

# Czarkowski, Józef

---

## Osoba - społeczeństwo - rewolucja w personalizmie E. Mouniera

---

Acta Universitatis Nicolai Copernici. Filozofia 6 (130), 17-46

---

1982

Artykuł został 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.

Zakład Filozofii

*Józef Czarkowski*

## OSOBA — SPOŁECZEŃSTWO — REWOLUCJA W PERSONALIZMIE EMANUELA MOUNIERA

Zarys treści. Uwagi wstępne, charakteryzujące uwarunkowania i główne motywy twórczości Emmanuela Mouniera. Personalistyczna koncepcja osoby. Osoba i społeczeństwo. Rewolucja personalistyczna i wspólnotowa.

### UWAGI WSTĘPNE

Dla właściwej interpretacji personalizmu Mouniera niezbędne jest choćby tylko skrótowe ukazanie sytuacji społeczno-politycznej we Francji i Europie w latach trzydziestych XX w., bowiem wywarła ona duży wpływ na podstawowe idee i motywy tego kierunku. Są to czasy światowego kryzysu ekonomicznego, załamywania się systemów burżuazyjnych demokracji, narastania faszyzmu i groźby wojny, a także totalitarnych wynaturzeń socjalistycznego ustroju społecznego w Związku Radzieckim. Również we Francji występują siły zmierzające do totalizacji kraju, powstają nacjonalistyczne paramilitarne organizacje, np. Action Française czy Croix de Feu, a w 1934 r. ma miejsce w Paryżu nieudana próba faszystowskiego puczu. W obliczu zagrożenia kraju faszyzacją socjaliści, komuniści i radykałowie tworzą w 1935 r. tzw. front ludowy, który odnosi zwycięstwo w wyborach parlamentarnych, wyłania rząd pod przewodnictwem L. Bluma i przeprowadza szereg postępowych reform społeczno-ekonomicznych. Szybko jednak następuje jego rozkład wskutek wewnętrznych tarć i sporów na tle polityki nieinterwencji w wojnie domowej w Hiszpanii i ustępstw wobec agresywnych poczynań narodowo-socjalistycznych Niemiec. Mounier uważnie śledzi bieg wydarzeń, usiłując dokonać ich syntezy i oceny. Wyrazem tego jest pojęcie kryzysu współczesnej cywilizacji i kryzysu chrześcijaństwa. Świadomość tego kryzysu, którego źródeł dopatruje się Mounier w wypaczeniu i zafałszowaniu wartości metafizycznych i religijnych, leży u podstaw całej jego działalności i prób określenia czym jest człowiek i jakie jest jego miejsce w świecie. Żarliwa krytyka cywilizacji burżuazyjnej, która zatraciła podstawowe

wartości ludzkie, i przekonanie o naglącej potrzebie radykalnych i głębokich zmian społeczno-politycznych i moralnych kierują jego intelektualnymi poszukiwaniami. Zgodnie z jego intencją personalizm nie ma być systemem filozoficznym, lecz ruchem intelektualnym podejmującym najbardziej żywotne problemy współczesnego świata. Dlatego może on sięgać do różnorodnej tradycji filozoficznej i wykorzystywać w swej walce z „ustalonym nieładem” rozmaite motywy przeciwstawnych nawet prądów myślowych. Personalizm ma stanowić płaszczyznę porozumienia wszystkich ludzi, których wspólną troską jest walka z dehumanizującymi tendencjami współczesnej epoki. Konkretyzacją tej ogólnej tezy jest mounierowska koncepcja dialogu i współpracy chrześcijan i marksistów, katolików i komunistów w obronie tolerancji, wolności i godności człowieka, w imię zagrożonego pokoju. W tym samym czasie z podobnym postulatem występuje z drugiej strony w imieniu komunistów francuskich Maurice Thorez, który w 1936 r. formułuje tzw. politykę wyciągniętej ręki (*politique de la main tendue*), zwracając się do katolików z apelem o zgodę i współdziałanie. Mounier podobnie jak Thorez uważa, iż niezależnie od odmiennych przekonań światopoglądowych możliwa jest współpraca wszystkich sił zainteresowanych w obronie wspólnych wartości humanistycznych, w interesie nieszczęśliwych, uciskanych, wyzyskiwanych, pozbawianych samej możliwości prowadzenia życia osobowego. Takie przekonanie naraża go nawet na nieprzyjemności ze strony władz kościelnych ze względu na potępienie koncepcji współpracy katolików z komunistami przez papieża i znaczną część hierarchii kościelnej.

Mounier wiąże kryzys współczesnej cywilizacji z kryzysem chrześcijaństwa, a główny dramat chrześcijaństwa i człowieka widzi nie tyle w postępujących procesach laicyzacji i dechrystianizacji klasy robotniczej, ile przede wszystkim w zagubieniu przez chrześcijan prawdy chrystianizmu. Chrześcijaństwo zachodnie stało się, jego zdaniem, własnością burżuazji, co wyraża się w zastąpieniu autentycznych wartości duchowych i celów wartościami rzeczowymi, instrumentalnymi i co doprowadziło do pustki duchowej całej współczesnej cywilizacji zachodniej. Konieczność naprawy tego stanu rzeczy wyrażona w postulatcie „oczyszczenia wartości” zajmuje wiele miejsca w rozważaniach Mouniera.

Również sama afirmacja wartości duchowych bez podejmowania walki o ich realizację jest, zdaniem Mouniera, mistyfikacją. Ta słabość chrześcijańskiego spirytualizmu, widoczna najwyraźniej w ideale „czystych rąk”, prowadzi do ucieczki od problemów świata i nieangażowania się w jego dramaty. Kondycja ludzka jest taka, że każde zaangażowanie jest związane z walką o sprawy niedoskonałe, bo absolut nie jest z tego świata i nie ma z tym światem wspólnej miary, ale mimo to zaangażowania nie sposób się wyrzec. Czy tego chcemy, czy nie, zawsze jesteśmy już

włączeni, wciągnięci do zdarzeń i procesów toczących się wokół nas i ponosimy odpowiedzialność nie tylko za to, co robimy, ale i za wycofanie się i zaniechanie działania. Bezczynność, nieinterwencja wobec zła stanowi w gruncie rzeczy zgodę na jego istnienie. Człowiek, według Mouniera, nigdy nie powinien być traktowany jak element jakiejś większej całości, lecz zawsze jako centrum decydujące o sobie. Tymczasem dziś osoba ludzka jest coraz bardziej zewsząd osaczona przez zbiorowe monstra, przez anonimowe siły i mechanizmy zmierzające do zniszczenia jej autonomii. Nie można biernie przyglądać się tym narastającym zagrożeniom. Trzeba być wszędzie tam, gdzie toczy się walka o wolność i godność człowieka, mimo iż wiąże się to z ryzykiem „ubrzdzenia sobie rąk”. Walkę taką Mounier inicjuje i do końca życia prowadzi na łamach założonego przez siebie pisma „Esprit”.

Jak widać z tych skrótowych z konieczności uwag, Mounier miał ambicje nie tyle teoretyczne ile praktyczne, tzn. naczelnym jego celem było stworzenie ruchu umysłowego, który przywróciłby właściwą perspektywę widzenia spraw ludzkich i wywierałby realny wpływ na życie indywidualne i zbiorowe człowieka w takim kierunku, aby zminimalizować społeczne ograniczenia i przeszkody utrudniające czy wręcz uniemożliwiające prowadzenie życia osobowego. Dlatego można zasadnie powiedzieć, że pojęcie kryzysu cywilizacji i konieczność jego przezwyciężenia na drodze rewolucji personalistycznej i wspólnotowej stanowi naczelną motywację jego twórczości, któremu podporządkowane są teoretyczne analizy dotyczące osoby, wspólnoty ludzkiej, komunikacji międzypersonalnej czy wolności. W tym centralnym dla swej twórczości punkcie chrześcijański pisarz ulega niewątpliwie wpływom Marksa, który w słynnej jedenastej tezie o Feuerbachu wyznaczał filozofii takie właśnie podstawowe zadanie: „Filozofowie rozmaicie tylko interpretowali świat; idzie jednak o to, aby go zmienić”.

Celem mojego szkicu jest analiza owego naczelnego motywu twórczości Emmanuela Mouniera, tj. jego koncepcji rewolucji na tle personalistycznego pojmowania osoby i społeczeństwa. Ukazuję przy tym rozmaite wieloznaczności i wahania Mouniera w pojmowaniu przezeń środków i sposobów prowadzenia rewolucji, jak również i w konkretyzacji jej celu. Wieloznaczności te są wynikiem głębokich sprzeczności całej antropologii filozoficznej personalizmu mounierowskiego, opartej na różnych nie dających się z sobą pogodzić założeniach, czerpanych z egzystencjalizmu, marksizmu, fenomenologii i wielorakiej tradycji filozofii chrześcijańskiej. Aby adekwatnie ukazać problemy rewolucji personalistycznej, trzeba przedstawić również mounierowską koncepcję osoby i społeczeństwa, gdyż rzutuje to w istotny sposób na ich interpretację. Stąd układ artykułu, w którym najpierw mówi się o personalistycznym

ujęciu osoby i społeczeństwa, a następnie dopiero o tzw. rewolucji personalistycznej i wspólnotowej.

#### PERSONALISTYCZNA KONCEPCJA OSOBY

Znalezienie wyczerpującej odpowiedzi na pytanie, czym jest osoba w ujęciu Mouniera, następuje dwojakiego rodzaju trudności: pierwszą sprawia niejasność i wieloznaczność sformułowań autora *Personalizmu*; druga, głębsza, wynika z samego przedmiotu badania, który wedle Mouniera nie poddaje się żadnemu adekwatnemu określeniu, żadnej definicji. Definiowaniu bowiem podlegają tylko „obiekty zewnętrzne w stosunku do człowieka, takie, które można czynić przedmiotem obserwacji”<sup>1</sup>, osoba natomiast nie jest takim przedmiotem w żadnym znaczeniu tego słowa. Stanowi ona „głęboki pokład istnienia”<sup>2</sup>, do którego nie jest w stanie dotrzeć poznanie naukowe. „Ja” osobowe nie jest ani „ja” psychologicznym, ani indywidualnością biologiczną, ani sumą pełnionych ról społecznych. Nieskończona ilość zdań wypowiedzianych przez nauki o człowieku nie daje nam, zdaniem Mouniera, żadnej wiedzy o osobie. Nie znaczy to, że nauki o człowieku nie mają w ogóle żadnej wartości poznawczej, że nie są w stanie dać prawdziwej wiedzy o człowieku. Znaczy to, że nie dają one i dać nie mogą wiedzy pełnej, na której można oprzeć humanizm integralny. To, co najważniejsze w człowieku, co decyduje o jego człowieczeństwie, osoba, wymyka się całkowicie biologii, socjologii czy psychologii. Mounier opowiada się za ograniczonością poznawczych możliwości nauki, konstytuując zarazem obszar będący wyłącznie domeną filozoficznej refleksji o osobie.

Powstaje pytanie, jaka jest, zdaniem Mouniera, relacja między wiedzą pozytywną o człowieku a filozofią personalistyczną. Rozwiązanie tego problemu miała dać najobszerniejsza praca Mouniera z pogranicza poznania obiektywnego (przedmiotowego) i „tajemnicy osobowej”, a mianowicie *Traité du caractère*<sup>3</sup>. W skrócie i upraszczając zagadnienie, można powiedzieć, że intencje Mouniera w tej kwestii są następujące.

1. Nauka nie jest w stanie dotrzeć do tego, co jest najbardziej wewnętrzne w człowieku, co stanowi o tym, że człowiek jest bytem ludzkim, tj. do osoby. Dla poznania pozytywnego ważne są struktury i typy, które są czymś ogólnym, podczas gdy w osobie istnieje nieredukowalna oryginalność. W systemie wiedzy naukowej nie ma nic osobistego, in-

<sup>1</sup> E. Mounier, *Personalizm*, [w:] *Wprowadzenie do egzystencjalizmów*, Kraków 1964, s. 8.

<sup>2</sup> Tenże, *Manifeste au service du personalisme*, [w:] *Oeuvres*, t. 1, Paris 1961, s. 524.

<sup>3</sup> Por. E. Borne, *Emmanuel Mounier ou le combat pour l'homme*, Paris 1972, s. 78—79; P. Ricouer, *Histoire et vérité*, Paris 1955, s. 128—131.

dywidualnego, „mojego” czy „twojego”, nie ma indywidualnych przeżyć psychicznych i nie powinno ich być — taki jest ideał prawdziwej nauki. Wszelka wiedza naukowa jest nieosobowa dlatego, że jest ogólna. My zaś „jesteśmy typowi tylko w tej mierze, w jakiej nie jesteśmy w pełni osobami” — mówi Mounier <sup>4</sup>.

2. Schematyzacja rzeczywistości ludzkiej dokonywana przez nauki jest koniecznością, ale trzeba sobie zdawać sprawę, że stanowi ona swego rodzaju słabość, ułomność, brak tego poznania w porównaniu do refleksji personalistycznej. Myśl filozoficzna nie może poprzestawać na takiej schematyzacji, nie może swych metod badawczych upodabniać do metod naukowych, lecz musi starać się przekroczyć to wewnętrzne ograniczenie nauki.

3. Mounier nie poprzestaje jednak na dualizmie nauki i refleksji osobowej, na rozróżnieniu dwu nie mających z sobą styczności płaszczyzn czy perspektyw, w jakich można rozpatrywać człowieka. Nie chce pozostawiać nauce człowieka traktowanego jako przedmiot, a filozofii — człowieka traktowanego jako podmiot i osoba. Słusznie powiada P. Ricoeur, że Mounier walczy z tym dualizmem „poprzez mnożenie pośrednictw między dołem i górą, między zewnętrżnością i wewnętrżnością” <sup>5</sup>, między dwoma infrastrukturami człowieka: biologiczną i społeczną oraz duchową. Dół i zewnętrżność — to środowisko (*ambiance*) społeczne i biologiczne. Analiza tego środowiska ukazuje nam człowieka zakorzenionego i uwarunkowanego obiektywnie. Góra — to osoba transcendentna wobec tego co obiektywne, wobec wszelkich wymiarów pozytywnego poznania antropologicznego. Wydaje się, że mamy tu do czynienia ze specyficzną transpozycją religijnego pojmowania człowieka jako bytu doczesno-nadprzyrodzonego.

Skoro dokonało się tak radykalnego podziału człowieka na dwie nie mające wspólnej miary sfery, trudno później odnaleźć ogniwa pośredniczące między nimi. Wydaje się to nawet nie tylko trudne, ale i wręcz niewykonalne. Wszelkie pośrednictwa, których może dostarczyć przedmiotowe badanie psychiki człowieka, będą z konieczności należały do tego co zewnętrzne, i nie będą w stanie zasypać przepaści między zewnętrżnością i transcendentną wobec niej wewnętrżnością człowieka. Oczywiście, aby to wykazać w sposób szczegółowy i ścisły, trzeba by przeprowadzić dokładną analizę pracy *Traité du caractère*, co jak dotąd nie zostało przez nikogo w sposób zadowalający zrealizowane. Niemniej jednak żnamienny jest fakt, że sam Mounier nie powołuje się w swych późniejszych pracach na analizy dokonane w *Traité du caractère* i nadal stwier-

<sup>4</sup> E. Mounier, *Traité du caractère*, Paris 1961, s. 41.

<sup>5</sup> P. Ricoeur, op. cit., s. 130.

dza całkowitą bezsilność wszelkiej wiedzy naukowej wobec przerastającej jej możliwości rzeczywistości osobowej.

Zbliżyć się do idei osoby może, zdaniem Mouniera, jedynie sztuka i refleksja filozoficzna. I dla nich jest to jednak możliwe jedynie w ograniczonym zakresie, gdyż i one nie dysponują środkami odpowiednimi do wyrażenia osoby; co więcej, środki takie nie istnieją i istnieć nie mogą. Osoba jest podmiotowością, rzeczywistością jedyną i niepowtarzalną i jako taka nie daje się zobiektywizować, gdyż właśnie jest dokładnym przeciwieństwem tego, co obiektywne. Jest więc ona niewyraźna, jeśli przez wyrażalność rozumieć możliwość jej uchwycenia przez jej obiektywizację. Jednocześnie Mounier twierdzi jednak, że osoba nie jest niewyraźna i obiektywizuje się w świecie przedmiotowym. Osoba

...zanurzając się w świat wyraża się w nieprzerwanym tworzeniu sytuacji, reguł i instytucji. Ponieważ jednak te rezerwy osoby są nieograniczone, nie wyczerpuje się ona w tym, co ją wyraża, ani nie zniewala jej to, co stanowi jej uwarunkowanie<sup>6</sup>.

Powstaje pytanie, czy mamy tu do czynienia ze sprzecznymi, wykluczającymi się wzajem tezami, czy też twierdzenie o niewyraźności osoby daje się w sposób racjonalny uzgodnić z twierdzeniem o nieustannym wyrażaniu się osoby w świecie przedmiotowym. Kołakowski, analizując podstawowe założenia personalizmu subiektywistycznego, mówi, że

...przekonanie o niewyraźnym charakterze osobowości daje się połączyć z przekonaniem, że osobowość człowieka wyraża się w jego czynnościach, zachowaniach, jakościach fizycznych. Heterogeniczność dwu światów nie wyklucza przyczynowych między nimi oddziaływań, zakłada tylko, że procesy wywoływane w jednym ze światów przez bodźce drugiego mają całkiem inny charakter<sup>7</sup>.

Analiza ta nie daje się jednak zastosować do interpretacji myśli Mouniera, który mówiąc o obecności osoby w rzeczywistości przedmiotowej tworzonej przez człowieka, nie redukuje tej obecności do zwykłej relacji przyczynowej, której skutki miałyby całkiem inny charakter niż przyczyna. Gdyby tak było, żadne obiektywizacje osoby (np. opisy, pojęcia) nie mogłyby nam nic powiedzieć o samej osobie. Tymczasem Mounier mówi o możliwości opisu osoby, zastrzegając się, że opis taki „w tym stopniu, w jakim pozostaje obiektywny, tylko w sposób niedoskonały oddaje rzeczywistość, która nie jest od początku obiektywna”<sup>8</sup>. Rozważa też „historię pojęcia osoby”, mówi o rozwoju „poczucia osoby”, o tym, że „historia osoby jest równoległa z historią personalizmu”, a „obraz oso-

<sup>6</sup> E. Mounier, *Personalizm*, s. 10.

<sup>7</sup> L. Kołakowski, *Cogito, materializm historyczny, ekspresyjna interpretacja osobowości*, *Studia Socjologiczne*, 1962, nr 3, s. 64—65.

<sup>8</sup> E. Mounier, *Personalizm*, s. 10.

by, który dziś sobie tworzymy, jest niewątpliwie zaciemniony i ograniczony szczupłością naszej perspektywy historycznej”<sup>9</sup>.

Głównym, jeśli nie jedynym, sposobem uchwycenia osoby jest dla Mouniera jednostkowe egzystencjalne cogito. Stwierdzą to dość zgodnie różni interpretatorzy jego myśli<sup>10</sup>. Mounier wielokrotnie w swych pracach wypowiada się, że osoba nie jest obiektem poznawalnym z zewnątrz.

Osoba nie jest najcudowniejszym przedmiotem świata — pisze — przedmiotem, który moglibyśmy poznawać z zewnątrz, jak inne. Jest ona jedyną rzeczywistością, którą poznajemy i zarazem tworzymy od wewnątrz. Wszędzie obecna nigdy nie jest dana [...] Osoba nie jest przedmiotem, który można oddzielić i oglądać, ale ośrodkiem reorientacji świata obiektywnego [...] Osoba jest przeżywaną działalnością autokreacji, komunikacji i przynależności, która daje się uchwycić i poznać w swoim akcie jako ruch personalizacji [...] Podobnie jak nie jest widzialnym przedmiotem, tak samo nie jest ona wewnętrzną pozostałością, ukrywającą się za naszymi zachowaniami substancją, abstrakcyjną zasadą naszych konkretnych gestów: to także byłby sposób bycia przedmiotu lub widmo przedmiotu<sup>11</sup>.

Powyższe sformułowania wyraźnie wyodrębniają osobę zarówno od rzeczywistości materialnej, jak i od sfery pojęć abstrakcyjnych. Rozróżnienia tego dokonuje Mounier w płaszczyźnie poznawczej i bytowej zarazem. W płaszczyźnie bytowej sposób bycia osoby jest całkowicie inny niż sposób bycia rzeczy. Osoba nie jest substancją, lecz aktem czy też ruchem personalizacji. Proces poznawczy, w którym ujmujemy osobę, jest również radykalnie różny od tego, w którym ujmujemy rzeczywistość przedmiotową. Każdą rzeczywistość różną od osoby opisujemy z zewnątrz; znajduje się ona całkowicie przed naszą świadomością, stanowi jeden z biegunów relacji poznawczej: podmiot—przedmiot. Osoba natomiast nigdy nie może stanowić w tej relacji przedmiotu. Z chwilą, kiedy refleksja nasza czyni swym obiektem podmiot, gubi to, co dlań swoiste jako podmiotu właśnie. Podmiotowość nie może stanowić przedmiotu naszego oglądu. Osoba wymyka się więc poznawczemu procesowi, którego najogólniejszy schemat stanowi relacja: podmiot—przedmiot. Relacja ta odzwierciedla jedynie proces poznawania rzeczywistości nieosobowej. Akt poznawczy ujmujący osobę nie jest zwykłym dwubiegunowym aktem, lecz pełną jednością poznającego i poznawanego. Relacja podmiot—przedmiot znika i pozostaje tylko podmiot. Znika również rozróżnienie między płaszczyzną poznawczą i bytową. Jak trafnie pisze J. M. Domenach, wszelkie uchwycenie osoby implikuje u Mouniera akt personalizacji<sup>12</sup>. Niepodobna oddzielić aktu poznania osoby od aktu jej

<sup>9</sup> Tenże, *Co to jest personalizizm?*, Kraków 1960, s. 224.

<sup>10</sup> Por. J. M. Domenach, *Le personnalisme de Teilhard de Chardin*, *Esprit*, 1963, nr 3, s. 341; T. Mrówczyński, *Personalizm Maritaina i współczesna myśl katolicka*, Warszawa 1964, s. 66; T. Płużański, *Mounier*, Warszawa 1967, s. 55.

<sup>11</sup> E. Mounier, *Personalizm*, s. 9, 10, 19.

<sup>12</sup> Por. J. M. Domenach, *op. cit.*, s. 341.



autokreacji i odwrotnie, nie istnieje akt autokreacji bez aktu „poznania” osoby. Poznanie osoby jest tożsame z „przeżywaniem działalności autokreacji”, a więc nie jest ono możliwe bez tej działalności, podobnie jak i działalność bez jej przeżywania.

Indywidualne doświadczenie osobowe jest doświadczeniem wewnętrznym (duchowym), które nie może być przekazane dyskursywnie, lecz jedynie przez przykład odpowiedniego życia, bowiem osoba nie jest czymś, co sobie uświadamiamy w taki sposób, aby to móc zwerbalizować do końca. „Kto sam nie zaznał lub przynajmniej nie przeczuł takiego doświadczenia, dla tego nasze zobowiązujące wywody pozostaną niezrozumiałe i niedostępne”<sup>13</sup> — pisze Mounier. Zarazem jednak deklaruje, że osoba w jego pojęciu jest rzeczywistością konkretną, cielesną i duchową równocześnie i „nie jest ona przedmiotem doświadczenia czysto duchowego, niezależnego od wszelkich operacji umysłowych i jakichkolwiek powiązań z danymi świata zmysłowego”<sup>14</sup>. Skoro istnieją jakieś momenty wspólne światu przedmiotowemu i osobie, to wynika stąd, że osoba może być częściowo przynajmniej uchwytna również poza sferą osobistego doświadczenia wewnętrznego, poprzez poznanie jej obiektywizacji (opisów, sytuacji, instytucji, jakie tworzy itp.). Poznanie takie jest jednak, wedle Mouniera, bardzo niedoskonałe, przybliżone i nie oddaje adekwatnie żadnej z istotnych cech osoby. „Ze względu na granice, w jakich się ta dziedzina zamyka, można dać jedynie coś z nader ogólnego tylko opisu życia osobowego, jego przejawów czy kierunków i do tego w rezultacie nawiązywać”<sup>15</sup>. Taki ogólny i upraszczający opis osoby jest zawsze wtórny wobec specyficznego doświadczenia osobowego w tym sensie, iż zawiera dla nas jakieś zrozumiałe treści tylko wówczas, jeśli uprzednio odkryliśmy osobę na drodze niepowtarzalnego i nieporównywalnego z niczym przeżycia własnego bytu. Celem personalistycznych opisów osoby jest nie tyle dyskursywna prezentacja osoby, ile nakłonienie ludzi do prowadzenia życia osobowego, a tym samym odkrycia w sobie tej niewyrażalnej sfery przeżyć zwanej osobą. Ostatecznie Mounier stoi na stanowisku, że doświadczenie osobowe jest niezastępowalne, bowiem w ścisłym sensie niepodobna mówić o „pojmwaniu” czy „rozumieniu”, a więc także i opisywaniu osoby. Doświadczenie osobowe polega na jedynym w swoim rodzaju doznaniu trwałości i tożsamości własnego bytu i czegoś takiego nie może zastąpić żadne ujęcie językowe. Dlatego właśnie Mounier powiada, że osoba nie może być definiowana.

Wydawałoby się, że istnienie osoby jest przez Mouniera utożsamiane ze świadomością jej istnienia, a właściwie z przeżywaniem jej istnienia,

<sup>13</sup> E. Mounier, *Manifeste...*, s. 524.

<sup>14</sup> *Ibid.*, s. 523.

<sup>15</sup> *Ibid.*, s. 524.

jest to bowiem świadomość pozbawiona w dużej mierze treści intelektualnych, a więc jakieś nie dające się wyrazić odczucie raczej niż świadomość. Przeczą temu jednak dokonywane przez niego analizy specyficznego doświadczenia osobowego. W różnych pracach powtarza on: „Moja osoba nie jest świadomością, którą posiadam o niej”<sup>16</sup>. Drażąc własną świadomość, napotykamy po kolei różne jej strefy<sup>17</sup>:

1) „kaprysy indywidualne”, „efemeryczne fragmenty indywidualności” — jest to rozproszenie się, rozpląnięcie, zatracenie osoby na powierzchni życia, jakaś nieokreśloność i zmienność;

2) głębiej napotykamy role, postaci czy też osobistości (*des personna-ges*), którymi byliśmy, którymi jesteśmy (jak nam się wydaje), którymi chcielibyśmy być, bo im zazdrościmy lub ulegamy modzie, a sama ta chęć daje nam już dobre samopoczucie;

3) jeszcze głębiej docieramy do swoich pragnień i nadziei, do swoich zamierzeń i swoich czynów;

4) na samym dnie pojawiają się „subtelne, nieraz zaledwie uświadomione przybliżenia, które daje mi pewien wyostrzony instynkt co do mojej osoby”<sup>18</sup>.

Wszystkie te warstwy czy sfery świadomości nie stanowią jeszcze, zdaniem Mouniera, całej rzeczywistości ludzkiej. Drażąca siebie świadomość nie potrafi dotrzeć do „egzystencjalnej rzeczywistości podmiotu”, nie potrafi uchwycić osoby jako takiej. Zawodzi więc również jedyna droga poznania osoby, tj. cogito, które nie może być doprowadzone do końca. Pełna samowiedza jest niemożliwa. Jeśli jednostką nazwiemy to rozproszone, nieokreślone i nieustannie zmienne życie na powierzchni świadomości, osobowością zaś spoistą konstrukcją wszystkich tych sfer, do których może dotrzeć świadomość zgłębiająca siebie samą, ów „przekrój ruchu personalizacji”, to osoba nie jest ani jednostką, ani osobowością.

...Moja osoba jako taka — pisze Mounier — pozostaje zawsze poza swą aktualną obiektywizacją, ponadświadoma i ponadczasowa, szersza niż moje na nią spojrzenie, bardziej wewnętrzna niż konstrukcje, w które usiłuję ją ująć<sup>19</sup>.

Osoba jest to „ponadświadoma i ponadczasowa jedność dana, nie zbudowana, szersza niż moje spojrzenie na nią, głębsza niż rekonstrukcje, w których próbuję ją zamknąć. Jest ona we mnie obecnością”<sup>20</sup>.

<sup>16</sup> Ibid., s. 529. Por. też: E. Mounier, *Révolution personaliste et communautaire*, [w:] *Oeuvres*, t. 1, Paris 1961, s. 177.

<sup>17</sup> Opis owego drażenia świadomości znajdujemy u Mouniera w identycznych nieomal sformułowaniach w: *Révolution personaliste...*, s. 176—183 oraz w *Manifeste...*, s. 529.

<sup>18</sup> E. Mounier, *Manifeste...*, s. 529.

<sup>19</sup> Ibid.

<sup>20</sup> E. Mounier, *Révolution personaliste...*, s. 178.

...Wszystko dzieje się tak, jak gdyby moja osoba była tym niewidzialnym centrum, w którym wszystko się łączy; przejawia się ona — dobrze lub źle — poprzez znaki, jak ukryty gospodarz wszystkich najdrobniejszych przejawów mojego życia; nie może jednak być bezpośrednio dostrzeżona przez moją świadomość<sup>21</sup>.

Daje ona o sobie znać jako pozostałość wszystkich dokonywanych przez człowieka analiz własnej świadomości, objawia się w skupieniu naszego wewnętrznego życia.

Osoba okazuje się siedliskiem tajemnicy i paradoksu. Nie daje się uchwycić bezpośrednio również na drodze cogito, aczkolwiek nie jest substancją, lecz podmiotowością. Odnajdujemy ją tylko wówczas, gdy jej nie szukamy, gdy zapominamy o sobie i kierujemy się ku wyższej od nas rzeczywistości, natomiast każde zajęcie się wprost realizowaniem swej osoby nie prowadzi do celu. Ruch personalizacji nie ma żadnego związku z poszukiwaniem osobowości. Z tego, że osobowość widziana jako cel i przedmiot zabiegów nie jest godna zainteresowania, zdają sobie sprawę — pisze Mounier — „rewolucjonista, który poświęca się dla sprawy, twórca, który ukrywa się za swym dziełem, święty, który unicestwia się dla Miłości”<sup>22</sup>. Sprawa, dzieło, miłość — stanowią tu rzeczywistość przekraczającą człowieka, której musi się on oddać, aby odnaleźć swą osobę. Ponieważ jednak wszystko, co jest bezosobowe, znajduje się poniżej osoby, jedyną rzeczywistością, która przewyższa osobę ludzką, jest osoba boska. Dlatego też odnośnie rewolucjonisty poświęcającego się sprawie daje Mounier charakterystyczny przypis: „Na nieszczęście, zamiast poświęcenia się temu, kto go wywyższa ponad nią, zdarza mu się, iż niweluje ją w bezosobowym konformizmie. Stanowi to zarazem wielkość i słabość komunizmu”<sup>23</sup>. Wszelka rzeczywistość o tyle tylko przekracza osobę ludzką, o ile uznajemy w niej obecność Boga osobowego, i tylko oddanie się takiej rzeczywistości pozwala człowiekowi na odnalezienie własnej osoby. Tak więc ostatecznie człowiek staje się osobą tylko wówczas, gdy kieruje się ku Bogu. Nie znaczy to jednak, że ją wówczas zarazem w pełni poznaje. Pozostaje ona dla niego tajemnicą, sferą transcendentną wobec wysiłku świadomości pragnącej ją przeniknąć. „Osoba pozostaje czymś równie ciemnym jak wnętrze płomienia”<sup>24</sup> nie tylko dla kogoś patrzącego z zewnątrz, lecz również i dla tego, kto patrzy od wewnątrz. Jest to już nie tylko trudność określenia tego, co niewyraźalne, ale jeszcze głębsza niemożliwość wewnętrznego uchwycenia osoby. Istotną głębią osoby stanowią tajemnica i nieprzejrzystość, niedostępna nie tylko dla rozumowego ujęcia, ale i dla wszelkiej intuicji czy „swoicie wyczulonego instynktu”.

<sup>21</sup> Ibid., s. 177—178.

<sup>22</sup> Ibid., s. 181.

<sup>23</sup> E. Mounier, *Oeuvres*, t. 1, Paris 1961, s. 890, przypis 8.

<sup>24</sup> Tenże, *Traité du caractère*, s. 69.

Mounier twierdzi jednak zarazem, że osoba jest dostępna w stopniowym doświadczaniu życia osobowego. Dostępność ta jednak polega jedynie na stwierdzeniu, że w człowieku istnieje niedostępna tajemnica. Najwyższa doskonałość, do jakiej może się wznieść człowiek na drodze personalizacji, nie pozwala na przekroczenie tej granicy. Najgłębsza rzeczywistość ludzka pozostaje dlań zawsze tajemnicą, do której nie ma on dostępu ani od zewnątrz (poznanie naukowe), ani od wewnątrz (jednostkowe egzystencjalne cogito).

W ten oto sposób „poszukiwanie osoby, jej sensu, jej sposobu istnienia w zastanym świecie rzeczy przesłoniło poszukiwanie Boga w tajemnicy osoby”<sup>25</sup>. Utożsamienie osoby ze świadomością, jaką człowiek o niej posiada, do czego prowadzi konsekwentne racjonalne cogito, okazało się dla Mouniera nie do przyjęcia, bowiem było nie do pogodzenia z istnieniem transcendentnego Boga i dogmatami chrześcijaństwa określającymi relację między Bogiem i człowiekiem, nie do pogodzenia w ogóle z istnieniem kontaktu między jakimikolwiek podmiotami boskimi czy ludzkimi.

Uczynienie z centrum bytowego osoby tajemnicy metafizycznej, do której człowiek nie ma dostępu, jest sprzeczne z egzystencjalnym rozumieniem jej jako podmiotowości, czyli samoprzeżywania. Stwierdzając istnienie w człowieku czegoś, co znajduje się całkowicie poza jego najgłębszymi nawet doznaniem, Mounier hipostazuje osobę w jakiś realnie i obiektywnie istniejący byt. Osoba w swej głębi okazuje się realnością duchową, samoistną i niezależną w swym bycie, transcendentną poznawczo wobec świadomości i ontologicznie wobec ciała.

Względnie niezależnie od antynomii między egzystencjalnym rozumieniem osoby jako podmiotowości i hipostazowaniem jej w swoisty rodzaj samoistnego bytu ujawnia się u Mouniera jeszcze inna dwoistość w pojmowaniu osoby, którą można by określić jako sprzeczność między dynamiczną i statyczną koncepcją osoby. Mounier przedstawia osobę jako rzeczywistość stającą się, zmienną, konstytuującą się w działaniu i związanych z nim różnorodnych przeżyciach, a jednocześnie osoba jest dlań czymś, co trwale istnieje, co jest niezależne od czasu i od takiego czy innego działania, co jest transcendentne wobec przemijającego strumienia przeżyć. Utożsamia ją z aktem czy też ruchem personalizacji, mówi, że tworzymy ją od wewnątrz, posługuje się pojęciem autokreacji, a jednocześnie mówi o niej jako o „jedności danej, nie zbudowanej, ponadczasowej”<sup>26</sup>. Traktowanie osoby jako rzeczywistości dynamicznej, rozwijającej się, widoczne jest zwłaszcza w etycznej płaszczyźnie rozważań Mouniera. W płaszczyźnie tej pojmuje on osobę jako ideał określający kierunek najbardziej wzniosłego i szlachetnego rozwoju człowieka, jako jego we-

<sup>25</sup> T. Płużański, op. cit., s. 59.

<sup>26</sup> E. Mounier, *Révolution personaliste...*, s. 178; tenże, *Manifeste...*, s. 529.

wewnętrzne samodoskonalenie się, którego cel wyznacza nieskończona osoba boska. Postulat bycia osobą jest rozumiany jako zalecenie niezależności moralnej i przeciwstawianie się bezrefleksyjnemu konformizmowi, bezkrytycznemu sugerowaniu się opiniami i przykładami otoczenia. Osobą nie jest się po prostu, osobą człowiek może się stawać dzięki nieustannemu wysiłkowi personalizacji. W tym moralnym znaczeniu osoba to kategoria służąca do oznaczenia jednostkowego bytu, który posiada minimum zdolności do moralnego rozróżniania dobra i zła, do określania i uzasadniania wartości, co umożliwia jego odpowiedzialność za to, co czyni, i pozwala ustalić różnicę między jego aktami a skutkami jakiejś siły mechanicznej lub czysto instynktownymi reakcjami jakiegoś zwierzęcia. Można być mniej lub bardziej osobą w zależności od tego, czy rozumne i zwrócone w kierunku dobra działanie człowieka góruje nad działaniem płynącym z popędów i instynktów oraz działaniem zwróconym w kierunku zła. W tym znaczeniu osobą nie byłby człowiek nawet najbardziej inteligentny, lecz amoralny i zwracający uwagę jedynie na swój prywatny interes i indywidualne przyjemności; osobą nie byłoby też dziecko w pierwszych chwilach swego życia, jako że nie ma pojęć dobra i zła ani zdolności świadomego kierowania swymi biologicznymi popędami i instynktami, zdolności decydowania o swych czynach. Osoba w takim ujęciu byłaby wartością, celem najwyższym, którego osiągnięciu powinny być podporządkowane wszystkie zabiegi człowieka. Wartość tę osiągaliby w mniejszym lub większym stopniu jedynie ci, którzy spełnialiby powinności przez nią określone. Natomiast ci, którzy żyją „jak drzewa, jak zwierzęta lub jak mechanizmy”<sup>27</sup>, byłoby jej pozbawieni. Prowadzenie życia osobowego byłoby tożsame z byciem osobą. Mounier uznaje taką tożsamość, lecz jednocześnie zaprzecza jej, jak się okazuje. Osobami są, wedle niego, wszyscy ludzie, mimo iż uznaje, że tylko nieliczni prowadzą życie osobowe. Każdy jest osobą niezależnie od tego, czy osiąga szczyty personalizacji, czy też ulega gruntownej depersonalizacji; zarówno nowonarodzone dziecko jak i człowiek dorosły. „Jestem osobą — pisze — od chwili, kiedy rozpoczęło się moje istnienie najbardziej elementarne...”<sup>28</sup> Osobą nie można przestać być, choć przestaje się być np. człowiekiem szlachetnym, wspaniałomyślnym, hojnym etc.

Nawiasem mówiąc, osoba jest dla Mouniera nie tylko źródłem miłości tudzież wszelkich szlachetnych i wzniosłych czynów, lecz również jest ona źródłem podłości, zła i nienawiści: „W istocie zło zaczyna się od osoby: poniżej może być tylko nieład”<sup>29</sup>. Sam ruch personalizacji okazuje się czymś ambiwalentnym, skoro jego wynikiem może być zarówno dobro

<sup>27</sup> Tenże, *Personalizm*, s. 11.

<sup>28</sup> *Ibid.*, s. 28.

<sup>29</sup> *Ibid.*, s. 89.

jak i zło. Mimo to Mounier zawsze pozytywnie ocenia ruch personalizacji, przeciwstawiając go ruchowi depersonalizacji. Ten ostatni oznacza u niego zazwyczaj degradację człowieka do bezosobowego poziomu istnienia rzeczy. Ruch personalizacji natomiast oznacza oddawanie się i poświęcanie człowieka wyższej od niego rzeczywistości. Ponieważ zaś wszystko, co nieosobowe (lub na pół osobowe, jak np. wartości) jest, wedle Mouniera, poniżej osoby, zatem jedyną wyższą odeń rzeczywistością jest osoba boska. Ostatecznie więc ruch personalizacji oznacza kierowanie się człowieka ku Bogu, który jest najwyższym dobrem i źródłem wszelkich wartości. Skoro jednak „zło zaczyna się od osoby”, to tym samym ruch personalizacji nabiera negatywnego zabarwienia. Okazuje się, że dla człowieka nie tylko depersonalizacja jest złem, ale może ono być również obecne i w procesie personalizacji. Zrozumienie tego stanu rzeczy jest, zdaniem Mouniera, niemożliwe; obecność zła w ruchu personalizacji jest jeszcze jedną nierozwiązalną zagadką i musi pozostać niedostępną człowiekowi tajemnicą.

Mounier próbuje przezwyciężyć czy choćby nieco osłabić napięcie między dynamicznym i statycznym pojmowaniem osoby. Twierdzi mianowicie, że osobowy sposób istnienia jest stopniowalny. Życie osobowe rozpościera się między dwoma skrajnymi biegunami: całkowitej depersonalizacji i pełni osobowej. Żaden z nich nie jest dla człowieka osiągalny (przynajmniej w życiu doczesnym). Jedni ludzie znajdują się na niższym poziomie życia osobowego, inni na wyższym, nikt jednak nie może osiągnąć pełni życia osobowego ani też upaść do poziomu absolutnej depersonalizacji. Zgodnie z tą intencją zdania: „istnieją ludzie dotknięci ślepotą wobec osoby; ludzie nie prowadzący życia osobowego; ludzie żyjący jak rośliny, zwierzęta czy mechanizmy” należałoby rozumieć w słabym sensie, tzn. wskazywałyby one nie na absolutny brak życia osobowego, lecz jedynie na niski jego poziom.

Mounier nie jest jednak konsekwentny i obok akcentowania dynamiki osoby, obok traktowania jej jako rzeczywistości tworzącej się w procesie personalizacji, znajdujemy w jego pismach szereg wypowiedzi, wedle których osoba jest czymś pierwotnym i niezależnym od wszelkiego działania, jakimś tajemniczym bytem obecnym w człowieku od urodzenia.

W personalizmie Mouniera mamy więc do czynienia z dwojakim pojmowaniem osoby: w jednym znaczeniu byłaby to rzeczywistość konstytuowana w ruchu personalizacji i wówczas osobami byłiby wszyscy ludzie przeżywający specyficzne doświadczenie osobowe (niezależnie od tego, w jakiej mierze określenie „przeżywający” zawiera element uświadomienia czy samowiedzy); w innym znaczeniu osoba byłaby czymś pierwotnym i niezależnym od ruchu personalizacji i w tym właśnie znaczeniu wszyscy ludzie byłiby osobami. Sprzeczność polega na tym, że te dwie różne koncepcje osoby mają oznaczać jedną i tę samą rzeczywistość oso-

bową. Osoba jest u Mouniera czymś, co jest zależne, a zarazem niezależne od ruchu personalizacji. Nie znaczy to jednak, iżby rzeczywistość sama w sobie była antynomiczna, lecz tak się ona ukazuje człowiekowi, który mimo iż sam jest osobą nie ma dostępu do tajemnicy osobowej. „Centralny paradoks życia osobowego” polega, zdaniem Mouniera, na tym, że „jest ono sposobem egzystencji czysto ludzkim, a jednocześnie musi być nieustannie zdobywane”<sup>30</sup>.

### OSOBA I SPOŁECZEŃSTWO

Wspólnota (*communauté*) i społeczeństwo (*société*) — to podstawowe terminy, którymi Mounier posługuje się na oznaczenie całości społecznej. Trzeba określić ich treść i wzajemne związki, aby następnie ustalić w miarę adekwatnie, jak Mounier rozumie relacje zachodzące między osobą a społeczeństwem. Ścisłej definicji społeczeństwa nie znajdziemy w personalizmie; terminem tym posługuje się pisarz w jakimś ogólnym, potocznym znaczeniu, niedookreślonym ani pod względem treści, ani pod względem zakresu. Przez społeczeństwo rozumie on różnego rodzaju zbiorowości ludzkie mające względnie trwałą strukturę, tzn. takie, w których poszczególne osobniki są powiązane ze sobą systemem stosunków i wzajemnych zależności, zarówno sformalizowanych jak i nieformalnych. Treść tego pojęcia obejmuje również ogół instytucji, organizacji i urzędów funkcjonujących w danej zbiorowości. Aby uprzytomnić nam różnorodność stosunków spajających społeczeństwo w jedną całość, Mounier podaje jako przykład „dwie skrajności: związek przyjaźni i współczesną spółkę akcyjną”<sup>31</sup>. Różnorodność stosunków społecznych można jednak, zdaniem Mouniera, sprowadzić do dwu typów więzi międzyludzkiej: z jednej strony mamy do czynienia z więzią osobową, tj. miłością, ofiarnością, „mistyczną płaszczyzną zespolenia wolności”, a z drugiej zaś — z więzią przedmiotową, z interesem, „kooperacją różnych działalności i organizowaniem struktur”, „przymusem psychologicznym i prawnym”, „siecią przepisów i konieczności”<sup>32</sup>. Każde społeczeństwo jest wspólnotą w tej mierze, w jakiej więzią spajającą je w jedną całość jest miłość. Zdaniem Mouniera, nie istnieje realnie żadne społeczeństwo, które byłoby tej więzi pozbawione, jak również nie istnieje społeczeństwo opierające się wyłącznie na niej, czyli nie istnieje prawdziwa, pełna wspólnota. Słusznie pisze E. Borne, że dla Mouniera wspólnota jest

...idealną granicą i usprawiedliwiającą prawdą wszelkiego społeczeństwa; jest ona zarazem „w” i „poza” każdym z historycznych społeczeństw. Wspólnota nie mogłaby być całkowicie nieobecna, ponieważ społeczeństwo nie byłoby wówczas

<sup>30</sup> Ibid., s. 11.

<sup>31</sup> Ibid., s. 42.

<sup>32</sup> Ibid., s. 42.

społeczeństwem, lecz ciągłym gwałtem i dzikim uciskiem bez przynajmniej aspiracji do wspólnoty i zarysu wspólnoty. Wspólnota nie może, z drugiej strony, zbiegać się z historycznym społeczeństwem, gdyż nie jest ono w stanie usunąć całkowicie siły i przymusu choćby z tej prostej racji, że jednostki składające się na nie nigdy nie są w pełni spersonalizowane. Wspólnota, tj. społeczeństwo osób, może być tylko horyzontem transhistorycznym, ale trzeba — jest to imperatyw kategoriyczny — uczynić z niej potężny motor zmiany i przeobrażenia kondycji ludzkiej w historii <sup>33</sup>.

Realne zbiorowości są zawsze w mniejszym lub większym stopniu spersonalizowane, a zarazem zdepersonalizowane, można więc ustalić stopnie wspólnoty czy też hierarchię społeczeństw zależnie od stopnia personalizacji. Mounier ustala pięć takich typów zbiorowości: 1) masa, 2) społeczności typu „oto my” (*sociétés en nous autres*), 3) społeczności witalne, 4) społeczności racjonalistyczne, 5) wspólnoty personalistyczne. W ramach tego podziału dokonuje jeszcze dalszych rozróżnień, o czym tu nie będziemy mówić.

Masa jest tym najniższym poziomem, do jakiego może spaść świat ludzki, graniczną postacią depersonalizacji. Jest to

...świat nazwany przez Heideggera światem trybu bezosobowego, świat, do którego pozwalamy się wtłoczyć, kiedy nie chcemy być istotami myślącymi i odpowiedzialnymi: świat uspiętego sumienia, instynktów pozbawionych oblicza, płycizny, próżnych stosunków towarzyskich, codziennego gadulstwa, społecznego i politycznego konformizmu, moralnej przeciętności, tłumy i anonimowej masy, nieodpowiedzialnego przed nikim aparatu. Ponury, zmartwiał świat, w którym każda osoba uchyla się od tego, by być osobą, stając się kimkolwiek, byle kim, przedmiotem wymiany. Świat tego, co bezosobowe <sup>34</sup>.

W tym bezosobowym świecie istnieją jedynie ludzie podobni, tzn. jednostki anonimowe i wymienne, numery pozbawione wewnętrznych wymiarów, ludzie bez imion, ludzie-przedmioty. Jest to świat nieodpowiedzialności i mierności moralnej, obiektywistycznej wiedzy i neutralnych stanowisk. W świecie tym każdy robi i mówi tak, jak „mówi się” i „robi się”, w związku z czym nie poczuwa się do żadnej odpowiedzialności za to co mówi i robi. Ten typ społeczności nie jest związany z jakimś określonym ustrojem, lecz występuje w różnych ustrojach i systemach społecznych. Uwaga ta dotyczy wszystkich wyróżnionych przez Mouniera typów zbiorowości, jako że współwystępują one, jego zdaniem, we wszystkich istniejących dotąd ustrojach, aczkolwiek w różnej proporcji. Na przykład tendencja do rozprzestrzeniania się społeczności najniższych typów, tj. masy i bloku, charakterystyczna jest zwłaszcza dla ustroju burżuazyjnego.

To do masy — pisze Mounier — zmierza świat proletariacki, zagubiony w bezdusznej niewoli wielkich miast, skoszarowanych mieszkań, politycznych konfor-

<sup>33</sup> E. Borne, op. cit., s. 75. Por. też: E. Mounier, *Manifeste...*, s. 539.

<sup>34</sup> Tenże, *Personalizm*, s. 42—43.



mizmów i ekonomicznej maszyny. Na pochylni do masy znajduje się również pozbawiona widoków sytuacja drobnomieszczaństwa. Do masy zsuwa się także demokracja liberalna i parlamentarna nie pomna tego, że demokracja była pierwotnie wyrazem dochodzenia praw osoby <sup>35</sup>.

Wyższe od świata bezosobowego są społeczności oparte na formule „oto my” (*les sociétés en nous autres*). Masa przekształca się w tego typu społeczności, gdy ludzie zaczynają odczuwać potrzebę samookreślenia, mówi Mounier. W typie tym rozróżnia on dwie formy: jedna to forma bloku politycznego, zorganizowanej klasy społecznej czy partii politycznej; druga — to forma oparta na poczuciu koleżeństwa lub więziach towarzyskich, ujawniająca się w grupie pracowniczej, klubie sportowym czy w jakimś zastępie lub zrzeszeniu młodzieży. W społeczności typu „oto my” obecna jest wspólna wola, która była obca bezosobowemu światu „się”. Ma on określone zręby wyrażone w formułach: „My proletariusze. My faszyci. My dawni bojownicy. My młodzi” <sup>36</sup>. Forma ta stanowi pierwszy stopień wspólnoty <sup>37</sup>. Pozytywną jej właściwością jest zdolność do niejednokrotnie nawet heroicznego samozaparcia dla wspólnej sprawy. Często jednakże jest ona wyrazem ucieczki przed osobistym wyborem i decyzją, ucieczki od wolności do sfery zbiorowego konformizmu. „Owo »my« — pisze Mounier — utrzymywane z niezwykłą siłą, nie jest dla każdego z jego wyznawców zaimkiem osobowym, wyrażającym odpowiedzialne zaangażowanie własnej wolności” <sup>38</sup>.

Trzeci typ zbiorowości — to społeczności witalne (*les sociétés vitales*). Są one wyższe od poprzednich ze względu na indywidualną inicjatywę i spontaniczność we wzajemnych stosunkach, które to właściwości ulegały destrukcji w społecznościach typu „blok”. Jednocześnie są one niższe, gdyż brak im charakterystycznego dla tamtych samozaparcia i heroizmu. Jako przykład takich zbiorowości Mounier podaje organizacje gospodarcze, wspólnoty terytorialne (konkretne okolice), rodziny (o ile są one zespolone przede wszystkim wspólnymi potrzebami i interesami). Społeczności witalne kierują się głównie takimi wartościami, jak spokój, pomysłowość, dobrobyt, szczęście pojmowane jako przyjemność. Charakte-

<sup>35</sup> Tenże, *Manifeste...*, s. 537.

<sup>36</sup> *Esprit*, 1935, nr 28 cyt. za: C. Moix, *La pensée d'Emmanuel Mounier*, Paris 1960, s. 137.

<sup>37</sup> E. Mounier, *Manifeste...*, s. 537. Spotykamy się tu z dwuznacznością, nie jest bowiem jasne, czy Mounier pojmuje „masę” jako typ istniejącej realnie społeczności, czy też jedynie jako granicę depersonalizacji, która jest równie nieosiągalna jak przeciwna jej granica pełnej personalizacji. Wydaje się, że częściowo niejasność ta daje się usunąć, gdy zgodzić się z interpretacją P. Ricoeura, który uważa, że Mounier nie pojmował wyróżnionych przez siebie typów zbiorowości jako typów empirycznych dających się opisać obiektywnymi kategoriami socjologicznymi, lecz jako typy więzi obecnych w różnych zbiorowościach (P. Ricoeur, op. cit., s. 113).

<sup>38</sup> E. Mounier, *Manifeste...*, s. 537.

rystyczny jest dla nich przydział zadań i funkcji, które nie personalizują swych wykonawców, gdyż ludzie są tam oceniani jedynie pod kątem swej mniejszej lub większej użyteczności dla zrzeszenia bez wnikania w osobiste przeżycia każdego z nich. Wspólnota interesów materialnych bez wspólnoty duchowej porządkuje jedynie, lecz nie jednoczy do głębi. Dlatego też społeczność taka staje się źródłem utrwalania zależności w postaci klas społecznych, kast, i wynikających stąd konfliktów, zawiści, wojen. Jedynie „otwarcie się na osobę”, „wyrobienie poczucia osoby”, czyli „poddanie się wyższemu porządkowi” może temu zapobiec. Mounier wysuwa stąd wniosek, że „złudne i niebezpieczne jest wszelkie przebudzenie wspólnotowe, które opiera się wyłącznie na uznawaniu sił witalnych czy naukowo podbudowanej organizacji państwowej”<sup>39</sup>.

Czwartym typem zbiorowości jest społeczność racjonalistyczna odwołująca się do mieszczańskiego racjonalizmu lub do materialistycznego scjentyzmu. Stanowi ona próbę przeciwdziałania irracjonalnym namiętnościom, opierania się na bezosobowej myśli i postępowania zgodnego z formalnym porządkiem prawnym. Społeczność tego rodzaju oscyluje między dwoma biegunami czy poziomami bezosobowości: z jednej strony mamy tu do czynienia ze

...społecznością typu akademickiego, w której jasność myśli bezosobowej (w granicznym przypadku — ścisły język logiczny) miałyby zapewnić poszczególnym jednostkom ludzkim jednomyślność i sprowadzić pokój między narodami; z drugiej strony mamy do czynienia ze społecznościami prawno-administracyjnymi, opartymi na umowie, które nie będąc niczym ponadto nie tylko nie zważają na osoby, na rodzaje ich powołania czy zaangażowania, ale nie rozumieją nawet treści wiążącej je umowy<sup>40</sup>.

Obie te odmiany społeczności racjonalistycznych jednakowo prowadzą do ucisku człowieka i osiągnięcie przez nie zakładanych celów okazuje się jedynie racjonalistycznym złudzeniem. Doświadczenie wykazuje, sędzi Mounier, że wiedza nie porusza serc, a formalne prawo może iść w parze z ustalonym nieładem. Zracjonalizowany porządek społeczny nie stanowi wcale gwarancji przeciw okrucieństwom i wojnom. Krótko mówiąc, nie istnieje powszechny ład w społeczeństwie, które zapomina o osobie.

Inny typ społeczności stanowi wspólnota osobowa. Obecnie jednak tworzy się ona „prawie wyłącznie dla dwu lub kilku osób: małżeństwo, przyjaźń, mała grupa towarzyszy, wiernych czy działaczy”<sup>41</sup>. Te małe grupy ludzi są elementami świata osobowego jedynie wówczas, gdy są otwarte na powszechność osób; w przeciwnym przypadku grozi im degradacja do poziomu społeczeństw zamkniętych. Grupy te nie są właściwie jeszcze

<sup>39</sup> Ibid., s. 538.

<sup>40</sup> Ibid., s. 539.

<sup>41</sup> E. Mounier, *Personalizm*, s. 43—44.

rzeczywistymi wspólnotami, lecz stanowią wyraz dążenia do pełnej wspólnoty, której realizacja jest jednak na tym świecie niemożliwa.

Terminu wspólnota używa Mounier w kilku różnych znaczeniach, z których przynajmniej cztery dają się wyraźnie wyodrębnić. Po pierwsze, wspólnota oznacza u niego idealną granicę pełnej personalizacji stosunków międzyludzkich, a więc taki stan duchowej spójności osób, w którym całkowicie zniknęłoby wszelkie uprzedmiotowienie, zewnętrżność i przymus. Ideał ten jest niemożliwy do historycznego urzeczywistnienia. O jego realizacji poza historią, poza życiem doczesnym, wypowiada się Mounier zazwyczaj jako o specyficznej pewności płynącej z wiary, ale znajdziemy też u niego wątpliwości podważające tę pewność. Czasem wyróżnia on to rozumienie wspólnoty przez dodanie określeń: prawdziwa, pełna, rzeczywista. Pisze np.

Gdyby dać w tym przypadku coś z wizji graniczącej z utopią, to można by przedstawić wspólnotę jako sferę, w której każda osoba urzeczywistniałaby całość swego powołania o stale wzbogacających się zadaniach i wówczas zespolenie całości stawałoby się żywotnym rezultatem owych poszczególnych osiągnięć. Każdy miałby tam wyłącznie swoje miejsce równocześnie zharmonizowane z całością. Podstawową więzią byłaby tam miłość, a nie jakikolwiek przymus czy korzyść ekonomiczna lub witalna, ani też żaden z zewnątrz narzucony ustrój. Każda osoba, sama będąc wyniesiona do godności najwyższej wartości, znajdowałaby we wspólnych obiektywnych wartościach język łączący ją ze wszystkimi innymi osobami. Byłoby jednak ze wszech miar niebezpiecznie uważać ten schemat za historycznie możliwy do zrealizowania <sup>42</sup>.

Po drugie, wspólnotą nazywa Mounier każdą zbiorowość ludzką, wystrzegając się jedynie stosowania tej nazwy do zbiorowości określanej jako masa. Świadczą o tym wypowiedzi o stopniach wspólnoty, o wspólnotach mniej lub więcej wartościowych i trwałych, o takich formach wspólnoty, które integrują osoby, i takich, które są dla nich odrażające <sup>43</sup>.

W trzecim znaczeniu wspólnota jest nazwą służącą do określenia tylko piątego typu społeczności, mianowicie małych grupek ludzi związanych silnymi więzami uczuciowymi. Dla odróżnienia od wspólnoty w znaczeniu drugim nazywa ją niekiedy Mounier wspólnotą osobową lub personalistyczną. Postuluje nawet stosowanie nazwy wspólnota w tym wyłącznie znaczeniu: „Nazwę wspólnota utrzymamy zatem dla wspólnoty jedynie wartościowej i trwałej, jaką jest wspólnota personalistyczna, będąca więcej niż tylko symbolicznie osobą osób” <sup>44</sup>.

W odróżnieniu od pierwszego wspólnota w drugim i trzecim znaczeniu określa rzeczywistości istniejące realnie, a nie tylko na sposób idealny. Zrozumienie wspólnoty jako ideału kierującego rozwojem społeczeństwa

<sup>42</sup> Tenże, *Manifeste...*, s. 539.

<sup>43</sup> Tenże, *Révolution personaliste...*, s. 182.

<sup>44</sup> Tenże, *Manifeste...*, s. 539.

oraz jako realnie istniejących rzeczywistości społecznych nie nastęrcza specjalnych trudności, pojawiają się one natomiast wówczas, kiedy chcemy uchwycić i określić jeszcze inny, czwarty sens terminu wspólnota. Mounier używa go bowiem na oznaczenie jakiejś wewnętrznej, głębokiej sfery czy warstwy społeczeństwa, jakiegoś uniwersalnego pierwiastka duchowego. Wydaje się, że mamy tu do czynienia nie tylko z wyróżnieniem pewnego aspektu czy płaszczyzny życia społecznego, lecz również ze swoistą hipostazą. Mounier dokonuje rozdwojenia społeczeństwa na sferę zewnętrzną (obiektywną) i wewnętrzną (duchową), traktując tę wewnętrzną stronę społeczeństwa jak pewien rodzaj bytu duchowego odrębny od bytu społecznego, aczkolwiek w warunkach doczesnych nierozzerwalnie z nim związany. Relacja między wspólnotą w tym znaczeniu a społeczeństwem jest mniej więcej taka jak między konkretną jednostką ludzką a osobą. Mounier mówi o osobie wcielonej i o wspólnocie wcielo-nej.

...w tym otaczającym ze wszystkich stron ciełe, które składa się na moje ciało trzeba wymienić społeczeństwo. Mówimy o ciełe, nie chodzi już bowiem o stosunek duchowy wyrażony w słowie ty lub my, ale o rzeczywistość doczesną, która jest dla tych wartości tym, czym moje ciało jest dla transcendencji mojej osoby<sup>45</sup>.

Struktury społeczne są dla wspólnoty tym, czym ciało dla osoby, a więc czymś ambiwalentnym: negatywnym i pozytywnym zarazem. W opisie wspólnoty widoczna jest ta sama tendencja, co w opisie osoby: z jednej strony, odróżnianie i oddzielanie wspólnoty od społeczeństwa, traktowanie jej jako odrębnego bytu, jakiejś rzeczywistości nadnaturalnej, „metafizycznie zorientowanej”, jak mówi Mounier; z drugiej strony, wykazywanie, że właściwie mamy do czynienia z takim zespoleniem tych dwu sfer, iż niepodobna ich rozdzielić. Wspólnota nie istnieje poza społeczeństwem, lecz jest odrębną, transcendentną realnością obecną w społeczeństwie na zasadzie wyższej jakości bytu. Hipostazowanie wspólnoty jest konsekwencją hipostazowania osoby, bowiem Mounier poszukuje „łącznego statusu osoby i wspólnoty”<sup>46</sup>. Wbrew dokonywanej przez siebie krytyce prymitywnego dualizmu sam taki dualizm wprowadza i to w rozszerzonej postaci, bo nie tylko w opisie jednostkowego człowieka, lecz również w opisie społeczeństwa.

Używając terminu wspólnota w tyłu odmiennych znaczeniach, Mounier rzadko precyzuje, które z nich ma na myśli w danym przypadku. Trzeba się tego domyślać z kontekstu, ale to nie zawsze jest możliwe. Często nie ma żadnych wskazówek pozwalających na taką lub inną interpretację. Tę wieloznaczność „wspólnoty” musimy mieć stale na uwa-

<sup>45</sup> Tenże, *Personalizm i chrześcijaństwo*, [w:] *Wprowadzenie do egzystencjalizmów*, s. 184. Por. też: tenże, *Personalizm*, s. 42, 110.

<sup>46</sup> Tenże, *Révolution personnaliste...*, s. 183.

dze, gdy rozpatrujemy relację między osobą i wspólnotą oraz osobą i społeczeństwem.

Personalizm nie przeciwstawia osoby wspólnocie, wręcz przeciwnie, ukazuje ich harmonię — twierdzi Mounier. „Osoba może się urzeczywistnić tylko we wspólnocie” i odwrotnie, „prawdziwą wspólnotą jest tylko wspólnota osób”<sup>47</sup>. Wspólnota nie jest czymś zewnętrznym wobec osoby, a ruch personalizacji jest zarazem pędem ku zjednoczeniu. „Nie podobna w istocie przyswajać sobie tego, co »my«, nie przyswajając sobie równocześnie tego, co »ja«. Jedno towarzyszy drugiemu i wspólnie z nim dzieli zmienne koleje losu”<sup>48</sup>. Im wyższy poziom życia osobowego, tym wyższy poziom życia wspólnotowego. Idealną granicę tego podwójnego ruchu stanowi pełnia osobowa, która jest zarazem całkowitą wspólnotą.

Widzimy, że gdyby nie językowe ubóstwo, byłoby zbyteczne mówić o filozofii personalistycznej i wspólnotowej [...] Wiąż osoby i wspólnoty jest tak organiczna, że o prawdziwych wspólnotach można powiedzieć rzeczywiście, a nie tylko w przeñośni: osoby kolektywne, osoby osób<sup>49</sup>.

Jasne jest, że w tych określeniach ukazujących relację między osobą i wspólnotą jako idealną harmonię termin wspólnota jest używany w pierwszym z wyżej wyróżnionych znaczeń, natomiast znaczenie drugie jest tu wykluczone. Nie sposób jednak rozstrzygnąć, czy i w jakiej mierze ma tu Mounier na myśli również wspólnotę w trzecim i czwartym znaczeniu. Natomiast gdy deklaruje on, iż między osobą i wspólnotą istnieje nieredukowalny dystans, opozycja i nieodpowiedniość, to wydaje się, że idzie mu nie tylko o wspólnotę w znaczeniu drugim, lecz także w trzecim i czwartym. Wykluczone jest w tym przypadku jedynie znaczenie pierwsze.

Rzeczywiste życie społeczne jest dla Mouniera, tak jak życie osobowe, przede wszystkim dziedziną napięcia, walki, przeciwieństw, stałego rozdarcia między osobą a całością społeczną. Jest ono poszukiwaniem jedności upragnionej, lecz nigdy nie urzeczywistnionej. Wskazuje on na dwojakie przyczyny tego stanu rzeczy: pierwsza to zła wola immanentna osobie, druga — wynika z założonego nieredukowalnego przeciwieństwa między podmiotem i sferą przedmiotową, duchem i ciałem. Osoba nie jest przedmiotem w żadnym znaczeniu tego słowa, jest wyłącznie podmiotem. Społeczeństwo natomiast należy zawsze do sfery przedmiotowej w tej mierze, w jakiej stanowi zbiektywizowaną strukturę stosunków społecznych, organizacji i ideologii. Te zbiektywizowane wytwory osób zawsze będą się przeciw nim zwracały. Zagrożenie osoby przez życie zbiorowe i związana z nim alienacja jest zawsze stałym momentem ludz-

<sup>47</sup> Ibid., s. 182.

<sup>48</sup> E. Mounier, *Manifeste...*, s. 539.

<sup>49</sup> *Esprit*, 1935, nr 28, cyt. za: C. Moix, op. cit., s. 132—133.

kiej kondycji, nie dającym się wyeliminować w żadnym ustroju społecznym. Ta obcość całości społecznej wobec osoby przejawia się i będzie się zawsze przejawiać w stosowaniu przez społeczeństwo przymusu i narzucaniu osobie ograniczeń.

Nie do pomyślenia jest społeczeństwo, ład czy prawo nie narodzone ze starcia sił, nie wyrażające stosunków, jakie zachodzą między siłami, nie opierające swego istnienia na sile. [...] Utopia państwa spoczynku i harmonii, „królestwo obfitości”, „królestwo prawa”, „królestwo wolności”, wieczny pokój, są aspiracjami wyrażającymi się w dążeniu ustawicznym i nigdy się nie kończącym<sup>50</sup>.

Aczkolwiek wszelka uprzedmiotowiona struktura społeczna jest czymś obcym osobie i stanowi dla niej nieustanne zagrożenie, to nie można dążyć do jej eliminacji, skoro jest ona koniecznym składnikiem ludzkiej egzystencji. Oznaczałoby to bowiem chęć uchylecia się od tego, co narzuca nam sama kondycja ludzka. Personalizm nie jest w tym sensie jakimś duchowym antykolektywizmem i marzeniem o społeczeństwie osób czystych, gdyż zdaje sobie sprawę, iż jest ono w świecie doczesnym nieosiągalne. Struktura społeczna nie jest też dla Mouniera jedynie przykrą koniecznością, której nie można uniknąć, lecz zarazem niezbędnym oparciem dla wspólnoty (w znaczeniu czwartym); stanowi ona nie tylko groźbę, ale i szansę. Ocena ta związana jest z ogólniejszą tezą Mouniera głoszącą, że czysta subiektywność jest nie do pomyślenia dla człowieka. Świat przedmiotowy (w tym i zobjektywizowane stosunki społeczne) jest niezbędny dla życia osobowego, aby nie zostało ono wyjałowione i pozbawione treści. Nie należy zatem snuć anarchizujących marzeń i odrzucać wszelkiej przedmiotowej struktury z powodu jej ambiwalencji, lecz jedynie takie jej formy, które stanowią większe od innych zagrożenie dla osoby. Mimo że dystans między osobą i społeczeństwem nie da się nigdy całkowicie wyeliminować, to jednak nie zwalnia nas to od poszukiwania i urzeczywistniania takiego modelu społeczeństwa, który będzie sprzyjać rozwojowi osoby zamiast ją niszczyć. Mounier zarysowuje w sposób ogólny taki ideał praktyczny czy też model społeczeństwa wspólnotowego zapewniającego optymalne (w granicach ludzkiej kondycji) warunki rozwoju osoby i z punktu widzenia tego ideału ocenia istniejące systemy i struktury społeczne.

W aspekcie politycznym ideał ten stanowi „państwo pluralistyczne”, a w aspekcie ekonomicznym — „ekonomia odśrodkowana aż do osoby”. Formą państwa ma być swoista demokracja różniąca się zarówno od demokracji burżuazyjnej jak i od demokracji socjalistycznej. Personalizm poszukuje, mówi Mounier, takich form władzy, które nie byłyby ani kapitalistyczne, ani marksistowskie. Każda instytucja polityczna powinna

<sup>50</sup> E. Mounier, *Personalizm*, s. 62.

przewidywać dwojaki system zabezpieczenia prawnego: z jednej strony, powinna ona zawierać gwarancje ochrony wspólnotowego organizmu przed samowolą i odłączeniem się jednostek, z drugiej strony, musi chronić osoby przed samowolą i odłączeniem się grup, a zwłaszcza grupy rządzącej<sup>51</sup>. Władza polityczna powinna zapewnić wszystkim ludziom podstawowe prawa, które będą chronić istnienie osobowe:

...nienaruszalność osoby fizycznej i moralnej przeciw systematycznej przemocy, upokarzającemu traktowaniu, fizycznym i umysłowym okaleczeniu, sugestiom i propagandzie zbiorowości; wolność działania, wolność słowa, pisma, wolność stowarzyszeń i nauczania, nietykalność życia prywatnego i własnego domu, *habeas corpus*; domniemanie niewinności aż do dowodu winy, ochronę pracy, zdrowia, rasy, płci, słabości i samotności<sup>52</sup>.

Prawo musi też zarazem określać granice, w jakich swobody te harmonizują ze wspólnym dobrem. Jakie to mają być granice, autor *Personalizmu* nie mówi, stwierdza tylko, że będą one zawsze dyskusyjne. Ostatecznie bowiem od tego, czy społeczeństwo obfituje w wartościowe charaktery, zależy zarówno to, czy prawa pozostaną jedynie uroczystymi deklaracjami, jak i to, czy nie będą nadużywane przeciw wspólnocie.

#### REWOLUCJA PERSONALISTYCZNA I WSPÓLNOTOWA

Bankructwo cywilizacji europejskiej, ujawniające się najbardziej jaskrawo w kryzysie ekonomicznym z lat trzydziestych, w faszyzacji życia, potwornościach drugiej wojny światowej, potęguje u Mouniera przekonanie o konieczności zburzenia kapitalistycznych struktur życia społecznego na rzecz „socjalistycznej organizacji produkcji i konsumpcji”<sup>53</sup>. Postulat rewolucji personalistycznej i wspólnotowej jest wyrazem poszukiwania dróg emancypacji człowieka i odrodzenia cywilizacji, która znalazła się w głębokim kryzysie. Jest to, według określenia Mouniera, kryzys zarazem ekonomiczny i duchowy, kryzys struktur i kryzys człowieka. Cywilizację mieszczańską ocenia on jako jedną z najuboższych, jakie znała historia, jako antytezę personalizmu i jego głównego przeciwnika, nazywa ją ustalonym nieładem. Dokonuje bardzo ostrej krytyki zwłaszcza moralnych aspektów życia społecznego we współczesnej epoce. Antyhumanistyczny charakter tej epoki przejawia się, według niego, w takich zjawiskach, jak panowanie przedmiotu nad podmiotem, urzeczowienie człowieka, depersonalizacja stosunków międzyludzkich, zatomizowanie społeczeństwa, wyobcowanie struktur społecznych, zafaszowanie wartości i podporządkowanie ich produkcji, zyskowi i wszechobecnej bezosobowej sile pieniądza. Kapitalistyczny świat pieniądza stanowi przeciwieństwo

<sup>51</sup> *Esprit*, 1935, nr 35—36, s. 728.

<sup>52</sup> E. Mounier, *Personalizm*, s. 64.

<sup>53</sup> Tenże, *Co to jest personalizm?*, s. 251.

wszystkiego, co osobowe, przynosi bowiem bogactwo jednym i nędzę drugiem, wszystkim uniemożliwia życie w sferze prawdziwych wartości duchowych, wytwarzając tzw. ducha mieszczańskiego i drobnomieszczańskiego.

Z bogactwem związany jest kult łatwizny, komfortu, małostkowej ostrożności i spokoju za wszelką cenę. Zespół tych ideałów i pseudowartości nazywa Mounier duchem mieszczańskim. Z duchem tym sprzężony jest równoczesny zanik twórczości, inicjatywy, odpowiedzialności osobistej, ryzyka, przygody, spontaniczności i poświęcenia. Egoizm, chciwość i skąpstwo zajęły miejsce solidarności międzyludzkiej i wspaniałomyślności. Mieszczanin jest człowiekiem, który utracił sens bytu, powiada Mounier. Bogactwo, komfort, bezpieczeństwo i stabilizacja zastąpiły mu wiarę, nadzieję i miłość, uczyniły jego życie płytkim i płaskim, zamknęły mu dostęp do egzystencji autentycznej.

Również nędza, brak minimum dobrobytu i zabezpieczenia uniemożliwia realizację najwyższych wartości duchowych, zabija samą chęć prowadzenia życia osobowego, podporządkowuje życie ludzkie trosce o zaspokojenie elementarnych potrzeb materialnych.

Złem najbardziej zgubnym w ustroju kapitalistycznym i burżuazyjnym jest nie to — stwierdza Mounier — że się ludzi śmiertelnie wyzyskuje, ale że większość z nich, wskutek nędzy czy też drobnomieszczańskich ideałów, pozbawia się możliwości a nawet chęci bycia osobą<sup>54</sup>.

Kapitalizm zubaża wewnętrzne życie człowieka, gdyż odwraca naturalną hierarchię wartości, podporządkowując życie duchowe konsumpcji, konsumpcję produkcji, a produkcję zyskowi. Dlatego właśnie Mounier sądzi, że personalizm, uznający osobę za wartość najwyższą, jest nie do pogodzenia z kapitalizmem, stawiającym na piedestale zysk i przez to fałszującym porządek wartości, kształtującym i utwierdzającym nieład duchowy<sup>55</sup>. Z tego też względu zwalcza zdecydowanie powiązanie chrześcijaństwa z cywilizacją mieszczańską.

Jedynym sposobem przezwyciężenia kryzysu, zniesienia „ustalonego nieładu” i ustanowienia cywilizacji osobowej i wspólnotowej jest rewolucja. Ze względu na to, że zło ma charakter zarówno ekonomiczny jak i moralny, tkwi zarówno w strukturach społecznych jak i we wnętrzu serc, ma to być rewolucja materialna i duchowa zarazem.

Mounierowska koncepcja rewolucji personalistycznej i wspólnotowej jest, jak cały stworzony przezeń personalizm, dość wieloznaczna i nieodkreślona pod wielu względami, w związku z czym nastęcza ona możliwość różnych interpretacji. Mimo że Mounier nie przywiązuje wagi do

<sup>54</sup> Tenże, *Manifeste...*, s. 526.

<sup>55</sup> Por. T. Płużański, *Cywilizacja i postępowanie w ujęciu Mouniera*, Człowiek i Światopogląd, 1970, nr 6, s. 24.



koherencji swych wywodów, wydaje się, że właściwa interpretacja jego koncepcji rewolucji nie może być dokonana w oderwaniu od jego ogólnych poglądów zwłaszcza na historię, przemiany społeczne oraz związki między materialnymi i duchowymi wyznacznikami życia ludzkiego.

Sfera życia duchowego i sfera ekonomiki są, wedle Mouniera, ze sobą sprzężone, ale czynnikiem decydującym jest ta pierwsza i od niej zależą perspektywy rozwoju ludzkości. Tylko nowa etyka oparta na wartościach chrześcijańskich może doprowadzić do autentycznego socjalizmu. Materialne wyznaczniki życia osobowego są wtórne wobec duchowych. Zasadniczym źródłem zła społecznego jest deformacja ludzkiej psychiki. Antyhumanistyczny charakter naszej epoki pragnie Mounier wyjaśnić nie tyle przyrodniczymi i społecznymi cechami człowieka, ile przede wszystkim jego duchową infrastrukturą. Ważną przyczynę kryzysu dostrzega w braku intelektualnej i moralnej doktryny odpowiadającej istotnym potrzebom współczesnego człowieka. Personalizm chce być taką właśnie myślą wypełniającą ów zasadniczy brak. Cywilizacja skazuje się na śmierć i upada, gdy prawda o człowieku zostaje w niej zafałszowana. Struktury społeczno-ekonomiczne kapitalizmu są nieładem wtórnym, który mógł się ukształtować na sprzyjającym gruncie nieładu duchowego.

Rewolucja przynosząca rzeczywiste wyzwolenie człowieka musi być oparta na prawdziwej idei człowieka. Najpierw trzeba rozstrzygnąć, czym jest człowiek i czym być powinien, na czym polega pełnia człowieczeństwa, aby następnie można było sprecyzować cele, środki i możliwości rewolucji. Rewolucja oparta na wypaczonej idei człowieka nie prowadzi do wyzwolenia, gdyż usuwając jedne formy alienacji wprowadza na ich miejsce inne.

Indywidualizm i kolektywizm stanowią, wedle Mouniera, dwie odmiany tego rodzaju wypaczeń idei człowieka. Stąd budowane na ich podstawie cywilizacje są skierowane przeciw osobie i skazane na zagładę. Zarówno indywidualizm jak i kolektywizm pomijają transcendentny wymiar człowieka, pojmując go wyłącznie jako jednostkę. Indywidualizm podporządkowuje społeczeństwo jednostce, kolektywizm — odwrotnie. Nie dostrzegają one i nie respektują w człowieku osoby i jej powołania.

Mounier walczy głównie z indywidualizmem, który spowodował, jak sądzi, totalitarne wypaczenie słusznych początkowo tendencji wspólnotowych. Przez indywidualizm rozumie on system idei i uczuć oraz opartych na nich obyczajów i instytucji wywodzących się genetycznie z odrodzenia, system ujmujący jednostki jako byty autonomiczne, niezależne od siebie, pozbawione naturalnych powiązań i wspólnot, współpracujące z sobą jedynie w imię egoistycznie pojmanego interesu.

Po drugiej wojnie światowej istotę dramatu cywilizacji zachodniej

widzi Mounier w rozkładzie klasycznego pojęcia człowieka, w tym, że filozofowie zaczęli zaprzeczać istnieniu „istoty człowieka” i „natury człowieka”<sup>56</sup>. Fakt ten wiąże z masowym upadkiem dwu wielkich „religii” świata nowożytnego, mianowicie chrystianizmu i racjonalizmu. Istotę kryzysu świata ludzkiego stanowi, wedle niego, niepokój metafizyczny, a zatem jedynie metafizyka, zwłaszcza chrześcijańska, może stanowić niezawodne lekarstwo na tę chorobę cywilizacji.

Z przyjętego założenia, że czynnik duchowy kieruje sferą polityki i ekonomiki, wynika, iż odzyskanie właściwej orientacji aksjologicznej jest pierwotne wobec strukturalnych zmian społecznych. Dlatego Mounier eksponuje antropologiczne, a nie socjologiczno-ekonomiczne aspekty dociekań i akcentuje przede wszystkim rewolucję duchową, bez której upadek kapitalizmu nie przyniósłby prawdziwej odnowy i wyzwolenia. Wydaje się, iż w gruncie rzeczy stoi on na stanowisku, że zanim dokona się rewolucja społeczna w wymiarze materialnym, w samym człowieku musi nastąpić wewnętrzna przemiana, swego rodzaju nawrócenie. W swym personalizmie apeluje on do umysłów i uczuć ludzi, wzywając ich do samodoskonalenia i oddziaływania na innych siłą swej postawy osobowej. Tylko rewolucja materialna zakorzeniona w takim przebudzeniu personalistycznym ma sens i szansę powodzenia. Tylko taka rewolucja może uniknąć wypaczeń poprzednich rewolucji społecznych, tj. indywidualizmu rozpraszającego wspólnoty i totalitaryzmu uciskającego osoby. „Rewolucja jest już w toku — pisze — stąd trzeba dziś zadbać raczej o to, by uduchowić rewolucjonistów”<sup>57</sup>. Akcentowanie rewolucji duchowej jest wymierzone w pewnej mierze przeciw marksistowskiej teorii rewolucji, która jakoby nie docenia wagi tej problematyki, pozostawiając zajęcie się nią na później, na czasy porewolucyjne.

Głosząc pierwotność rewolucji duchowej wobec rewolucji materialnej, Mounier uznaje zarazem nierozzerwalny związek przemiany wewnętrznej człowieka z przemianami społecznymi i odwrotny wpływ zmian w strukturach społeczno-ekonomicznych i politycznych na kształt życia osobowego, bowiem transcendentna rzeczywistość duchowa nie jest, wedle niego, odseparowana od rzeczywistości niższego rzędu, jaką stanowi świat materialny. Postulatu rewolucji w interesie pełnego człowieka nie realizuje ani hasło: „najpierw rewolucja materialna”, ani hasło: „najpierw rewolucja moralna”; oba stanowią formę ucieczki i zdrady. Tę wzajemną zależność duchowej i materialnej strony rewolucji wyraża Mounier następująco: „Rewolucja moralna będzie ekonomiczna albo jej wcale nie

<sup>56</sup> Por. E. Mounier, *Co to jest personalizm?*, s. 196—199; K. Jędrzejczak, *O personalistycznej filozofii dziejów*, Poznań 1969, s. 10.

<sup>57</sup> E. Mounier, *Les cinq étapes d'Esprit*, Dieu vivant, 1950, nr 16, s. 50.

będzie. Rewolucja ekonomiczna będzie »moralna« albo będzie niczym”<sup>58</sup>. Krytykuje moralizatorską deformację w postawie chrześcijańskiej, wyrażającą się w kompleksie „czystych rąk” i sprzeczną z postulatem zaangażowania. Obsesyjne poszukiwanie czystości rewolucyjnej, mania doskonałości, skupianie się jedynie na sferze przemian duchowych, wyłączna troska o wierność absolutnym wartościom — prowadzą nieuchronnie do nieskutecznych utopii i jałowej moralistyki.

Chcieć działać i nic nie uronić ze swoich zasad, nie zabrudzić sobie rąk — w takim pragnieniu tkwi sprzeczność, wyraża ono egocentryczny faryzeizm przywiązany bardziej do wyobrażenia własnego ja niż do wspólnego losu. Chrześcijanin może marzyć o rewolucji przeprowadzonej przez świętych w społeczeństwie świętych. Jeśli jednak uznaje, że rewolucja jest konieczna dla zapewnienia warunków życia, które stały się niezbędne dla narodzin nowych, także duchowych potrzeb ludzi, nie może stawiać jej systematycznie przeszkód dlatego, że od wieków dojrzewała bez niego i poza nim; nie może przeciwdziałać tej rewolucji, choćby widział duchowe niebezpieczeństwo, wynikające z odejścia jej od ducha chrześcijańskiego<sup>59</sup>.

Troska o czystość jest elementem zdrowym jedynie wówczas, gdy łączy się z troską o skuteczność i praktyczne zastosowanie uznawanych wartości. Osią działania rewolucyjnego, jak i wszelkiego działania, musi być troska o wartości absolutne, ale zarazem podstawowym obowiązkiem człowieka jest robić wszystko, aby działania rewolucyjne były skuteczne. Należy nie tylko mówić o osobie, ale i prowadzić konieczną walkę o jej wyzwolenie.

Głosząc hasło rewolucji personalistycznej i wspólnotowej, Mounier nie pragnie jej przeciwstawiać rewolucji socjalistycznej. Powiada, że personalizm chce być pogłębieniem socjalizmu, a nie przeszkodą na jego drodze. Po wojnie deklaruje się wręcz jako zwolennik socjalizmu.

Personalizm — pisze — rzeczywiście uważa, że struktury kapitalizmu stają dzisiaj na drodze ruchu dążącego do wyzwolenia i że winny zostać zburzone na korzyść socjalistycznej organizacji produkcji i konsumpcji. Nie myśmy ten socjalizm wymyślili. Narodził się on z bólu ludzkiego i rozmyślań ludzi nad bezładem, który ich uciska. Nikt nie potrafi go zrealizować bez tych ludzi, którzy odnaleźli socjalizm w swym własnym losie<sup>60</sup>.

...Aby włączyć personalizm w przebieg historycznego dramatu obecnej epoki, nie wystarczy powtarzać: osoba ludzka, wspólnota, pełnia człowieczeństwa itd. Trzeba mówić również: koniec zachodniej burżuazji, nastanie socjalistycznych struktur, nowa funkcja klasy robotniczej. Trzeba też z roku na rok coraz bardziej posuwać naprzód analizę sił i możliwości. Bez tego personalizm staje się ideologią do wszystkiego, stępia się jego rewolucyjne ostrze, zostaje wprzęgnięty w służbę konserwatywnego lub reformistycznego lenizmu<sup>61</sup>.

<sup>58</sup> Tenże, *Co to jest personalizm?*, s. 165.

<sup>59</sup> Ibid., s. 180.

<sup>60</sup> Ibid., s. 250—251.

<sup>61</sup> Ibid., s. 242.

Usiłowanie uczynienia z obrony osoby ludzkiej zasadniczej tezy programowego antykomunizmu czy antymarksizmu jest sprzeczne z intencją personalizmu. Mounier postuluje obecność katolików w dokonujących się przeobrażeniach i opowiada się za ich współpracą z ruchem robotniczym walczącym o socjalizm. Przeciwwstawia się poczynaniom reformistycznym, uznając konieczność działania rewolucyjnego. Dużą jego zasługą jest przejście od tradycyjnej w kręgach chrześcijańskich krytyki egoistycznego ducha kapitalizmu i nadużyć w sposobie użytkowania kapitału na pozycje krytyki strukturalnych podstaw kapitalizmu — stwierdza T. M. Jaroszewski, przytaczając wypowiedź Mouniera z pracy *Manifeste au service du personnalisme*:

Nasza opozycja wobec kapitalizmu nie ogranicza się do odsłonięcia nadużyć i indywidualnych słabości ustroju uznanego za sprawiedliwy w całości czy też do odsłonięcia przewagi jednej kategorii interesów nad drugą kategorią interesów. Poza dobrym czy złym użyciem indywidualnym kapitału sięga ona do podstawowej struktury systemu...<sup>62</sup>

Mouniera interesuje jednak przede wszystkim rewolucja duchowa, natomiast jego propozycje dotyczące przebudowy struktur społecznych mają charakter wieloznaczny i w znacznej mierze deklaracyjny. Na przykład bardzo ogólnikowo jedynie wspomina on o konieczności użycia środków rewolucyjnych w złamaniu burżuazyjnego aparatu władzy. Stąd rodzi się szereg wątpliwości. Czy można jednoznacznie twierdzić, iż mimo wielu różnych zastrzeżeń, oporów i niekonsekwencji, Mounier w zasadzie akceptuje przemiany społeczne typu socjalistycznego w marksistowskim rozumieniu tego słowa? Czy program rewolucji socjalistycznej istotnie oznacza zaangażowanie Mouniera w walkę o socjalistyczne struktury społeczne oraz propozycję współpracy z komunistami? Czy uznając potrzebę i niezbędność marksistowskich rozwiązań ekonomicznych i społeczno-politycznych, proponuje on jedynie uzupełnienie marksistowskiej teorii rewolucji programem rewolucji duchowej, tożsamej dlań w zasadzie z rechrystianizacją świata socjalistycznego?

Odpowiedź na te pytania wymaga adekwatnego odczytania treści używanych przez Mouniera określeń, zwłaszcza takich jak „podstawowa struktura systemu kapitalistycznego” czy też „socjalistyczna organizacja produkcji i konsumpcji”. Wydaje się, że określenia te mają w personalizmie sens znacznie odbiegający od tego, jaki im przypisuje marksizm <sup>63</sup>.

<sup>62</sup> T. M. Jaroszewski, *Osobowość i wspólnota*, Warszawa 1970, s. 493—494; tenże, *Emmanuel Mounier: poszukiwanie wspólnoty ludzkiej*, Człowiek i Światopogląd, 1976, nr 6, s. 36—37.

<sup>63</sup> Ze względu na ogólnikowość i wieloznaczność treści zawartych w spuściźnie Mouniera często nie da się jednoznacznie określić, czy mamy tu do czynienia ze zbieżnością werbalną jedynie, czy też ze wspólnotą lub choćby podobieństwem poglądów.

Podstawą kapitalistycznych struktur społecznych jest — zgodnie z marksizmem — kapitalistyczna, prywatna własność środków produkcji, natomiast podstawą socjalistycznych struktur jest własność społeczna. Stosunek do własności prywatnej jest więc zasadniczym probrzem rewolucyjności poglądów społecznych. Z tego punktu widzenia musimy ocenić jako iluzoryczne przekonanie Mouniera, iż personalistyczna krytyka kapitalizmu sięga jego strukturalnych podstaw, bowiem równocześnie zajmuje on w latach trzydziestych stanowisko w zasadzie aprobujące prywatną własność środków produkcji. Kwestii własności poświęca on wówczas specjalną pracę *De la propriété capitaliste à la propriété humaine*, gdzie nie postuluje zniesienia prywatnej własności, lecz jej humanizację i personalizację, „podniesienie jej do poziomu własności ludzkiej”, przekształcenie we własność osobową; jednym słowem, usiłuje „zrewolucjonizować” jedynie moralne jej aspekty<sup>64</sup>.

Niewątpliwie Mounier poszukuje pewnych doskonalszych struktur społecznych zdolnych zaspokoić skuteczniej potrzeby materialne szerokich mas i zlikwidować rażące nierówności społeczne i ekonomiczne. Również samo operowanie na gruncie myśli chrześcijańskiej rewolucyjnymi pojęciami i hasłami czerpanymi z marksizmu ma pewne znaczenie. Jak pisze T. M. Jaroszewski, „niemal wszystkie drogi autentycznej lewicy katolickiej prowadzą, jeśli nie do Mouniera, to w każdym razie od Mouniera”<sup>65</sup>. Nie można jednak zapominać, że aczkolwiek ten chrześcijański personalista ulegał w coraz większym stopniu inspiracji marksistowskiej i w związku z tym dochodził stopniowo do przekonania o konieczności zastąpienia ekonomicznych i społeczno-politycznych struktur kapitalizmu strukturami socjalistycznymi, to jednak i w czasach powojennych nigdzie nie zrewidował swych poglądów na własność prywatną, nie doszedł do jej wyraźnego zanegowania. O socjalizmie mówi jedynie w sposób ogólnikowy i deklaracyjny. Nie wiadomo właściwie, co oznacza ten postulowany przezeń „socjalizm, równocześnie stanowczy i demokratyczny”, jak rozumie on ową „zmianę anarchicznej gospodarki opartej o zysk na gospodarce zorganizowaną w oparciu o całościowe perspektywy osoby; uspołecznienie bez upaństwowienia tych sektorów produkcji, które powodują alienację gospodarczą...”<sup>66</sup>

Społeczno-polityczne postulaty i implikacje personalizmu Mouniera, w tym i postulat rewolucji osobowej i wspólnotowej, spotykają się z przychylną oceną marksistów, nie pozbawioną jednak krytycznych uwag. Pomniejszanie treści społecznych i prezentowanie Mouniera jako metafizyka i egzystencjalistę walczącego z materialistycznym świato-

<sup>64</sup> Por. T. Płużański, *Mounier*, s. 96—111.

<sup>65</sup> T. M. Jaroszewski, *Osobowość i wspólnota*, s. 491.

<sup>66</sup> E. Mounier, *Personalizm*, s. 107.

poglądem jest równie niesłuszne, jak eksponowanie wyłącznie tych treści, które są u Mouniera bliskie marksizmowi. Mounier dostrzega społeczne konflikty i problemy, poddaje nieraz bezwzględnej krytyce ustrój burżuazyjny, myśli o przebudowie społecznej i obaleniu istniejącego porządku, ale ostateczne źródła zła społecznego widzi w moralnej warstwie człowieka, w skażonej naturze ludzkiej. Niewątpliwe jest zaangażowanie Mouniera po stronie postępu i sprawiedliwości społecznej, ale zaangażowanie to jest poważnie ograniczone metafizycznymi i subiektywistycznymi założeniami. Początkowo mounierowska krytyka cywilizacji kapitalistycznej była w dużo większym stopniu inspirowana przez Péguy'ego niż przez Marksa, w związku z czym dotyczyła ona przede wszystkim sfery duchowej i moralnej człowieka, a nie systemu ekonomicznego i politycznego<sup>67</sup>. Stopniowo Mounier poddaje się coraz bardziej inspiracji marksistowskiej, używa nawet języka podobnego do wypowiedzi twórców marksizmu wówczas, gdy krytykuje depersonalizujący charakter mieszczańskiej cywilizacji pieniądza, strukturalne wady kapitalistycznej organizacji produkcji, gdy analizuje problem niesprawiedliwości społecznej. Krytyka ta nie prowadzi go jednak do wyniku podobnego do wniosków Marksa czy Lenina, lecz „zdaje się nam proponować stare ewangeliczne cnoty wiary, nadziei i miłości, które zapanowawszy w życiu społecznym wybawią ludzkość z trapiących ją problemów i niepokołów”<sup>68</sup>.

Rewolucja pozostaje u Mouniera głównie postulatem moralnym nie opartym na teoretycznej analizie procesów społecznych i naukowym przewidywaniu. Jest to związane z metafizycznymi założeniami personalistycznego pojmowania historii, z których wynika dość jednoznacznie negacja obiektywnych praw rozwoju społecznego<sup>69</sup>. Istnieje tajemnica historii, która ma obok doczesnego wymiaru transcendentny, co powoduje, że pełny jej sens i cel da się ująć jedynie w planie wieczności, a taki jest człowiekowi niedostępny. Argumentem przeciw możliwości uprawiania naukowej filozofii historii są dla Mouniera problemy wolności człowieka, cierpienia i zła. Priorytet wobec nauki ma tu metafizyka, zwłaszcza chrześcijańska, aczkolwiek i ona jest bezsilna wobec tajemnicy dziejów. Mounier przyjmuje woluntarystyczne założenia w przekonaniu, że uznanie obiektywności i prawidłowości procesów historycznych przekreślałoby wolność człowieka. Dzieje są, wedle niego, wynikiem działania wolności bożej i wolności ludzkiej, nie ma więc miejsca na jakiegokolwiek prawidłości, na podstawie których można by przewidywać taki lub inny

<sup>67</sup> J. M. Domenach, *Les principes du choix politique*, Esprit, 1950, nr 12, s. 822.

<sup>68</sup> T. Płużański, *Cywilizacja i postęp w ujęciu Mouniera*, s. 26.

<sup>69</sup> K. Jędrzejczak, op. cit., s. 78, 92 i in.

dalszy rozwój społeczeństwa. Tak więc i w tym sensie koncepcja rewolucji personalistycznej sprowadza się do postulatów moralnych, że jest pozbawiona teoretyczno-naukowych podstaw.

LA PERSONNE — LA SOCIÉTÉ — LA RÉVOLUTION DANS LE PERSONNALISME  
D'EMMANUEL MOUNIER

Résumé

L'article est consacré à l'analyse des notions générales qui définissent le personnalisme de M. Mounier: sa conception de la révolution personnaliste et communautaire à base de sa conception de la personne, de la communauté et de la société. L'article comprend trois parties. La première traite de la conception de la personne, en décrivant la recherche faite par M. Mounier, d'un plan uniforme de description de l'existence individuelle, intégrant la connaissance scientifique de l'homme et la réflexion philosophique. La deuxième comprend l'analyse des notions polysémiques: la société, la communauté. Cette partie expose l'idéal communautaire désiré par M. Mounier, où l'homme aurait assuré les conditions optimales en vue de développement de sa personne. Après avoir examiné les systèmes sociaux existants, Mounier considère que ni le régime bourgeois ni le régime socialiste, qui existent actuellement et qui trouvent leur raison d'être dans la théorie marxiste du développement de la société, ne réalisent ces exigences (d'idéal communautaire). C'est pourquoi une révolution personnaliste d'un type particulier est indispensable. La troisième partie de l'article analyse cette conception de la révolution.

La polysémie, ainsi que le manque de clarté, qui entourent la notion personnaliste de la personne, trouvent leur prolongement dans la conception de la révolution, qui devrait être en même temps morale et matérielle. Mounier remarque la discordance essentielle entre ces deux types d'exigences, qui renforce le manque de clarté déjà existant et l'ambiguïté de sa philosophie. Il souhaite que le personnalisme pèse réellement sur le sort des sociétés, tout en terminant par un appel en faveur du perfectionnement moral de l'homme.