

Ignacy Dec

Personalizm w filozofii : (próba systematyzacji)

Biblioteka Teologii Fundamentalnej 3, 301-313

2008

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.

Bp Ignacy Dec

Personalizm w filozofii (próba systematyzacji)

Wstęp

Bardzo modny stał się dziś kierunek myślowy zwany personalizmem. Spotykamy go w filozofii, teologii, pedagogice, medycynie, psychologii, socjologii, humanistyce. O personalizmie mówi się także w kulturze, w wychowaniu, w gospodarce, a nawet w polityce. Obserwacja życia kulturowo-społecznego pozwala zauważyć, że istnieje dziś wiele nurtów, szkół myślowych, ruchów społecznych, które chętnie określają siebie jako personalistyczne¹.

Czy jednak przypisywanie własnej czy cudzej myśli miana personalistycznej, w każdym przypadku, jest uzasadnione? Czy nie bywa czasem tak, że nazywa się personalizmami kierunki antropologiczne, które nie dają ku temu obiektywnych podstaw i czy w związku z tym słowo „personalizm” nie jest dziś nadużywane? Refleksja nad prądami i postawami personalistycznymi może nas doprowadzić do wniosku, że jest jeden personalizm podstawowy, zasadniczy i że są także personalizmy pozorne, przypisujące sobie takie miano. Warto więc podjąć próbę racjonalnego rozstrzygnięcia, jakiego typu refleksję można nazwać personalizmem, czy też inaczej – który z kierunków antropologicznych nazywanych personalizmem należy uznać za priorytetowy, najbardziej podstawowy, a które kierunki pretendujące do miana personalistycznych zasługują jedynie na miano personalizmów jakby drugorzędnych, ubocznych lub w ogóle nie mieszczą się w szeroko nawet rozumianym pojęciu personalizmu.

¹ Por. S. Kowalczyk, *Człowiek w myśli współczesnej*, Warszawa 1990, s. 377.

Niniejsze przedłożenie, jeśli nawet nie będzie rozstrzygnięciem problemu, to przynajmniej pewną propozycją myślenia na kanwie współczesnych doktryn personalistycznych. Przystępując do realizacji tego zadania, pragnę poczynić kilka wyjaśnień. Po pierwsze, w przedłożeniu będzie jedynie mowa o personalizmie i personalizmach w filozofii. Pominę zatem trendy personalistyczne w teologii, pedagogice, w naukach humanistycznych czy w ogóle w kulturze. Po drugie, interesować nas będą jedynie personalizmy ostatniego czasu, gdyż wyraźnie mówi się o takich kierunkach w szeroko rozumianej współczesności, a więc mniej więcej od połowy XIX stulecia i w wieku XX. Po trzecie, przedłożenie będzie mieć charakter sprawozdawczo-porządkujący. Z tego też powodu znajdą się w nim nieuniknione uproszczenia, syntezy i skróty myślowe, i w związku z tym w niektórych fragmentach przedkładany wywód będzie mieć charakter dyskusyjny. W ramach uwag wstępnych pragnę jeszcze wspomnieć o trudnościach w znalezieniu odpowiedniego kryterium segregowania owych – różnej maści – nowożytnych i dzisiejszych personalizmów. Wynikają one z różnorodnej klasyfikacji personalizmów w dzisiejszej literaturze, zwłaszcza encyklopedycznej.

Ks. Wincenty Granat w swojej monografii *Personalizm chrześcijański*² przytacza różne podziały współczesnych personalizmów. Za Aleksandrem Rogalskim wymienia: personalizm idealistyczny, panpsychiczny, dualistyczny, relatywistyczny, monadystyczny, fenomenologiczny, panteistyczny, relatywistyczny, absolutystyczny, a nawet ateistyczny³. Funkcjonuje także podział na: personalizm metafizyczny (Wiliam Stern), personalizm etyczny (Nicolai Hartmann, Immanuel Kant), personalizm moralno-społeczny (Emmanuel Mounier), personalizm religijny (Max Scheler, Karl Barth, Romano Guardini, Dietrich von Bonhoeffer), personalizm filozoficzny (Wiliam Stern, Martin Buber, Gabriel Marcel), personalizm teologiczny (Edward Schillebeeckx, Jean Mouroux, Karl Rahner)⁴. Inni jeszcze dzielą

² Poznań 1985.

³ Por. W. Granat, *Personalizm chrześcijański*, Poznań 1985, s. 76.

⁴ Por. tamże.

personalizmy na: pragmatyczny amerykański, psychologiczno-pedagogiczny niemiecki i personalizm egzystencjalizmu chrześcijańskiego – francuski⁵. Jeszcze inni stosują podział dychotomiczny na egzystencjalizmy naturalistyczne i spirytualistyczne⁶.

W niniejszym przedłożeniu proponuję podzielić kierunki personalistyczne w filozofii na trzy następujące rodzaje: personalizmy horyzontalne (antropocentryczne, najczęściej ateistyczne), personalizmy teistyczne, teocentryczne – pozatomistyczne i personalizm klasyczny – tomistyczny o orientacji metafizycznej (w wersji francuskiej i polskiej). W takim też porządku zostaną tu one przedstawione.

I. Personalizmy horyzontalne

Są to w sensie ścisłym humanizmy, a nie personalizmy, gdyż byt ludzki jest w nich ujmowany jako element materialnego świata przyrody z całkowitym lub częściowym pominięciem jego duchowego wymiaru, który to wymiar decyduje o bytowaniu osobowym i jest podstawą do wypracowania wizji człowieka jako osoby. Humanizmy horyzontalne, ateistyczne, posiadały wielkie ambicje wyłącznego dysponowania tzw. naukową prawdą o człowieku i rościły sobie pretensje do pełni tej prawdy. Deklarowały swoją nowoczesność, wolność od wpływów religijnych i ideologicznych, w rzeczywistości zaś – przez swoją zawężoną wizję człowieka – stały się w wielu przypadkach narzędziem służącym ideologii państw totalitarnych. Wiele z nich, jak np. humanizm Ludwika Feuerbacha (1804–1872), Karola Marksa (1818–1883), Fryderyka Engelsa (1820–1895), Friedricha Nietzschego (1844–1900), Sigmunda Freuda (1858–1939) Bertranda Russela (1872–1970), Claude’a Lévi-Straussa (ur. 1908), Jeana Paula Sartre’a (1905–1980) czy w Polsce – Tadeusza Kotarbińskiego (1886–1981) były

⁵ Por. *Philosophisches Wörterbuch*, red. G. Klaus, M. Buhr, Leipzig 1974, t. 2, s. 920–921.

⁶ Por. Granat, *Personalizm chrześcijański*, s. 77.

wyraźnie naturalistyczne i apersonalistyczne. Mówiło się wprawdzie w niektórych z nich o ludzkiej świadomości, o pracy, o wolności, a nawet o miłości. Próbowano w nich niekiedy odnaleźć w człowieku to, co stanowi jego *proprium humanum*, to, co człowieka wyróżnia w całym świecie przyrody, ale ostateczna interpretacja uzyskiwała profil materialistyczny, czasem niespójny z innymi tezami tychże systemów. Były to filozofie pochylające się nad człowiekiem. Niektóre myliły go ze zwierzęciem, niektóre zaś przypisywały mu prerogatywy boskie, ale w gruncie rzeczy negowały jego transcendentny, osobowy wymiar. Jeśli te kierunki tu wzmiankujemy, to tylko dlatego, iż zyskały one duży rozgłos w ostatnich dwóch stuleciach i wyrządziły człowiekowi i jego kulturze ogromne szkody. Można zauważyć, że humanizmy tego typu odżywają we współczesnej antropologii i szermują wzniosłymi, nośnymi hasłami, roszcząc sobie prawo do prezentowania nowoczesnej, atrakcyjnej według nich, jedynie wartościowej wizji człowieka.

II. Personalizmy teistyczne – pozatomistyczne

Grupę tę stanowią personalizmy obecne w teistycznych filozofiach współczesnych o profilu moralno-społecznym (głównie: Emmanuel Mounier, Gabriel Madinier, Maurice Blondel), fenomenologicznym (przede wszystkim: Max Scheler, Roman Ingarden), egzystencjalistycznym (głównie: Karl Jaspers, Gabriel Marcel), filozofii dialogu (Martin Buber, Józef Tischner) czy ewolucyjno-kosmicznym (np. Pierre Teilhard de Chardin). Zaprezentuję je tutaj w telegraficznym skrócie.

1. Personalizm moralno-społeczny

Reprezentuje go przede wszystkim francuski społecznik Emmanuel Mounier (1905–1950), myśliciel, który najbardziej jest dziś ko-

jarzony z kierunkiem personalistycznym w kulturze i filozofii⁷. Personalizm mounierowski, z uwagi na zaangażowanie we współczesność i konfrontację chrześcijaństwa z egzystencjalizmem, liberalizmem i marksizmem, znalazł żywy oddźwięk na terenie Polski. Interesowali się nim w naszym kraju po drugiej wojnie światowej zarówno marksiści, jak i chrześcijanie⁸. Jednakże nie zadomowił się w polskiej umysłowości na długo. Powodem stosunkowo szybkiego spadku oddziaływania tego kierunku była jego fascynacja marksizmem, co w kontekście kolejnych polskich kryzysów społeczno-politycznych obniżyło jego walor.

Specyfika personalizmu Mouniera polega na podkreśleniu aspektów społeczno-moralnych osoby. Mounier nie podaje definicji osoby. Wskazuje jednak na jej niezwykłe cechy: transcendencję, wewnętrzność, antyindywidualizm i wolność. Transcendencja przejawia się w ciągłym dążeniu osoby ku pełniejszemu bytowaniu, ku przekraczaniu siebie w stronę absolutnych wartości⁹. Przymiot wewnętrzności wyraża się w zdolności osoby do wewnętrznej koncentracji i skupienia się w sobie. Owo ukierunkowanie ku wewnątrz jest dialektycznie związane z ruchem ku światu zewnętrznemu, w którym ma miejsce zaangażowanie, zwłaszcza w procesy społeczne, zmierzające do przekształcania świata¹⁰. Te trzy istotne cechy osoby wskazują na jej charakter społeczny. Mounier zdecydowanie wystąpił przeciwko tym ujęciom osoby, które podkreślały jej odrębność i „nieudzielalność”. Francuski myśliciel podkreślał, że „osoba istnieje tylko w kierunku kogoś innego, poznaje się dzięki komuś innemu i odnajduje się tylko w innym”¹¹. Piątą ważną cechą osoby to wolność. Autor odciął się w jej rozumieniu od pozytywizmu i egzystencjalizmu. Nie tyle

⁷ Por. Kowalczyk, *Człowiek w myśli współczesnej*, s. 399–421.

⁸ Wyrazem dużej sympatii środowisk chrześcijańskich do E. Mouniera było opublikowanie w języku polskim trzech tomów jego pism: *Co to jest personalizm?*, wyb. i red. A. Krasieński, Kraków 1960; *Wprowadzenie do egzystencjalizmów oraz wybór innych prac*, wyb. i oprac. J. Zabłocki, tłum. E. Krasnowolska, Kraków 1964; *Chrześcijaństwo i pojęcie postępu*, Warszawa 1968.

⁹ Por. E. Mounier, *Le personalisme*, Paris 1953, s. 84–85.

¹⁰ Por. tenże, *Qu'est ce que le personalisme?*, Paris 1947, s. 27–32.

¹¹ Tenże, *Le personalisme*, s. 38.

pojmował ją jako zdolność wolnego wyboru, ile jako wolne dążenie do – jak to nazwał – „personalizacji świata i samego siebie”¹².

W jednym ze swoich pism Mounier wskazał trzy jeszcze inne wymiary bytu osobowego: wcielenie, wezwanie i uczestnictwo. Osoba integruje w sobie trzy wewnętrzne, często przeciwstawne tendencje: to, co idzie z dołu i łączy się z ciałem (wcielenie); to, co kieruje ją ku górze, ku wyższym wartościom (wezwanie), i to, co kieruje ją wszerek, w stronę innych ludzi (uczestnictwo)¹³.

Jak widać, Mounier w swojej koncepcji osoby wyakcentował elementy etyczno-społeczne. W opisie osoby nie sięgał do kategorii etafizycznych, ale etyczno-społecznych. Podobny sposób myślenia, eksponujący jeszcze bardziej działanie osoby, reprezentują Gabriel Madinier i Maurice Blondel. Zdaniem Madiniera, osoba „tworzy się” poprzez wolne działanie. Rozumne i wolne działanie osoby ma za cel osiągnięcie i doskonalenie tzw. społeczności duchowej. Realizuje się to przede wszystkim w postawie miłości, w której osoba ofiaruje swoją indywidualność na rzecz „idealnego społeczeństwa z osób drugich”. Miłość tworzy społeczność duchową, ale zarazem konstytuuje „ja” indywidualne¹⁴.

Podobną koncepcję osoby prezentuje Blondel. Jeszcze bardziej akcentuje w niej momenty moralne i ascetyczne. Autor krytykuje tradycyjne cechy osoby, takie jak: jedność, niezależność, substancjalność, trwałość. Osoba – jego zdaniem – „tworzy się” przez działanie i to działanie w kontekście innych osób. Blondel, podobnie jak Mounier i Madinier, zagubił ontologiczne rysy osoby, które w tradycji filozofii klasycznej uchodziły za konstytutywne.

2. Personalizm fenomenologiczno-aksjologiczny

Jako reprezentantów tej odmiany personalizmu można wskazać Maxa Schelera (1874–1928), twórcę humanistycznego odłamu feno-

¹² Por. tamże, s. 73–82.

¹³ Por. tenże, *Revolution personaliste et communautaire*, Paris 1935, s. 70.

¹⁴ Por. G. Madinier, *Conscience et amour*, Paris 1938, s. 140–141.

menologii i Romana Ingardena (1893–1970). Personalizm Schelera ma charakter epistemologiczno-aksjologiczny. Jego wizja osoby jest aktualistyczna. Autor określał osobę jako „centrum aktów”: doznań, przeżyć, decyzji, spostrzeżeń itp. Odżegnywał się od wymiaru substancjalistycznego ludzkiego bytu. W schelerowskiej wizji człowieka, która ewoluowała w miarę rozwoju myśli autora, kryje się wiele (bardziej i mniej znaczących) sprzeczności¹⁵. O ile wczesna teoria człowieka była wyraźnie personalistyczna i teistyczna, o tyle wizja późniejsza – z okresu panteistycznego, wizja o zabarwieniu wyraźnie scjentystycznym – odeszła dość daleko od antropologii klasycznej.

Drugi myśliciel z kręgu fenomenologii – Roman Ingarden najwięcej miejsca w swojej twórczości poświęcił zagadnieniom teoriopoznawczym i ontologicznym. Mniej natomiast zajmował się antropologią. Jednakże jego spuścizna pisarska, zwłaszcza słynna *Książeczka o człowieku* uprawnia do zaliczenia go w poczet personalistów. W rozważaniach antropologicznych autora na pierwszy plan wysuwają się trzy zagadnienia: człowiek jako osobowe „ja” strumienia świadomości, człowiek widziany w kontekście atrybutu odpowiedzialności i specyficzna, zbliżona nieco do klasycznej bytowa struktura człowieka. Krakowski myśliciel interpretował byt ludzki jako całość psychofizyczną, jako osobę i jako podmiot. Podkreślił także twórczy wymiar jego duchowej działalności, pominął natomiast wymiar społeczny bytowania ludzkiego¹⁶.

3. Personalizm egzystencjalistyczno-dialogiczny

Spośród przedstawicieli tej odmiany personalizmu wskażmy dwa znaczące nazwiska: Karla Jaspersa (1883–1969) i Gabriela Marcela (1889–1973). Punktem wyjścia w analizie człowieka u Jaspersa jest istnienie konkretnego „ja”. Niemiecki filozof, wskazując na odrębność bytu ludzkiego od świata przedmiotów, podkreśla, iż tylko człowiek – jako konkretna osoba – może mówić: „ja jestem”. Jedy-

¹⁵ Por. Kowalczyk, *Człowiek w myśli współczesnej*, s. 211–235.

¹⁶ Por. tamże, s. 256–278.

nie człowiek może ujmować siebie jako byt istniejący „od wewnątrz”. Istotę osoby ujrzał autor w jej wolności. Osoba jest nie tylko podmiotem, ale i przedmiotem wyboru. Dzięki temu może siebie konstituować, siebie jakby stwarzać. Konsekwencją wolności jest możliwość dowolnego komunikowania się z innymi bytami osobowymi. W komunikacji personalnej człowiek może urzeczywistniać swoje możliwości i zdolności. Jednakże napotyka w tej dziedzinie na wyraźne granice i zyskuje świadomość swej skończoności. Są to tzw. sytuacje graniczne, w które człowiek wchodzi z konieczności i które chciałby przekroczyć. To z kolei prowadzi go do odkrycia Transcendencji, prawdziwego Bytu, w którym odnajduje ugruntowanie swojej egzystencji¹⁷.

Drugi myśliciel z kręgu egzystencjalizmu chrześcijańskiego – Gabriel Marcel posiada nieco mocniejsze racje, by uznać go za personalistę. Jego ujęcie osoby ma charakter dynamiczny. Człowiek to dla niego byt w drodze, *homo viator* – „człowiek w drodze”. Osoba ludzka, będąc tym, czym jest, przekracza siebie, „buduje się” przez dialog z „ty”. To otwarcie się i skierowanie ku drugiemu jest wpisaniem w ludzką naturę atrybutem osoby, stanowi tzw. „wymóg ontologiczny” bytu ludzkiego. Wyrazem tego wymogu jest jakiś wewnętrzny apel, wzywający człowieka do przekraczania siebie i wyjścia ku drugiemu. Apel ontologiczny jest wynikiem odczucia wewnętrznej niewystarczalności, niepełności bytu ludzkiego¹⁸. Wzywa on nieustannie człowieka do wychodzenia z siebie ku czemuś zewnętrznemu – ku drugiej osobie – ku „ty” ludzkiemu, a w ostatecznej perspektywie ku „Ty” Boskiemu. Otwarcie się „ja” na „ty” jest jedyną szansą „upełniania” się osoby. Otwieranie się na drugich jest wolnym wyborem. W tym otwarciu ważną rolę odgrywa wewnętrzne osobowe zaangażowanie i wierność. Ostatecznie osobowa relacja staje się relacją wierności, nadziei i miłości, w której osoba jedna składa siebie w darze osobie drugiej. Dzięki

¹⁷ Por. I. Dec, *Niektóre dawniejsze i współczesne próby rozumienia osoby w „filozofii chrześcijańskiej”*, „Communio” 3(1983) nr 2(14), s. 109–110.

¹⁸ Por. G. Marcel, *Homo viator. Wstęp do metafizyki nadziei*, tłum. P. Lubicz, Warszawa 1984, s. 26–29.

temu osoba staje się „pełniejsza”, bogatsza. Przed osobą istnieje zawsze wielka szansa bycia „więcej” i „pełniej”. Osoby nigdy nie zaspokajają to, co zastane. Zawsze może sięgać wyżej. W *Homo viator* przekonuje Marcel, że dewizą życiową osoby winno być nie „sum”, ale „sursum” – nie „jestem”, ale „rosnę w górę”, „przekraczam siebie”, „dążę ponad siebie”¹⁹. Ostateczną perspektywą tego rozwoju i „upełniania się” jest Osoba Absolutu.

4. Personalizm ewolucyjno-kosmiczny

Jego przedstawicielem jest Pierre Teilhard de Chardin (1881–1955). W jego unifikującej wizji wszechświata ważną pozycję zajmuje człowiek jako etap i warunek kształtowania się najdoskonalszej świadomości i najdoskonalszej osoby, którą jest Chrystus. Człowiek jest ogniwem rozwoju kosmosu, ogniwem pośrednim pomiędzy kosmosem materialnym i punktem Omega – Bogiem. W procesie ewolucji człowieka nawarstwia się i potęguje czynnik duchowy, stanowiący o tym, że człowiek coraz bardziej się hominizował, stając się osobą. Proces ewolucji od momentu wejścia na arenę świata ludzkiej świadomości refleksyjnej przybiera postać personifikacji. Z ewolucji biologicznej przekształca się w ewolucję społeczną zmierzającą ostatecznie do zjednoczenia wszystkiego w Bogu. Osoba realizuje się w drodze ewolucji społecznej w wyniku tzw. socjalizacji zbieżnej jako synteza tezy – jednostka i antytezy – zbiorowości ludzka. Personalizacja jest syntezą dwóch dialektycznie przeciwstawnych tendencji: indywidualizacji i kolektywizacji. Teilhard de Chardin podkreśla, że osoba, choć jest owocem długiego procesu ewolucji kosmicznej, nie jest jednak kresem tego procesu. Jej rozwój ewolucyjny, obejmujący element świadomości i element woli-tywny, zmierza ku najwyższej personalizacji i spirytualizacji całego kosmosu, ku transsubstancjacji kosmosu przez złączenie go z jego duszą – osobą Chrystusa. Jest to dążenie do tworzenia planetarnej ludzkości w formie osoby osób. Jednostka ludzka przez swe zaan-

¹⁹ Tamże, s. 34.

gażowanie duchowe, zwłaszcza przez miłość, może ten proces ewolucji przyspieszać. Przez brak zaangażowania przyczynia się do jego opóźnienia²⁰.

*

Zaprezentowane tu w telegraficznym skrócie różnego rodzaju personalizmy o charakterze teistycznym ujmują osobowy byt ludzki w różnych jego aspektach, nie zawsze najważniejszych. Stąd też koncepcje te nie uwydatniają wystarczająco tego, co w osobie ludzkiej najbardziej podstawowe, co wyróżnia ją w całej hierarchii bytów, co stanowi o prawdziwej jej godności i szczególności, co stanowi jej *proprium humanum*. Są to więc personalizmy eksponujące funkcjonalne (przyrodnicze, ewolucyjne), epistemologiczne, etyczne i społeczne wymiary ludzkiej osoby. Zagubiony jest w nich natomiast wymiar metafizyczny. Stąd też trzeba w drugiej części rozważań przyrzeć się bliżej właściwemu, zasadniczemu personalizmowi, wypracowanemu w klasycznym nurcie filozofii, w której decydującą rolę odgrywa metafizyka.

III. Personalizm tomistyczny – klasyczny

Teoria bytu osobowego funkcjonująca w filozofii klasycznej nawiązuje do mistrzów filozofii greckiej. Wiele idei filozofii antycznej zostało przejętych przez chrześcijaństwo. Klasyczna antropologia Greków, ubogacona danymi Objawienia chrześcijańskiego była potem rozwijana w średniowiecznych szkołach zakonnych, a następnie na uniwersytetach europejskich. Szczególnej syntezy doczekała się u św. Tomasza z Akwinu. Nawiązując do boecjańskiej definicji osoby, Akwinata uznał osobę za szczytową formację bytową, charakteryzującą się samoistnością (własnym aktem istnienia),

²⁰ Por. Dec, *Niektóre dawniejsze i współczesne próby...*, s. 114–115.

rozumnością, wolnością i indywidualnością. W *Sumie teologicznej* napisał: „Persona significat id quod est perfectissimum in tota natura, scilicet subsistens in rationali naturae”²¹. W nawiązaniu do tej definicji, w oparciu o kluczowe rozwiązania filozoficzne i teologiczne Akwinaty, w dialogu ze współczesną myślą filozoficzną wypracowano w naszym stuleciu teorię bytu osobowego, która jest nową – jak się wydaje – najbardziej podstawową, realistyczną postacią personalizmu. Funkcjonuje ona dzisiaj przede wszystkim w egzystencjalnej wersji tomizmu. Fundamentem tego personalizmu jest metafizyka bytu ludzkiego jako osoby. Tego typu koncepcja człowieka została wypracowana po części w tomizmie egzystencjalnym we Francji, a przede wszystkim w lubelskiej szkole filozofii klasycznej. Pierwszy W pierwszym przypadku można by nazwać personalizmem chrześcijańskim holistycznym, w drugim zaś – personalizmem klasycznym, uniwersalistycznym, adekwatnym.

1. Personalizm chrześcijański Jacques’a Maritaina

Zazwyczaj przyjmuje się, że Maritain w swojej teorii bytu ludzkiego odróżnia osobę od jednostki (indywiduum). Osoba – zdaniem autora – to pełna, indywidualna substancja natury rozumnej, rządząca swoimi czynami i zachowująca swoją autonomię. Do istotnych cech osoby Maritain zalicza: jedność, integralność, samoistość, inteligencję, chcenie, wolność i posiadanie siebie²². W języku obrazowym autor wyraża to następująco: „Osoba jest centrum wolności, jest twarzą zwróconą ku rzeczom, ku wszechświatowi i Bogu, jest dialogiem z inną osobą, nawiązując z nią łączność dzięki posiadaniu inteligencji i uczuć”²³. Tak rozumianej osobie przeciwstawia francuski tomista indywiduum, jednostkę. O ile o osobie decyduje niezależny od ciała duch, o tyle o indywiduum stanowi element

²¹ STh I, 29, 3.

²² Por. J. Maritain, *Distinguer pour unir ou les degres du savoir*, Paris 1935, s. 462.

²³ Por. tamże, s. 357–358.

materialny. Człowiek traktowany jako indywiduum, jednostka, jest fragmentem wszechświata, jest częścią wielkiej maszyny kosmosu. Indywidualność jest tym, co „odłącza nas od wszystkich innych ludzi” oraz tym, co jest „zawężeniem *ego*, ustawicznie zagrożonym i ustawicznie skorym do zagarniania dla siebie”²⁴.

Z powyższego przeciwstawienia Maritain wyciągnął daleko idące wnioski. Jego zdaniem, wszelkie nadużycia w życiu społeczno-politycznym są wynikiem zbytniego akcentowania indywidualności i związanych z nią tendencji egoistycznych. I przeciwnie – stawianie na elementy duchowe w człowieku, kultywowanie usprawnień intelektu i woli, a więc czynników stanowiących o osobie, prowadzi do właściwego rozwoju osoby i społeczności osób, czyli państwa. W rezultacie należy człowieka traktować jako jedność jednostki i osoby. Człowiek jest równocześnie indywiduum i osobą.

2. Personalizm lubelskiej szkoły filozofii klasycznej

Najbardziej dziś znana w Polsce i coraz bardziej przenikająca do kultury europejskiej wersja personalizmu została wypracowana w lubelskiej szkole filozoficznej. Jej podstawę stanowi metafizyka. Przyjęcie realistycznej koncepcji, odkrycie jego właściwości transcendentalnych, jego struktury i jego przyczyn – w kontekście refleksji historycznej i metodologicznej – pozwoliło stworzyć podstawowy wizerunek osoby ludzkiej. Mówiąc językiem obrazowym, wizerunek ten ma malarzy pierwszych, prekursorów, którzy nakreślili główne linie, podstawowe kontury i położyli odpowiednie kolory, oraz tych, którzy dokonują różnego rodzaju retuszów. Wśród pionierów na czoło wysuwają się dwaj myśliciele: Mieczysław Albert Krąpiec i kard. Karol Wojtyła. Prezentacja ich koncepcji osoby ludzkiej wymaga jednak odrębnego potraktowania.

²⁴ Por. tenże, *La personne et le bien commun*, „Revue Thomiste” 46(1946), s. 259.

Zakończenie

W uwagach wstępnych do niniejszych rozważań wspomniałem, że wiele jest kierunków antropologicznych, którym przypisuje się dziś miano personalizmu. Powyższy przegląd różnych odmian personalizmu wskazuje, że najbardziej godny tego miana, fundamentalny, jest personalizm tomistyczny, klasyczny, uniwersalistyczny, kultywowany dzisiaj w Polsce głównie w środowisku Katolickiego Uniwersytetu Lubelskiego.