

Czarkowski, Józef

Paradoksy "wolności uwarunkowanej" w personalizmie E. Mouniera

Acta Universitatis Nicolai Copernici. Filozofia 10 (182), 3-20

1987

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, gromadzącej zawartość polskich czasopism humanistycznych i społecznych.

Tekst jest udostępniony do wykorzystania w ramach
dozwolonego użytku.

Zakład Filozofii

Józef Czarkowski

PARADOKSY „WOLNOŚCI UWARUNKOWANEJ” W PERSONALIZMIE E. MOUNIERA

Zarys treści. Polemika Mouniera z absolutyzacją wolności w egzystencjalizmie. Koncepcja „wolności uwarunkowanej” wobec sporu determinizmu z indeterminizmem. Krytyka spirytualizmu i materializmu i przeciwstawianie im tzw. realizmu personalistycznego. Uwarunkowania przyrodnicze i społeczne a transcendentja pierwiastka duchowego w człowieku. Konieczność wewnętrzna jako problem egzystencjalny i metafizyczny. Granice doświadczenia osobowego i antynomiczność prawd w nim przeżywanych. Wartości i wybory: etyczna ambiwalencja wolności.

Kwestia wolności jest jednym z głównych tematów personalizmu mounierowskiego. Własne rozumienie wolności Mounier przedstawia najczęściej w połączeniu z krytyką innych jej koncepcji, a zwłaszcza egzystencjalistycznej i marksistowskiej, co nie przeszkadza mu jednocześnie asymilować i włączać do własnej filozofii różnych szczegółowych wątków i twierdzeń tych prądów myślowych.

Według Mouniera osoba ludzka jest stworzona na obraz Boga, który daje jej wolność podobną do swojej i proponuje szczególną relację wewnętrzną: udział w swojej boskości. Ale wolność człowieka nie jest identyczna z wolnością boską; nie jest to wolność absolutna, wolność pozbawiona granic. Mounier dokonuje krytyki takiej tendencji do absolutyzowania wolności, jaka ujawnia się przede wszystkim w liberalizmie mieszczańskim i zbliżonym doń pod tym względem egzystencjalizmie, co jest widoczne zwłaszcza u Sartre'a.

Liberalizm [...] płonie z niecierplivej tęsknoty do wolności bez granic; chodzi mu nie tylko o możliwości wyboru naszego zachowania się bez podlegania naciskowi zewnętrznemu, ale też o absolutny brak konieczności wewnętrznej, pochodzącej bądź z transcendentnego powołania jednostki, bądź z przywiązań, które ona stopniowo w sobie wyrabia¹.

¹ E. Mounier, *Personalizm i chrześcijaństwo*, [w:] *Wprowadzenie do egzystencjalizmów*, Kraków 1964, s. 155.

Taka wolność w odniesieniu do człowieka jest złudzeniem. Może ona przysługiwać jedynie jakiemuś absolutnie niezależnemu, całkowicie samowystarczalnemu czystemu umysłowi, jakim człowiek nie jest, jakim jest jedynie Bóg.

O ile jednak Bóg może wystarczać sam sobie, bo jest Bytem, i uwalniać się od wszelkiej zależności, bo jest czystą wewnętrżnością, o tyle człowiek może wyzwać się ze wszystkiego z wyjątkiem Bytu².

Wolność u Sartre'a jest czystym, pierwotnym wytryskiem, absolutną autoafirmacją, podmiotowością całkowitą i bez granic, która nie wyraża żadnej natury wcześniejszej od siebie. W niej i poprzez nią tworzą siebie, kształtują motywy swego postępowania, wartości i swój świat, bez niczyjego poparcia ani pomocy. Taką absolutną wolność Mounier nazywa mi-tem, pozbawioną treści ideą, czczym marzeniem, bowiem przestałaby być wtedy wolnością, stając się koniecznością. Nie byłaby to wolność człowieka, lecz człowiek byłby jej narzędziem, jej niewolnikiem.

Wolność, która wytryska nagle jako czysty fakt, która jest tak ściśle związana z surową afirmacją istnienia, że narzuca ideę konieczności — Sartre mówi, że jest się na nią skazanym — taka wolność jest ślepą naturą, nagą władzą³.

Pod adresem takiego pojmowania wolności można też postawić zarzut, że prowadzi ono nie tylko do złudzeń wolności formalnej, lecz stanowi zagrożenie dla innych ludzi, gdyż znika jakkolwiek możliwość obiektywnego wyznaczenia granicy między tym, co ludzkie, a tym, co nieludzkie.

Zdaniem Mouniera, wolność ludzka jest jednym ze składników w całościowej strukturze podmiotu osobowego, lecz nie jest z nim tożsama. Nie jest ona bytem osoby, ale sposobem, w jaki osoba jest tym, czym jest. Ów szczególny sposób istnienia nie jest jedynie czystym wytryskiem, czymś, co się staje, lecz zarazem czymś, co zostało dane. Autokreacji człowieka poprzez wybory i płynące z nich działanie nie można pojmować jako totalnego wyłaniania się z nicości, lecz tylko jako doskonalenie obiektywnie istniejącej w człowieku natury ludzkiej czy też kondycji ludzkiej (Mounier z pewnych względów woli posługiwać się tym ostatnim określeniem). Wolność człowieka jest zawsze wolnością określonej osoby, w pewien sposób ukonstytuowanej i usytuowanej w świecie i wobec wartości.

• Wynika stąd, że wolność jest z reguły ściśle uwarunkowana i ograniczona przez naszą konkretną sytuację. Być wolnym to znaczy w pierwszym rzędzie przyjąć ten warunek i znaleźć w nim oparcie. Nie wszystko jest możliwe, nie wszystko jest możliwe w każdej chwili⁴.

² Ibid., s. 155—156.

³ T e n ż e, *Personalizm*, [w:] *Wprowadzenie...*, s. 68.

⁴ Ibid., s. 69.

W opozycji do egzystencjalizmu i liberalizmu Mounier tworzy koncepcję tzw. „wolności uwarunkowanej”.

W zależności od interpretacji wielu niedookreślonych, metaforycznych wypowiedzi Mouniera na ten temat można zasadnie w jego poglądach na wolność dopatrywać się bądź nie dającej się usunąć sprzeczności między deterministycznym i indeterministycznym stanowiskiem, bądź też traktować je jako jeszcze jedną odmianę indeterminizmu umiarkowanego. Sam Mounier natomiast uważa, że jego określenie wolności dokonuje się na innej płaszczyźnie, niejako poza czy ponad sporem determinizmu z indeterminizmem. Oba te stanowiska należą, jego zdaniem, do nauki i jako takie stanowią pewne teorie dotyczące świata przedmiotowego. Przenoszenie zaś twierdzeń i teorii z zakresu świata przedmiotowego na obszar podmiotowy, egzystencjalny, jest zabiegiem chybionym, nieuprawnionym, nie pozwalającym nam uchwycić jego swoistości. Ani determinizm, ani indeterminizm nie potrafią nam wyjaśnić wolności; po prostu nie mają na jej temat nic do powiedzenia, jako że żaden z nich nie dociera do tego, co najbardziej dla człowieka swoiste i najbardziej istotne — do osoby. Wolność, podobnie jak osoba, nie jest rzeczą — powiada Mounier. Nie można jej dotknąć, jak dotyka się przedmiotu, ani udowodnić, jak udowadnia się twierdzenie. Wolność jest taką afirmacją osoby, którą przeżywa się, ale nie ogląda.

Absurdem nie mającym żadnej wartości nazywa Mounier próbę udowodnienia wolności na podstawie indeterminizmu fizykalnego, bowiem wolność rozumiana indeterministycznie jako brak przyczyny, luka w determinizmie, byłaby jakąś „resztą” z ogólnej sumy i nikt nie potrafiłby wykazać, czy nie sprowadza się ona wyłącznie do słabości naszej wiedzy. Podobnie jak indeterminizm nie stanowi argumentu na rzecz wolności, determinizm wolności nie przekreśla. „Wolności nie zdobywa się kosztem determinizmów przyrodniczych, wolność wywalcza się na nich, ale wraz z nimi”⁵. Zdaniem Mouniera nauka po prostu nie może nic powiedzieć ani na korzyść wolności, ani przeciwko niej. Nauka może ukazywać człowieka w sposób prawdziwy lub nieprawdziwy, ale zawsze od strony przedmiotowej, nie dociera natomiast do osoby, do „ludzkiego bytu”, który odsłania się jedynie w specyficznym doświadczeniu osobowym, a i to nie całkowicie, bowiem żadne egzystencjalne przeżycia, a tym bardziej ich opisy, nie mogą odsłonić metafizycznej tajemnicy osoby.

Mounier nie dąży jednak do całkowitego rozdzielenia kompetencji nauki i filozofii jako refleksji opierającej się na indywidualnym doświadczeniu osobowym. Nie chce pozostawiać nauce człowieka traktowanego z zewnątrz jako przedmiot, a filozofii — człowieka ujmowanego od wewnątrz jako podmiot i osoba. Pragnie on wzniesić się ponad przeci-

⁵ Ibid., s. 66.

wieństwo subiektywistycznego i obiektywistycznego ujęcia wolności. W oparciu o wewnętrzne doświadczenie osobowe pragnie mówić nie tylko o wolności duchowej jednostkowego człowieka, lecz także ustalić związek, jaki zachodzi między tą wolnością a warunkami życia ludzi w określonej epoce historycznej, warunkami społecznymi, ekonomicznymi, politycznymi. Jego zdaniem związek taki istnieje i pamięć o wolności nie może nam przesłonić pamięci o konkretnych swobodach. Jaki to jest związek i na czym on polega, ma nam wyjaśnić jego koncepcja wolności uwarunkowanej. Koncepcja ta, oparta na założeniach realizmu personalistycznego, ma pogodzić wolność duchową z konkretnymi swobodami, przewyciężyć jednostronność spirytualizmu i materializmu, zjednoczyć subiektywistyczne i obiektywistyczne stanowisko w pojmowaniu wolności.

Uwarunkowanie osoby pojmuje Mounier dwojako: po pierwsze, jako wewnętrzną konieczność, tzn. uzależnienie wyborów od „całościowej struktury osoby”, a po drugie, jako zdeterminowanie tej struktury osobowej przez czynniki zewnętrzne, zarówno duchowe czy też idealne (wartości, Bóg), jak i materialne (przyroda, społeczeństwo). Pragnie jednak zarazem utrzymać zarówno niezależność osoby od zewnętrznych wobec niej czynników, jak i wolny wybór jako brak wewnętrznej autodeterminacji.

Spirytualizm i materializm stanowią, według Mouniera, dwie podstawowe koncepcje świata i człowieka, między którymi toczy się spór o pojęcie ludzkiej wolności. Spirytualizm występuje w dwu postaciach: monistycznej i dualistycznej. Monizm spirytualistyczny uznaje jedynie byt duchowy, negując istnienie świata materialnego, sprowadzając go wyłącznie do wytworu czy też pozoru ducha. Znika tym samym problem zewnętrznej, materialnej determinacji człowieka pojmowanego jako byt duchowy. Kierunki spirytualistyczne o charakterze dualistycznym dzielą świat i człowieka na dwie niezależne od siebie sfery: materialną i duchową. Pierwsza jest dziedziną konieczności, druga — wolności. Dla wszystkich kierunków spirytualistycznych charakterystyczne jest negowanie istnienia realnego wpływu czynników materialnych na ducha ludzkiego. Wszystkie one uznają absolutną swoistość człowieka pojmowanego jako byt duchowy, jego całkowitą autonomię i niezależność od warunków życia materialnego.

Przeciwnie stanowisko zajmują kierunki materialistyczne traktujące człowieka jako część przyrody i społeczeństwa na równi z wszelkimi innymi przedmiotami. Negują one swoistość bytu ludzkiego, sprowadzając go do biologicznych, ekonomicznych i wszelkich innych przedmiotowych, a więc bezosobowych determinacji. Przeczą w ten sposób transcendencji człowieka wobec natury albo, jak również wyraża się Mounier, „ducho-

wej autonomii wolności’. W ich ujęciu jednostka ludzka przestaje być aktywnym współtwórcą siebie i swego świata, stając się biernym obiektem kształtowanym przez bodźce biologiczne i oddziaływania społeczne.

Mounier stwierdza, że „spirytualizm i moralizm są niewystarczające, ponieważ nie biorą pod uwagę uwarunkowań biologicznych i ekonomicznych. Podobnie niewystarczający jest materializm z powodów zupełnie przeciwnych”⁶. Materializm i spirytualizm popełniają, jego zdaniem, ten sam błąd — absolutyzują jeden z aspektów człowieka i wskutek tej jednostronności dają nam wypaczony i fałszywy jego obraz. Każdy z nich zawiera prawdę cząstkową, która jednak staje się fałszem, o ile pretenduje do wyłączności. Kierunki spirytualistyczne często są bardzo bliskie materializmowi w tym, że w swych rozważaniach podporządkowują osobę czynnikom bezosobowym, takim jak zasady, ideały, logiczne procesy umysłu. Materializm czyni z osoby ludzkiej przedmiot świata materialnego, spirytualizm — przedmiot świata idealnego. Oba gubią to, co najistotniejsze w człowieku: jego podmiotowość. Czynią to, kiedy stawiają problemy człowieka w terminach obiektywnych, naśladowując bezosobowy charakter nauk ścisłych.

Czy to będzie „materia” w konieczny sposób wyznaczająca swoje niewzruszone układy, „życie” porywające gatunki i jednostki w swej bezbrzeżnej rzece, „czynnik ekonomiczny” ślepo determinujący ludzkie pragnienia, aż do „umysłu” toczącego swoje logiczne procesy, „Ideału” wchodzącego w spór z wydarzeniami czy „Zasad” przyniatających zaniepokojoną duszę — zewsząd „spirytualizmy” na równi z „materializmami” w nowoczesnej myśli zagrażają osobie⁷.

Spirytualistyczna postać determinizmu nie daje się pogodzić z wolnością osoby tak samo jak postać materialistyczna. Podporządkowanie osoby abstrakcyjnym bezosobowym zasadom przekreśla godność ludzką równie skutecznie i bezwzględnie, jak podporządkowanie jej światu materialnemu.

Przede wszystkim względy natury etycznej przemawiają, zdaniem Mouniera, za uznaniem, że osoba jest pierwszym ogniwem swych decyzji; w przeciwnym przypadku nie można by traktować człowieka jako rzeczywistego sprawcy swych czynów, a tym samym istoty odpowiedzialnej. Gdyby człowiek musiał chcieć tego, czego chce, działania jego w istocie nie różniłyby się od funkcjonowania maszyny. Odmówienie osobie właściwości bycia pierwszym ogniwem własnych decyzji byłoby równoznaczne z przekreśleniem jej godności, zrównaniem jej z jakimkolwiek przedmiotem świata. Gdyby decyzje i czyny człowieka nie były zrodzone z niczym nie zdeterminowanej wolnej woli, lecz uwarunkowane przez naszą naturę czy też charakter, nasze właściwości psychiczne, skłonności,

⁶ Ibid., s. 26.

⁷ Tenże, *Personalizm i chrześcijaństwo...*, s. 138.

ideały, a te z kolei — określone prawami przyrodniczymi i społecznymi (względnie jakimiś idealnymi zasadami, jak w niektórych postaciach idealizmu), to nie można by tych decyzji i czynów traktować jako jego własnych i co za tym idzie przypisywać mu za nie odpowiedzialności. Na gruncie determinizmu wszelkie oceny, potępienia i pochwały nie mają sensu moralnego, lecz co najwyżej instrumentalny, ponieważ każdy człowiek jest taki, jaki jest, i inny być nie może.

Dla poparcia swej krytyki materializmu i spirytualizmu Mounier powołuje się nawet na wypowiedź Marksa: „Jak twierdzi sam Marks, abstrakcyjny materializm i abstrakcyjny spirytualizm łączą się; nie chodzi o wybór któregoś z nich, ale o prawdę, która je ze sobą połączy ponad ich przeciwieństwami”⁸. Sugeruje w ten sposób, jakoby jego intencje i poszukiwania pełnej prawdy o człowieku były zgodne z intencjami Marksa, podczas gdy zarówno zamierzenia jak i rezultaty, do jakich dochodzi w swej refleksji Mounier, są zasadniczo odmienne od analiz i rezultatów marksowskich. Mounier wydaje się w tym miejscu zapominać, że marksizm jest materializmem i wcale się tego nie wypiera; wręcz odwrotnie, marksiści uważają, iż jedynie na gruncie konsekwentnego materializmu można dać zadowalający, pełny opis człowieka i świata, natomiast wszelkie idealizmy i spirytualizmy przynoszą nam zmistyfikowany obraz rzeczywistości. Marks krytykuje nie materializm jako taki, jak to sugeruje Mounier, lecz ograniczenia i braki dotychczasowego materializmu mechanistycznego, a zwłaszcza traktowanie człowieka jako biernego wytworu otaczających go warunków, co sprawiało, że „stronę czynną”, w przeciwieństwie do materializmu, rozwijał idealizm. Celem i rezultatem pracy Marksa nie było przewyciężenie opozycji materializmu i idealizmu, tworzenie jakiejś wyższej syntezy znoszącej te przeciwieństwa, lecz umocnienie pozycji materializmu przez usunięcie braków materializmu dotychczasowego i stworzenie nowej formy materializmu, konsekwentniejszej i pełniejszej od form dotychczasowych.

W zamierzeniu Mouniera przewyciężeniem jednostronności materializmu i spirytualizmu ma być personalistyczny realizm, który przynosi pełną prawdę o człowieku, tzn. nie pomija ani materialnej, ani duchowej strony życia ludzkiego. Personalizm nie ma być ani materializmem, ani spirytualizmem, bowiem ujmuje on problemy ludzkie w całej rozciągłości, od najskromniejszych warunków materialnych po najwznioślejsze możliwości duchowe. Mounier zgodnie z materializmem przyjmuje, iż życie człowieka jest kształtowane przez czynniki biologiczne, geograficzne, społeczne, ekonomiczne, i zespół tych czynników nazywa infrastrukturą biologiczno-ekonomiczną człowieka⁹.

⁸ Tenże, *Personalizm...*, s. 26—27.

⁹ *Ibid.*, s. 27.

Mój humor i moje myśli kształtowane są przez klimat, położenie geograficzne, przez moje usytuowanie na powierzchni ziemi, moje dziedzictwo, a poza tymi czynnikami może być jeszcze przez działanie promieni kosmicznych. Do wpływów tych dochodzą późniejsze determinacje psychologiczne i społeczne. Nie ma we mnie nic, co by nie było zmieszane z ziemią i krwią¹⁰.

Człowiek jako byt naturalny poprzez swe ciało podlega prawidłowościom świata naturalnego, jest poddany ślepeму działaniu instynktów, interesów, potrzeb. One stanowią motywy ludzkich czynów i decyzji, mimo że człowiek często nie uświadamia sobie tego i sądzi, że kieruje się wyższymi wartościami. Często to, co nazywa się życiem duchowym, jest jedynie mniej lub bardziej nieświadomą moralną komedią. Jednakże sprowadzanie wszelkiego życia duchowego do tej jego wypaczonej formy, co jest charakterystyczne dla wszelkiego materializmu, oznacza pomijanie innych nie mniej istotnych wymiarów człowieka, w szczególności jego prawdziwego życia wewnętrznego i transcendencji wobec natury.

Materializm ma po części rację w tej mierze, w jakiej jest historyczny; nie w skali wartości absolutnych, ale na tym etapie rozwoju ludzkości, na jakim się znajdujemy, dla ogromnej liczby ludzi i z wyjątkiem zawsze możliwej przemiany indywidualnej (mamy więc trzy warunki ograniczające) nasze zachowanie się wyznaczone jest głównie przez sytuację biologiczną i gospodarczą¹¹.

Mounier stwierdza, że człowiek, którego opisuje materializm, to „człowiek pierwotny” czy też „prymitywny”. Błąd materializmu polega więc na tym, że to, co dotyczy wyłącznie człowieka prymitywnego, rozciąga on na człowieka w ogóle, pomijając tym samym to, co najbardziej istotne i swoiste dla człowieka, dzięki czemu wznosi się on ponad naturę. Szczyty człowieczeństwa polegają na przełamaniu ograniczeń narzuconych przez sytuację biologiczną i ekonomiczną, czego nie dostrzega materializm.

Mounier często przedstawia materialistyczne (w tym i marksistowskie) pojmowanie człowieka i jego wolności tak, jakby ten kierunek negował względnie pomniejszał doniosły wpływ świadomości na postępowanie ludzi, nie uznawał względnej autonomii takich jej form jak religia czy moralność, twierdził, iż postępowanie człowieka w każdym poszczególnym przypadku da się wyjaśnić bezpośrednio przez położenie geograficzno-przyrodnicze i sytuację ekonomiczną bez odwoływania się do pośrednictwa motywacji religijnej, moralnej czy estetycznej. Píše na przykład, że dla personalizmu „wyprawy krzyżowe, każda z innego tytułu, są zarazem wspaniałymi wytworami uczuć religijnych i ruchami gospodarczymi upadającego społeczeństwa feudalnego”¹², podczas gdy

¹⁰ Ibid., s. 21.

¹¹ Ibid., s. 26.

¹² Ibid.

marksizm dostrzega w nich jakoby tylko stronę ekonomiczną. Sugeruje w ten sposób, że według marksizmu świadomość religijna poszczególnych uczestników owych wypraw nie odgrywała w ich postępowaniu żadnej znaczącej roli, a jedynym czynnikiem determinującym był tu czynnik ekonomiczny wpływający w sposób automatyczny na działania i postawy wszystkich bez wyjątku krzyżowców.

W tym uproszczeniu poglądów materializmu Mounier dochodzi czasem aż do utożsamienia materializmu filozoficznego z materializmem życiowym. Sugeruje mianowicie, jakoby według materializmu wszelkie działania ludzi dały się wytłumaczyć ich prywatną korzyścią, egoistycznym interesem, jakoby doktryna ta przeczyła istnieniu uczuć wyższych, wartości innych niż gospodarcze, wyprowadzała całą motywację postępowania człowieka z działania instynktów i uznawała jedynie potrzeby cielesne. W ten sposób może Mounier dojść do wniosku, że materializm opisuje jedynie człowieka prymitywnego, pomijając to, co najbardziej ludzkie. Wystarczy przytoczyć znane słowa Engelsa, żeby uznać, jak bezpodstawna jest tego rodzaju krytyka:

Według materialistycznego pojmowania dziejów momentem decydującym w historii w ostatniej instancji jest produkcja i reprodukcja rzeczywistego życia. Ani Marks, ani ja nie twierdziliśmy nigdy nic ponadto. Jeśli więc ktokolwiek przekreśli to w tym sensie, jakoby moment ekonomiczny był jedynie decydujący, to zamieni on owo twierdzenie w nic nie mówiący, abstrakcyjny, niedorzeczny frazes. Położenie ekonomiczne jest podstawą, ale na bieg walk historycznych wywierają również wpływ, a w wielu wypadkach określają przeważnie ich formę rozliczne momenty nadbudowy: polityczne formy walki klasowej i jej wyniki — konstytucje ustanowione po wygranej bitwie przez zwycięską klasę itp. formy prawne i nawet odbicia wszystkich tych rzeczywistych walk w mózgu ich uczestników, teorie polityczne, prawne, filozoficzne, poglądy religijne oraz ich dalsze rozwinięcie w systemy dogmatów. Mamy tu wzajemne oddziaływanie wszystkich tych momentów, przy czym ruch ekonomiczny toruje sobie w ostatecznym wyniku nieuchronnie drogę poprzez nieskończone mnóstwo przypadkowości (tj. rzeczy i zdarzeń, których związek wewnętrzny jest tak daleki lub tak trudny do udowodnienia, że możemy go uważać za nie istniejący, za nie wchodzący w rachubę). W przeciwnym razie zastosowanie teorii do dowolnego okresu historycznego byłoby łatwiejsze niż rozwiązanie prostego równania pierwszego stopnia¹³.

Nie na tym więc polega rzeczywista opozycja materializmu (zwłaszcza marksistowskiego) i personalizmu, jak to sugeruje często Mounier, jakoby ten pierwszy negował czy też nie doceniał życia duchowego człowieka, lecz na tym, iż przeczy on istnieniu w człowieku jakiejś sfery absolutnie niezależnej od materialnego świata, w którym człowiek żyje, zależnej natomiast od bytów transcendentnych wobec tego świata. Mounier natomiast przyjmuje, że człowiek jest jedną niepodzielną całością cielesno-

¹³ F. Engels, *List do Józefa Blocha*, [w:] K. Marks, F. Engels, *Dzieła wybrane*, t. 2, Warszawa 1949, s. 466.

duchową, a zarazem hipostazuje ducha, czyniąc zeń autonomiczny, niezależny od świata, realny byt. Obok infrastruktury materialnej (biologicznej i społeczno-historycznej) życie człowieka jest, wedle niego, zdeteterminowane przez infrastrukturę duchową („To, co duchowe, jest także infrastrukturą”¹⁴). Człowiek nie jest dlań wyłącznie bytem naturalnym, byłby bowiem wówczas całkowicie igraszką natury. Jest on zarazem bytem transcendentnym wobec natury, tzn. będąc całkowicie w niej „zannurzony” przewyższa ją zarazem „poziomem istnienia”¹⁵. Tego doświadczenia transcendencji nie da się opisać — twierdzi Mounier — za pomocą wyobrażeń przestrzennych. „Rzeczywistość transcendentna w stosunku do innej rzeczywistości nie jest od niej odseparowana i wynosząca się ponad jej poziom, ale jest wyższą jakością jej bytu...”¹⁶. Mimo tego zastrzeżenia oczywiste jest, że Mounier uznaje, iż w człowieku istnieje jakiś pierwiastek absolutny, „autentyczny czynnik duchowy”, niezależny od rzeczywistości przyrodniczej i społeczno-historycznej.

Infrastrukturę duchową określa Mounier rozmaicie: jako świat wartości absolutnych, których źródłem jest osoba boska („wszystkie wartości skupiają się według niego [tj. personalizmu chrześcijańskiego, J.C.] w szczególnym wezwaniu Najwyższej Osoby”¹⁷); jako szczególną bożą intencję; jako transcendentny apel (wezwanie, powołanie) skierowany przez osobę boską do osoby ludzkiej. „Dla chrześcijanina — powiada — istnieje tylko jeden typ duchowości w ścisłym sensie tego słowa: ten, który pochodzi od Ducha Świętego”¹⁸. Odrzucanie tak pojmowanej duchowości jako istniejącej w człowieku sfery wykraczającej poza determinacje przyrodnicze i społeczne oznacza, zdaniem Mouniera, negowanie ludzkiej wolności, co w konsekwencji prowadzi do tego, że bezzasadne staje się postulowanie jakiegokolwiek działania¹⁹. Marksizm chce być zarówno filozofią czynu, jak i doktryną wyznającą bezwzględny determinizm, a te dwa stanowiska są nie do pogodzenia. Marks głosi z jednej strony tezę, że zadanie nasze nie polega tylko na obserwowaniu świata, lecz przede wszystkim na przekształcaniu go, a z drugiej — przyjmuje założenia nieuchronnego rozwoju historii w określonym kierunku. Ten wybór de-

¹⁴ E. Mounier, *Personalizm...*, s. 27.

¹⁵ *Ibid.*, s. 23.

¹⁶ *Ibid.*, s. 75.

¹⁷ *Ibid.*, s. 78.

¹⁸ Tenże, *Personalizm i chrześcijaństwo...*, s. 151.

¹⁹ Mounier twierdzi, że odrzuca „bezwzględny” czy też „sztywny” determinizm nie tylko dlatego, iż jest on nie do pogodzenia z ludzką wolnością i postulatem działania, lecz i dlatego, że jest to stanowisko błędne zarówno w odniesieniu do natury, jak i w odniesieniu do historii. Według niego nie jest to stanowisko narzucające się w badaniu natury czy społeczeństwa, lecz „konserwatywna wizja rozwoju” przyjmowana drogą swobodnego wyboru.

terminizmu prowadzi, zdaniem Mouniera, do rezygnacji z misji człowieka, która polega na humanizowaniu natury, na organizowaniu jej na sposób ludzki.

Działanie zakłada wolność. Doktryny, które są jawnie lub skrycie materialistyczne czy deterministyczne, nie mogą bez pewnych komplikacji wzywać do działania i to działania ukierunkowanego. Skoro wszystko, co dzieje się w świecie, jest z góry uregulowane przez procesy, od których nie ma odwołania, czy możemy coś robić poza tym, co proponowali stoicy i Spinoza, a więc poza czekaniem na to, co ma nadejść, i poza takim dostosowaniem naszych uczuć, by uniknąć przy tym cierpień? ²⁰

Mamy tu do czynienia z utożsamianiem determinizmu ze stanowiskiem fatalistycznym, a więc determinacji decyzji i czynów ludzkich z nieuchronnością zdarzeń pojmowanych jako niezależne od takiego czy innego postępowania człowieka. Dla Mouniera uznawanie determinizmu historycznego jest równoznaczne z rozumieniem historii jako ponadludzkiej siły czy zasady będącej podmiotem działania, wobec którego ludzie nie mają nic do powiedzenia („Kaprys monarchy został dziś zastąpiony przez Dekret historii...” ²¹). Krytyka ta jest zwykłym nieporozumieniem przynajmniej o tyle, o ile jest skierowana przeciw marksizmowi, który nie utożsamia determinizmu z fatalizmem, wręcz przeciwnie, przyjmując i uzasadniając pierwsze z tych stanowisk, odrzuca i krytykuje drugie. Co najwyżej może ona dotyczyć naturalistycznych dezinterpretacji marksizmu, które istotnie w dziejach tego kierunku występowały. Marks nie traktuje historii jako jakiejś ponadludzkiej siły, która paraliżuje wysiłki ludzkiego działania. Historię tworzą ludzie, co jednakże nie przeczy istnieniu w historii i prawidłowości. Marks krytykuje *expressis verbis* fatalistyczne pojmowanie historycznej konieczności:

To nie historia, lecz właśnie człowiek, rzeczywisty żywy człowiek — on robi to wszystko, on wszystko posiada i o wszystko walczy; historia wcale nie używa człowieka — jako środka do osiągania własnych celów — jak gdyby historia była jakąś odrębną istotą — historia to nic innego, jak tylko działalność dążącego do swoich celów człowieka ²².

Marksistowska koncepcja determinizmu oparta na gruncie materialistycznie pojmowanej jedności świata nie jest jeszcze jedną postacią fatalizmu, jak przedstawia to Mounier, lecz dialektyczną koncepcją wzajemnego oddziaływania na siebie przyrody i człowieka oraz jednostki i społeczeństwa ²³.

²⁰ Tenże, *Personalizm...*, s. 91.

²¹ Tenże, *Co to jest personalizm?*, Kraków 1960, s. 221.

²² K. Marks, F. Engels, *Święta rodzina*, Warszawa 1957, s. 114.

²³ Por. D. Tanalski, *Wolność człowieka. Personalizm a marksizm*, Warszawa 1968, s. 198 i n.

Odrzucanie determinizmu nie oznacza, zdaniem Mouniera, negocjowania przez personalizm uwarunkowań człowieka przez czynniki biologiczne i społeczne. Uznanie tych uwarunkowań i jedności momentów materialnych i moralnych nie stanowi jeszcze materializmu. Pisze on, że następujące stwierdzenia nie mają jeszcze nic wspólnego z materializmem.

Człowiek jest bytem w świecie. Jego los nie może być nigdy ujęty inaczej aniżeli jako los wcielony, wtłoczony w określoną sytuację. [...] Nie ma takiego aktu duchowego, który by nie opierał się na bodźcach zewnętrznych i nie sprowadzał zewnętrznych konsekwencji. Nie ma twórczości, która nie byłaby zarazem produkcją. A więc nie istnieje dla człowieka życie duszy odcięte od życia ciała, nie ma reformy moralnej bez jej techniczno-organizacyjnego wyrazu, a w momentach kryzysu nie ma rewolucji duchowej bez rewolucji materialnej²⁴.

Mounier uważa nawet, że jest wielką zasługą marksizmu uwypuklenie tej problematyki uwarunkowania człowieka w analizie rzeczywistości współczesnej. Niemniej jednak opis uwarunkowania nie wyczerpuje całej rzeczywistości ludzkiej, bowiem człowiek jest nie tylko bytem naturalnym, ale i nadnaturalnym, a więc transcendentnym wobec natury i wszelkich uwarunkowań społeczno-historycznych.

Tworzenie takiej czy innej obiektywnej rzeczywistości społecznej ma pozytywny bądź negatywny wpływ na kształtowanie się życia osobowego człowieka. Na przykład indywidualistyczna cywilizacja mieszczańska rozwijająca się od czasu Odrodzenia wpłynęła — zdaniem Mouniera — depersonalizująco na człowieka, zahamowała życie osobowe. Stąd wynika znane hasło personalizmu: „odrobienia Renesansu”. Złem najbardziej zgubnym w ustroju kapitalistycznym jest, według Mouniera, nie to, że się ludzi wyzyskuje, ale że wielu z nich, wskutek nędzy lub drobnomieszczańskich ideałów, odbiera się możliwość prowadzenia życia osobowego, które jest możliwe tylko przy zapewnieniu minimum dobrobytu i zabezpieczenia materialnego. Konkretnie swobody ekonomiczne, społeczne i polityczne, wyzwolenie z zależności od męczącej pracy i głodu, stanowią warunki rzeczywistej wolności. Nędza hamuje lub nawet w poszczególnych przypadkach uniemożliwia proces personalizacji: „w warunkach zbyt ciężkich wolność jest czymś niewiele większym od tego, co Marks nazywał »uświadomioną koniecznością«”²⁵. Mounier stwierdza więc, że wszystkie wybory i decyzje człowieka, w tym i podstawowy wybór autentycznego życia osobowego, są zdeterminowane całością warunków przyrodniczych i społeczno-historycznych. Wynika to stąd, że osoba jest substancjalnie wcielona, tak wewnętrznie zmieszana z ciałem „jak wino z wodą”. To „wzajemne pomieszanie osoby jako czynnika

²⁴ E. Mounier, *Co to jest...*, s. 215.

²⁵ Tenże, *Personalizm...*, s. 70.

duchowego i indywidualności jako elementu materialnego, sprawia, że los pierwszej ściśle się uzależnia od warunków przeznaczonych dla drugiej”²⁶.

Zarazem jednak osoby, według Mouniera, nie zniewala to, co stanowi jej uwarunkowanie, jest ona bowiem ontologicznie transcendentna wobec czynnika biologicznego i społecznego. Życie osobowe jest osiągalne dla każdego, niezależnie od jakichkolwiek zewnętrznych determinacji;

...konkretne swobody nie są potrzebne do przeżycia wolności duchowej, która wykazuje w ten sposób, w chwilach wielkości, swój charakter transcendentny wobec swych aktualnych warunków²⁷.

Stąd każdy, kto nie wybiera życia osobowego, lecz pogrąża się w bezosobowości rzeczy, jest za to odpowiedzialny i bezzasadne są próby zrzucenia tej odpowiedzialności na ustrój społeczny czy wrodzone inklinacje.

Mounier przyjmuje więc ostateczną nieskuteczność wszelkich zmian społecznych w rozstrzyganiu o losie człowieka. Okazuje się, że materialne warunki życia nie stanowią, według niego, ani warunku koniecznego, ani wystarczającego dla rozwoju osoby. W każdych warunkach społecznych osoba może wybrać dobro lub zło i na tym polega jej wolność.

To osoba, wybrawszy wolność, sama czyni siebie wolną. Nigdzie nie znajduje ona wolności, danej i ukonstytuowanej. Nic na świecie nie zapewni jej, że będzie wolna, jeśli nie zdobędzie się na to, by doświadczyć wolności²⁸.

Osoba w płaszczyźnie egzystencjalnej jest absolutem w tym znaczeniu, iż jest autonomiczna i niezależna od wszelkich ciał zbiorowych. Nie jest ona „refleksem rzeczywistości i społeczeństwa” czy „całokształtem stosunków społecznych”, jakkolwiek by te określenia rozumieć, lecz „wolnym i autonomicznym ośrodkiem działania”²⁹.

Pojęcie wolności uwarunkowanej miało w zamierzeniu Mouniera stanowić syntezę wolności czystej i uwarunkowań, dokonaną na gruncie realizmu personalistycznego, który miał nam dać pełny obraz człowieka, przewyciężając jednostronność ujęć materialistycznych i spirytualistycznych. Celu tego jednak Mounier, jak się wydaje, nie osiągnął. Zamierzona synteza została dokonana jedynie pozornie i werbalnie. Mounier oscyluje tu, jak pisze T. Mrówczyński,

...pomiędzy próbą przetłumaczenia postulatów wolności osoby na język jej bio-

²⁶ Tenże, *Manifeste au service du personalisme*, [w:] *Oeuvres*, t. 1, Paris 1961, s. 526.

²⁷ Tenże, *Personalizm...*, s. 69.

²⁸ *Ibid.*, s. 67.

²⁹ Tenże, *Personalizm i chrześcijaństwo...*, s. 131.

logicznych, ekonomicznych, społecznych i politycznych warunków, a spirytualizacją wolności osoby, uniezależnieniem jej od wolności konkretnych³⁰.

Wynika to stąd, że realizm personalistyczny jest w gruncie rzeczy odmianą dualizmu. Mimo nieustannego akcentowania jedności, owego przenikania się wzajemnego osoby i jednostki, zlewania się czynnika duchowego i materialnego, zmieszania wewnętrznego osoby z ciałem, podział człowieka na dwie odrębne sfery jest u Mouniera bardzo wyraźny. Osoba jest transcendentna w stosunku do ciała, aczkolwiek jest „substancjalnie wcielona”. W zależności od potrzeby dyktowanej tokiem rozważań Mouniera raz uwypukla bardziej fakt jej transcendencji, to znowu kładzie nacisk na jej związek z cielesnością, gdy pragnie ukazać zależność człowieka od struktur społecznych i czynników przyrodniczych.

Oprócz kwestii zewnętrznego uwarunkowania człowieka Mounier zajmuje się także problemem konieczności wewnętrznej. Jego zdaniem, człowiek nie może być wolny od własnych skłonności, ideałów, potrzeb, od swego charakteru i swej natury; nie może być wolny od siebie. Zdeterminowanie woli człowieka przez te wszystkie czynniki nie pozbawia go jego wolności; przeciwnie, wolność tę można pojąć jedynie w oparciu o wewnętrzną duchową konieczność. Tego zespołu właściwości duchowych nie rozumie jednak Mounier w sposób psychologiczny. Konieczność wewnętrzna nie stanowi dlań problemu psychologicznego, lecz egzystencjalny i metafizyczny, tzn. nie jest ona dostępna dla naukowego, obiektywnego i empirycznie potwierdzalnego badania, lecz jest możliwa do uchwycenia tylko w specyficznym przeżyciu egzystencjalnym, a i to jedynie częściowo, bowiem ostatecznie stanowi tajemnicę metafizyczną. Struktury osobowej determinującej wybory ludzkie nie można, zdaniem Mouniera, pojmować jako całokształtu właściwości psychicznych człowieka; jest ona czymś głębszym niż przedmiot zainteresowań psychologii, którym jest osobowość ludzka. Píše on, że nawet

...nieskończenie pomnażając nasze doświadczalne poznanie przejawów osoby o najsubtelniejsze determinacje psychologiczne nie ogarniamy nimi tego niewyrażalnego ogniska, z którego pochodzą jedyne decyzje niezawodnie zobowiązujące³¹.

Tłumaczenie wyborów i decyzji człowieka jego charakterem, skłonnościami i potrzebami jest niewystarczające, bowiem same te właściwości psychiczne wymagają wytłumaczenia poprzez sięgnięcie głębiej, do niedostępnej dla nauki czysto duchowej sfery człowieka. Właściwości psychiczne, będące przejawami osoby, nie tyle więc determinują wybory ludzkie, ile same są rezultatem dokonywanych stale wyborów. Wynika

³⁰ T. Mrówczyński, *Mouniera tragiczny optymizm*, [w:] *Filozofia i socjologia XX wieku*, cz. 2, Warszawa 1962, s. 103.

³¹ E. Mounier, *Personalizm i chrześcijaństwo...*, s. 134.

stać, że nie istnieje możliwość przewidywania wyborów człowieka, bo nie ma możliwości poznania osoby, która jest ich ostatecznym źródłem. Badanie wszelkich determinacji nie pozwala nam ani na wyjaśnianie, ani na przewidywanie ludzkich wyborów; pozostają one zawsze ostatecznie tajemnicą i to nie tylko dla postronnych obserwatorów, ale i po części dla samego zainteresowanego.

Skoro centrum bytowe osoby jest tajemnicą, „do której nikt, ani anioł, ani człowiek, poza Bogiem, nie ma dostępu”³², to jak można mówić o jakiejś strukturze osobowej, która miałaby warunkować nasze decyzje? — Mounier odpowiada na to, że choć

...transcendentna rzeczywistość każdej osoby wymyka się nam w swojej istocie, jak wszystko, co „nie jest z tego świata”, to jednak możemy ją poznać „jak zagadkę” i jakby „w lustrze”, poprzez próbę życia odpowiadającego na jej wezwania; poprzez promieniowanie tych, którzy obok nas dają jej świadectwo³³.

Specyficzne doświadczenie osobowe pozwala nam stwierdzić, że istnieje struktura osobowa, w której zakorzenione są nasze akty wyborów, mimo że nie można określić bliżej, jaka to jest struktura i jak nasze wybory są przez nią determinowane. Przez strukturę osobową rozumie więc Mounier najgłębszą duchową warstwę czy sferę człowieka, o której na podstawie doświadczenia osobowego można powiedzieć jedynie tyle, że składają się na nią zarówno momenty wspólne wszystkim osobom, czyli natura ludzka, jak i momenty jakościowo jedyne, неповtarzalne, właściwe wyłącznie danej osobie.

Względnie niezależnie od tego, w jakiej mierze struktura osobowa jest dostępna poznaniu, a w jakiej jest tajemnicą, spotykamy tu jeszcze innego rodzaju trudność. W doświadczeniu osobowym dana jest nie tylko ta prawda, że nasza wola jest zdeterminowana strukturą osobową, ale i prawda przeciwna, że nie istnieje żadna konieczność wewnętrzna, a wybór jest niczym nie wyznaczonym, pierwotnym i niepojętym faktem, którego nic nie ogranicza czy też którego nie wyprzedza żadna struktura osobowa. Znaczy to, że człowiek o danej określonej strukturze osobowej może w tych samych warunkach niezależnie od jakichkolwiek motywów i bodźców podjąć alternatywną decyzję.

Mounier próbuje częściowo przynajmniej osłabić sprzeczność między tymi dwiema prawdami osobowymi, tłumacząc je nie jako prawdy wykluczające się, lecz dopełniające w dialektycznym rozwoju bytu osobowego. Mówi więc, że osoba nie jest pełnią bytu, lecz rzeczywistością stającą się. Struktura jej nie jest czymś stałym, danym, gotowym, lecz całością dynamiczną, nieustannie kształtującą się i zmieniającą. Między

³² Ibid.

³³ Ibid.

strukturą osoby a wyborami nie ma zależności jednokierunkowej, lecz dwukierunkowa: nie tylko wybory są determinowane przez strukturę osobową, ale i odwrotnie, ona sama tworzy się i zmienia pod wpływem wyborów.

Koncepcja osoby jako rzeczywistości dynamicznej dążącej do osiągnięcia pełni bytu, lecz nie potrafiącej osiągnąć swego celu w warunkach doczesnych, nie usuwa jednak sprzeczności między przeżyciem wewnętrznego uwarunkowania wyborów i jednoczesnym doświadczaniem braku takiego uwarunkowania. Pozostaje więc antynomia dwu prawd jednako głęboko przeżywanych i wszelkie próby jej wyeliminowania muszą się skończyć fiaskiem. Zrozumienie tej sprawy, podobnie jak wielu innych z dziedziny życia osobowego, jest, zdaniem Mouniera, niemożliwe. Głębia świata osobowego ujawnia się nam przez wykluczające się wzajem momenty i dlatego jest w świetle rozumu niepojęta i paradoksalna. Jaka jest sama w sobie czy też dla doskonałego rozumu, tego wiedzieć nie możemy. A to właśnie nosi miano tajemnicy.

Wolność ludzka polega nie tylko na samym akcie wyboru jako możliwości swobodnego podejmowania decyzji, lecz również i przede wszystkim na wyborze trafnym, zgodnym z ruchem personalizacji, na postępującym wyzwalaniu przez szczęśliwy wybór. Sprowadzanie wolności do samego aktu wyboru stanowi, zdaniem Mouniera, pewien typ filozoficznej ślepoty, która w rezultacie prowadzi do negacji samej możliwości wyboru, przekształcającej się w jakąś czystą nieokreśloność. Krytykując pojęcie wolności absolutnej Sartre'a, Mounier zwraca uwagę na to, że wolność jest pojęciem relatywnym, związanym z określonym założeniem wartościującym. Aby sensownie mówić o wyborze, trzeba uprzednio założyć istnienie wartości, które się przyjmuje lub odrzuca. Dla zrozumienia wolności ważne jest nie tylko to, że się wybiera, ale i to, co się wybiera. Bez uprzedniego istnienia przynajmniej dwu alternatywnych momentów, między którymi człowiek dokonuje wyboru, nie istnieje i sam akt wyboru.

Podstawowym wyborem, jakiego człowiek dokonuje, jest wybór dobra lub zła. Możliwość wyboru zła jest warunkiem naszej wolności, ale wybór zła jest dla Mouniera (jako tożsamy z odrzuceniem Boga, wartości, bytu, siebie) autodestrukcją osoby, zniszczeniem przez nią samą swej wolności. Poprzez wybór dobra wzrasta ludzka wolność, stając się „wolnością wyzwalającą”, która „kieruje się ku Bogu poprzez siłę wewnętrzną, jak korona kwiatu ku słońcu”³⁴. Wolność jest przede wszystkim cenna dlatego, że jest ona zbawcza jako wolność przyjęcia wartości, jako zdolność osoby do doskonalenia się. „Cóż byłaby warta wolność, jeżeli jedy-

³⁴ Ibid., s. 156, 157.

nym wyborem, który by nam pozostawał, byłby wybór między dzumą a cholera?"³⁵ Wolność wyboru jest więc jedynie warunkiem czy też podstawą wolności, a istotą jej okazuje się wybór trafny, polegający na realizacji wartości, na których szczycie znajduje się intymna więź osoby ludzkiej z transcendentną osobą boską. Od samego człowieka jedynie zależy, czy wykorzysta on tę podstawę, czy właściwie skorzysta z wolności wyboru, aby osiągnąć ową wolność najwyższą, która polega na takim przyłgnięciu człowieka do dobra absolutnego, iż wybór zła staje się niemożliwy.

Ujawnia się tu jeszcze jedna antynomia w personalistycznym pojmowaniu wolności: z jednej strony możliwość wyboru zła jest warunkiem wolności, gdyż bez tej możliwości nie istnieje prawdziwy wybór dobra, z drugiej zaś, niemożliwość wyboru zła jest znakiem najwyższej doskonałości w dziedzinie wolności. Człowiek jest wolny, kiedy ma możliwość wyboru dobra lub zła; człowiek staje się wolny, kiedy „na zasadzie intymnej konieczności” ma jedynie możliwość wyboru dobra.

Podsumowując, można powiedzieć, że osoba w ujęciu Mouniera jest uwarunkowana podwójnie: po pierwsze jest ograniczona przez środowisko społeczne i przyrodnicze, po drugie — ukierunkowana przez wartości. Uwarunkowań tych nie należy jednak rozumieć, jego zdaniem, jako bezwzględnej determinacji naturalnej czy nadnaturalnej. Struktura przyczynowa świata ludzkiego składa się niejako z trzech systemów istniejących hierarchicznie: systemu naturalnego, działania boskiego i ludzkiej wolności. Świat stawia człowiekowi pytania, transcendencja kieruje doń apel, a człowiek odpowiada tak lub nie i sam jest absolutnie, pierwszym źródłem tej odpowiedzi.

Jeśli przyjąć, że taka jest ostatecznie myśl Mouniera, to okazuje się, iż ludzkie akty wyboru nie są koniec końców zdeterminowane przez całość działających na człowieka bodźców przyrodniczych, społecznych i moralnych, lecz stanowią one pierwotny i niepojęty fakt. Wyłącznie od osoby zależy, czy wybierze ona dobro, czy zło i za wybór ten jest ona całkowicie odpowiedzialna.

To wybór zdecydował na całą wieczność o losie aniołów, wybór przesądzi los człowieka, to wybór dokonany przez młodą żydowską dziewczynę doprowadził do Wcielenia Syna; to właśnie akt ich wszystkich mamy powtarzać codziennie w naszych tak i nie³⁶.

Przyszłość w tym, co najbardziej istotne, jest zależna wyłącznie od osobistego wyboru każdego z nas. W wyborze tym możemy się kierować obiektywnymi i absolutnymi wartościami, ale wolność wyboru polega

³⁵ Tenże, *Personalizm...*, s. 73.

³⁶ Tenże, *Personalizm i chrześcijaństwo...*, s. 136.

właśnie na tym, że możemy te wartości odrzucić. Zło jest „znakiem wolności”; „nie ma prawdziwego wyboru wartości, jeśli nie ma swobody wyboru zła”; „nasza wolność jest wytryskiem nicości w tym samym stopniu, co wytryskiem istnienia”³⁷. Jak widać, wolność w rozumieniu Mouniera nie jest jedynie darem, czymś pozytywnym, lecz także czymś ambiwalentnym: może prowadzić zarówno do zbawienia jak i do zguby. Dlatego mówi on o „prerażającej tajemnicy wolności”. Odrzucenie wartości przez człowieka nie daje się niczym wytłumaczyć poza odwołaniem się do wolności wyboru pojmowanej jako całkowita spontaniczność nie posiadająca żadnych przyczyn, pozbawiona wszelkich racji — jako czysty, absolutnie pierwotny akt. W ten sposób, wbrew niejako własnym intencjom i wbrew krytyce stanowiska egzystencjalistycznego, Mounier zajmuje w płaszczyźnie metafizycznej pozycję zbliżoną do Sartre’owskiej koncepcji wolności absolutnej, na którą człowiek jest skazany.

PARADOXE DER „BEDINGTEN FREIHEIT” IN PERSONALISMUS VON E. MOUNIER

(Zusammenfassung)

Der Artikel enthält eine kritische Analyse von Mounier’s Konzeption der bedingten Freiheit, die gemäß der Intenz ihres Schöpfers eine Überwindung und Synthese der einander ausschließenden Auffassungen der Freiheit sein soll, solcher wie die materialistischen und spiritualistischen, deterministischen und indeterministischen, subjektivistischen und objektivistischen Auffassungen der Freiheit. Mounier nach, enthält jede von diesen Richtungen eine Teilwahrheit, die aber zur Unwahrheit (Falschheit) wird, sofern sie Ausschließlichkeit anstrebt. Diese Richtungen begehren sozusagen denselben Fehler, indem sie ein Aspekt des Menschenlebens absolutisieren und an anderen, ebenso wichtigen Aspekten, vorbeigehen. Der Materialismus läßt z.B. das wahre Innenleben und die Transzendenz des Menschen angesicht der Natur unbeachtet, der Spiritualismus kennt dagegen keine materialen Bedingungen der Menschenlebens an. Ein Beispiel der materialistischen, deterministischen und objektivistischen Auffassung für Mounier ist der Marxismus; ein Beispiel der vollkommen entgegengesetzten Einstellung — der Existentialismus von Sartre.

Im Artikel werden kurz Mounier’s Einwände diesen Richtungen gegenüber dargestellt, doch es wird auch darauf hingewiesen, daß er sich oft die Aufgabe erleichtert, indem er den philosophischen Materialismus mit der egoistischen Lebenseinstellung, und den Determinismus mit dem Fatalismus identifiziert.

Die von Mounier gebildete und beiden Richtungen entgegengestellte Synthese ist im Grunde genommen scheinbar und hat einen antinomischen Charakter. Einerseits gibt er zu, daß die Wahl der Menschen durch die materiale und geistige Infrastruktur, also doppelt bedingt ist, andererseits kommt er zum Schluß, daß

³⁷ Tenze, *Personalizm...*, s. 89 i 90.

sie absolut primäre und unbegreifliche Akte (Handlung) darstellt. Um diesen Stand der Dinge zu rechtfertigen, beruft er sich auf existentielle Erfahrung und stellt fest, daß die Tiefe der persönlichen Welt sich dem Erlebenden durch einander ausscheidende Momente enthüllt und deshalb für den Verstand unbegreiflich und paradoxal zu sein scheint. Auf diese Weise nimmt Mounier schließlich eine Stellung ein, die ihn an den von ihm selbst kritisierten Existentialismus sehr annähert.