnej interpretácii subjektivity človeka. Je potrebné ich spojiť. Ako si Wojtyla toto spojenie metodologicky predstavuje?

Metodologicky je potrebné začať kozmologicko-metafyzickou redukciovou, no keďže touto metódou nemožno človeka vyčerpávajúco poznať, je potrebné sa pri tejto redukcii *zastaviť pri tom, čo je v človeku neredukovateľné*, teda pri subjektivite (Wojtyła 1994d, 440-441).² Tak sa Wojtyla dostáva k *personalistickému* prístupu. Pre skompletizovanie obrazu človeka je potrebné kozmologicko-metafyzickú redukciovú *doplniť* personalistickým

² Wojtyla síce explicitne popisuje metodológiu spojenia metafyziky a personalizmu, avšak rozsiahlejšie ju neanalyzuje. Ako uvádza Burgos, tieto dve filozofické koncepcie využívajú odlišné, až antagonistické metódy, čo významne sťažuje možnosť ich prepojenia a prináša so sebou negatívne dôsledky (Burgos 2009, 107-108).

prístupom. Tradičná metafyzika totiž len nastolila problém človeka a jeho konania, než by objasnila vnútornú štruktúru ľudskej subjektivity (Póltawski 2011, 192). Metafyzika plní skôr formálnu funkciu, t. j. vytvára priestor, reálne hranice, v rámci ktorých bude možné subjektivitu *objektívizovať* a následne objektívne skúmať. Po obsahovo-predmetnej stránke sa nemôže kryť s tým, čo predstavuje subjektivita, o ktorej možno vypovedať skôr s použitím axiologického a personalistického jazyka. Primát má tak jednoznačne *to, čo je v človeku neredukovateľné*, pretože skrze to človek *prežíva* sám seba, svoju ľudskosť, skrze to je *osobou*. Preto je pre Wojtylu subjektivita *druhým menom osoby*.

Napriek tomu, že sa týmto spôsobom radí poľský filozof medzi mysliteľov uvažujúcich v „smere“ filozofie subjektu, nekráča cestou, ktorú vytýčila moderná filozofia vedomia. Vedomie formujúce žitú skúsenosť subjektu, spolukonštituujúce subjekt, má fundamentálny význam pre porozumenie osoby v jej subjektívnej rovine, avšak *byť osobou* pre Wojtylu predovšetkým znamená *byť správcom svojich činov a mať schopnosť sebaurčenia*. Nemá v úmysle – ako to naznačuje vo svojom opus magnum *Osoba a čin*³ – skúmať osobu len ako vedomie, resp. skúmať vedomie ako izolovaný fenomén, ale v jeho úzkom spojení s dynamikou *fieri* a sebaurčením (Wojtyła 1994a, 78). Je to teda relácia osoba – čin, v ktorej vedomie odkrýva najpregnantnejším spôsobom svoju rolu v rámci ontologickej štruktúry ľudskej osoby.

Wojtyla odmieta vo svojej antropológii redukovať osobu len na vedomé prežívanie. Človek by bol v takom prípade skutočne biednou bytosťou. Wojtylovský človek je predovšetkým *konajúce jestvujúcno, konajúci subjekt*. To, čo je špecificky ľudské, *osobné*, nespočíva podľa neho v intencionálnych aktoch vedomia a ich prežívaní, ako je to napr. u Husserla, ale v *morálnom prežívaní* nerozlučne spojenom s praktickým *konaním*.⁴

³ Rok po napísaní diela *Osoba a čin* sa na KUL v Lubline uskutočnilo kolokvium, na ktorom sa mnohí filozofi vyjadrovali k jeho obsahu. Zaznievajú tu viaceré kritické pripomienky, spomedzi ktorým spomeniem predovšetkým veľkého znalca Wojtylovej filozofie a jeho priateľa R. Buttiglioneho, ktorý tvrdí, že práca je nedokončená. Kritizuje sa aj skutočnosť, že mnohé Wojtylove myšlienky sú skôr intuitívne a vyžadujú si ďalšie dopracovanie alebo že príliš rýchlo prechádza z jednej témy do druhej, pričom chýba detailnejšie prepracovaný súvis medzi nimi. Samotný Wojtyla na kolokviu vyjadruje nádej, že sa nájde niekto, kto systematicky dokončí jeho prácu (Schmitz 1997, 75-76).

⁴ Podľa žiačky Ingardena – poľskej filozofky T. Tymienieckej – spočíva originalnosť Wojtylovej centrálnej filozofickej témy, ktorou je ľudská osoba, v tom, že jej východiskom nie je intencionálna funkcia vedomia, ale skôr perspektíva vychádzajúca z dynamických aktov, ktorá je integrovaná skrze to, čo by sme mohli nazvať ako neintencionálny aspekt vedomia. Takto Wojtyla polemizuje tak s tomizmom, ako aj s fenomenológiou (Tymieniecka 2002, 487-488).

Wojtyla v úvode k anglickému vydaniu svojho diela *Acting Person (Osoba a čin)* hovorí nasledovne:

„Od Descarta zostalo poznanie človeka a jeho sveta stotožnené so skúmaním jeho poznávacej schopnosti... Či sa však človek v skutočnosti neprejavuje skôr v *konaní*, ako v *myslení*?... v skúmaní, interpretovaní, rozumovaní... alebo skôr v spôsobe konania, kedy musí robiť rozhodnutia dotýkajúce sa najpodstatnejších záležitostí svojho života? V našom skúmaní sa podstatne odvraciamy od postkartezianskeho základu: blížime sa k človeku cez konanie“ (Buttiglione 1996, 179).

Rozvíjajúc teda dynamický model človeka, v ktorom človek-osoba nie je vymedzený ako statické *esse*, ale skôr ako jeho aktualizácia, t. j. seba-aktualizácia vo forme tvorivého seba-formovania, Wojtyla polemizuje s každou antropológiou, ktorá chápe človeka len ako poznávajúci, pasívny subjekt.

Morálna skúsenosť sa takto stáva fundamentálnym korelátom skúsenosti človeka (Wojtyla 1994d, 441). Morálnu skúsenosť nazýva poľský filozof *najužšou existenciálnou* skúsenosťou človeka-osoby. Morálny čin nikdy nie je a ani nemôže byť izolovaný od osoby, ktorá je jeho *tvorcom* a ktorá cez tento čin *prežíva seba samu*. Morálna skúsenosť v čine a skúsenosť človeka-osoby sa vzájomne implikujú a prenikajú. Keď Wojtyla píše o človeku, zaujímajú ho etické implikácie týchto tvrdení. Keď zasa premýšľa o etike, zaujíma ho, z akej antropologickej koncepcie vyrastá táto etická teória. Odtrhnúť jedno od druhého znamená ich deformovať. Preto je Wojtyla kritický voči Schelerovi aj Tomášovi Akvinskému, ktorí sa tohto omylu dopúšťajú. Tomáš etiku odvodzuje od metafyziky a Scheler zase buduje etiku čisto axiologicky a na základe emocionalizmu. Sám chce dať svojej antropológii axiologicko-etické smerovanie a etike zase antropologicko-metafyzické smerovanie. Metafyzické úvahy musia byť podľa neho nejako spojené s axiologickými úvahami a etickými úvahami o dobre.

Morálna skúsenosť a etická skúsenosť

Na predvedeckej úrovni sa bežnému človeku môže zdať, že morálna a etická skúsenosť sú prevoditeľné jedna na druhú. Nie však pre Wojtylu. Aj keď je v jeho myslení antropológia, ako som už vyššie uviedol, úzko spojená s etikou, zavádza rozdiel medzi morálnou (*doświadczenie moralności*) a etikou (*doświadczenie moralne*) skúsenosťou (Wojtyla 2009a, 134-135). Morálna skúsenosť je priamo spojená s ľudskou skúsenosťou činu, je *osobným prežívaním* morálneho dobra a zla subjektu, zatiaľ čo etická skúsenosť je skôr štúdiom morálnosti či normy tohto činu. Inak povedané, etická skúsenosť odkrýva len morálnu hodnotu ľudských činov

bez zohľadnenia antropológie, resp. personalistického rozmeru ľudského činu. Je to práve moment, v ktorom má čin efekt vzťahujúci sa na človeka-osobu, čo odlišuje morálnu skúsenosť od etickej skúsenosti.

Morálna skutočnosť obsiahnutá v morálnej skúsenosti je istým druhom reality, a to špecificky ľudskej reality. Veda (filozofická) skúmajúca morálnu realitu je vedou deskriptívnou, ktorá popisuje morálnu skúsenosť, ale ju nehodnotí; teda neurčuje, čo je morálne dobré a morálne zlé. Túto funkciu plní etika, ktorá je vedou normatívnou. L. A. Tobiáš k tomu píše:

„Morálka je veda, ktorá sa zaoberá existujúcimi morálnymi normami, a teda určuje, čo v danom prostredí či historickej epoche je alebo bolo považované za dobré alebo za zlé. Morálne fakty (skutky) vypovedajú o ľuďoch, spoločnosti, ale nie bezprostredne o zásadách, teda o samotnej etike“ (Tobiáš 2012, 57).

Okrem toho však existujú aj pozitívne „vedy o morálke“ ako sociológia či psychológia, ktoré sú tak isto deskriptívne. Rozdiel medzi pozitívnymi vedami o morálke a prvou zmienanou vedou o morálke spočíva v charaktere a predmetu skúmania. Pozitívne vedy majú síce deskriptívny, ale pritom fenomenálny charakter, pričom skúmajú morálne fakty na sociologickej či psychologickej úrovni, t. j. na úrovni vonkajšej, vedeckým rozumom detekovateľnej skúsenosti a teda vylučujú možnosť preniknúť a poznať samotnú podstatu morálnosti. Filozofická veda o morálnosti zohľadňuje skutočnosť, že morálnosť má svoju vlastnú podstatu, ktorá je redukovaná len sama na seba, pričom opisuje morálne prežívanie na úrovni vnútornej skúsenosti, ktorá je prístupná len axiologickému a personalistickému jazyku, nie však vedeckému. Morálna skúsenosť má primárne existenciálny charakter.

Pre Wojtylu je dôležitejšia, predovšetkým z antropologického, ale aj personalistického hľadiska, morálna skúsenosť. Píše:

„Morálna skúsenosť (*doświadczenie moralności*) v jej dynamickom aspekte, teda v existenciálnom, je napokon integrálnou časťou skúsenosti človeka... Morálna skúsenosť (*doświadczenie moralności*) nás musí zvlášť zaujímať, keďže morálne hodnoty – dobro a zlo – určujú nielen vnútorný charakter ľudských činov, ale... človek sa vlastne ako osoba skrze tieto morálne dobré alebo zlé činy sám stáva dobrý alebo zlý“ (Wojtyła 1994, 51).

Skrze túto skúsenosť osoba zakúša, že je *tvorcom samej seba* (*sprawczość*), pričom je evidentné, že bez momentu správcovstva (*sprawczość*) človeka-osoby nemožno vôbec hovoriť o morálnej skúsenosti. Vystáva tu ale

otázka, aký je vzťah medzi morálnosťou a etikou, medzi morálnou hodnotou činu a etickou hodnotou činu?

Odpoveď na túto otázku uľahčuje Wojtylovo rozlišovanie medzi etikou a personalistickou hodnotou činu (Wojtyła 1994a, 305-306). Etická hodnota činu osoby vychádza zo vzťahu medzi týmto činom a objektívnym dobrom. Personalistická hodnota činu je založená na vzťahu medzi činom a osobou, ktorá ho koná – t. j. na sebarealizácii osoby. Tradičná (objektivistická) etika nezohľadňujúca subjektívne prežívanie konania osoby a jej sebauvedomenie ako *agens* tohto činu vyvodzuje morálnu hodnotu konania jednostranne len z jeho objektívneho obsahu, zatiaľ čo pripisuje malý alebo žiadny význam skutočnosti, že osoba je jeho autorom (subjektom), ale zároveň aj *objektom*, objektom jeho *účinku*. Táto jednostrannosť vychádza z nedostatočného pochopenia vôle v morálnom konaní osoby, ktorá nie je primárne metafyzickou potenciálnosťou, mohutnosťou automaticky reagujúcou na dobro ako svoj objekt, ale predovšetkým *personálnou silou osoby* vzťahovať sa na toto dobro. Wojtyła preto pripisuje personalistickej hodnote činu primát pred etickou hodnotou činu (Wojtyła 1994a, 305). Fakt, že sa osoba realizuje v konaní a *slobodne* sa vzťahuje na hodnoty, je podstatnejší než samotný obsah činu. Primárnejšie je pre Wojtylu *seba-pretváranie* človeka-osoby než sveta, pretože inak sa môže stať človek opäť obeťou objektivistickej morálky. Iba autenticky *ľudskému* činu, t. j. personalistickému činu možno pripisovať etickú hodnotu. Personalistický poriadok činu nielenže *predchádza* etický poriadok činu, ale etický poriadok činu je priamo *založený* na personalistickom poriadku činu. To znamená, že pripisovanie morálnej hodnoty (dobra alebo zla) ľudskému činu možno vykonať až po zistení, či boli splnené jeho „personalistické podmienky“ ako napr. to, či bola osoba správcom činu a či išlo skutočne o jej sebaurčenie. Je totiž možné, že osoba a personalistická hodnota činu osoby sa stanú len prostriedkami k realizácii etickej hodnoty činu. Tomu je potrebné za každých okolností zabrániť. Rocco Buttiglione k tomu píše nasledovné:

„Vynucovaním si poslušnosti voči poriadku prirodzenosti sa narúšajú samotné základy personalistického poriadku. Tradicionalizmus, ktorý si pomáha viacvýznamovým pojmom prirodzenosti, riskuje zastretie rozdielu medzi personalistickým poriadkom (spočívajúcim v *duchovnej prirodzenosti* človeka a preto zohľadňujúcim aj jeho slobodu) a poriadkom vlastným neosobnej prirodzenosti (v ktorom prirodzenosť chápaná ontologicky je totožná s prirodzenosťou pochopenou v zmysle fenomenálnom/naturalistickom alebo sa prinajmenšom od nej neodlišuje tak drasticky ako od poriadku osoby)“ (Buttiglione 1995, 261).

Napriek pripisovaniu väčšej dôležitosti personalistickej hodnote nemožno odtrhnúť personalistickú hodnotu činu od etickej hodnoty činu. Práve naopak – etická hodnota činu je akýmsi „strážcom“ personalistickej hodnoty činu, predovšetkým jej realistického charakteru. Procesu *personalizácie* osoby prostredníctvom konania škodí rovnako morálny objektivizmus ako aj morálny subjektivismus.

Čin osobného subjektu ako ontologický a zároveň fenomenologický fakt

Človek v konaní, resp. konajúci človek nie je len predmetom filozofickej antropológie, ale zároveň aj východiskom jej skúmania. A. Szostek výstižne píše, že čin je pre Wojtylu „*oknom*“, cez ktoré možno *nazerat'* na človeka (Szostek 1980, 287). Wojtyla nezačína chápanie človeka cez ľudskú prirodzenosť alebo existenciu v metafyzickom zmysle, ako to je u Tomáša Akvinského, ale cez ľudské konanie. Etika však v tomto prípade nie je antropológii nadradená, ako je to napr. u Lévinasa⁵, ale stojí na rovnakej pozícii ako antropológia, keďže v skúsenosti je ako fakt daná *osoba a jej čin*. Wojtyla robí východiskom skúmania človeka morálny čin, pretože nielen existenciálne, ale teleologicky je aktualizovanie *osoby skrze konanie* primárnejšie než *osoba neaktualizovaná skrze konanie*. Existenciálny akt vypovedá o človeku viac než jeho esencia. Wojtyla sa teda riadi pravidlom *operari sequitur esse* (Wojtyła 1994b, 378-379). Takýmto spôsobom sa akosi nanovo snaží „zmocniť“ sa esencie človeka. *Operari* ako *skutočnosť* je podmienené prostredníctvom *esse* a práve preto ho môže odkrývať a tým vypovedať o tom, aký je *subjekt*. Možno povedať, že Wojtyla takto „rehabilituje“ význam a dôležitosť činu v živote človeka v čase, keď v spoločnosti prevláda, ako správne tvrdí poľský filozof J. Galarowicz, chápanie činu len ako vonkajšie správanie (behaviorizmus) alebo ako nástroj úžitku (technicko-inštrumentálna či pragmaticko-utilitaristická interpretácia) (Galarowicz 2000, 108).

Prostredníctvom takéhoto nahliadania na skúsenosť vzťahu osoba – čin možno povedať, že čin je antropológicko-personalisticke-metafyzickou a zároveň eticko-axiologicko-normatívnou skutočnosťou. Príčinou tejto skutočnosti je to, že morálny čin je fenomenologickou, ale zároveň aj ontologickou danosťou (Wojtyła 1994c, 429). Rovnako ako v skúsenosti človeka, aj v morálnej skúsenosti je zohľadnená subjektívno-prežívacia a objektívno-obsahová sféra. Takéto premostenie moderného a tradičného myslenia umožňovalo vysporiadať sa s problémami a jednostrannosťami,

⁵ Wojtyla nielen odmieta Levinasovu „etiku bez ontológie“, ale tiež trvá na tom, že nemôže existovať „etika bez antropológie“ (Spinello 2014, 18).

ktoré so sebou prinášala jednak moderná etika a na druhej strane tradičná aristotelovsko-tomistická etika. T. Styczeń sa skutočne nemýlil, keď nazval Wojtylu, svojho učiteľa, „majstrom budovania *mostov*“ v etike a filozofii (Styczeń 1979, 19).

Človek-osoba je reálne existujúcim, dynamickým jestvujúcim, ktoré sa prejavuje predovšetkým vedomím a sebaurčením. Nie je teda ani len špeciálnym jestvujúcim v ponímaní Tomáša Akvinského a ani osobou ako jednotou duchovných aktov, ako to deklaruje Scheler (Scheler 2003, 118). Čin patrí fundamentálne a integrálne k osobe ako skutočnosť, v ktorej dochádza k seba-aktualizácii osoby. Na ontologickej úrovni je každý čin reálnym, objektívnym naplnením (ontologickým) osoby (Słomka 2017, 36). V psychológii je tento moment zahrnutý v ľudskej potrebe seba-realizácie. Bez eticko-axiologického momentu má však táto skutočnosť pre personalistickú antropológiu len minimálnu hodnotu. Sebarealizácia a seba-aktualizácia preto nie sú priamym *télos* osoby, ale jeho spolutvorcami. Pravdivým naplnením človeka-osoby, ako už vieme, je však *morálna* seba-aktualizácia, teda seba-realizácia, ktorá nie je ľahostajná voči hodnotám morálneho dobra alebo zla. Prostredníctvom etického obsahu (morálneho dobra) seba-realizácie v čine dochádza k axiologickej skutočnosti *seba-naplnenia* osoby. Pokiaľ je etický obsah tohto činu morálne zlý, nedochádza podľa Wojtylu k seba-naplneniu osoby (Wojtyła 1994a, 197). Napokon, ak udalosť činu na ontologicko-eticko-axiologickej úrovni splnila podmienky personalistického *spôsobu* (o ktorých som sa zmienil vyššie) konania osoby, dochádza k *personalizácii* osoby, t. j. dynamickej skutočnosti seba-transcendovania, seba-aktualizácie a afirmácie *hodnoty* osoby, pretože osoba skrze jej morálne dobrý čin nielen koná (ontologický rozmer), realizuje morálne dobro (etický rozmer), subjektívne prežíva morálnu hodnotu a ňou sa naplňuje (axiologický rozmer), ale sa aj dynamicky *stáva morálne dobrou – tvorí seba ako morálne dobrú osobu* (personalistický rozmer). Všetky tieto úrovne, resp. vrstvy činu sú v skúsenosti – osoba koná – úzko vzájomne prepojené a jednu od druhej nemožno izolovať bez rizika deformácie týchto vrstiev alebo celej tejto skúsenosti.

Ako sa ontologická, resp. metafyzická⁶ vrstva vzťahu osoba – čin prelína s ostatnými vrstvami? Ontológia zabezpečuje v prípade etiky a axiológie nevyhnutnosť *objektívneho* charakteru morálnej hodnoty, ktorá je za sprievodu subjektívneho prežívania tejto hodnoty osobou zároveň

⁶ Wojtyła prlíš nerozlišuje medzi ontológiou a metafyzikou. Ontológia je pre neho ontologickou antropológiou, ktorá hľadá poslednú radikálnosť v človeku a skúma štruktúry, ktoré zdôvodňujú jeho existenciu. Metafyzika je na druhej strane filozofiou jestvujúcna, ktorá disponuje pojmami pre teoretické popísanie celej reality. Zostáva však nejasné, ako vníma vzťah medzi nimi.

realizovaná a tým *objektívizovaná* v čine. Moderná axiológia zdôrazňuje subjektívnu zložku prežívania etickej hodnoty a akosi zanedbávajúc jej objektívny obsah, má tendenciu nepovažovať morálne hodnoty dobra a zla za objektívne pevne dané. Fenomenológia, ktorá skúma subjektívnu stránku morálnej skúsenosti, nemôže preniknúť k podstate etických hodnôt, ktoré majú metafyzický základ. Fenomenológia nemôže riešiť otázku jestvujúcna. Wojtyła preto kritizuje Schelera, ktorý z axiologického vedomia osoby vylúčil rozum a poznávanie hodnôt založil na emocionálnom cítení (Wojtyła 1991a, 120-121). Hodnota je vždy spojená s dobrom, nie je od neho odtrhnutá, ako je to v Schelerovom personalizme. Axiológia sa musí oprieť o metafyziku:

„nestačí považovať morálnosť za obsah len axiologický, za osobitný »svet (teda súbor) hodnôt«. Bolo by to chápanie nadovšetko statické, zatiaľ čo morálnosti – morálnym hodnotám – zodpovedá celkom osobitá dynamika. Je to dynamika etických noriem spojená čisto s dynamikou ľudských činov, a nepriamo s dynamikou samotnej ľudskej osoby“ (Wojtyła 2009, 157).

Čo tým konkrétne Wojtyła myslí? To, že nestačí morálne hodnoty len intencionálne cítiť a prežívať a z morálneho konania urobiť len akýsi epifenomén objavujúci sa automaticky popri tomto prežívaní, ale morálne hodnoty je potrebné *realizovať, privolať ich k existencii, stelesniť ich v čine* a tým aj *v osobe*. Kauzálny vzťah medzi osobou ako účinnou príčinou a činom ako dôsledkom tejto príčiny fenomenológii na rozdiel od metafyziky uniká. Bez tejto skutočnosti nemožno pochopiť rolu osoby a jej konania v morálnych rozhodnutiach. Z toho dôvodu Wojtyła nemôže odmietnuť substanciálny charakter osoby (Wojtyła 1994a, 123), na základe ktorého má človek-osoba a predovšetkým jeho konanie skutočnú *ontologickú silu*. Osoba však pre neho nie je výlučne substanciou.

V súčasnom antropologickom myslení dominuje existencialisticko-kreativistická pozícia, podľa ktorej je človek úplným *projektantom seba samého*. Táto pozícia je dôsledkom moderného obratu od objektu k subjektu, následnej epistemologizácie ontológie, keď sa stal východiskom filozofie subjekt ako *res cogitans* a predmetné jestvujúcno len obsahom vedomia tohto subjektu. Wojtyła s tým nemohol súhlasiť. Mohlo by sa zdať, že ako mnohí iní filozofi, aj on voči tejto pozícii predloží koncepciu esencialisticko-metafyzickej antropológie. On to však neurobil. Nemohol to urobiť. Bol by to krok späť, pretože existencialisticko-kreativistická antropológia vznikla práve ako kritická reakcia na esencialisticko-metafyzickú antropológiu vyčítajúc jej zvecnené, objektivistické chápanie človeka ako mechanické a statické aktualizovanie ontologicky *danej* esencie človeka. Wojtyła

obhaja model esencialisticko-existencialistickej antropológie, v ktorej ide o zdôraznenie skutočnosti, že aktualizácia *danej* esencie človeka nemôže byť realizovaná bez jeho *vlastného, osobného a vedomého sa podieľania* na nej (Wojtyła 1994b, 384), pretože táto esencia je nielen *daná* ale aj *zadaná*, t. j. je úlohou realizácie človeka. Napriek čerpaniu z existencialistickej antropológie je však nevyhnutné súhlasne s T. Tatranským kriticky poznamenať, že Wojtyła nezohľadňuje časovosť a historickosť človeka; predmetom jeho skúmania je vždy už dospelý, sformovaný človek schopný vedomého zakúšania vlastnej subjektivity (Tatranský 2007).

Človek-osoba je síce substanciou, no neporovnateľnou s inými substanciami, pretože je *personálnou* substanciou – je mu *vlastný personálny spôsob existencie* (Wojtyła 1994a, 123). Základnými momentmi *personálneho* charakteru človeka-osoby je *dynamickosť, vedomie, sebaurčenie a intersubjektivita*. V metafyzike boli kategórii prežívania, t. j. žitej skúsenosti (*przeżycie*) najbližšie Aristotelove kategórie *agere* a *pati* zohľadňujúce skutočnosť a potenciálnosť jestvujúcna. Poľský filozof A. Półtawski poukazuje na to, že tieto dva pojmy síce vyjadrujú slobodný čin a „to, čo sa v človeku deje“ (*uczynienie*) bez vôle, ale len na úrovni ľudskej prirodzenosti, ktorá je v metafyzike popisovaná len ako prechod od možnosti k aktu (Półtawski 2011, 192). Autentická *podstata vedomého činu* sa však stráca, pretože vedomé konanie tu je len objektivistickým aktualizovaním prirodzenosti, na základe čoho sa príliš nelíši od „toho, čo sa v človeku deje“. V tomizme je aspekt vedomia v konaní chápaný skôr vo význame dobrovoľnosti, nie však *sebauvedomenia* (Wojtyła 1994a, 79). Je čímsi celkom iným *byť subjektom činu, objektívne vedieť o sebe ako o subjekte činu a byť si vedomý (subjektívne prežívať) seba ako vedomého subjektu činu*. Prvé dva momenty je metafyzické myslenie schopné uchopiť a rozpracovať, posledný však nie a práve ten sa usiluje rozpracovať Wojtyła. Prijíma teda novoveké odkrytie subjektivity v tom zmysle, že skutočnosť sa stáva *celostne reálnou*, t. j. *subjektívne-ontologicky* skutočnou až vtedy, keď zostane odkrytá vo vedomí. Bez vedomia⁷, ktoré akoby *presvetľuje* všetky ostatné konštitutívne elementy človeka, nie je možné hovoriť o konkrétnom „ja“ človeka-osoby

⁷ Odvolávajú sa na poľského filozofa A. B. Stępieńa A. Wójtowicz uvádza, že kategória vedomia je u Wojtyly problematická, pretože tento pojem je u neho mnohoznačný. Je potrebné podľa neho rozlíšiť medzi prúdom vedomia, špecifickými skúsenosťami vedomia, vedomými aktmi, stavmi vedomia a samotným vedomím. Podľa Wójtowicza Wojtylova analýza roly vedomia dochádza k paradoxným záverom, pretože spája metafyziku s fenomenológiou. Na jednej strane je ľudský subjekt čosi sformované, bytím v sebe ako prirodzenosť človeka; na druhej strane je zase bytím pre seba, ľudským „ja“, osobou v užšom zmysle, ktorá je nesformovaná (Wójtowicz 2010, 109).

(Wojtyła 1994a, 94-95). Práve prostredníctvom neho sa ako jestvujúcno prebúda k *vedomej existencii* a *vedomému seba-prežívaniu*.

Bez vedomia nie je možné pochopiť nielen človeka ako osobu, ale ani osobný vzťah medzi osobou a jej činom, ktorého výrazom je sebaurčenie: „Osoba v čine, vo vedomom konaní, sa nám javí ako špecifická jednota sebaurčenia a vedomia... ako osobitá syntéza objektivity a subjektivity... vedomie vyvažuje a dopĺňa sebaurčenie, ono (sebaurčenie – dopl. I. Š.) zas vedomie“ (Wojtyła 1994, 160). Metafyzika odкрýva kauzálny vzťah medzi osobou a činom, nie však sebaurčenie, ktoré obsahuje moment správcovstva osoby a jej seba-tvorenia. Keďže osoba nemôže pri určovaní svojich cieľov a hodnôt neurčovať seba samú, fenomenologicky sa tu odкрýva skutočnosť *autoteleológie* (Wojtyła 1994b, 385), ktorá je spolu so sebaurčéním fundamentálne zakorenená v štruktúre aktu človeka-osoby.

Dôsledkom toho je jednak „závislosť osoby na sebe samej“ a prehľbené personalistické chápanie vôle ako sily (schopnosti) osoby k sebaurčeniu oproti vôli v metafyzickom chápaní. Wojtyła súhlasí s tomistickým spájaním vôle s predmetom vôle, pretože chcenie je vždy chcením „niečoho“ (Wojtyła 1991b, 194). S čím však Wojtyła nesúhlasí, pokiaľ ide o tomistické chápanie vzťahu vôle a objektu, je to, že objekt je adekvátnou príčinou chcenia. Aj keď je chcenie chcením „niečoho“, tvrdí Buttiglione, tak to ešte *nemusím chcieť*, t. j. na prežívanie „chcem niečo“ je nevyhnutné nazeráť najskôr z perspektívy subjektu než „chceného“ objektu (Buttiglione 1996, 212-213). Sebaurčenie „ja konám“ nie je určené „neosobne“, „samo od seba“, ale je volené, „chcené“ osobou. Subjekt nie je pasívne nasmerovaný na objekt a nie je ním určovaný bez subjektu. V autentickom akte „ja chcem“ sa osoba rozhoduje a na základe toho pohybuje smerom k objektu a v tomto momente sa odкрýva jej sebaurčenie. Ako si správne všíma T. Tatranský, sloboda spočíva práve v tomto momente sebaurčenia a nie v slobode ako možnosti výberu (*liberum arbitrium*) medzi jedným dobrom (hodnotou) a druhým (druhou), ktorá je len jej následkom (Tatranský 2007). Aj keď to priamo a explicitne nikde nepíše, Wojtyła preto odmieta morálny objektivismus, ktorý sa môže rodiť na pôde tradičnej metafyziky.

Normatívnosť etiky

Čin ako ontologická skutočnosť v sebe skrýva ešte jeden významný moment zahrnutý v morálnej skúsenosti osoby – morálnu povinnosť. Fenomenológia prehliada, že morálna skúsenosť nemá len axiologický, ale aj normatívny charakter, bez ktorého jej nemožno úplne porozumieť:

„Fenomenológovia... trochu jednostranne pristupujú k morálnosti ako axiologickému obsahu, zatiaľ čo je to axiologicko-normatívny

obsah. Normatívny profil prechádza v morálnosti nejako cez samotný stred poľa hodnoty. Odrhnutie od normy ako špecifického zdroja fenoménu morálnosti – srdca, ktoré bije nejako v hĺbke tejto špecifickej dynamickej skutočnosti, akou je morálnosť – by zbavilo morálnosť jej vlastnej dynamiky“ (Wojtyła 2009, 156-157).

Ak som tvorcom morálnej hodnoty vlastnej osoby, *prežívam povinnosť* a *som povinný* realizovať v konaní morálne dobré hodnoty, *som povinný byť morálne dobrý!* Morálne konanie nemôže byť podmienené len aktuálnym emocionálnym alebo iným subjektívnym prežívaním hodnoty. Morálna povinnosť a hodnota sa vzájomne dopĺňajú, preto sa Scheler, ale aj Kant podľa Wojtyly dopustili chyby. Scheler kritizoval Kantovu etiku ako jednostrannú formálnu etiku čistej povinnosti. On sám však založil etiku čistej hodnoty (Scheler 1921, 64). Wojtyla chce vrátiť normatívny moment do etickej skúsenosti, avšak Kantovo riešenie prijať nemôže, pretože Kant odtrhol normatívnosť od skúsenosti hodnoty (Kant 1996, 144-145). Kantov etický apriorizmus vylúčil z etiky axiologickú skúsenosť, aby zbavil etiku citu. Kým teda Kant absolutizoval morálne apriori a Scheler zase emocionálnu stránku etiky, Wojtyla ich podľa Buttiglioneho vidí v skúsenosti spojené, pričom s oboma sa vyrovnáva tak, že ich vťahuje do horizontu aristotelovsko-tomistického konceptu etického konania založeného na kategóriách *možnosti a skutočnosti* (Buttiglione 1996, 115).

Wojtyla polemizuje v problematike morálnej povinnosti predovšetkým so Schelerom, ktorý považuje kategóriu povinnosti v etike za zbytočnú a prisudzuje jej negatívny charakter (Wojtyła 1991a, 82-94). V etike čistých hodnôt je osoba u Schelera motivovaná a pozitívne „prťahovaná“ hodnotami na rozdiel od povinnosti, ktorá obsahuje moment autoritatívnosti a nevyhnutnosti obmedzujúce subjektívnu sféru slobody osoby. Okrem toho je povinnosť podľa Schelera založená negatívne, pretože je heglovsky povedané negáciou negácie hodnoty (Scheler 1921, 213). Inak povedané, primárnym motívom k úsiliu o morálnu hodnotu obsiahnutú v povinnosti je len snaha odstrániť jej nedostatok.

Podľa Wojtyly samotný spôsob, akým Scheler vybudoval svoj etický systém, je zodpovedný za to, že Scheler nesprávne pochopil vzťah osoba – hodnota – čin a na základe toho aj rolu morálnej povinnosti (Wojtyła 1991a, 120). Keďže je hodnota u Schelera emocionálne poznávaná a prežívaná osobou a vôľa je pasívne vedená týmto emocionálnym prežívaním, morálne konanie osoby má len reaktívno-automatizovaný charakter. Wojtyla, ako už vieme, si však nemyslí, že stačí hodnotu len prežívať. To, čo zabezpečuje realizáciu hodnoty, je podľa neho práve povinnosť, ktorá tu

vystupuje vo forme *záväzku* prechodu od ideálnej existencie hodnôt k jej reálnej existencii (Wojtyła 1983, 43).

Wojtyła tvrdí, že morálna povinnosť vôbec nemusí rušiť subjektívny rozmer slobody osoby na základe istej nevyhnutnosti. Povinnosť môže osobe len ukazovať morálnu hodnotu, ktorú by mala spoznať, *subjektívne si ju prisvojiť* a potom realizovať. Wojtyła vkladá moment povinnosti medzi obidva momenty vzťahu hodnota – čin. Slobodné zameranie osoby na hodnotu, ktoré má charakter „môžem – nemusím – chcem“ implikuje povinnosť, ktorá má charakter „môžem – nemusím – som povinný“. Poľská filozofka M. Mruszczyková správne píše, že etický moment „som povinný“ je istou *modifikáciou* „ja chcem“, a to intenzifikovanou modifikáciou, ktorá sa *viac dotýka hodnoty samotnej osoby* než hodnoty, ku ktorej sa osoba vzťahuje. Pre Wojtylu je podľa Mruszczykovej realizácia morálneho dobra zároveň realizáciou slobody a preto prežívanie „chcem byť dobrý“ priberá moment „som povinný“, resp. „musím“ sa vzťahovať a realizovať dobro“ (Mruszczyk 2010, 167).

Morálna povinnosť zohráva rolu sprostredkovateľa, pretože spája osobu ako subjekt morálneho konania s pravdou ako poznaním objektívne pravdivej morálnej hodnoty. Pravda je pre Wojtylu istým archimedovským bodom, ktorý má zabrániť tomu, aby dnes tak často akcentovaná, takmer neobmedzená sila subjektívnej vôle, nebola len výrazom „prázdnej“ slobody (Wojtyła 1994a, 182-183). Pravda má preto nielen u Wojtylu, ale v každom realistickom personalizme antropologicko-axiologický rozmer. Nemožno ju oddeliť od človeka, resp. jeho slobody bez zhubných následkov na človeka. „Závislosť“ človeka-osoby od pravdy odkrýva špecificky svedomie (Wojtyła 1994a, 198).

Svedomie je istým „vnútro-osobným“ zdrojom povinnosti, ktorého korlátom je objektívny poriadok morálnych noriem založený na objektívnych morálnych hodnotách. Samotné pravdivé poznanie morálnej hodnoty nestačí. Wojtyła odmieta koncept *poznania pre poznanie*. Pravda musí mať *normatívnu silu* (Wojtyła 1994a, 201). Nestačí poznať morálny charakter normatívnych pozícií. Má ísť predovšetkým o prechod od „poznania morálnej pravdivosti hodnoty“ k „povinnosti byť, resp. stať sa morálne dobrým“. Úlohou vedomia je tak nielen zakúšať pravdivosť, ale aj povinnosť, ktorá pravdivosť priamo implikuje.

Nebráni ale normatívnosť pravdy a etiky autentickej slobode človeka? Nevzniká tu istý autoritatívny objektivizmus, ktorý škrtá priestor vlastného konania subjektu, čo bolo dôvodom, že Scheler vylúčil normatívnosť zo života osoby? Odpoveď je záporná, pretože Wojtyła sa usiluje v duchu personalizmu zohľadniť objektívny aj subjektívny rozmer konceptu

pravdy a normatívnosti pravdy v súvislosti s morálnou skúsenosťou, pričom za východisko stále považuje skúsenosť subjektu.

„Základná hodnota noriem spočíva v pravdivosti dobra, ktoré je v nich objektivizované, a nie v samotnom vyvolávaní povinnosti...“ (Wojtyła 1994a, 207). Pravda má tak pre Wojtylu *objektívny*, nie objektivistický, formálny charakter, na základe čoho býva uvalená na človeka v podobe formálnej povinnosti. Toho sa obával Scheler, avšak povinnosť nie je odsúdená k formálnosti, ale môže mať aj *materiálny* charakter.

Normatívnosť nie je len otázkou objektívno-obsahovej stránky pravdy. Po potvrdení pravdivosti hodnoty v úsudku rozumu sa pravdivá hodnota sprítomňuje vo vedomí subjektu, pričom je prežívaná ako cesta k realizácii morálneho dobra subjektu. Pravda nespočíva v slepej poslušnosti voči povinnosti, ale na skúsenosti pravdy v živote subjektu. Objektívnu pravdivosť pravdivej hodnoty musí *nieť* sama osoba. Norma je tak realizovaná *personalisticky*, to znamená, že až skúsenosť subjektu s ňou *produkuje* *personálno-subjektívnu a nie len objektívnu povinnosť* (Wojtyła 1994a, 208). Každá povinnosť je subjektívnou odpoveďou osoby na morálnu normu. Povinnosť tak má *tvorivý* a teda *personalistický* význam pre osobu.

Wojtyla bol nielen veľkým moralistom, ale aj morálnou autoritou 20. storočia usilujúcou sa znovu „prebudiť k životu“ morálne vedomie moderného človeka, ktoré sa zvíjalo vo víre nihilizmu, relativizmu, subjektivismu či morálnej ľahostajnosti. Chcel pripomenúť svetu, že skutočná morálna skúsenosť človeka je vo svojom jadre *existencialistická, personalistická*, pevne a neodlučiteľne zviazaná s dôstojnosťou človeka-osoby. Usiloval sa dať uspokojivú odpoveď obidvom skupinám hlasov – hlasov volajúcich po zohľadnení transcencie a imanencie, objektívnej pravdy o osobe a slobody osoby v etike. Jeho odpoveďou bola personalistická etika vychádzajúca z personalistickej antropológie syntetizujúca objektívnu aj subjektívnu stránku osoby a jej činu: *osoba vedome a slobodne (personalisticky) sa stávajúca objektívne (ontologicky) morálne dobrou* alebo inak povedané *osoba slúžiaca morálnemu dobru, ktoré recipročne slúži jej*.

Vychádzajúc z myslenia moderného človeka, ktorého východiskom sa stáva on sám ako seba-vedomujúci subjekt vzťahujúci sa na objektívnu realitu sveta a druhých ľudí cez prizmu vlastnej subjektivity, cíti Wojtyla akútnu nevyhnutnosť našej doby vysporiadať sa práve s problémom ľudskej subjektivity. Nerobí to však v duchu niektorých tomistov, ktorí subjektivitu kategoricky odmietajú vidiac v nej ohrozenie metafyzického chápania človeka-osoby, ale ani nie spôsobom absolutizácie subjektu

ako výlučného tvorcu všetkých hodnôt a pravdy, ktorý je charakteristický pre niektoré existencialistické či idealistické koncepcie. Usiluje sa subjektivitu nie *subjektivizovať*, ale *objektivizovať* a to v rámci ontologicky danej štruktúry osoby-subjektu.

Každé filozofické myslenie má však svoje slabé momenty a Wojtylov personalizmus nie je výnimkou. Napriek tomu, že si uvedomuje bohatý a komplexný charakter morálnej skúsenosti, dopúšťa sa istého redukcionizmu, keďže všetky analýzy sa akosi zlievajú do jedného bodu a tým je stávanie sa osoby morálne dobrou alebo morálne zlou. Ide tak o istý typ formalizmu, ktorý málo zohľadňuje axiologickú a existenciálnu skúsenosť konajúcej osoby.

Wojtyla akoby zabúdala na to, že osoba si do svojho morálneho konania prináša existenciálnu skúsenosť, t. j. stojí v istom existenciálnom kontexte, s istým existenciálnym naladením (módom), ktoré nemôže byť jednoduché z etickej skúsenosti vynechané a nezohľadnené. Súčasnému človeku nestačí ukázať, ako sa osoba personalizuje prostredníctvom stávania sa morálne dobrou, ale to, ako *prekonať* problémy hlboko zakorenené vo vedomí osoby, ktoré tejto personalizácii bránia. Je potrebné vyviešťať človeka zo zajatia subjektivismu, nihilizmu či solipsizmu, ktoré robia v istom smere vôľu impotentnou a to prostredníctvom priamej konfrontácie s nimi a istej integrácie, nie vypracovaním ontológie, ktorá stojí voči nim len ako alternatíva. Ontológia necháva tieto problémy nevyriešené.

Prikláňam sa k názoru, že tieto nedostatky Wojtylovej filozofie sú spôsobené predovšetkým jeho tomistickou formáciou, ktorá akosi prirodzene zvädzala k systémovému charakteru. Ten síce nie je u Wojtyly v plne rozvinutej podobe, napriek tomu ho však nemožno prehliadnuť. Rovnako je tiež otázne, či tomistický pojmový aparát príliš nezúžil fenomenologický obsah a nezatarasil cestu k hlbšiemu fenomenologickému prieniku do vedomých obsahov subjektu. Wojtyla však sám priznáva, že jeho antropológia nie je kompletná, pretože niektoré problémy len naznačil.

Literatúra

- BURGOS, J. M. (2009): The Method of Karol Wojtyła: A Way Between Phenomenology, Personalism and Metaphysics. In: Tymieniecka, A-T. (ed.): *Analecta Husserliana*. Vol. 104.
- BUTTIGLIONE, R. (1996): *Myśl Karola Wojtyły*. Przek. J. Merecki. Lublin: Towarzystwo Naukowe KUL.
- GALAROWICZ, J. (2000): *Człowiek jest osobą. Podstawy antropologii filozoficznej Karola Wojtyły*. Kęty: Antyk.
- KANT, I. (1996): *Kritika praktického rozumu*. Prel. J. Loužil. Praha: Nakladatelství Svoboda.

- MRUSCZYK, M. (2010): *Człowiek w „antropologii adekwatnej“ Karola Wojtyły*. Katowice: Wydawnictwo Uniwersytetu Śląskiego.
- PÓŁTAWSKI, A. (2011): *Po co filozofować? Ingarde – Wojtyła – skąd i dokąd?* Warszawa: Oficyna Naukowa.
- SCHELER, M. (1921): *Der Formalismus in der Ethik und die materiale Wertethik. Neuer Versuch der Grundlegung eines ethischen Personalismus*. Halle: Niemeyer.
- SCHELER, M. (2003): *Můj filosofický pohled na svět*. Prel. I. Hodovský. Praha: Vyšehrad.
- SCHMITZ, K. L. (1997): *W sercu ludzkiego dramatu. Antropologia filozoficzna Karola Wojtyły – Papieża Jana Pawła II*. Tłum. W. Buchner. Kraków: Instytut Millenio.
- SŁOMKA, M. (2017): *Who is Man? The Anthropology of Karol Wojtyła*. Lublin: Wydawnictwo KUL.
- SPINELLO, R. A. (2014): The Enduring Relevance of Karol Wojtyła's Philosophy. In: *Logos*, roč. 17, č. 3.
- STYCZEŃ, T. (1979): Kardynał Karol Wojtyła – Filozof moralista. In: *Roczniki Filozoficzne*, tom. 22, zeszyt 2.
- SZOSTEK, A. (1980): Człowiek i moralność w ujęciu Karola Kardynała Wojtyły. In: *Znak*, roč. 32, č. 309.
- TATRANSKÝ, T. (2007): Subjekt a transcendence. Základy filosofické antropologie Karola Wojtyły. In: *Teologické texty*, č. 3. Web. 9. máj 2019. <<https://www.teologicketexty.cz/casopis/2007-3/Subjekt-a-transcendence-Zaklady-filosoficke-antropologie-Karola-Wojtyly.html>>.
- TOBIÁŠ, Ľ. A. (2012): *Personalistická etika Jána Pavla II*. Prešov: Prešovská univerzita v Prešove..
- TYMIENIECKA, A-T. (2002): The Method of Karol Wojtyła. A Way Between Phenomenology, Personalism and Methaphysics. In: Tymieniecka, A-T. (ed.): *Analecta Husserliana*. Vol. 80.
- WÓJTOWICZ, R. (2010): *Człowiek i kultura. Prolegomena do Wojtylińskiej myśli antropologicznej*. Rzeszów: Wydawnictwo Uniwersytetu Rzeszowskiego.
- WOJTYŁA, K. (1983): *Elementarz etyczny*. Lublin: TN KUL.
- WOJTYŁA, K. (1991a): Ocena możliwości zbudowania etyki chrześcijańskiej przy założeniach systemu Maxa Schelera. In Wojtyła, K.: *Zagadnienie podmiotu moralności*. Lublin: TN KUL.
- WOJTYŁA, K. (1991b): Zagadnienie woli w analizie aktu etycznego. In Wojtyła, K.: *Zagadnienie podmiotu moralności*. Lublin: TN KUL.
- WOJTYŁA, K. (2011): Man in the Field of Responsibility. Trans. K. W. Kemp, Z. Maślanska Kierkoń. South Bend, Indiana: Saint Augustine's Press.
- WOJTYŁA, K. (1994a): Osoba i czyn. In: Wojtyła, K.: *Osoba i czyn oraz inne studia antropologiczne*. Lublin: Towarzystwo Naukowe KUL.
- WOJTYŁA, K. (1994b): Osoba: podmiot i wspólnota. In: Wojtyła, K.: *Osoba i czyn oraz inne studia antropologiczne*. Lublin: Towarzystwo Naukowe KUL.
- WOJTYŁA, K. (1994c): Osobowa struktura samostanowienia. In: Wojtyła, K.: *Osoba i czyn oraz inne studia antropologiczne*. Lublin: Towarzystwo Naukowe KUL.

- WOJTYŁA, K. (1994d): Podmiotowość i „to, co nieredukowalne“ w człowieku. In: Wojtyła, K.: *Osoba i czyn oraz inne studia antropologiczne*. Lublin: Towarzystwo Naukowe KUL.
- WOJTYŁA, K. (2009a): Problem doświadczenia w etyce. In: *Karol Wojtyła. Filozof i papież. Wybór tekstów*. Warszawa: Oficyna Naukowa.
- WOJTYŁA, K. (2009b): Problem teorii moralności. In: *Karol Wojtyła. Filozof i papież. Wybór tekstów*. Warszawa: Oficyna Naukowa.

Mgr. Ivan Šmatlava, PhD.

UPJŠ v Košiciach
Filozofická fakulta
Katedra filozofie a dejín filozofie
Moyzesova 9
040 01 Košice
ivan.smatlava@gmail.com