

# Ireneusz Świtała

---

## Personalizm włoski XX wieku : Armando Rigobello i Emmanuel Mounier

---

Prace Naukowe. Pedagogika 8-9-10, 331-344

---

1999-2000-2001

Artykuł został zdigitalizowany i opracowany do udostępnienia w internecie przez Muzeum Historii Polski w ramach prac podejmowanych na rzecz zapewnienia otwartego, powszechnego i trwałego dostępu do polskiego dorobku naukowego i kulturalnego. Artykuł jest umieszczony w kolekcji cyfrowej [bazhum.muzhp.pl](http://bazhum.muzhp.pl), gromadzącej zawartość polskich czasopism humanistycznych i społecznych.

Tekst jest udostępniony do wykorzystania w ramach dozwolonego użytku.

Ireneusz Świtała (Częstochowa)

## **Personalizm włoski XX wieku. Armando Rigobello i Emmanuel Mounier**

### **Co to jest personalizm?**

Personalizm; w szerszym znaczeniu jest personalistyczna ta filozofia, która domaga się godności ontologicznej, gnoseologicznej, moralnej i społecznej osoby przeciwko negacjom materialistycznym lub immanentystycznym. Ściślej, filozofią personalistyczną lub personalizmem nazywa się doktrynę, która w pojęciu osoby skupia wartość rzeczywistości.

**I. Pojęcie personalizmu** – formuła, która ujmuje całościowo koncepcję personalistyczną, jest następująca: „byt w swoim pryncypium jest osobowy, a wszystko to, co nie jest w nim osobowe, pochodzi od osoby, jako środek manifestacji osoby i komunikacji interpersonalnej.” Następująca formuła A. Rosminiego ukazuje koncepcję pełnego personalizmu: „to, co jest, ale nie jest osobą, nie może istnieć bez istnienia osoby, bez pryncypium osoby” (Logika kol. 362 ). Personalizm jest doktryną bytu i nie rozłącznie doktryną poznania z powodu współistotności myśli i bytu w akcji, w którym jednostka osobowa mówi do siebie samej i od siebie wyraża uczucia jednostek, z którymi ma relacje, odpowiadając swoim aktem na ich akt.

Przedmiotem rozważania personalistycznego nie jest ani czysta bytowość, ani czysta logiczność, ale ontologia. To, co przewyższa jednostkę osobową, nigdy nie jest czystą myślą bez bytu ani czystym bytem bez myśli, lecz współistotnością osobową, bytu i myśli.

Nie należy mylić personalizmu z odmianami monizmu idealistycznego, transcendentalizmu immanentystycznego czy też solipsyzmu: co więcej personalizm ma podstawy pluralistyczne i transcendentalne, jako że osoba jest związana z podstawowymi określeniami wyjątkowości, tożsamości, które pozostają nie zachwiane bez względu na liczbę relacji, które osoba nawiązałaby z otaczającą ją odmiennością. W świecie personalistycznym byty przenikają się wzajemnie, a jedność tworząca się ponad nimi i zacieśniająca niewyczerpane bogactwo ich różnorodności jest jednością relacji, porządku i komunikacji.

## II. Personalizm włoski

Problematyka dotycząca filozofii osoby jest we Włoszech raczej od niedawna i rozwinęła się pod wpływem francuskiej myśli katolickiej bardziej zaangażowanej. Podczas gdy we Francji filozofia osoby była zjawiskiem związanym z kontestacją oficjalnej kultury akademickiej oraz z walką społeczną, we Włoszech filozofia ta początkowo była epizodem zrodzonym na łonie neoidealizmu i zdobyła poparcie wśród uczonych.

Początkowo włoski ruch katolicki przyjął wrogą postawę w stosunku do tego rodzaju dyskusji intelektualnej, ponieważ był zbyt zajęty aktywnością praktyczną i pasterską z sympatyzującymi z filozofią neoscholastyczną.

Na gruncie katolickim neoidealizm został ruchem ogólnie nie popularyzowanym i uprawianym przez nielicznych. W zasadzie przez ludzi nauki, uczonych. W tym samym czasie był on negowany przez myślicieli, którzy dostrzegali w nim pewne przekroczenie granic idealizmu i określali go jako filozofię, która odstąpiła od rzeczywistości i przyjmowała bardzo niebezpieczną formę, twierdząc, iż jest to myśl zbyt żywa i otwarta.

## III. Armando Rigobello i Emmanuel Mounier

Armando Rigobellogo można uważać za jednego z pierwszych filozofów włoskich, którzy zajęli się twórczością Mounier'a. Pod wpływem namowy swojego nauczyciela Luigi Stefaniniego, który zauważył „punkty wspólne” pomiędzy jego (Mounier'a) personalizmem społecznym a personalizmem wspólnotowym<sup>1</sup>, już w pierwszych latach pięćdziesiątych Rigobello podjął się czytania Mounier'a. W 1955 r., czyli tylko pięć lat po przedwczesnej śmierci francuskiego filozofa, która miała miejsce w 1950 r., Rigobello napisał pierwszą monografię przedstawiającą jego myśl w świetle krytyki metafizyki klasycznej i tradycji augustiańskiej<sup>2</sup>. Pomimo iż przyjął za własną krytykę Stefaniniego skierowaną na brak kontroli personalizmu Mounier'a „w sferze zasad”, to włoska interpretacja personalizmu chciała oprzeć się na „usiłowaniu przezwyciężenia aktualizmu gentiliańskiego poprzez przypisanie centralnego miejsca osobie, w której akt znajduje swój koniec i otwiera się na następną transcendentalną”. Również inny idealista, Armando Carlini, podkreślał akt „wymiaru transcendentnego”<sup>3</sup>.

W celu uniknięcia związania się przez idealizm najlepszym kierunkiem, jaki można było obrać, stał się personalizm wspólnotowy o podłożu francuskim, jako

<sup>1</sup>Por. L. Stefanini, *Personalismo sociale*, Studium, Roma 1952; *Personalismo educativo*, Roma – Milano 1954; *Personalismo filosofico*, Morcelliana, Brescia 1962.

<sup>2</sup>Por. A. Rigobello, *Il contributo filosofico di E. Mounier*, Bocca, Roma 1955; Por. A. Lamacchia, *Mounier in Italia: il rapporto con Maritain*, in AA. VV., *E. Mounier: la ragione della democrazia*, Ed. Lavoro, Roma 1986, s. 219.

<sup>3</sup>A. Rigobello, *Il personalismo comunitario di „Esprit”*, in AA. VV., *Leggere „Esprit” cinquant'anni dopo*, in „Quaderno Filosofico”, VIII (1983), s. 45–72, 46.

filozofia skierowana w całości na korzyść człowieka, aż po negację samej siebie jako czystej myśli, wedle tego, co miał w duszy Mounier: „Personalizm to otwarta przygoda składająca się bardziej z elementów przyszłości niż przeszłości”<sup>4</sup>. I jeszcze: „Największe szczęście będące udziałem personalizmu polega na tym, że po rozbudzeniu u wielu ludzi pełnej świadomości człowieczeństwa, znika on bez pozostawienia śladów, wymieszany z ciągłym wpływem dni”<sup>5</sup>.

Pojęciem, nad którym Rigobello się koncentruje i do którego powraca wielokrotnie, jest pojęcie osoby. W 1955 roku pisał: „Osoba jest jego (Mounier’a) metafizyczną intuicją, jego chrześcijańską przesłanką”<sup>6</sup>. Kierunkowi temu pozostał wiemy w trakcie swojej całej filozoficznej wędrówki: projekt trasy jego poszukiwań czerpie inspirację i bada to pojęcie, które pozostaje niezmiennie, pomimo ewolucji jego zainteresowań<sup>7</sup>. Bycie lub niebycie personalistą nie jest z drugiej strony kwestią przynależności do szkół, ale jest odpowiedzią, jaką człowiek daje na pytanie o człowieka: jest decyzją do opowiadania się po stronie człowieka<sup>8</sup>.

Poprawna inspiracja personalistyczna nie może nie być od razu podejrzliwa wobec wszystkich ideologii, broniąc się przed poddaniem pokusie przekształcenia w system pewników rywalizujących z innymi, w celu uniknięcia instrumentalnego podporządkowania człowieka zamysłom hegemonicznym o charakterze teoretycznym i praktycznym: osoba pozostaje zawsze z dala od doktryn, dyskusji, systemów, które chciałyby ją uwięzić. Dlatego J. Lacroix podkreśla, iż personalizm nie jest ani ideologią, ani filozofią w ścisłym sensie akademickim, ale inspiracją, którą może stać się dla większej ilości prądów myślowych: „Istnieją idealizmy personalistyczne jak na przykład kantyzm, realizmy personalistyczne jak na przykład realizm Laberdromiere’a, egzystencjalizmy personalistyczne, jak na przykład u Gabriel’a Marcela

<sup>4</sup>E. Mounier, *Qu`est-ce que le personalisme?*, in *Oeuvres*, Seuil, Paris 1961–63, III, s. 229.

<sup>5</sup>*Ibid.*, III, 179.

<sup>6</sup>A. Rigobello, *Il contributo filosofico di E. Mounier*, op. cit., 27.

<sup>7</sup>Poza tekstem z 1955 r., wcześniej cytowanym, por. A. Rigobello, *Contributo filosofico del personalismo comunitario di E. Mounier*, in „Humanitas” (1951); *Introduzione ad una logica del personalismo*, Liviana, Padova 1958; *L’itinerario speculativo dell’umanesimo contemporaneo*, Liviana, Padova 1958; *Bilancio del personalismo*, in „Humanitas” (1960), s. 209–215, 439–445; *Il personalismo americano*, in AA. VV., *La filosofia americana contemporanea*, SEI, Torino 1960; *Aktualność Mounier’a w dzisiejszych Włoszech*, „Więź”, Warszawa 1962, n. 5; *Il personalismo*, in AA. VV., *Studio e insegnamento della filosofia*, Ave, Roma 1966; *Il personalismo e E. Mounier*, in AA. VV., *Questioni di storiografia filosofica*, a cura di Bausola, La Scuola, Brescia 1975; *Il futuro della libertà*, Studium, Roma 1978; *Rivoluzione interiore della persona per la comunità*, in „Il Popolo”, 9 Aprile 1980; *Mounier e il personalismo italiano*, in AA. VV., *Mounier Trent’anni dopo*, in „Vita e pensiero”, Milano 1981, s. 86–95; *Il personalismo comunitario di „Esprit”*, in AA. VV., *Leggere „Esprit” cinquant’anni dopo*, cit., 45–72; *Lessico della persona umana*, a cura di A. Rigobello, Studium, Roma 1986; *Persona e norma nell’esperienza morale*, Japadre, L’Aquila 1982; *Soggetto e persona. Ricerche sull’autenticità dell’esperienza morale*, Anicia, Roma 1988; *Persona*, in *Dizionario delle idee politiche*, a cura di G. Campanini ed E. Berti, Ave Roma 1993; *Un contributo al chiarimento del concetto di persona*, in „L’Osservatore Romano”, 13 I 1994.

<sup>8</sup>„*Esse et persona convertuntur*” przypominał A. Pavan podczas konferencji rodzin personalistycznych w Teramo (18/19 kwiecień 1986), A. Pavan, *Prefazione* a AA. VV., *La questione personalista*, a cura di A. Danese, Città Nuova, Roma 1986, s. 9.

lub N. Berdiaev'a, indywidualizmy personalistyczne, jak na przykład u Renouvier'a, a nawet komunizmy a przede wszystkim anarchizmy o tendencji personalistycznej<sup>9</sup>. W 1936 r. Mounier pisał: „Personalizm jest dla nas słowem o dużym znaczeniu, wspólnym wyznacznikiem różnych doktryn, które jednak w sytuacji, w jakiej się znajdujemy, pozostają w zgodzie z podstawowymi założeniami fizycznymi i metafizycznymi nowej cywilizacji”<sup>10</sup>. W ten sposób da się zrozumieć, dlaczego, jak utrzymuje Mounier u początków *Esprit*, taka filozofia stawia większe wymagania: „Należy się temu poświęcić w całości. Wybraliśmy ścieżki, z których nie ma powrotu”<sup>11</sup> i, jak dodaje Lacroix, nie można tu mówić ani o nauce, ani o ideologii, ale o radykalnym pragnieniu całej ludzkości: „Żyjemy coraz intensywniej w epoce zmian. Personalizm, również poprzez pozycje niewystarczająco rozwinięte pod aktualną sytuację, musi stawać się coraz bardziej orientacją bezpośrednią. Musi stać się siłą napędową historii”<sup>12</sup>.

W nurcie personalistycznym temat intersubiektywności zajmuje miejsce centralne. Dominująca kultura XX w. rozbijająca podmiotowość doprowadza do zniszczenia dialogu i przedstawia relację z drugą osobą jako doświadczenie z góry zdane na porażkę. Pustka egzystencjalna, którą wprowadził Sartre, stwierdzając, że „druga osoba jest piekłem”<sup>13</sup>, ma swój ciąg dalszy w indywidualizmie, którym wypełniona jest obficie współczesna kultura nie dająca sobie jeszcze rady z przewycięzeniem tradycji filozoficznej skoncentrowanej na „ja” lub na „my”. Również Rigobello dostrzegał konieczność przewycięzenia indywidualizmu i funkcjonalizmu systemowego, dążąc do wypracowania fundamentu ontologicznego, który by nie blokował wymiaru doświadczalnego w granicach poszanowania osoby ludzkiej. Prawdą jest, że im bardziej pograżają się w kryzysie ideologie i systemy, tym bardziej koniecznym staje się afirmacja osoby, poszanowanie jej praw i poszukiwanie wzorców społecznych i instytucjonalnych, które urzeczywistnią jej suwerenność społeczną i polityczną, uznając przy tym jej wrodzoną godność na różnych polach działalności ludzkiej.

<sup>9</sup>J. Lacroix, *Le personalisme comme anti-idéologie*, Puf, Paris 1972 (tr. it. *Vita e pensiero*, Milano 1974, s. 40) „Personalizm nie jest jedynie filozofią – pisał w 1949 r. Lacroix – ale zamiarem ludzkości” (J. Lacroix, *Marxisme, existentialisme, personalisme*, Puf, Paris 1949, 3). W celu uzyskania „zbieżności myśli” należy prowadzić dialog pomijając kwestie ideologiczne (E. Morot-Sir, *La pensée française d'aujourd'hui*, Puf, Paris 1971, s. 107). Minęło zaledwie 8 lat od śmierci Jean'a Lacroix'a (27 czerwca 1986) a już krystalizuje się sylwetka filozofa personalisty zaangażowanego bardziej na polu teoretycznym w wyznaczaniu koordynatów pojęcia osoby, aniżeli na płaszczyźnie etyczno-praktycznej ruch personalistycznego, jak E. Mounier. Jego personalizm polega przede wszystkim na metodzie zgłębiania filozofii i odczytywania rzeczywistości: „Istota leży w tym, że nie można pojąć żadnego personalizmu, jeśli wpierw nie pogłębi się i nie podda dokładnej analizie pojęcia osoby” (J. Lacroix, *Le personalisme Source, fondements, actualité*, Chronique sociale, Lyon 1981, s. 18).

<sup>10</sup>E. Mounier, *Manifeste au service du personalisme*, w *Oeuvres*, I, s. 483.

<sup>11</sup>Por. E. Mounier, *Refaire la Renaissance*, „Esprit”, I(1932), s. 51.

<sup>12</sup>J. Lacroix *Le personalisme. Source, fondements, actualité*, op. cit., s. 133.

<sup>13</sup>J.P. Sartre, *L'essere e il nulla*, tł. wł. Il Saggiatore, Milano 1958, str. 431, ale również 285 in., 330 in., 447 i.n.

Jeszcze dzisiaj tym, co się liczy, jest intensyfikacja i rozszerzanie się inspiracji personalistycznej, coraz bardziej koniecznej w obliczu zagrożeń, wobec których staje współczesny człowiek. Alienacja i anonimowość, upadek ideologii i kryzys wartości wołają o pomoc ze strony personalizmu w jego wymiarze pojedynczym i wspólnotowym, aby zapobiec dehumanizacji zeświecczonego społeczeństwa.

Dyskutując na temat książki Montani'ego<sup>14</sup> i powracając do faktu, że personalizm lat sześćdziesiątych był u schyłku, choć nie akceptował i tak pisanego mu losu, Rigobello stwierdzał: „Wiecznotrwały aspekt personalizmu Mounier'a nie jest wynikiem całego kontekstu sądów, które on nam dostarczył na temat naszej cywilizacji, lecz opiera się na formie jego osądzania, na stylu przyjętym w pokonywaniu problemów, na strukturze jego świadectwa”<sup>15</sup>.

Tak jak podkreśla wielokrotnie również Lacroix, stając w ten sposób w opozycji do tendencji współczesnego świata przejawiającej się w alienującej anonimowości, należy spotęgować zdolności twórcze osoby pochodzące z jej bycia „imago Dei”. W procesie samorealizacji osoba powtarza czynność stwórczą analogiczną ze stwórczym aktem Boga. „Osoba ludzka w większym stopniu jest zdobyczą aniżeli rzeczywistością stałą; jest ona w stanie ciągłego stwarzania. Osoba nie jest rzeczywistością zakończoną, ale jest stawaniem się, jest czymś, co musi być jeszcze wykonane. Zaangażowanie, które ją charakteryzuje, jest, ale tego typu kreatywność nie pochodzi od niej, ale ze źródła, które ją przewyższa i którego ona nie może osiągnąć w pełni”<sup>16</sup>.

Rigobello był bezwzględnie przekonany, iż takim źródłem jest Bóg jako istota będąca odrębną od ludzi, ale którego obecność jest poświadczona przez Chrystusa w każdym człowieku. Radość jest wskaźnikiem dokonującego się aktu, który ma swoje korzenie gdzieś poza czasem, potwierdzając tym samym dążenie do zapełniania pustki w duszach ludzkich. „Mounier wskazuje również na ontologię personalistyczną wyłaniającą się w wyniku obiektywnej analizy sytuacji świata. Istnieje proces personalizacji wszechświata, poczynszy od materii nieożywionej i bezrozumnej, poprzez byty żywe, aż do człowieka. Jest to wspólne ontologiczne schodzenie się w kierunku rzeczywistości osobowej: objawia się ona w człowieku jako rzeczywistość przygotowana przez wszechświat, który ją symbolizuje i w wyższych formach, choć nieświadomie, ją ogranicza.”<sup>17</sup>

Przekonanie to rodzi głęboki szacunek względem każdej osoby, której nieporównywalna wartość wymaga, aby nie była ona traktowana przedmiotowo lub instrumentalnie, ale aby zawsze była celem. Guardini nieustannie powtarzał: „Osoba zapewnia człowiekowi godność; odróżnia go od rzeczy i czyni podmiotem. Dana rzecz posiada trwałość, ale nie pochodzi to z niej samej, efekt, ale nie odpowiedzialność, wartość, lecz nie godność. Uważamy coś za rzecz, jeśli to coś posiadamy, używamy tego, w końcu niszczymy, a w przypadku istot żywych, zabijamy. Zakaz

<sup>14</sup>M. Montani, *Il messaggio personalista di Mounier*, Comunità, Milano 1959.

<sup>15</sup>A. Rigobello, *Bilancio del personalismo*, op. cit., s. 209

<sup>16</sup>J. Lacroix, *Le personnalisme*, op. cit., s.38

<sup>17</sup>A. Rigobello, *Il contributo filosofico di E. Mounier*, op. cit., s. 36.

zabijania człowieka jest ukoronowaniem zakazu traktowania go jako rzeczy. Szacunek do człowieka jako do osoby stanowi jeden z wymogów, które nie podlegają dyskusji: od tego zależą godność, ale również dobrobyt i ostatecznie, trwałość rodzaju ludzkiego. Jeżeli ten wymóg poddaje się w wątpliwość, to popada się w stan barbarzyństwa. Trudno nawet sobie wyobrazić, jakie zagrożenia mogą się pojawić dla życia duszy człowieka, gdy ten, pozbawiony ochrony w formie, zostanie powierzony nowoczesnemu państwu i jego technice<sup>18</sup>. Znajdujemy się w środowisku myśli kantiańskiej, która po części przenika całe dzieło personalistów; nie jest więc przypadkiem, że pierwszą osobą we Francji wypowiadającą się na temat personalizmu jest Ch. Renouvier, przedstawiciel kantyzy<sup>19</sup>. Rozwój od materii do człowieka pozwala Rigobellemu na stwierdzenie: „Ontologia wtedy kiedy byt jest ożywiany wartościami w pełni osobowymi, z których wyłania się wolna wola. Jeżeli materia jest źródłem wyodrębnienia, to racjonalna wola jest źródłem personifikacji”<sup>20</sup>. U Mounier’a „byt osoby jest ze swej natury wartością, ale nie tylko, lecz również źródłem wartości i stąd wszechświat nabiera znaczenia aksjologicznego tylko wtedy, kiedy myśl osobowa opiera się na nim”<sup>21</sup>. Ten, kto pozostaje w ramach perspektywy personalistycznej, łączy niewiedzę i inteligencję, używając języka, nie ograniczając się jednak do niego, nie zasklepiając się w zrozumieniu i określaniu. Osoba wykracza poza wszystkie idee, które ją wyrażają. Jest ona, co zostało kiedyś wyrażone trafnym obrazem, jakby punktem klepsydry, gdzie z wyższego stożka wyrażającego porządek fundamentów i wizję życia, przechodząc przez intencjonalność osobową, piasek przedostaje się do niższego stożka czyli do historii (również na odwrót). Pisarz Lacroix: „Osoba nie jest nigdy w pełni ukazana, musi zawsze tworzyć się. Jest ona ciągłym zdobywaniem, zmierza w stronę absolutu, ale nie jest absolutem. Osoba nie jest zwykłą działalnością konstrukcyjną, ale siłą apelacyjną i przyjmującą. Być personalistą znaczy wytrwale dążyć do otwarcia osoby, do poznania jej i życia nią”<sup>22</sup>.

Również Rigobello podkreśla to dynamiczne napięcie, nie zatajając jednak rzeczywistości oczywistej prawdy: „Osoba jest bytem skierowanym na osiągnięcie pełni bytu, który przekraczając ją, również ją popycha; prawdziwa wolność to ta, która powoduje spontaniczne i pełne przyłgnięcie, która tworzy w oparciu o prawdę struktury osoby”<sup>23</sup>.

„Człowiek jest uczyniony, ażeby być przezwyjęzonym”, powiedział Mounier, przypominając stwierdzenie Nietzsche’go<sup>24</sup>. Takie przezwyjęzelenie nie jest z pewnością ruchem bez jakiegoś finału, jakby skazaniem na wyrzucenie poza siebie, co zresztą jest typowe u egzystencjalistów, a związane raczej z absurdem ludzkiego losu. Przejście osoby jest podwójne: jedno, które ją wypycha poza siebie, w stronę

<sup>18</sup>R. Guardini, *Il diritto alla vita prima della nascita*, Locusta, Vicenza 1975, s. 19–21.

<sup>19</sup>Por. CH. Renouvier, *Le personalisme*, Alcan, Paris 1903.

<sup>20</sup>A. Rigobello, *Il contributo filosofico* di E. Mounier, op. cit., s. 37.

<sup>21</sup>Ibid., s. 37–38.

<sup>22</sup>J. Lacroix, *Le personalisme*, op. cit., s. 116–117.

<sup>23</sup>A. Rigobello, *Il contributo filosofico* di E. Mounier, op. cit., s. 39.

<sup>24</sup>E. Mounier, *Qu’est-ce que le personalisme?*, in *Oeuvres*, III, s. 211.

innych ludzi, inne, które ją popycha w stronę Innego, w ciągłym wezwaniu do najwyższego bytu, co pociąga za sobą przekroczenie siebie, ale posuwając się do przodu lub wznosząc<sup>25</sup>, w harmonii z nostalgią do „*Totalnie Innego*” u Horkheimer’a<sup>26</sup> lub do „*zaciemnienia Boga*” u Bubera<sup>27</sup>. W obydwu kierunkach osoba przezwycięża swoją bezpośredniość oraz niezależność (pełnia siebie) i realizuje swoje „bycie dla”, „bycie dla innych”.

Pojęcie subiektywności absolutnej, tak jak zarysowało się przede wszystkim w filozofii idealistycznej, uległo silnym zmianom. Człowieka nie uważa się już za centrum kosmosu, ponieważ otaczającej rzeczywistości nie określa się więcej od strony subiektywności, ale odsyła się ją do czegoś lub do kogoś, względem którego może być człowiek tym, kim powinien być. Zaangażowanie na poziomie gnoseologicznym i moralnym nie jest już skierowane na budowanie siebie samych i świata w sposób doskonały, lecz na spoglądanie w stronę drugiego człowieka i Boga, ściągając tym samym spojrzenie z siebie. Przezwyciężanie w tym wypadku nie jest tylko „pójściem poza” w stronę pustki, do swego rodzaju „złej nieskończoności”, ale wskazuje zdolność do zrezygnowania z siebie jako centrum, aby uchwycić relacje jawne i ukryte, z których składa się rzeczywistość. Zdolność do wyjścia poza siebie jest niezbędna do prowadzenia międzyosobowego dialogu, ale również fundamentalna dla tego, kto nie chce odwrócić swego wzroku utkwionego w prawdę; zakłada konieczność osiągnięcia poziomu początkowego bytu zarówno w sobie, jak i u innych. Osoba w ten sposób zostaje skierowana w stronę dwóch ognisk, które zasilają jej życie osobiste; obydwa są nieodzowne: inni i Inny.

Spośród tych dwóch biegunów może być zaakcentowany raz jeden, raz drugi. Współczesna filozofia wraz z Lévinasem podkreśla ważność drugiej osoby, twarzy, która poprzez samą swoją obecność wyraża imperatyw „nie zabijać”. W końcu również stwierdzenie *cogito, ergo sum* zakłada „ja” pośredniczone przez relację z kimś: jest zdolnością, bardziej aktem, aniżeli poznaniem, ponieważ nie dąży, aby określać byt, ale aby ustalić tożsamość w konstruktywnym dialogu: *esse* jako *conatus essendi*. Problem prawdy staje się problemem odpowiedzialności wtedy, kiedy z poziomu poznawczego przechodzi się do poziomu etyczno-relacyjnego. Bóg nie pojawia się w myśli tylko wtedy, kiedy pytam się o przyczynę świata, ale również i przede wszystkim poprzez oblicze drugiego człowieka – kwiat bytu, powiedziałby Buber – które objawia się jako Jego Słowo. Bóg pojawia się w myśli poprzez etykę, kiedy człowiek przestaje spoglądać na rzeczy prostym wzrokiem i ocenia niewystarczającym normalny porządek. Filozofia wchodzi dopiero na drugim miejscu, aby refleksję uczynić przejrzystą, aby ujednoczyć język opisujący to żywotne doświadczenie.

W personalizmie szczególnie relacyjnym należy uwolnić się od koncentracji, jaką byt przejawia względem bytu, od myśli, wedle której byt nie widzi nic oprócz samego bytu, gdyż to byłoby egoizmem lub egologią. Należy iść poza byt, poza

<sup>25</sup>Por. moje *Unità e Pluralità*, Città Nuova, Roma 1984, s. 79.

<sup>26</sup>Por. M. Horkheimer, *La nostalgia del totalmente altro*, Queriniana, Brescia 1972.

<sup>27</sup>Por. M. Buber, *Gottesfinsternis. Betrachtungen zur Beziehung zwischen Religion und Philosophie*, Manesse, Zürich 1953.



ontologię (która wydaje się być bogactwem siebie), aby skupić swoją uwagę na postawie etycznej, na pustce bytu zdolnej zrodzić byt. Lévinas ustala w ten sposób etyczny prymat komunikowania, w oparciu o który i dopiero na drugim miejscu możliwe jest odtworzenie sensu nauki, poznania, filozofii<sup>28</sup>. Nostalgia za Totalnie Innym staje się nostalgią za bliźnim, w którym objawia się Bóg. Relacja międzyosobowa staje się relacją potrójną: ja–ty–Bóg<sup>29</sup>. Uznanie więc bycia dla innych jako odpowiedzialności jest odrzuceniem ontologii subiektywności odizolowanej i podjęciem tematu jedynej modalności osoby.

Przypadek Simone Weil jest symbolem zaakcentowania wymiaru wertykalnego jako wymogu pokonania własnego bycia szczegółowego, aby przyjąć wyższy i bezosobowy punkt widzenia prawdy, dobra, Boga. Ci, którzy jak ona rozumieją słowo, sprzeciwiają się fałszywym personalizmom ubóstwiający ja jako takie, nie przefiltrowane poprzez negację i przewyciężenie siebie<sup>30</sup>. Píše Weil: „Ten, w którego oczach liczy się tylko realizacja osoby, stracił kompletnie poczucie sakrum”. Choć na płaszczyźnie społeczno-politycznej chciała ona opracować Deklarację obowiązków wobec jednostki ludzkiej, to na płaszczyźnie myśli, dotykając mistyki, utrzymuje: „To, co w człowieku jest obrazem Boga, jest czymś, co w nas jest związane z faktem bycia osobą, ale nie jest osobą. Jest zdolnością do zrezygnowania z bycia osobą. Jest posłuszeństwem”<sup>31</sup>. Stąd, w celu otwarcia personalizmu na przewyciężanie, które zresztą on sam przygotował, dostrzega ona konieczność przejścia do sfery bezosobowej. Odwołuje się do stoików: wszechświat i cały kosmos rządzone są rozumnym prawem, które wprowadza wszędzie konieczny i dobry porządek; człowiek realizuje swoje przeznaczenie, pokonując swój indywidualizm i przyjmując postawę wsłuchiwanie się i posłuszeństwa. Miłość spełniona jest pozytywną skłonnością w stronę tego, co Simone Weil uważa za drogę osobistego zbawienia poprzez upodobnienie się do bezosobowego: rozum, *logos*, Bóg.

Rozróżnienie pomiędzy osobowym a nieosobowym zawiera w sobie odcienie semantyczne, które wprowadzają rozróżnienie znaczenia terminów używanych przez Weil i przez personalistów oraz nie dopuszcza do łatwych przeciwstawieństw<sup>32</sup>. W myślowych zmaganiach Weil widoczne jest dążenie do przewycięże-

<sup>28</sup>Por. E. Lévinas, *L'ontologie est elle fondamentale?*, w „Rvue de Métaphysique et de Morale”, 1951, s. 88–98.

<sup>29</sup>E. Lévinas, *Dio e la filosofia*, w *Di Dio che viene all'idea*, tł. wł., Jaca Book, Milano 1983, s. 77–101 i rozmowa w L. Ghidini, *Dialogo con Emmanuel Lévinas*, Morcelliana, Brescia 1987, s. 101–103.

<sup>30</sup>Pomimo zajmowanych przez nią postaw przeciwko osobie, Simone Weil może być analizowana w łonie nurtu personalistycznego, jak zresztą czyni to sam A. Devaux, przewodniczący związku przyjaciół Weil (por. A. Devaux, *Personnalisme, dactylo pour le Dictionnaire Letouzey & Ane*, s. 9–10).

<sup>31</sup>S. WEIL, *Ecrits historiques et politiques*, Gallimard, Paris 1960, s. 11, 17, 51.

<sup>32</sup>Zrozumiałym jest jak u Simone Weil ‘osobowe’ i ‘nieosobowe’ mają inne znaczenie aniżeli u Monnier’a również w dziele s. Fraisse, *S. Weil, la personne et les droits de l'homme*, w „Cahiers S. Weil”, nr 2 (1984), s. 120–132; mój artykuł *Personale e impersonale. S. Weil e il neopersonalismo*, w „Prospettiva Persona”, 4 (1993), s. 17–25. Bardzo interesujące spotkanie zorganizowane przez A. Rigobello w Rzymie w październiku 1993 na temat *L'impersonale. Statuto ontologico, strutture conoscitive, problematiche morali*.

nia tego co indywidualne na rzecz absolutu, dążenie, które czasem wydaje się przesadne<sup>33</sup>, może dlatego, że jej myśl jest mocno związana z bezosobową koncepcją absolutu występującą u greków i bliską religiom orientalnym. Na poziomie teoretycznym (ale nie w jej doświadczeniu) jest mniej wyraźny ruch przewycięzania w kierunku osoby absolutnej i w kierunku absolutu jako osoby. W związku z bytem nieosobowym Rigobello napisał niedawno: „Osoba jest na pewno najpewniejszym źródłem w koncepcji świata i życia, ale sposobów, poprzez które realizuje się w czasowej i historycznej konkretności, nie da się określić w jasny sposób. Rozwiązanie jest zawsze bolesne i wystawione na prowizoryczność, ponieważ bezosobowe, bezpośrednio, jest zawsze obecne, nieraz w postaci groźnej antytezy, innym razem pełni funkcję uzdrawiającą, dyscyplinarną poprzez konfrontację. Byt bezosobowy stanowi jakby odcinek jakiejś figury znaczący trasę osobistego życia, stanowi jakby element składowy ‘kodu’, który ją wskazuje, jest składnikiem metafory, która ją przedstawia”<sup>34</sup>. W końcu personalizm, który chciałby uciec przed poślizgami w czystą fenomenologię odniesień ja–ty, jest nieufny względem pojęcia osoby osłabionego w jego konsystencji ontologicznej, aby móc kontemplować na trasie swych poszukiwań spotkanie z bytem nieosobowym.

W koncepcji personalistycznej, postrzeganej jako fenomenologia intersubiektywności, pozostaje zaciemnione to, co znajduje się poza wzajemnym odsyłaniem się ja i ty: pytanie o podmiot przywołuje epifanię bytu, którą jest oblicze drugiej osoby, lecz ta druga osoba odsyła z powrotem do ja, a ja i ty ponownie stawiają pytanie na temat bytu. Jest jednak różnica pomiędzy prymatem etycznym a prymatem ontologicznym względem drugiej osoby, tak więc to, co ma znaczenie na poziomie etycznym (stawiać drugą osobę na pierwszym miejscu zamiast siebie) nie ma znaczenia na poziomie logicznym i ontologicznym. Fenomenologia intersubiektywności jest pomocna w postawieniu problemu człowieka jako bytu-z (być z kimś), ale przenosząc problem tożsamości osoby na relację, nie udziela odpowiedzi na pytanie „kim ja jestem” a także „kim ty jesteś”. Personalizm odnoszący się z szacunkiem do ontologicznego zakorzenienia nie może uchylić się od odpowiedzi na pytanie dotyczące różnicy pomiędzy transcendencją Boga a transcendencją drugiej osoby, ponieważ nie można się tylko odnieść do odrębności nie dającej się zdefiniować, zarówno względem Boga, jak i drugiego człowieka, ani też nie może być to jedynie kwestia odcieni, silniejszych i słabszych (tak jak u Bubera).

Nie wybrnie się z tego problemu bez ustalenia jakościowej różnicy pomiędzy dwiema odrębnościami, w odpowiedzi na różnicę pomiędzy doświadczeniem uznania dialektyki w relacji z drugą osobą i doświadczeniem ontologicznej zależności. Mówiąc o różnicy, mamy już na uwadze ontologię, o tyle, o ile przyznamy pewną miarę, choć nie zdefiniowaną, pewnej rzeczywistości, aby móc ją odróżnić od innej. Rigobello zarzuca Mounier’owi niekompletne opracowanie założeń ontologicznych i przypisuje włoskiemu personalizmowi zasługę ustawienia we właściwym świetle

<sup>33</sup>Przesadnym jest odrzucanie wszystkiego, co jest „ja”: „Cały wysiłek mistyków zmierzał do tego, aby w ich duszy nie było żadnej części, która by mówiła ‘ja’” (S. Weil, op. cit., s. 17).

<sup>34</sup>A. Rigobello, *Un contributo al chiarimento del concetto di persona*, op. cit., s. 3.

„nie bycia w drugim”: „Ta definicja samowystarczalności ontologicznej, rzeczywistości, którą widzieliśmy już otwartą na transcendencję syntezę całościową i wyczerpującą metafizycznego pojęcia osoby ludzkiej; wszystkie inne aspekty, choć owszem bogate, dają się wydedukować z tej istotnej pozycji”<sup>35</sup>.

Dotyczy to również każdego, kto, tak jak G. Marcel, pomimo że rozwija tę samą filozofię intersubiektywności, zamierza połączyć ją z filozofią bytu, aby uznać Boga jako byt istniejący sam z siebie<sup>36</sup>. Z pewnością określanie tej różnicy ontologicznej pociąga za sobą ryzyko metafizyki obiektywizującej, ale to nie ujmuje wcale zasługi poszukiwaniu stałego punktu wzajemnego oddziaływania, jakiejś ontologii, dla której dialog z innymi nie może być tym samym, co dialog z Bytem, jakim jest Bóg, pod groźbą zanegowania osobistej godności<sup>37</sup>.

„Człowiek nie może zadowolić się odpoczynkiem w dobrobycie: dąży on «do najwyższego bytu», pisze jeszcze Mounier<sup>38</sup>. Czerpie ona Byt Transcendentalny „*nulla interposita natura*” (św. Augustyn) i dzięki wierze we wcielenie traktuje każdą osobę nie jako fragment bytu, ale jako jedyny i pełny obraz bóstwa. Jeśli „ostatnie poruszenie umysłu, jak mawiał Pascal, polega na rozpoznaniu, że jest w nim nieskończoność rzeczy, które go przekraczają”, to kontakt z Bytem Transcendentnym dokonuje się na poziomie wewnętrznego wezwania, prowokacji bytu, *fascinans et tremendum*, niezgłębionej tajemnicy zamieszkującej każdego człowieka kierującej go w stronę nieskończoności, wynosząc go ponad siebie. W relacji z nieskończonością osoba odkrywa swoją wartość, sama się poznaje, nawiązuje relacje z innymi ludźmi i przekonuje się, że nie została gdzieś porzucona, ale postawiona: powierza się. Odpowiedź na wezwanie bytu jest podstawowym doświadczeniem, które nie jest oddalaniem się od siebie i alienacją w Drugim-Absolucie, ale jest wezwaniem do nieustannego i nigdy nie zaspokojonego poszukiwania bytu: „Nie odkryte bogactwo bytu zamiast zmniejszać się wraz z poszerzaniem się moich zdobyczy, wydaje mi się tym bardziej niewyczerpane im szersze kręgi zatacza moje poszukiwanie”<sup>39</sup>.

Dwa aspekty, drugi i Drugi, przywołują się na zmianę. Pojawia się kwestia związku pomiędzy relacjami międzyosobowymi i relacją z Bytem, jako że każda osoba wyraża jednocześnie aspekt jawny, oblicze dobrze opisane, i aspekt ukryty, tajemniczy, który odsyła gdzieś poza jej psychofizyczne cechy, a dokładnie do ta-

<sup>35</sup>A. Rigobello, *Il contributo filosofico di E. Mounier*, op. cit., s. 50.

<sup>36</sup>Por. G. Marcel, *Journal Métaphysique*, Gallimard, Paris 1927; por. jeszcze P. Ricoeur, *G. Marcel et K. Jaspers. Philosophie du mystère et du paradoxe*, éd. du Temps présent, Paris 1947; R. Troisfontaines, *De l'existence à l'être*, Vrin, Paris 1953; J.P. Bagot, *Connaissance et amour. Essai sur la philosophie de G. Marcel*, Beauchesne, Paris 1958, Nauwelaerts, Paris-Louvain 1968; J. Parain-vial, *G. Marcel et les niveaux de l'expérience*, Seghers, Paris 1966; Ch. Widmer, *G. Marcel et le theisme existentiel*, Cerf, Paris 1976.

<sup>37</sup>Por. A. Rigobello, *L'impegno ontologico. Prospettive attuali in Francia e riflessi nella filosofia italiana*, Armando, Roma 1977, s. 77nn.

<sup>38</sup>A. Devaux, *Emmanuel Mounier, homme de foi, de pensée et d'action*, „Cahiers de Neuilly”, Avril 1965, s. 3–10, 4.

<sup>39</sup>E. Mounier, *Introduction aux existentialismes*, w *Oeuvres*, III, s. 169.

jemnicy bytu. Ja i ty odnajdują się wzajemnie w tej relacji z bytem, która gwarantuje ich wzajemną niezależność, ich różnicę i ich jednakowość<sup>40</sup>. To właśnie pojęcie osoby stoi na skrzyżowaniu dwóch rzeczywistości: identyczności i różnicy, wielości i jedności, przewyciężenia siebie i bycia sobą. Tak naprawdę osoba nie może zatrzymać się na poziomie relacjonalności, ponieważ pozbawiłoby ją to bycia sobą; nie może jednak również zatrzymać się na byciu tylko sobą, gdyż wyróżnia się właśnie zdolnością do bycia kimś innym od siebie, przyjmując osobowe bycie kogoś innego, zarówno człowieka, jak Boga: komunikowanie jest możliwe, jeżeli każdy przeniesie się w drugiego, ponownie przeżywając jego tożsamość<sup>41</sup>.

Osoba nigdy nie należy do siebie w pełni; paradoksalnie, ale należy ona do siebie jedynie wtedy, kiedy otworzy się na Byt Transcendentalny, na Ty. Oto co pisze Guardini: „Jedynie Bóg ma dostęp do najgłębszych pokładów sfery intymnej. On jest tym, który przebywa wewnątrz osoby, a osoba w nim nie przestając jednocześnie pozostawać w sobie. Najgłębszy poziom godności podporządkowuje się Bogu. On jest tym, przed którym osoba czyni pokłon zachowując jednocześnie własną godność”<sup>42</sup>.

Jednocześnie wezwanie ku absolutowi, jeśli nie skonkretyzuje się w relacji z ty, znajdzie się wobec ryzyka rozproszenia się w abstrakcji i mitologicznej fantazji lub zadowolenia się tradycją i dogmatem. Na skrzyżowaniu wszystkich ja–ty dla Bubera, jak i Lévinasa, znajduje się Bóg, a to znaczy nierozzerwalność miłości do innych ludzi i miłości do Boga każdego dnia, przez co jedna postawa weryfikuje drugą. Prawdziwa wspólnota osób zasadza się na spotkaniu każdej z osobowym Bogiem nie dopuszczającym do zredukowania osoby do roli przedmiotu. U G. Marcel’a, szczególnie w jego teatrze, miłość wiążąca osoby pomiędzy sobą jest przyćmionym odbiciem miłości łączącej każdy byt ludzki z absolutnym boskim Ty. Prawdziwa miłość do kogoś to „miłość w Bogu” i na odwrót, prawdziwa miłość Boga to miłość drugiej osoby. Powstaje więc trzymiejscowy obieg etyczny, gdzie płynność wzajemności ja–ty nie neguje istnienia różnic, ale wymaga mediacji *super* i *inter partes*. Akcentowanie jednego bieguna bardziej aniżeli drugiego pokazuje specyfikę różnych personalizmów.

Rzeczywistość ta wzywa nas do źródła pojęcia osoby i prowadzi do interpretacji antropologicznej i teologicznej działalności personalizacyjnej. Dla stoików, a szczególnie dla Epiteta, człowiek jest przede wszystkim rolą, osobistością (po grecku *prosopon*, po łacinie *persona*), którą on musi interpretować w świecie. Ana-

<sup>40</sup>Por. G.P. di Nicola, *Uguaglianza e Differenza. La reciprocità uomo-donna*, Città Nuova, Roma 1989.

<sup>41</sup>Dlatego osoba nie przeciwstawia się wobec „Ty” lub wobec „my”, ale jedynie wobec „tak” anonimowego i tyranicznego, które zostało ujawnione przez M. Heideggera (por. M. Heidegger, *Sein und Zeit*, Niemeyer, Halle 1927, s. 126–127). Również *Einführung* M. Scheler’a, percepcja osoby postrzeganej jako świadka Absolutu jest możliwa, ponieważ osoba jest zdolna postawić się w miejsce drugiej osoby, pełnić role drugiej osoby (por. M. Scheler, *Wesen un Formen der Sympathie* [1923], w *Gesammelte Werke*, op. cit.: M. Dupuy, *La philosophie de M. Scheler*, PUF, Paris 1959; A. Mertraux, *M. Scheler ou la phénoménologie des valeurs*, Seghers, Paris 1973).

<sup>42</sup>R. Guardini, *op. cit.*, s. 56.

lizowanie etymologii słowa osoba, choć bardzo żmudne, prowadzi nas do wyrażen maska i tancerz w masce<sup>43</sup>. Działanie hermeneutyczne polega na ujawnieniu *proprium* „wykroczenia metaforycznego” w jego wielorakiej semantyce. Hermeneutyka idzie jeszcze dalej aniżeli dane historyczne i filologiczne, w celu uchwycenia domyślnych przesłanek, struktur sensu u transcendentálnych źródeł przedmiotu swej analizy. Heidegger, który zaczerpnął z tradycji teologicznej, napisał: „Człowiek jest, wedle obrazu metafizyki, zwierzęciem, które wykląda przed, które przedstawia, które ma zdolność, aby móc powiedzieć. Na tym istotnym zdeterminowaniu człowieka, które nie zostało jeszcze przejrane przez myśl, wznosi się doktryna o człowieku jako osobie, która następnie pozwala na zilustrowanie teologiczne. Osoba oznacza maskę teatralną, poprzez którą rozbrzmiewa jej mowa. Dotąd, dokąd człowiek, pojmowany jako ten, który rozumie, pojmuje to czym jest, można go uważać za osobę, maskę bytu”<sup>44</sup>. Maska wyraża bycie osobą jako kimś, kim się staje w oparciu o wysiłek zmierzający do upodobnienia się do kogoś innego: stanie się osobą w historii jako zadanie etyczne. Takiej zdobyczy zawsze nowej i wymagającej wysiłku nie da się osiągnąć bez wzajemnego szukania odpowiedzi na pytanie: co to znaczy być osobą. Aby na to pytanie odpowiedzieć, każdy musi ofiarować swój oryginalny wkład.

Czytelnikowi pozostaje pytanie, które stawia sobie sam Rigobello: Czyżby personalizmowi mounierowskiemu brakowało bazy metafizycznej? Albo czy jest on próbą budowania osoby z pominięciem tradycyjnie pojmowanej metafizyki? W rzeczywistości Mounier nie zaniedbywał metafizyki, co potwierdzają zresztą jego badania, obcowanie z kulturą i niektóre stwierdzenia, jak chociażby niniejsze: „Ona (osoba) jest czymś poza, poza świadomością, poza czasem, jest jednością daną, nie zbudowaną, szerszą od moich o niej wyobrażeń, bardziej intymną od usiłowanych przeze mnie rekonstrukcji”<sup>45</sup>. Mounier nie neguje wartości ontologii, ale wprost przeciwnie, zakłada ją. Metafizyka jest dla niego podstawowym odniesieniem, do którego odsyła doświadczenie, tym, co je tworzy, zasila, oświeca, ale pozostaje na spodzie, za plecami, jeśli przyjęło się jako *primum* egzystencjalne zaangażowanie na rzecz osoby. Rigobello pisze we wstępie do antologii *Personalizm*: „Osoba jest względem podmiotu rzeczywistością immanentną, ale jednocześnie go przekracza, nie wyczerpuje się nigdy w autoktisi typu gentiliańskiego, ani nawet nie stanowi sumy wszystkich świadomych aktów ludzkich. Znajdujemy się na linii z tradycją platońsko-augustiańską: ten tajemniczy gość uobecnia się w każdym akcie, ale znika przed każdą czynnością definiującą – jest to sfera wewnętrzna, o której mówi Augustyn”<sup>46</sup>. Bóg jako fundament ontologiczny jest tym, o którym nie da się mówić inaczej jak tylko poprzez próby, którego maska wyraża zawsze jakiś sens zdolny podźwignąć osobę, ukierunkowując ją na nowe objawienia.

<sup>43</sup>Por. V. Melchiorre, *Essere e parola*, Vita e pensiero, Milano 1984, s. 51.

<sup>44</sup>M. Heidegger, *Che cosa significa pensare. Chi è lo Zarathustra di Nietzsche*, tł. wł., wstęp G. Vattimo, I, Mursia, Milano 1978, s. 73.

<sup>45</sup>E. Mounier, *Révolution personaliste et communautaire*, w *Oeuvres*, I, s. 178.

<sup>46</sup>A. Rigobello (opracowane przez), *Il personalismo*, Città Nuova, Roma 1978, s. 32.

U Mounier'a problem przenosi się w stronę ścieżek dostępu do ontologii: jednej pozytywnej i jednej negatywnej, dnia i nocy, bytu, który wypływa z Bytu i bytu objawionego przez nie-byt<sup>47</sup>. Pierwsza forma chwyta bezpośrednio pełnię bytu i rozpoznając go w sobie i poza sobą uznaje za niewyczerpywalny. Można ją nazwać doświadczeniem przelewania się, obecności, świadectwa. „W osobie – podkreśla Rigobello – jest wartość dodatkowa względem życia i potrzeb biologicznych oraz czysto psychicznych; to jest właśnie świadectwo jej otwarcia. «Przelewanie się» osoby, jej zawsze nieskończona wędrówka w stronę mety, którą przekracza, 'to samopokonywanie się osoby' nie tworzą jedynie 'projekcji ale wyniesienie' (Jaspers): są 'wyrzuceniem'”<sup>48</sup>. Droga ta wystawiona jest na ryzyko pojmowania bytu jako projekcji zamiast rozpoznania w nim Innego.

Druga droga natomiast mająca w swym centrum doświadczenie ograniczenia, negatywności, wyraża irracjonalność, absurd, porażkę, przeszkodę, zjawiska, które w życiu codziennym są częstsze aniżeli doświadczenie pełni i „chwały bytu”. Wobec takich niezrozumiałych sytuacji życia osobistego egzystencjaliści mówią o 'irracjonalności, brutalnym absurdzie', o byciu porzuconymi w świecie<sup>49</sup>. W przypadku personalizmu Mounier'a chodzi o prowokacje, które odwołują się do czegoś, co jest poza czystym doświadczeniem i wobec niemożliwości kontrolowania mechanizmów życiowych i poznawczych, otwierają sobie przejście do całkiem innego doświadczenia Bytu. Takie sytuacje „konfrontują mnie z niejasnym rozumieniem świata, które nie może być przedmiotem sumienia, choć zostało dostrzeżone w tym samym szachu. W tej wrogiej bliskości – kontynuuje Mounier – która jest zatrzymaniem ograniczenia, objawia się daleki absolut, niedostępny jak tajemnicza obecność nocy, Deus absconditus... tak drżące ograniczenie na krawędzi działania nie wzywa do zatrzymania ale do skoku, do przygody, do zawarcia zakładu”<sup>50</sup>.

Wznieść się ponad ja, to poznać i spotkać, bardziej spotkać aniżeli poznać, ponieważ etyka jest w tej samej ontologii co byt osobowy. Również kiedy trzeba było by przyjąć szacha, aż do pełnej negacji ja, to efektem nie mogłaby być kapitulacja. „Wszystko to uświadamia nam – zauważa Rigobello – że osoba, transcendencja i wartość nie są rzeczywistościami, które człowiek znajduje już gotowe i z których może spokojnie korzystać, ale są dla jednostki pewną możliwością, ofertą, którą jedynie walka moralna, przy zaangażowaniu woli jednostki, może uczynić aktualną. W tym znaczeniu moralnym zbiegają się ontologia i aksjologia Mounier'a o tyle, o ile my rozumiemy naukę o bycie i naukę o wartości, jedynie jeżeli je realizujemy w nas samych, jeżeli staniemy się godnymi poprzez nasze zaangażowanie moralne”<sup>51</sup>.

<sup>47</sup>Por. A. Lamacchia, *Esistenzialismo e personalismo in E. Mounier*, w E. Mounier, *Gli esistenzialismi*, Eucumenica, Bari 1981, s. 177–240, 226–227.

<sup>48</sup>A. Rigobello, *Il contributo filosofico di E. Mounier*, op.cit., s. 40.

<sup>49</sup>Por. J.P. Sartre, *Lessere e il nulla*, op. cit., s. 11, 13, 33.

<sup>50</sup>E. Mounier, *Introduction aux existentialismes*, w *Oeuvres*, III, s. 173.

<sup>51</sup>A. Rigobello, *Il contributo filosofico di E. Mounier*, op. cit., s. 42.

Obowiązek etyczny przywołuje bardziej rzeczywistość stawania się osobą aniżeli analizę metafizyczną gotowego istnienia, które otrzymuje się w momencie narodzin, ale również stopniowo się zdobywa proporcjonalnie do utraty, zatracając się i odnajdując w innych ludziach. „Stawać się osobą, znaczy nadać pierwiastkowi indywidualnemu pełne znaczenie w sensie wzniosłym. Znaczenie jest precyzowane poprzez etykę jak również poprzez szacunek i więź z innymi ludźmi. Sumienie moralne to uznanie drugiej osoby a konkretyzuje się poprzez otwarcie i dialog. To co zakłada u każdej osoby obecność wartości”<sup>52</sup>.

Jakże nie zmęczył się powtarzać Rigobello, ujawniając konieczność źródła ontologicznego: „Ontologia nie może być traktowana jako problem abstrakcyjny lub po prostu ‘obiektywny’; trzeba osiągnąć ontologię personalistyczną, tzn. wyłonić w osobie zasadę pozwalającą zrozumieć byt wszechświata”<sup>53</sup>.

Filozoficzna wędrówka Mounier’a, w którą Rigobello angażuje się z punktu widzenia swojej formacji filozoficznej, rozpoczyna się w osobistej sferze wewnętrznej, aby dotrzeć do interpretacji świata obiektywnego. „Sferą wewnętrzną u Mounier’a jest osoba, osoba świadoma, aktywna, odpowiedzialna, przepełniona troską o własną misję i własny los. Taka osoba nie może zgodzić się z niezrozumiałością i bezwartościowością bytu, w którym się porusza, a wszechświat, który ją otacza nie może przedstawiać się jej jak okratowane więzienie. Osoba wierzy w objawienie tajemnicy i gdy już posiada zrównoważone struktury wewnętrzne, pełna ufności, przystępuje do pozytywnej interpretacji świata; więcej jeszcze, to właśnie ta relacja ze światem oddaje swój niezastąpiony wkład w celu wyjaśnienia osobistej sfery wewnętrznej”<sup>54</sup>.

Również kiedy w ostatnim czasie Rigobello podejmuje temat autentyczności, to umiejscawia w osobistej naturze ludzkiej kontekst skrzyżowania węzłów teoretycznych i antropologicznych<sup>55</sup>. Autentyczność jest tym czymś bardziej własnym, co określa osobistą tożsamość ludzką, ale jeszcze po raz kolejny dwoma konsekwentnymi poziomami są obcość i bliskość: „Ta podwójna struktura staje się hermeneutycznym kryterium metafizycznego statusu osoby: wewnętrzna obcość, która jest wewnętrzną różnicą, i moralnego działania: świadectwo”<sup>56</sup>. Wyrażenie św. Augustyna „interior intimo meo”<sup>57</sup>, inspirujące ze swej strony osobistą sferę wewnętrzną u Mounier’a, właśnie ze względu na swoją „przyprawiającą o zawrót głowy głębię”, tworzy nierozzerwalny związek pomiędzy mounierowskim pojęciem osoby a poglądem Rigobello otwartego jeszcze na dalsze etapy poszukiwania w harmonii ze wznoszeniem ontologicznego statusu osoby, „temat, który towarzyszył długim poszukiwaniom, które można określić znanym ‘wyrażeniem’: ‘już i jeszcze nie’”<sup>58</sup>.

<sup>52</sup>J. Lacroix, *Le personalisme*, op. cit., s. 28.

<sup>53</sup>A. Rigobello, *Il contributo filosofico di E. Mounier*, op. cit., s. 33.

<sup>54</sup>Ibid., s. 34.

<sup>55</sup>Por. A. Rigobello, *Autenticità nella differenza*, Studium, Roma 1989.

<sup>56</sup>A. Rigobello, *Un itinerario speculativo*, supra.

<sup>57</sup>Św. Augustyn, *Confessioni*, III, 6, 11.

<sup>58</sup>A. Rigobello, *Un itinerario speculativo*, supra.