

KS. STANISŁAW KOWALCZYK

PERSONALIZM SPOŁECZNY EMMANUELA MOUNIERA

W panoramie nurtów personalizmu chrześcijańskiego szczególne miejsce zajmuje personalizm społeczno-aktywistyczny, którego rzecznikiem był Emmanuel Mounier (1905-1950)¹. Studiował on filozofię pod kierunkiem J. Chevaliera, później znaczący wpływ wywarli na niego: Ch. Péguy, H. Bergson, G. Marcel i J. Maritain. Był przede wszystkim publicystą, inicjując w 1932 r. wydawanie czasopisma „Esprit”². Na jego łamach Mounier analizował problematykę filozoficzną, ekonomiczną, społeczną i polityczną. Głęboko przeżywane chrześcijaństwo łączył z wrażliwością na współczesne problemy, dlatego personalizm chrześcijański ustawicznie konfrontował z egzystencjalizmem, liberalizmem i marksizmem. Personalizm Mouniera znalazł żywy odzew na terenie Polski, gdzie interesowali się nim zarówno chrześcijanie, jak i marksiści. Z bogatego dorobku piśmienniczego francuskiego personalisty³ kilka książek zostało opublikowanych w Polsce⁴. Wpływ jego zaznaczył się szczególnie w pierwszych latach powojennych⁵.

¹ Zob. J. Tur ow i c z. *Emmanuel Mounier*. W: E. M o u n i e r. *Co to jest personalizm?* Kraków 1960 s. IX-XXVII; M. Th. C o l l o t - G u y e r. *La cité personnaliste d'Emmanuel Mounier*. Nancy 1983 s. 3-41; Cz. S t r z e s z e w s k i. *Katolicka nauka społeczna*. Warszawa 1985 s. 141.

² Redakcja czasopisma, obok katolików stanowiących większość, grupowała także ludzi o innej orientacji religijno-ideowej (protestantów, żydów, marksistów).

³ Zbiorowe wydanie dzieł E. Mouniera: *Oeuvres*. T. 1-3. Paris 1961-1962.

⁴ *Co to jest personalizm?; Wprowadzenie do egzystencjalizmów*. Warszawa 1964; *Chrześcijaństwo i pojęcie postępu*. Warszawa 1968.

⁵ Powodem malejącego oddziaływania myśli Mouniera była jego fascynacja marksizmem, co w kontekście kolejnych kryzysów społeczno-politycznych powojennej Polski uwidoczniło jego mały krytycyzm wobec tego nurtu.

I. KONCEPCJA CZŁOWIEKA JAKO OSOBY

Idea ludzkiej osoby stanowi zwornik filozoficznej myśli Mouniera. Jego antropologia nie miała jednak profilu akademickiego, lecz była nakierowana na prezentację „nowego człowieka”. Kategoria ta jest ujmowana w sensie biblijno-profetycznym i zarazem filozoficznym, chodzi mianowicie o odejście od zdeaktualizowanych („woskowych figur”) koncepcji człowieka na rzecz współczesnych i zarazem autentycznie chrześcijańskich wartości. Myśl filozoficzna ma porzucić wczorajszego człowieka, a wykrystalizować „prawdziwe oblicze jutrzejszego człowieka”⁶.

Francuski myśliciel, poszukując współczesnej koncepcji człowieka, krytycznie ocenia zarówno materializm, jak i tradycyjny spirytualizm. Pod ich adresem wysunął zarzut separowania dwu sektorów bytu ludzkiego: duszy i ciała, myśli i działania. Materializm widzi w człowieku wyłącznie *homo faber*, spirytualizm – *homo sapiens*⁷. Jednostronność ujęć uniemożliwia adekwatne wyjaśnienie źródeł współczesnego kryzysu człowieka – materializm odczytuje go jako kryzys ekonomiczny, a tradycyjny spirytualizm jako kryzys wyłącznie moralny. Faktycznie jest to kryzys globalny.

Odmianą materializmu jest marksizm. Nie jest on materializmem wulgarno-mechanistycznym, mimo to jest ciągle naturalizmem i materializmem. Jest to symplifikujące ujęcie rzeczywistości, gdyż natura materii pozostaje ciągle nie znana. Materialistyczna filozofia, „słusznie kładąc nacisk na humanizm pracy i funkcję wytwórczą, uważa równocześnie za złudne inne, nie mniej istotne wymiary człowieka, w szczególności jego życie wewnętrzne i transcendencję”⁸. Możliwy jest także połowiczny materializm, który deprecjonuje element kultury duchowej na rzecz ekonomii. Materialistyczny naturalizm, choć niejednokrotnie rozpoczyna od idei wyzwolenia człowieka, to – „wskutek bezwładności swojej dialektyki – będzie traktować ludzi jako przedmioty”⁹. Materialistyczna antropologia jest więc nie do przyjęcia na bazie konsekwentnego personalizmu.

Wiele zastrzeżeń wysunął Mounier również pod adresem tradycyjnego spirytualizmu. Termin ten kojarzył mu się „z werbalizmem, sentymentalizmem i moralizatorstwem”¹⁰; innym razem – cytując Marksa – utożsamia abstrakcyjny

⁶ M o u n i e r. *Co to jest personalizm?* s. 188. Zob. też: tamże s. 4; E. B o r n e. *Mounier*. Paris 1972 s. 51 nn.

⁷ *Co to jest personalizm?* s. 165.

⁸ Tamże s. 166.

⁹ Tamże s. 109.

¹⁰ Tamże s. 217.

materializm z abstrakcyjnym spirytualizmem¹¹. Nieufność wobec spirytualizmu jest efektem przekonania, że łączy się on z idealizmem i platonizmem¹². Takie rozumienie tego nurtu uzasadnia następującą deklarację: „Personalizm nie jest spirytualizmem; wprost przeciwnie. Każdy problem ludzki ujmuje on w całej rozciągłości konkretnego człowieczeństwa, od najskromniejszych warunków materialnych aż do najwznioślejszych możliwości duchowych”¹³. Pomijając aktualnie kontrowersyjne odczytanie chrześcijańskiego spirytualizmu, ewidentne jest łączenie personalizmu z integralnym rozumieniem bytu ludzkiego.

Mounier, poszukując adekwatnego opisu człowieka, rezygnuje z ustaleń tradycyjnej filozofii. Stwierdza fakt „rozpadu klasycznego pojęcia człowieka”, związanego z kategoriami: wiecznego człowieka, natury ludzkiej, istoty człowieka itp.¹⁴ Wielu filozofów wprost kwestionuje istnienie natury ludzkiej, wyjaśniając człowieka jako: grę sił, immanentną aktywność, „ruchomą nicość” czy połączenie bytu i nicości. Francuski personalista nie opowiada się za procesualną koncepcją człowieka, mimo to rezygnuje z tradycyjnej semantyki antropologicznej. Zamiast o „wiecznym człowieku” woli mówić o „kondycji ludzkiej”¹⁵. Negatywnie również ocenia kategorię substancji, widząc w niej relikw statycznej koncepcji człowieka. Człowiek jest osobą, a ta nie jest przedmiotem. Tylko rzeczy-przedmioty są definiowalne, natomiast osoba nie podlega racjonalizacji i jednoznaczemu opisowi¹⁶. Osoba ludzka „nie poddaje się definicjom, ciągle się staje, jest zwrócona na zewnątrz. Stawia czoło sytuacjom. Nie jest substancją daną, istniejącą niezależnie od zjawisk, ale jest egzystencją tworzącą swą egzystencję wśród zjawisk i poprzez nie”¹⁷. Autor w charakterystyce osoby nie podważa jej relatywnej stabilności i jakiegoś ontycznego *constans*, uwypukla jednak fakt ustawicznej dynamiki i samokonstytuowania się. Język opisu został zapożyczony od egzystencjalistów. Czasem ociera się o metaforykę literacką, np. określenie osoby jako „płomienia wolności” (równie nieuchwytnego jak ogień)¹⁸.

Sygnalizowany tu agnostycyzm Mouniera nie był przez niego zbyt rygorystycznie przestrzegany. Stwierdza on mianowicie istnienie dwu dróg prowadzą-

¹¹ Tamże s. 234.

¹² M o u n i e r. *Chrześcijaństwo i pojęcie postępu* s. 91.

¹³ T e n ż e. *Wprowadzenie do egzystencjalizmów* s. 26. Zob. też: tamże s. 27.

¹⁴ *Co to jest personalizm?* s. 196.

¹⁵ Tamże s. 186 n.

¹⁶ M o u n i e r. *Wprowadzenie do egzystencjalizmów* s. 8 n., 234.

¹⁷ T e n ż e. *Co to jest personalizm?* s. 202. Zob. też: t e n ż e. *Wprowadzenie do egzystencjalizmów* s. 180.

¹⁸ T e n ż e. *Traité du caractère*. Paris 1961 s. 69.

cych do poznania człowieka: obiektywnej i subiektywnej. Pierwsza z nich łączy się z faktem ewolucji świata organicznego, na terenie którego człowiek stanowi „najwyższy wytwór życia”¹⁹. Nie można jednak redukować człowieka do życia animalnego, gdyż transcenduje on parametry biologii i fizjologii. Przyrodniczo-scjentystyczna optyka nie jest wystarczająca w analizie osoby ludzkiej, dlatego należy odwołać się do poznania typu subiektywnego. Mounier, pomimo ostrej krytyki idealizmu, uznał gnozeologiczną wartość kartezjańskiego *cogito*: „Będąc zarazem aktem podmiotu, jak intuicją inteligencji, stanowi ono potwierdzenie bytu, który niszczy nieskończone zawłości idei i świadomie wchodzi w kontakt z egzystencją”²⁰. Wykorzystanie *cogito* nie jest równoznaczne z akceptacją „idealizmu i metafizycznego solipsyzmu” Kartezjusza, dlatego francuski personalista odwołał się do filozofii społecznej. Osoba nie zawęży się do faktu świadomości i samoświadomości oraz poznania umysłowo-racjonalnego²¹. Osoba jest całością wszystkich sektorów bytu ludzkiego, łącznie z jego nakierowaniem na życie społeczne. Na tej drodze następuje dalszy rozwój osoby, kresem zaś rozwoju będzie powstanie „wspólnoty ogólnoludzkiej”²².

W pismach Mouniera odnajdujemy wiele charakterystyk osoby ludzkiej. We wczesnym jego piśmie: *Manifest w służbie personalizmu* osoba jest opisywana jako byt duchowy, samoistny i autonomiczny w swym istnieniu, w sposób wolny uznający hierarchię wartości, zaangażowany w ich realizację, odpowiedzialny za swe postępowanie oraz ciągle dążący do swego rozwoju²³. Opis ten łączy z kategorią osoby szereg właściwości: duchowość, wolność, rozwój, uwrażliwienie na wartości²⁴. Zestaw tych atrybutów jest przejęty z filozofii klasycznej. Opisy późniejsze człowieka w większym stopniu wykorzystują semyntykę egzystencjalizmu i częściowo marksizmu. Taki właśnie profil ma charakterystyka następująca: „Osoba jest przeżywaną działalnością autokreacji, komunikacji i przynależności, która daje się uchwycić i poznać w swoim akcie jako ruch personalizacji”²⁵. Wyrażenie „działanie autokreacji” nie może być rozumiane w sensie naturalistyczno-ateistycznym. Nie chodzi zresztą także o skrajnie procesualną koncepcję człowieka. Mounier przeciwstawił się tezie sartrow-

¹⁹ T e n ż e. *Co to jest personalizm?* s. 204; t e n ż e. *Wprowadzenie do egzystencjalizmów* s. 76.

²⁰ *Wprowadzenie do egzystencjalizmów* s. 14.

²¹ Tamże s. 11 n.

²² M o u n i e r. *Co to jest personalizm?* s. 204.

²³ *Manifeste au service du personnalisme. Oeuvres* t. 1 s. 523.

²⁴ W. G r a n a t. *Idea osoby w pismach Emanuela Mouniera*. „Zeszyty Naukowe KUL” 2:1959 nr 1 s. 17. Częściowo odmiennie charakteryzuje Mouniera koncepcję osoby autor marksistowski T. Płuzański (*Mounier*. Warszawa 1967 s. 48-60).

²⁵ M o u n i e r. *Wprowadzenie do egzystencjalizmów* s. 10.

skiego egzystencjalizmu, pisząc: „Jeżeli każdy człowiek »jest« tylko tym, »czym sam się uczyni«, nie ma ani ludzkości, ani historii, ani wspólnoty”²⁶. Odrzucenie statycznej koncepcji człowieka nie jest zakwestionowaniem „wszelkiej struktury istotowej”, dlatego filozofia człowieka „jest zawsze w pewnym stopniu filozofią istoty”²⁷. Atrybutem człowieka jest aktywność i rozwój, ale nie autokreacja rozumiana ontologicznie. Człowiek nie jest Absolutem, gdyż w swej naturze jest skończony i zależny od otaczającego świata. Równocześnie można nazwać go absolutem w tym znaczeniu, że transcenduje świat rzeczy. „Twórczą wolą Boga osoba jest absolutem w tym znaczeniu, że poprzez swój wzór i poprzez doskonałość ontologiczną, do której pełnej realizacji jest powołana ponad działaniem czasu, jest ona tym, »co w naturze najdoskonalsze«”²⁸. Osoba ludzka jest odbiciem doskonałości osobowego Boga, stanowiąc zarazem wyraz Jego miłości. Powiązanie osoby z miłością sprawia, że sfera wyższych wartości jest nieodzownym *milieu* bytu ludzkiego. Pomiędzy światem osób a światem wartości zachodzi sprzężenie zwrotne. „Osoby nie istniałyby w pełni bez wartości, jednakże wartości istnieją dla nas tylko dzięki owemu *fiat veritas tua*, wypowiedzianego przez osoby”²⁹. Personalizm mounierowski, choć silnie akcentuje rolę konkretnego zaangażowania człowieka, osadzony jest mocno na aksjologicznym fundamencie.

Człowiek jest osobą. Nie oznacza to jednak, że jest wyłącznie bytem duchowym. Człowiek jest osobą organicznie połączoną z materialnym ciałem, do którego się jednak nie sprowadza³⁰. Osoba ludzka jest psychoorganiczną całością, nierozdzieloną jednością duchowo-materialną³¹. Człowiekiem nie jest sama świadomość, tzn. czynnik psychiczno-duchowy, lecz także element somatyczny. Mounier, przeciwstawiając się platońsko-manichejskiej tendencji deprecjonowania ciała ludzkiego, wykazuje jej sprzeczność z autentycznym chrześcijaństwem³². Rewaloryzacja roli ciała w życiu człowieka wymaga realistycznej oceny sfery biologiczno-seksualnej. Autor przestrzega przed ignorowaniem instynktu seksualnego, nawołuje natomiast do włączenia go w dojrzałą, zintegrowaną osobowość człowieka. W tym zakresie – jak sądzi –

²⁶ Tamże s. 45.

²⁷ Tamże s. 217, 337.

²⁸ Tamże s. 173. Zob. też: tamże s. 131.

²⁹ Tamże s. 79.

³⁰ M o u n i e r. *Manifeste ...* s. 526.

³¹ T e n ż e. *Traité du caractère* s. 116; t e n ż e. *Wprowadzenie do egzystencjalizmów* s. 201.

³² *Manifeste...* s. 529; *Co to jest personalizm?* s. 212.

poważne zastrzeżenia budzi tradycyjny *ethos*, ulegający platonizmowi i abstrakcyjny w swych postulatach³³.

Rozgraniczenie w naturze ludzkiej sektora psychicznego i sektora somatycznego nasuwa problem ich wzajemnej relacji. Mounier oponował przeciw każdej formie dualizmu: zarówno skrajnego – kartezjańskiego, jak i umiarkowanego – arystotelesowskiego. Antropologia kartezjańska separowała duszę i ciało, pozbawiając człowieka naturalnej jedności. Także teoria hilemorfizmu Stagiryty budzi sprzeciw, ponieważ ujmuje człowieka zbyt statycznie³⁴. Francuski personalista nie odrzucał oczywiście realności dwu bytowych poziomów człowieka: materii i duszy. Akceptował nawet stanowisko św. Tomasza z Akwinu, który materialną naturę – ciało uznał za integralny i pozytywny sam w sobie sektor człowieczeństwa. Taka ocena materii jest częścią chrześcijańskiego humanizmu³⁵.

Mounier, kwestionując dualizm antropologiczny, sam nie miał klarownej koncepcji wewnętrznej struktury człowieka. Kategorie duszy i ciała określił jako „pojęcia abstrakcyjne”, równocześnie zaś mówił o wzajemnej zależności zwrotnej czy też dialektycznej obu czynników. Dlatego kwestionował redukcjonistyczną interpretację duszy jako efektu procesów materialnych. Według Mouniera ciało i dusza „stanowią wyraz różnych płaszczyzn jednej rzeczywistości”³⁶. Rzeczywistością psychofizyczną jest człowiek jako osoba, nie jest on „bez władnością materii”. Ontyczna i funkcjonalna jedność materii, o której mówił autor, nie jest niczym nowym dla filozofii chrześcijańskiej. Można się także zgodzić, że św. Paweł – przeciwstawiając ciało duszy – miał na uwadze płaszczyznę moralną, a nie ontologiczną³⁷.

J. Maritain, charakteryzując człowieka, rozróżnił osobę i jednostkę. Mounier korzysta z tych pojęć, choć rozumie je odmiennie od swego ziomka. Jednostkę ludzką rozumie „jako degradujący proces indywidualizacji”, a osobę jako „wzbogacający proces personalizacji, który jest odpowiedzią na transcendentny apel”³⁸. Jest to więc odejście od ontologicznej interpretacji obu kategorii do interpretacji moralnej. Jednostką nie jest materialne ciało, ale egoistyczna postawa człowieka. Osoba to postawa wolności i altruizmu, której nie osiągnie się

³³ *Co to jest personalizm?* s. 27-30, 40-43.

³⁴ M o u n i e r. *Wprowadzenie do egzystencjalizmów* s. 176.

³⁵ Mounier (tamże s. 177 n.) zwraca uwagę, że protestantyzm i prawosławie ciało materialne uważają za uosobienie zła.

³⁶ *Co to jest personalizm?* s. 214.

³⁷ Tamże s. 29 n.

³⁸ *Wprowadzenie do egzystencjalizmów* s. 150. Zob. też: *Manifeste ...* s. 525.

w sposób automatyczny przez posiadanie niematerialnego ducha. Osoba jest odpowiedzią na apel absolutnych wartości, a nie statyczną rzeczywistością.

Podstawowym atrybutem człowieka jest wolność. Francuski personalista tej problematyce poświęcił wiele uwagi, usiłując wypracować własną koncepcję wolności. Przede wszystkim wolność uznał Mounier za niezbywalną część osoby ludzkiej, dlatego polemizował ze stanowiskami fatalizmu i skrajnego determinizmu³⁹. Jego polemika zawiera różne wątki: przyrodnicze i humanistyczno-moralne. Te pierwsze odwołują się do współczesnych nauk przyrodniczych, które odchodzą od determinizmu na rzecz fizykalnego indeterminizmu. Indeterminizm taki pogłębia się w świecie ożywionym, zwłaszcza zwierzęcym. Wolność człowieka nie jest jednak naturalnym ukoronowaniem tego procesu, lecz zjawiskiem jakościowo nowym. Przeciw determinizmowi przemawia również perspektywa zredukowania człowieka do roli ślepego wykonawcy: praw przyrody, mechanizmów historii czy władzy⁴⁰. Determinanty kosmiczno-biologiczne niewątpliwie istnieją, lecz one nie niweczą możliwości elastycznego zachowania się człowieka i jego wyborów. Odrzucenie skrajnego determinizmu nie jest dla Mouniera równoznaczne z przyjęciem indeterminizmu, dlatego polemizował z liberalno-indywidualistyczną koncepcją wolności. Za przedmiot krytyki obrał sartrowską ideę absolutnej wolności, którą określił jako mit⁴¹. Tak rozumiana wolność jest depersonalizacją człowieka, gdyż utożsamia się ją z samowolą, nieobowiązującą rozrywką, szukaniem własnych korzyści itp. Jest to egocentryczna i w gruncie rzeczy absurdalna idea wolności, oderwana od całokształtu ludzkiej osoby: jej możliwości, potrzeb, obowiązków. Prawdziwa wolność ma zawsze profil społeczny: jest zobowiązaniem, współpracą, odpowiedzialnością (za siebie i za innych)⁴².

Pozytywna koncepcja wolności, prezentowana przez Mouniera, w zasadniczych rysach nawiązuje do myśli chrześcijańskiej. Przyznał on, że wolność to możliwość wyboru, choć do niej się nie sprowadza. Wybór jest nieodzownym elementem wolności, lecz nie należy fetyszyzować tego czynnika. Wolność autentyczna jest dobrym wyborem, mianowicie afirmacją wartości⁴³. Referowany autor przypomina rozróżnienie pomiędzy wolnością zewnętrzną a wolnością wewnętrzną. Pierwsza jest absolutyzowana przez liberalizm, który akcentuje wolność ekonomiczno-społeczną i polityczną. Mounier zauważa, że „swobody

³⁹ *Wprowadzenie do egzystencjalizmów* s. 24, 66.

⁴⁰ M o u n i e r. *Co to jest personalizm?* s. 220. Autor polemizuje z marksistowską interpretacją wolności.

⁴¹ *Wprowadzenie do egzystencjalizmów* s. 67 n.

⁴² M o u n i e r. *Co to jest personalizm?* s. 220.

⁴³ T e n ż e. *Wprowadzenie do egzystencjalizmów* s. 73, 218.

są tylko szansami ofiarowanymi duchowi wolności”⁴⁴. Wolność zewnętrzna, choć należna godności osoby ludzkiej, nie zagwarantuje wolności wewnętrznej. Ta ostatnia wymaga osobistego długofalowego wysiłku. Dlatego wolność można nazwać darem i propozycją, którą człowiek może przyjąć, ale nie musi. Człowiek nie jest skazany na wolność, lecz „wybrawszy wolność, sam czyni siebie wolnym”⁴⁵. Prawdziwa wolność jest aktywna, inspiruje wewnętrzne i zewnętrzne działania człowieka⁴⁶. Nie jest izolacją naszej indywidualności, lecz współodpowiedzialnością za innych. Wolność nasza nie może być realizowana przez zniewolenie innych ludzi. Mounier cytuje powiedzenie M. Bakunina: „Staję się wolny jedynie przez wolność innych”⁴⁷. Zarysowana koncepcja wolności francuskiego personalisty jest bardziej w swym profilu psychologiczno-moralna aniżeli ontologiczna. Nie zawsze rozgraniczał on wolność wyboru od wolności wewnętrznej autonomii.

Jedną z istotnych właściwości ludzkich jest zdolność transcendowania wi-
dzialnej rzeczywistości. Mounier kategorię transcendencji wyjaśnia w kontekście wieloaspektowej aktywności człowieka. Można ją sprowadzić do dwojakiej formy: eksterioryzacji i interioryzacji⁴⁸. Działalność zewnętrzno-techniczna realizuje się w kontakcie ze światem, aktywność wewnętrzna jest typowa dla humanistyki, religii, filozofii. Jednostronne skierowanie uwagi na jedną z tych form może prowadzić do depersonalizacji, dlatego wskazane jest harmonijne ich łączenie w życiu człowieka. Pełna autorealizacja człowieka dokonuje się poprzez proces transcendowania istniejącego stanu rzeczy. Autor wyróżnił dwojaką odmianę transcendencji: absolutną i relatywną. Pierwsza jest „związana z najwyższym istnieniem jako wzorcem wszelkich istnień”, druga natomiast – to „przekraczanie samego siebie, którego sens i kierunek zmierza od człowieka ku wyższej jego postaci”⁴⁹.

II. ONTOLOGIA ŻYCIA SPOŁECZNEGO

⁴⁴ Tamże s. 72.

⁴⁵ Tamże s. 67; M o u n i e r. *Co to jest personalizm?* s. 192.

⁴⁶ M o u n i e r. *Wprowadzenie do egzystencjalizmów* s. 71 n.; t e n ż e. *Traité du caractère* s. 458.

⁴⁷ T e n ż e. *Wprowadzenie do egzystencjalizmów* s. 69.

⁴⁸ T e n ż e. *Traité du caractère* s. 565-573.

⁴⁹ *Co to jest personalizm?* s. 191. Zob. też: tamże s. 204.

Mounierowska koncepcja osoby ludzkiej jest protestem przeciw liberalnemu indywidualizmowi, w tym także egzystencjalizmowi Sartre'a. Człowiek to nie „świadomość samotnicza” ani egocentryczne zamknięcie się w sobie⁵⁰. Doświadczenie osoby ludzkiej nie zamyka się w doświadczeniu swego „ja”, lecz nastawione jest na egzystencję innych osób. Istnienie ludzkie jest więc współ-egzystencją, komunikacja jest podstawowym wymiarem człowieka jako osoby. Autor nie zadowala się stwierdzeniem społecznej natury człowieka, lecz w fakcie interpersonalnej relacji uznaje element konstytuujący osobę ludzką. „Osoba ta jest jedyną rzeczywistością zdolną do bezpośredniego komunikowania siebie, jest skierowana ku drugiej osobie, a nawet w niej istnieje, jest skierowana ku światu i w nim istnieje, zanim jeszcze istnieje sama w sobie”⁵¹. Analogiczną myśl wyraża inna wypowiedź: „Pierwotnym doświadczeniem osoby jest doświadczenie drugiej osoby. »Ty«, a z nim »my« poprzedza »ja« lub co najmniej temu »ja« towarzyszy”⁵². Autor wyraźnie nawiązuje do M. Nédoncella i M. Bubera, akcentując bezpośredniość i pierwotność doświadczenia interpersonalnego. Tomistyczna antropologia nie przeczy w zasadzie temu, ale akcentuje „nieprzekazywalność” osoby ludzkiej. Mounier zrywa z tą tradycją, mówiąc, iż człowiek jest „z natury komunikowalny”. Nie jest to jednak uznanie ontologicznego kolektywizmu. Wskazuje na to stwierdzenie: „Być całym dla wszystkich, nie przestając być sobą”; zrozumienie i służenie nie może być „rozproszaniem się w drugim człowieku”⁵³. Komunikacja jest rozumiana w sensie aksjologicznym, łączona jest bowiem z postawą otwarcia się na potrzeby ludzi i postawą „rozporządzalności” wobec nich. Człowiek nie może być dla siebie, lecz dla drugich⁵⁴.

Mounier, charakteryzując społeczny profil bytu ludzkiego, wymienia kilka jego elementów⁵⁵. Pierwszym z nich jest „wyjście poza siebie”, tzn. przełamanie egocentrycznej miłości siebie. Człowiek powinien także zrozumieć innych ludzi: ich motywację, postawy, obawy itp. Kolejnym elementem społecznej postawy jest solidaryzowanie się z ludźmi, przyjęcie ich radości i trudów. Prospołeczne nastawienie wymaga „dawania”, co związane jest z umiejętnością ofiary. Konsekwencją tego wszystkiego jest twórcza wierność, wymagająca zarówno ciągłego zaangażowania, jak i świadomej woli spełniania swego życiowego powołania. Fakt interpersonalnej komunikacji, w interpretacji francuskiego perso-

⁵⁰ Tamże s. 200-202.

⁵¹ Tamże s. 201.

⁵² M o u n i e r. *Wprowadzenie do egzystencjalizmów* s. 37.

⁵³ Tamże s. 38.

⁵⁴ Tamże s. 306.

⁵⁵ Tamże s. 38 n., 306.

nalisty, dotyczy zarówno ontologicznej płaszczyzny, jak i aksjologii. Człowiek odnajduje w swym „ja” powiązanie z „ty” oraz „my”. Chodzi jednak o to, aby „bycie-z-drugim” łączyło się z postawą „bycia-dla-drugiego”⁵⁶.

Personalizm Mouniera nie ogranicza się do zarysowania koncepcji osoby indywidualnej, lecz zawiera również koncepcję ludzkiej społeczności. Jest to koncepcja różna zarówno wobec indywidualistycznej (subiektywistycznej), jak i kolektywistycznej teorii życia społecznego⁵⁷. Indywidualizm, łączący się w płaszczyźnie ekonomiczno-społecznej z kapitalizmem, był przedmiotem ostrej krytyki autora pracy pt. *Revolucja personalistyczna i wspólnota*⁵⁸. Najczęściej wysuwane zarzuty to: kult pieniądza, degradacja człowieka jako osoby, wyzysk ekonomiczny świata robotniczego, burżuazyjny model życia społecznego.

Aktualnie interesuje nas filozoficzny aspekt problematyki, z czym związane są kontrowersyjne elementy skrajnie indywidualistycznej koncepcji społeczeństwa. Mounier twierdzi, że indywidualizm wyrządza szkody zarówno jednostkowemu człowiekowi, jak i społeczeństwu. Mianowicie człowiek jest ujmowany głównie jako indywiduum nastawione na własne interesy i problemy, efektem czego jest jego moralna degradacja i ostatecznie depersonalizacja. W polemice z indywidualizmem i subiektywizmem Mounier twierdzi, że wspólnotowe „my” poprzedza indywidualne „ja”⁵⁹. Kontekst wypowiedzi wskazuje, że chodzi o płaszczyznę etyczną, a nie ontologiczną. Gdyby przyjąć ontologiczny sens wypowiedzi, Mounier byłby zwolennikiem teorii organistycznej społeczeństwa. Jego zastrzeżenia wobec indywidualizmu dotyczą głównie faktu, iż fałszuje on autentyczny obraz człowieka-osoby. Potwierdzeniem tego jest np. Sartre, którego fenomenologiczny opis międzyludzkich relacji ukazuje w nich wyłącznie negatywne elementy: podpatrywanie, agresję, nieufność, chęć zawładnięcia drugim itp.⁶⁰ Taka eksplikacja życia społecznego uniemożliwia autentyczną komunikację osobową. Dlatego ludzi ma dzielić wszystko, a łączyć ich może jedynie solidarność potępieńców („drudzy to piekło”).

Mounier pragnie być obiektywny, dlatego w indywidualizmie dostrzega również pozytywne cechy. Jest to przede wszystkim postulat wolności, który w

⁵⁶ Tamże s. 309.

⁵⁷ „Personalizm nie może dopuścić, aby go sprzęgnięto czy to z subiektywizmem, czy to materializmem” (M o u n i e r. *Co to jest personalizm?* s. 209).

⁵⁸ *Révolution personaliste et communautaire. Oeuvres* t. 1 s. 236-276. Por. C o l l o t -G u y e r, jw. s. 57-102.

⁵⁹ *Co to jest personalizm?* s. 230.

⁶⁰ M o u n i e r. *Wprowadzenie do egzystencjalizmów* s. 296, 311 n.

pełnym wymiarze jednak zapewnia tylko niektórym⁶¹. Słusznie także indywidualizm oponuje przeciw redukowaniu człowieka do roli „społecznej komórki”, co jest niewątpliwie degradacją godności osoby ludzkiej.

Na antypodach antropologii liberalno-indywidualistycznej znajduje się kolektywizm, którego odmianą był narodowy socjalizm hitlerowski. Mounier wyakcentował jego nienawiść do wartości personalistycznych: poznawczo-umysłowych, moralnych i religijnych⁶². Negatywnie także ocenił faszyzm włoski i hiszpański⁶³.

Odmianą kolektywizmu jest marksizm, który francuski personalista analizował z dużą uwagą i nie zawsze w sposób jednoznaczny. W tym względzie należy zresztą wyodrębnić okres międzywojenny i okres powojenny. W pierwszym z nich akcentowane były w przeważającej mierze negatywne aspekty marksistowskiego socjalizmu, w drugim natomiast dominowały oceny pozytywne. Mounier w pracy pt. *Rewolucja personalistyczna i wspólnotowa* zauważa, że dla personalizmu istnieje „pokusa komunizmu”; nosi ona w sobie ryzyko odejścia od transcendencji, ulegania tyranii sił zewnętrznych i ostatecznie zagubienia „królestwa wolności”⁶⁴. Problem marksizmu podejmuje Mounier również w *Manifeście w służbie personalizmu*, gdzie analizuje marksistowską ideę „nowego człowieka”. Stwierdza tam, że marksizm zyskał zaufanie świata nędzy, stał się dla niego symbolem wyzwolenia i potwierdzeniem prawa do ekonomiczno-społecznej rewindykacji⁶⁵.

Zasadniczo jednak marksizm został oceniony negatywnie – jako mieszanina idealizmu i materializmu, relikw XIX-wiecznego racjonalizmu i dominacji nauk matematyczno-fizycznych, apoteoza technizacji oraz industrializacji itp.⁶⁶ Ostatecznym celem marksizmu jest wyzwolenie człowieka, wolność i zanik państwa, lecz drogą do jego osiągnięcia ma być „tymczasowa” dyktatura. Marksizm neguje również życie duchowe jako rzeczywistość autonomiczną, pierwotną i twórczą. Implikuje to negację istnienia Boga, ducha ludzkiego, osoby, wolności i miłości. Ostatecznie Mounier konkluduje, że w marksistowskiej koncepcji świata i człowieka brakuje miejsca dla osoby⁶⁷. Humanizm tego nurtu jest optymistyczny w odniesieniu do „człowieka kolektywnego”, natomiast pesymis-

⁶¹ Tamże s. 155; M o u n i e r. *Co to jest personalizm?* s. 164, 194.

⁶² *Co to jest personalizm?* s. 95 n.

⁶³ Zob. C o l l o t - G u y e r, jw. s. 143-166.

⁶⁴ *Révolution personaliste ...* s. 234.

⁶⁵ *Manifeste ...* s. 509.

⁶⁶ Tamże s. 512-514.

⁶⁷ Tamże s. 519. Por. P ł u ż a ń s k i, jw. s. 130-138. Autor marginalnie referuje krytykę marksizmu Mouniera z okresu przedwojennego.

tyczny wobec osoby⁶⁸. Teoria dyktatury implikuje globalną aprobatę człowieka, zapoznaje zaś indywidualną odpowiedzialność osoby za swój ziemski i eschatologiczny los.

Mounierowska ocena marksizmu uległa istotnej zmianie po II wojnie światowej. Nie dostrzegał on już opozycji pomiędzy marksistowskim socjalizmem a personalizmem, pisząc: „Personalizm nie przeciwstawia się socjalizmowi czy komunizmowi. Wszystko zależy od tego, o jakim personalizmie, socjalizmie czy komunizmie mówimy. Marksistowska krytyka alienacji i całe życie ruchu robotniczego jest przesiąknięte personalizmem”⁶⁹. Powyższe stwierdzenie, jak się wydaje, wynika ze specyficznego rozumienia marksizmu. Francuski autor pomijał jego sektor filozoficzno-ideologiczny, widząc przede wszystkim humanistyczne wątki materializmu historycznego. Twierdził mianowicie: „Z samej definicji marksizm nie jest systemem, ale jest metodą analizy i metodą działania”⁷⁰. Taka jednak interpretacja marksizmu, odrywająca materializm historyczny od materializmu dialektycznego, jest adekwatna tylko dla niektórych odłamów neomarksizmu. Trudno ją uznać za poprawną w odniesieniu zarówno do twórców marksizmu, jak i do ortodoksyjnego marksizmu współczesnego. Mounier sądził jednak, że „marksizm Karola Marksa był w znacznie większym stopniu humanizmem niż naturalizmem”⁷¹. Zarysowana interpretacja socjalizmu marksistowskiego była podstawą propozycji dialogu i współpracy zwolenników personalizmu chrześcijańskiego i marksistowskiego. „Oba te kierunki [...] mogłyby wspólnie podjąć wielkie zadanie odkrycia nowego człowieka, w którym byłyby ocalone wszystkie trwałe wartości człowieka wiecznego”⁷².

Pozytywna ocena marksizmu, charakterystyczna dla okresu powojennego, nie była jednak bezkrytyczna. Dlatego Mounier przestrzegał: „Socjalizm nie powinien imperializmu interesów prywatnych zastąpić przez tyranie sił kolektywnych”, dlatego niezbędne jest wypracowanie dla niego „struktury demokratycznej”⁷³. Apel o współpracę katolików i marksistów nie oznaczał aprobaty „progressywnego katolicyzmu”, nurtu już wówczas istniejącego we Francji⁷⁴.

⁶⁸ *Manifeste* ... s. 519.

⁶⁹ *Co to jest personalizm?* s. 293. Zob. też: tamże s. 161.

⁷⁰ Tamże s. 228.

⁷¹ *Wprowadzenie do egzystencjalizmów* s. 293.

⁷² M o u n i e r. *Co to jest personalizm?* s. 228.

⁷³ Tamże s. 251. Zob. też: tamże s. 207, gdzie Mounier mówi o niebezpieczeństwie alienacji Herkulesa związanym z marksistowską tezą o prymacie pracy przed innymi wartościami. Wówczas praca może stać się instrumentem dehumanizacji.

⁷⁴ Jego zwolennicy – zauważa Mounier (*Les chrétiens progressistes. Oeuvres* t. 3 s. 632-637) – są nominalnie chrześcijaninami, lecz faktycznie marksistami. Por. C o l l o t - G u y e r, jw.

Mounier nie poprzestał na krytycznym omówieniu koncepcji społeczności liberalizmu i marksizmu, lecz podjął próbę zaprezentowania własnego stanowiska w tym względzie. Personalizm uznał on za równoznaczny z kategoriami wspólnoty i kolektywu, które z kolei opierał na idei solidarności⁷⁵. Charakterystyczne, że Mounier uznał za bezzasadne przeciwstawienie wspólnoty kolektywowi. Dlatego wyraźnie dewaluował wspólnoty naturalne (rodzina, miejscowość, miejsce pracy), którym przeciwstawiał makrospołeczności państwa i ludzkości⁷⁶. Ostrze krytyki było skierowane tak przeciw tradycyjnej myśli chrześcijańskiej, jak i egzystencjalizmowi. Autor nie przyjmował jednak bezkrytycznie kolektywistycznej wizji społeczeństwa. Odciął się od niej już w punkcie wyjścia, stwierdzając, iż osoby ludzkiej nie należy ujmować jako „społecznej komórki”⁷⁷. W tym momencie nawiązał on do tomistycznej interpretacji życia społecznego, w myśl której człowiek to coś więcej aniżeli cząstka społeczeństwa. Osoba jest najdoskonalszym bytem w naturze, dlatego nie można jej wyjaśniać w relacji do grupy społecznej w sposób statyczny. Mounier z uznaniem cytuje słowa Akwinaty, że „człowiek nie może być przyporządkowany wspólnocie politycznej całym sobą i wszystkim, co do niego należy”⁷⁸. Tworzywem społeczności jest „doczesne wspólne dobro”, które nie tylko kwantytatywnie obejmuje dobra osób indywidualnych, lecz temu dobru jest ostatecznie podporządkowane (dobro wspólne nie może naruszać dobra ludzkiej osoby).

Nasuwa się pytanie: co stanowi podstawę ludzkiej wspólnoty? Mounier odpowiadając korzysta z kartezjanizmu, egzystencjalizmu i myśli chrześcijańskiej. „Trzeba więc – sądzi – aby istniało jakieś *cogito* względem drugiego, które by rzutując poza mnie pozwalało mi wejść w bezpośrednie doświadczenie konkretnego drugiego człowieka”⁷⁹. Oczywiście racjonalistycznie rozumiane *cogito* nie jest w stanie połączyć ludzi, dlatego autor odwołuje się do kategorii egzystencjalizmu: komunikacji i rozporządzalności. Wspomniane pojęcia włącza w kontekst aksjologiczny: prawdy, nadziei, wierności, miłości. Wartości te sprawiają, że bycie-z-drugim łączy się z postawą bycia-dla-drugiego. Wówczas dopiero powstaje wspólnota osób, a nie anonimowe bytowanie ludzi obok siebie. Dla Sartre’a drugi człowiek był granicą mego „ja”, dla Mouniera jest źródłem mego „ja”. „Spotkanie w »my« nie tylko ułatwia integralną wymianę po-

s. 182-204.

⁷⁵ *Co to jest personalizm?* s. 222 n.

⁷⁶ *Wprowadzenie do egzystencjalizmów* s. 41.

⁷⁷ *Co to jest personalizm?* s. 164.

⁷⁸ *Wprowadzenie do egzystencjalizmów* s. 186. Por. św. T o m a s z z A k w i n u. STh I-II q. 21 a. 4 ad 3. Mounier cytuje także *Humanisme intégral* J. Maritaina.

⁷⁹ *Wprowadzenie do egzystencjalizmów* s. 297.

między »ja« i »ty«, ale ponadto stwarza cały wszechświat doświadczenia, który nie miał realności poza tym spotkaniem”⁸⁰. Wspólnota personalna jawi się w „sercu immanencji” i w „sercu transcendencji”. Mounierowskie rozumienie serca nawiązuje do nurtu myśli augustyńskiej, gdzie oznacza wewnętrzny obszar osoby ludzkiej. Wspólnota wyrasta z bogactwa osoby ludzkiej i Bożej. Wspólnoty autentycznej nie da się wytworzyć drogą przymusu, dlatego wspólnoty dnia jutrzejszego nie można kształtować niszcząc dziś istniejące osoby⁸¹.

III. PERSONALIZM SPOŁECZNO-AKTYWISTYCZNY

Mounier dlatego interesował się antropologią, że widział w niej podstawy personalizmu. Pojęcie personalizmu jest wieloznaczne, choć nie tak dawno weszło do języka filozofii i wielu ideologii. Można je charakteryzować w dwu aspektach: negatywnym i pozytywnym. Personalizm, w interpretacji Mouniera, nie jest systemem czy „schematem intelektualnym”⁸². Nie powinien być również używany jako narzędzie polityczne. Czym więc on jest? Można w nim widzieć określoną postawę, nakierowaną na obronę ludzkiej osoby i jej fundamentalnych wartości. Kryterium autentyczności postawy personalistycznej jest stopień zaangażowania człowieka w konkretne historyczne sytuacje⁸³. Personalizm jest mianowicie realizacją wspólnoty osób i „rewolucji duchowej”. Mounier personalizm nazywa perspektywą, metodą i zobowiązaniem⁸⁴. Jest perspektywą tego człowieka, którego życie jest rozwojem w trojakim wymiarze: zewnętrznym, wewnętrznym i transcendentnym. Personalizm ujmowany jako metoda odcina się zarówno od dogmatycznie traktowanej dedukcji, jak i od skrajnego empiryzmu „realistów”. Wreszcie personalizm jako zobowiązanie wymaga całkowitego zaangażowania.

Jest to pragmatyczno-aksjologiczne rozumienie personalizmu. Mounier zdawał sobie sprawę z nieadekwatności takiego ujęcia, dlatego przyznał: „Personalizm jest filozofią, a nie tylko postawą”⁸⁵. Zarysowana uprzednio filozofia

⁸⁰ Tamże s. 310. Zob. też: tamże s. 306-312.

⁸¹ M o u n i e r. *Manifeste ...* s. 524; t e n ż e. *Osoba – osobowość – jednostka* – cyt. za: P ł u ż a ń s k i, jw. s. 149.

⁸² *Co to jest personalizm?* s. 164; *Wprowadzenie do egzystencjalizmów* s. 7.

⁸³ M o u n i e r. *Co to jest personalizm?* s. 171, 222.

⁸⁴ Tamże s. 248 n.

⁸⁵ *Wprowadzenie do egzystencjalizmów* s. 7. Zob. też: tamże s. 8-19.

człowieka stanowi więc naturalną podstawę personalizmu. Chociaż osoba nie jest w pełni definiowalna, to jednak uznanie i respektowanie jej wartości stanowi niezbywalny warunek autentycznego personalizmu. Wielość personalizmów, tak akcentowana przez autora, nie może przekształcić się w relatywizm poznawczo-moralny.

Wyznacznikiem personalizmu mounierowskiego jest jego aktywizm realistyczno-społeczny. „Teoria działania nie jest więc dodatkiem do personalizmu; zajmuje ona w tym systemie centralne miejsce”⁸⁶. Apoteoza działania różni francuskiego personalistę od dotychczasowych, jego zdaniem, pasywno-abstrakcyjnych form chrześcijańskiego personalizmu. W przeszłości wielu chrześcijan ulegało pokusie „czystych rąk”, co powodowało ich absentowanie się w konkretnych działaniach ekonomiczno-społecznych i politycznych. Mounier wyróżnił cztery wymiary działania⁸⁷. Pierwszym z nich jest działanie ekonomiczne, związane z dziedziną techniki i przemysłu. Jego celem i sprawdzianem jest skuteczność. Drugą formą działania osoby ludzkiej jest sfera etyki, na terenie której człowiek winien być autentyczny. Kolejną formą aktywności ludzkiej jest kontemplacja rzeczywistości; jej sensem jest pogłębienie życia osobowego, a nie ucieczka od realnych zadań. Osobowe działanie winno mieć wymiar kolektywny, co stanowi ostatnią jego formę.

Powyższa typologia działań, jeżeli można w ogóle mówić o niej, sugeruje prymat społecznej *praxis* przed teoretycznym poznaniem. Widać tu niewątpliwie wpływ marksizmu. Wspomniana inspiracja zaznacza się również w uznaniu nieodzowności rewolucji jako środka przy realizacji idei społecznej sprawiedliwości. Mounier mówi o „rewolucji duchowej”, powiązanej z rewolucją polityczną i społeczną. „Personalizm – sądzi on – rzeczywiście uważa, że struktury kapitalizmu stają dzisiaj na drodze ruchu dążącego do wyzwolenia człowieka i że winny zostać zburzone na korzyść socjalistycznej produkcji i konsumpcji”⁸⁸. Nie jest to jednak globalna akceptacja marksistowskiego materializmu historycznego, gdyż wyrażane są obawy przed „tyranią sił kolektywnych”. Autor wobec idei rewolucji zajmuje stanowisko ambiwalentne: z jednej strony uznaje potrzebę „surowości metod”, z drugiej zaś widzi w niej „brutalne porwy sił pierwotnych”. Ostatecznie wyraża przekonanie: „Technika rewolucji, jak wszystkie inne techniki, uszlachetnia się z każdym dniem. Można zoperować Europę XX wieku nie zeszpecając jej”⁸⁹. Jest to raczej akt wiary aniżeli teza

⁸⁶ Tamże s. 91. Zob. też: tamże s. 99.

⁸⁷ Tamże s. 93-98.

⁸⁸ *Co to jest personalizm?* s. 250 n. Por. P ł u ż a ń s k i, jw. s. 86-95.

⁸⁹ *Co to jest personalizm?* s. 251.

oparta na historycznych doświadczeniach dotychczasowych rewolucji. Ekonomiczno-społeczne rozumienie zaangażowania, obejmujące m.in. postulat rewolucji, łączy się u Mouniera ze swoiście rozumianym personalizmem. „Dla nas – pisał – filozofia zaangażowania jest nierozłączna z filozofią absolutu oraz pojęciem transcendencji człowieka”⁹⁰. W ten sposób dochodzi do próby zintegrowania dwu idei całkowicie odmiennych: chrześcijańskiego personalizmu i marksistowskiego materializmu historycznego.

Każda antropologia filozoficzna implikuje jakąś aksjologię. Francuski personalista także ją miał, choć zarysowaną dość ogólnikowo. Należy u niego rozgraniczyć indywidualny i społeczny wymiar etyki, przy czym ten ostatni wyraźnie preferował. W zakresie etyki indywidualnej, odwołując się do powiedzenia św. Augustyna „dilige et quod vis fac”, głosił prymat miłości przed prawem⁹¹. Pod adresem tradycyjnych modeli moralno-ascetycznych wysuwał wiele zastrzeżeń – zarzucał im sentymentalizm, szablonowość, infantylnizm, kult cierpiętnictwa, przesadną ostrożność, abstrakcyjność zaleceń itp.⁹² Autentyczną etykę chrześcijańską łączył z postawami afirmacji życia, wolności ducha, rozumnego posłuszeństwa, dowartościowania ludzkiego ciała i sfery emocjonalno-seksualnej, męskości ducha, odwagi i roztropności.

Mounier więcej uwagi poświęcił problematyce etyki społecznej, w zakresie której widoczne są różnorodne inspiracje – przede wszystkim chrześcijańskie, ale również nietscheańskie i marksistowskie. Te ostatnie uwidoczniły się choćby w stwierdzeniu, że „filozofia osoby [...] skłania do zacieklej walki i aktywnej służby”⁹³. Nie jest to bynajmniej stwierdzenie marginalne, gdyż koreluje ono z akceptacją idei walki klasowej i rewolucji ekonomiczno-społecznej. Zapożyczenie elementów materializmu historycznego łączy się u autora ze stwierdzeniem, że nie istnieje chrześcijańska doktryna społeczna⁹⁴. Zdaje się on także sugerować autonomię szeroko rozumianej polityki wobec norm moralnych.

Francuski personalista za integralną część aksjologii społecznej uznał zasady demokracji, ale postulował łączenie demokracji politycznej z demokracją ekonomiczno-społeczną. „Państwo parlamentarne jest już – jego zdaniem – tylko przeżytkiem”⁹⁵. Z ostatnim stwierdzeniem kontrastują wywody Mouniera z okresu przedwojennego, kiedy pisał o „demokracji personalistycznej”. Sądził wówczas, że faktyczny model demokracji jest niezależny od deklaracji i formal-

⁹⁰ Tamże s. 185.

⁹¹ *Co to jest personalizm?* s. 54; *Wprowadzenie do egzystencjalizmów* s. 85.

⁹² *Co to jest personalizm?* s. 27 nn., 38-45.

⁹³ Tamże s. 202. Zob. też: tamże s. 64.

⁹⁴ *Wprowadzenie do egzystencjalizmów* s. 191 n.

⁹⁵ Tamże s. 116.

nego statusu ustroju państwa i dlatego monarchia jest niejednokrotnie bardziej demokratyczna od wielu republik⁹⁶.

Cennym rysem etyki społecznej omawianego autora jest wyczulenie na problematykę równości i sprawiedliwości społecznej. Mounier postulował, aby ekonomię podporządkować wymogom personalizmu. Jego pisma podejmują również analizę wielu szczegółowych zagadnień moralnych. Tak np. cenił on wartość pokoju, ale negatywnie oceniał idee pacyfizmu, widząc w nich produkt liberalizmu⁹⁷. Niezwykle krytycznie ocenił również teorię anarchizmu społecznego⁹⁸.

Z problematyką aksjologii łączy się zagadnienie alienacji. Mounier zapożyczył to pojęcie od marksizmu, lecz zinterpretował w sposób oryginalny. Wyróżnił dwie formy alienacji: Narcyza i Herkulesa⁹⁹. Pierwsza z nich to alienacja wywodząca się z filozofii subiektywistyczno-idealistycznych czy pseudospirytualistycznych. Traktują one człowieka w oderwaniu od otaczającej go przyrody i życia społecznego, zamykają w kręgu egocentryzmu i myśli abstrakcyjnej. Alienacja Herkulesa natomiast zasadza się na jednostronnej fascynacji zewnętrznego aktywizmu i pracy oraz niszczeniu indywidualności osoby ludzkiej przez skrajny kolektywizm. Mounier sądzi, że fenomen alienacji człowieka nie jest związany z określonym ruchem społecznym czy partią, ale tkwi „w samej naturze rzeczy”¹⁰⁰. Było to odejście od ekonomizmu marksistowskiego, który za pierwotne źródło wszelkiej alienacji uznał struktury ekonomiczne. Chrześcijański personalista, aprobując ideę rewolucji społecznej, postulował oparcie jej na rewolucji duchowej. Dopiero ta ostatnia „przywróci nam zdolność panowania nad rzeczami, niezależność i wolność w stosunku do nich”¹⁰¹.

IV. WALOR PERSONALIZMU MOUNIEROWSKIEGO

Filozofia człowieka i teoria personalizmu Emmanuela Mouniera ma uwarunkowania doktrynalno-filozoficzne i społeczno-narodowe. Te ostatnie są związane z faktem, iż francuski katolicyzm był słaby zarówno ekstensywnie, jak i jakościowo. Kościoły francuskie gromadzą przede wszystkim ludzi z warstw średnich, dlatego autor pisał o powiązaniu zachodnioeuropejskiego chrześcijaństwa

⁹⁶ *Manifeste ...* s. 619-621.

⁹⁷ Tamże s. 629 n.

⁹⁸ *Anarchie et personalisme. Oeuvres* t. 1 s. 653-725.

⁹⁹ *Co to jest personalizm?* s. 205-207.

¹⁰⁰ Tamże s. 207.

¹⁰¹ Tamże s. 208.

z burżuazją¹⁰². Jest to rzeczywiście istotny problem Kościoła francuskiego, ale – co jest metodologicznym błędem – Mounier uniwersalizuje własne narodowe doświadczenia. Ewidentny jest na przykład związek chrześcijaństwa ze światem robotniczym w krajach Europy Środkowej i Wschodniej oraz Ameryki Łacińskiej. Trudno również uznać zasadność wielu innych twierdzeń francuskiego autora. „Człowiek współczesny – sądzi on – przeżywa doświadczenie materialistyczne; nosi w sobie pasję kolektywizmu”¹⁰³. Jest to powiedzenie równie ogólne, co pozbawione motywacji.

Personalizm mounierowski jest konglomeratem wielu wpływów doktrynalnych i społecznych. Chrześcijańskie inspiracje istnieją w aspekcie zarówno metodologicznym, jak i ontologicznym¹⁰⁴. Przede wszystkim koncepcja człowieka-osoby jest kontynuacją teologiczno-filozoficznej myśli katolickiej. Wpływ św. Augustyna ujawnił się w wyeksponowaniu wiodącej roli serca i miłości w życiu duchowym człowieka. Od św. Tomasza z Akwinu i współczesnego tomizmu przejęta została koncepcja prymatu osoby przed społecznością. Również współczesne chrześcijaństwo wywarło wpływ na kształt personalizmu francuskiego autora: Kierkegaard inspirował do poszukiwania autentycznego życia wewnętrznego, Marcel ukazał prymat osobowej egzystencji przed egocentrycznym posiadaniem rzeczy, wreszcie Ch. Péguy uczulił na rolę doczesnego zaangażowania w przeżywaniu chrześcijaństwa. Należy także wspomnieć o wpływie H. Bergsona i jego dynamicznej wizji rzeczywistości, rozróżnieniu etyki statycznej i dynamicznej oraz dowartościowaniu poznania pozaintelektualnego. Niewątpliwie oddziałał również aksjologiczny personalizm M. Schelera.

Wymienione filiacje filozoficzne i teologiczne łączą się z inspiracjami różnych nurtów filozofii naturalistycznej. Dominują głównie wpływy nietszcheanizmu i marksizmu. F. Nietzsche fascynował Mouniera zwłaszcza apologią siły, zdecydowania, działania, witalności; jego ostra krytyka chrześcijaństwa została odniesiona do religijności warstw mieszczańskich. Stosunkowo największy wpływ z nurtów myśli laickiej wywarł marksizm, a dokładniej mówiąc – jego materializm historyczny. Francuski personalista marginalizował – dość arbitralnie – filozoficzny materializm dialektyczny marksizmu, eksponował natomiast jego aksjologię. Idee równości i sprawiedliwości społecznej przesłoniły brutalizm teorii walki klasowej i rewolucji, a także miały je usprawiedliwiać. Fascynacja materializmem historycznym stąpiła krytycyzm Mouniera w odniesieniu

¹⁰² Tamże s. 31-33.

¹⁰³ Tamże s. 210.

¹⁰⁴ Por. P ł u ż a ń s k i, jw. s. 17 nn.

do historycznych jego modeli ustrojowych, nawet antyhumanitaryzm okresu stalinowskiego nie podważył jego wiary (gdyż była to swoista wiara) w terapeutyczną funkcję rewolucyjnej przemocy¹⁰⁵. Ewidentny brak krytycyzmu wobec elementów materializmu historycznego, charakterystyczny dla Mouniera okresu powojennego, jest oczywiście nie do pogodzenia z nauczaniem społecznym Kościoła¹⁰⁶. Dodać należy, że fascynacja ideami marksizmu łączyła się z globalną krytyką liberalizmu, indywidualizmu i ekonomicznego modelu kapitalizmu. Autor zdawał się nie zauważać, że model ten ulega istotnym transformacjom. Odnotowują to dziś nawet przedstawiciele marksizmu.

Filozoficzna antropologia Mouniera, będąc konglomeratem różnych teorii i nurtów, nie była oczywiście spójną całością. Nie miał on zresztą zamiaru stworzyć zwartej systemu filozoficznego, a wiele elementów personalizmu ciągle się jeszcze krystalizowało. Istotną cezurą była II wojna światowa, co szczególnie jest widoczne w ocenie marksistowskiego humanizmu. Można nawet powiedzieć, że krytyczna ocena tego nurtu międzywojennego kontrastuje z okresem powojennym. Francuski autor był nawet podejrzany o filomarksizm¹⁰⁷. Choć dystansował się od „progresywnego katolicyzmu”, to faktycznie jego doktrynalne pozycje nie były zbyt dalekie od niego. Wspomniany odłam katolicyzmu jest dziś kontynuowany przez radykalny nurt teologii wyzwolenia i rewolucji. Wspólną postawą Mouniera i teologii rewolucji jest negacja waloru społecznej nauki Kościoła, przyjęcie idei walki klasowej i rewolucji społecznej, interpretowanie marksizmu głównie jako metody analizy ekonomiczno-społecznej oraz etosu. Otóż tego rodzaju łączenie chrześcijańskiego światopoglądu i marksistowskiego materializmu historycznego jest tworem sztucznym i niespójnym¹⁰⁸. Materializm historyczny zakłada przecież materialistyczny monizm, a jego etos trudny jest do pogodzenia z nakazem miłości człowieka. Szkoda, że Mounier – wypracowując swój model personalizmu społeczno-aktywistycznego – nie wykorzystał katolickiej nauki społecznej. Fascynacja ideą

¹⁰⁵ Mounier odwiedził Polskę w 1946 r. Po powrocie wyraził przekonanie, że Kościół polski z nadmierną rezerwą odnosi się do możliwości pojednania chrześcijaństwa i socjalizmu. Zob. C o l l o t - G u y e r, jw. s. 186.

¹⁰⁶ Por. P a w e ł VI. *Octogesima adveniens* nr 31-34; Kongregacja Nauki Wiary. *Instrukcja o niektórych aspektach „teologii wyzwolenia”*. W: *Problem wyzwolenia człowieka*. Pod red. T. Stycznia, M. Radwana. Rzym 1987 s. 105-161.

¹⁰⁷ C o l l o t - G u y e r, jw. s. 199 nn.

¹⁰⁸ R. G a r a u d y. *Perspectives de l'homme*. Paris 1961 s. 158-165.

rewolucji przestąpiła mu ewangeliczną ideę społecznego solidaryzmu¹⁰⁹. Zabrakło również rozpracowania problematyki praw osoby ludzkiej.

Wysunięte istotne zastrzeżenia nie neutralizują wielu bezsprzecznych walorów antropologii i personalizmu mounierowskiego. Zawierały one antyredukcyjno-niściętną koncepcję człowieka, uznając psychofizyczną dwuwymiarowość osoby ludzkiej. Personalizm nie był zawężany do spekulatywnych rozważań, lecz uznany za podstawę filozofii społecznej. Cenna była również próba radykalizacji społecznej chrześcijaństwa, rozgraniczanie etosu katolickiego i społecznego modelu liberalno-kapitalistycznego. Pozytywnym rysem jest także podjęcie konstruktywnego dialogu z marksizmem, co później znalazło oddźwięk w dokumentach Vaticanum II. Personalizm społeczno-aktywistyczny Mouniera jest interesującym fenomenem współczesnej myśli filozoficzno-społecznej. Jest to zarazem ukazanie wspólnotowego wymiaru chrześcijańskiej antropologii, jej powiązań z życiem ekonomicznym, społecznym i politycznym. Oczywiście istnieją elementy ambiwalentne, kontrowersyjne czy wręcz błędne w personalizmie francuskiego autora. Należy do nich zaliczyć między innymi: zbyt łatwe wiązanie pojęć kolektywu i wspólnoty, tendencyjne ujęcie dualistyczno-spirytualistycznej koncepcji człowieka, deprecjonowanie idei wolności w życiu społecznym. Personalizm Mouniera jest cenny bardziej jako inspiracja i katalizator aniżeli jako usystematyzowana filozofia człowieka i wspólnoty.

EMMANUEL MOUNIER'S THEORY OF SOCIAL PERSONALISM

S u m m a r y

The paper discusses a philosophical anthropology of Emmanuel Mounier. The first part of the paper speaks about conception of man as a person. Mounier rejected the static-substantial and traditional dualistic conception of man. Every human being is not only an individual being but also an autocreating person. The main attribute of man is a freedom which is a responsible cooperation with other men.

The second part of the paper is a general explanation of the social life's ontology. Mounier protested against the liberal individualism and capitalistic model of social life. Before the second world war, his position toward Marxism was negative and after this war, it was ambiguous. He thought that the cooperation between Christians and Marxists in the field of economy and social life is possible.

The third part of the paper discusses Mounier's social-activist personalism. According to him personalism is first of all an activity for the goodness of man, a social cooperation, a democratic

¹⁰⁹ S t r z e s z e w s k i. *Katolicka nauka społeczna* s. 141-154, 384 nn.

model of the state, a rejection of every kind of man's alienation. Mounier wanted to make a conjunction of Christian personalism and Marxist idea of social revolution.

The last part of the paper is an estimation of Mounier's conception of personalism. His anthropology is a conglomeration of Thomism, existentialism, phenomenology and Marxism. He interpreted personalism in two ways: as an ontological theory of man-person and as an axiological idea of social community.