

Anna Drabarek

Dlaczego personalizm nie jest i nie może stać się filozofią niedzielnego popołudnia

Studia Philosophiae Christianae 48/4, 97-108

2012

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.

ANNA DRABAREK

Instytut Filozofii i Socjologii,

Akademia Pedagogiki Specjalnej im. M. Grzegorzewskiej, Warszawa

DLACZEGO PERSONALIZM NIE JEST I NIE MOŻE STAĆ SIĘ FILOZOFIĄ NIEDZIELNEGO POPOŁUDNIA

Słowa kluczowe: personalizm, osoba, nieufność ontologiczna, indywidualizm, transcendencja, tragiczny optymizm, wolność

1. Nieufność aksjologiczna i inność w egzystencjalizmie. 2. Polemika E. Mouniera z J. P. Sartre'm. 3. Antropologia integralna E. Mouniera.

Personalizm francuski często określa się jako personalizm przed E. Mounierem i personalizm po Mounierze¹. To przeświadczenie wynika z przekonania, że przed pojawieniem się poglądów Mouniera, które przybrały postać logicznie zwartej doktryny personalizmu, istniały jedynie rozproszone intuicje na ten temat. Dopiero za sprawą Mouniera powstał spójny intelektualny ruch, który wywarł bardzo duży wpływ zarówno we Francji, jak i w Europie, także w Polsce, zwłaszcza w środowisku „Więzi” i „Znaku”. Występujące we wcześniejszych pismach Mouniera życzliwe zainteresowanie komunizmem nie przysporzyło mu zwolenników i wielu doń zniechęciło, mimo że później w sposób bardzo wyraźny krytykował on materializm i marksistowski pogląd na świat.

Na jednym z Kongresów Personalistów, który odbył się w 2005 roku w Paryżu, różne środowiska intelektualne prawicowe, lewicowe, liberalne, dyskutowały i przypominały poglądy E. Mouniera. Jego przemyślenia uznano za aktualne i wielce inspirujące dla współczesnej sekularyzującej się Europy. Ten artykuł stanowi przypomnienie poglą-

¹ Por. W. Granat, *Osoba ludzka. Próba definicji*, Lublin 2006, 92.

dów E. Mouniera, a zwłaszcza jego polemikę z J. P. Sartre'm i pozytywne konkluzje wynikające z Mounierowskiej wersji personalizmu.

1. NIEUFNOŚĆ AKSJOLOGICZNA I INNOŚĆ W EGZYSTENCJALIZMIE

Świadomość człowieka, która odróżnia nas od reszty świata, od innego i innych nie może istnieć sama dla siebie. Dlatego jest świadomością samointerpretującą siebie tylko w odniesieniu do bytu innych, a J.P. Sartre doda: panoszącego się wokół nas bytu. Zbędność istnienia ogłaszana przez Sartre'a jest odczuwana, jego zdaniem, przez każdego, i nawet z samobójstwa nic nie wynika poza jedynie usunięciem jednego zbędnego istnienia. Świadomość wywołującego mdłości, zbędnego i fatalnego istnienia porzuca potrzebę poszukiwania sensu życia. Bo po co go szukać w tej nużącej monotonią obcości bez wyrazu. W takim odczuwaniu istnienia nie ma momentów uprzywilejowanych, nie przeżywa się podniosłości, doskonałości, szlachetności, świętości, jałowe życie doprowadza nas jedynie do mdłości.

Taki właśnie stan może w człowieku wywołać desakralizacja rzeczywistości, odpowie Mounier na narcystyczne kłopoty Sartre'a z istnieniem. Polemika między poglądami obu filozofów staje się dzisiaj dla nas bardzo istotna z uwagi na rozbudzoną we współczesnym człowieku chęć powiedzenia, poznania i zrobienia wszystkiego bez balastu odpowiedzialności, uznanej za zbędną. Swoistym continuum rozważań Sartre'a o mdlącej egzystencji stała się dzisiaj w pewnym sensie heterologia francuska, zwłaszcza w wydaniu J. Derridy, który poprzez dekonstrukcję dyskursu filozoficznego chce „wymyśleć” i pomyśleć inność jako taką. Ta inność jest nie tyle przeciwieństwem filozofii, co staje się filozoficzną innością. Jest to pociągająca perspektywa, która każe gimnastykować się chytremu rozumowi, a francuscy filozofowie są szczególnie chętni, by pomyśleć inność absolutną i nieredukowalną, by pomyśleć samo Niemyślane, samo Niemożliwe. „Inność taka wywołać może absolutne przerażenie, nawet traumę, ale także fascynację – jak np. w doświadczeniu świętości – oczywiście przy założeniu, że sacrum nie będzie rozumiane w sensie trywialnej obecności i substan-

cialności, jak to ma miejsce w religiach pozytywnych z chrześcijaństwem na czele²².

Nie jest to jednak zupełnie *novum* w filozofii. Już bowiem podobne rozważania można znaleźć u mistrza Eckharta, S. Kierkegaarda, czy M. Heideggera. Jak zauważa J. D. Caputo, „(...) na samym dnie ludzkiej duszy istnieje miejsce, poprzez które owa dusza może uzyskać intymny kontakt z Bogiem²³. W tym miejscu, określanym przez Eckharta mianem *Durchbruch* – czyli przełomu, przebicia, przerwania, nie spotykamy już żadnego mistycznego światła, lecz ciemną otchłań (*Abgrund*), w której załamaniu ulegają wyobrażenia na temat Boga i spotyka się Jego Samego, ale jest to sytuacja, w której trudno już odróżnić między boskością a piekłem, co sugerują mroczne opisy Eckharta. Kierkegaard też wiedział, że istnieć może taki moment życia intelektualnego i duchowego, kiedy ma się wrażenie uciekania ziemi spod stóp i osuwania się w przepaść. Nazwał go „bojaźnią i drżeniem”. Z kolei Heidegger w *Nauce i namyśle* twierdził, że w nauce istnieje coś, co włada jej istotą, ale pozostaje całkowicie poza jej zasięgiem, jest czymś „nie do obejścia” (*das Unumgangliche*). Na to niepokojące „coś” nieustannie wpadamy, ale nie możemy go obejść za pomocą dostępnych nam konceptów i kategorii⁴.

We współczesnej filozofii francuskiej, podążającej drogą wyznaczoną przez Sartre’a, inność można ujmować w kilku aspektach. Może to być coś nazwane innym i postrzegane jako siła, albo „(...) konkretne zjawisko istniejące całkowicie na zewnątrz Tego Samego, które za wszelką cenę dąży do zmarginalizowania lub poznawczego zawłaszczenia tego zewnątrz. (...) Odzwierciedleniem tej pierwszej strategii jest przede wszystkim wczesna myśl E. Lévinasa, M. Foucaulta i G. Deleuze’a²⁵.

²² M. Kruszelnicki, *Aporie francuskiej heterologii w świetle krytyki Jacquesa Deridy*, *Principia* 50(2008), 190.

²³ J.D. Caputo, *Radical Hermeneutics. Repetition, Deconstruction, and the Hermeneutic Project*, Indiana UP, Bloomington-Indianapolis 1987, 268; cyt. za: M. Kruszelnicki, art. cyt., 191.

²⁴ Zob. Tamże.

²⁵ Tamże, 192.

Może to być także prezentowana między innymi przez G. Bataille filozofia transgresji, w której to, co nazywamy bytem, jawi się nam jako inność, jako nieprzyswajalny nadmiar istnienia, jako niewyczerpany, ciągły ruch podmiotu obsesyjnie pragnącego wolności i jedności z bytem aż do zatracenia. Oprócz tych dwu propozycji jest jeszcze trzecia, gdzie „Inność jest tym, co musi zostać usunięte lub poddane kontroli Tego Samego, aby mogła zrealizować się jego tożsamość. Ścieżka ta (...) zarezerwowana jest dla późnego Lévinasa oraz dla dekonstrukcji J. Derridy”⁶.

Istnieją zatem dwa główne problemy rozważane we współczesnej filozofii. Pierwszy to nieufność wobec rozumu i kwestionowanie porządku społecznego, transgresja, anarchizm, szamotanie się w pułapce własnych myśli, ten stan nie jest niczym nowym i nie szkodzi, a jedynie wskazuje na skrajny, narcystyczny subiektywizm. Drugi problem, obecnie rozważany to konsumeryzm i uprzedmiotowienie jako konsekwencje marksizmu, kapitalizmu, wolnego rynku i człowieka rozpatrywanego jedynie z punktu widzenia ekonomii.

2. POLEMIKA E.MOUNIERA Z J. P. SARTRE’M

E. Mounier, tworząc koncepcję personalizmu jako kontrpropozycję dla obu tych perspektyw, przekonuje trafnością analizy na temat kondycji współczesnego człowieka. Nieufność ontologiczną egzystencjalizmu Sartre’a wobec świata zewnętrznego oraz traktowanie człowieka jako siły roboczej poruszającej narzędzia w procesie produkcji, jak to widział K. Marks, E. Mounier uznał za zbyt jednostronnie klasyfikujące ludzki podmiot, demaskując oba te poglądy. Personalizm Mouniera nie kontynuuje starego sporu rozpoczętego przez Platona i Arystotelesa oraz św. Augustyna i św. Tomasza na temat relacji między duszą i ciałem. Między ciałem i duszą istnieje bowiem, zdaniem Mouniera, nierozzerwalny związek, który potraktowany zbyt jednostronnie grozi człowiekowi albo subiektywizacją, jeśli oddamy się jedynie we władanie duszy, albo zbytnim uprzedmiotowieniem, jeśli górę nad nami

⁶ Tamże, 193.

weźmie cielesność. Narcyz, jako symbol egoistycznego zapatrzenia w siebie, trawiony chorobą pięknoduchów, zajmujący się jedynie własnym życiem wewnętrznym gubi się w sobie samym, boi się świata i innych ludzi, nudzi się światem. Świat i ludzie go rozczarowują. Natomiast Herkules, aktywny i działający, ale przede wszystkim cielesny i spalający się w ogniu zewnętrznych zwycięstw, gubi się pośród rzeczy. Wprawdzie, jak twierdzi Mounier, marksściści wyrwali człowieka ze snu i przypomnieli mu o realności rzeczy, lecz nasze życie sprowadzane jedynie do rzeczy, do ich wytwarzania, do manipulacji nimi i do ich konsumowania też w efekcie prowadzi do gnuśności.

Osoba, o której i do której zamierza mówić Mounier, jest obecnością, a nie bytem. Dlatego zdefiniowanie pojęcia osoby jest niemożliwe. Definiować można bowiem tylko przedmioty istniejące na zewnątrz nas, rośliny, zwierzęta, natomiast nie potrafimy zdefiniować osoby, gdyż osoba nie jest przedmiotem. Człowieka możemy percypować w fizjologicznych, medycznych czy estetycznych aspektach jego bycia i analizując je, poznawać różne przejawy jego egzystencji, ale analizy te nic nam nie mówią o człowieku jako osobie. W wyborze pism E. Mouniera *Co to jest personalizm?*⁷ możemy przeczytać kapitalne zdanie: „tysiąc zestawionych razem fotografii nie stanowi człowieka, który idzie, myśli i chce”⁸. W zdaniu tym zwerbalizowany został poznawczy impas w opisie i definiowaniu osoby. „Osoba jest jedyną realnością, którą poznajemy wyłącznie od wewnątrz, tworząc ją zarazem. Osoba, to przeżyta aktywność samowytwarzania, komunikowania się i przyłączania, która ujmuje siebie i poznaje we własnym akcie, jako ruch personalizacji”⁹.

Mounier odrzuca propozycję opisu człowieka przedstawioną przez J. P. Sartre’a, mimo że obaj filozofowie podobnie negatywnie oceniają tak zwanego człowieka zobiektywizowanego, ulegającego normom

⁷ E. Mounier, *Co to jest personalizm?*, tłum. z franc. A. Krasieński i in., Kraków 1960.

⁸ T. Mrówczyński, *Mouniera tragiczny optymizm*, w: *Filozofia i socjologia XX wieku*, red. H. Kraheńska, Warszawa 1962, 226.

⁹ Tamże.

obyczajowym, towarzyskim, etykiecie i obłudzie społeczeństwa. Życie autentyczne może zacząć się dopiero wtedy, gdy przestaniemy beźmyślnie, rutynowo małpować i naśladować, gdy zerwiemy więzy ze środowiskiem. Nie zgadza się jednak na serwowaną przez egzystencjalizm pogardę wobec życia zewnętrznego, która jest konsekwencją nieufności ontologicznej. Dla Mouniera rezygnacja i pogarda wobec świata zewnętrznego prowadzi do potwornej samotności, której rezultatem staje się szaleństwo¹⁰. Jest on przekonany, że „(...) człowiek zwrócony do wewnątrz swoją postawę zawdzięcza oparciu człowieka zwróconego na zewnątrz i odwrotnie”¹¹.

Dwuwektorowa perspektywa ludzkiej egzystencji może pomóc człowiekowi w pozbyciu się ciągłego poczucia alienacji. Natomiast względną stabilność i poczucie sensu można osiągnąć dopiero wtedy, gdy jako trzeci wektor wprowadzimy transcendencję, która stanie się dla nas pionową osią równowagi, poprzez skierowanie naszej życiowej aktywności i refleksji ku absolutowi. Widać zatem, jak E. Mounier szuka możliwości uszlachetnienia i uwznioślenia człowieka poprzez dodanie do życia pierwiastka absolutu. Dlatego wyjście poza siebie, poza granice świata wewnętrznego mogą ludzki świat wzbogacić i rozwinąć. A człowiek, by stał się osobą, „(...) musi zupełnie odwrócić się od siebie i zwrócić ku najwyższemu Przedmiotowi”¹². Mounier, nadając personalizmowi chrześcijańską interpretację, wchodzi w polemikę z egzystencjalizmem i marksizmem.

3. ANTROPOLOGIA INTEGRALNA E. MOUNIERA

Filozoficzna propozycja Mouniera, dzięki trójwymiarowości spojrzenia na człowieka, może dać w miarę kompletny obraz ludzkiej egzystencji bez popadania w ideologiczne zamknięcie. Dlatego nie musi stać się jedynie akademicką dysputą, ale przyjąć na siebie odpowiedzialność swoistego intelektualnego narzędzia, za pomocą którego

¹⁰ Tamże, 228

¹¹ Tamże.

¹² Tamże.

bardziej kompetentnie opisz kondycję ludzką. Stąd też personalizm Mouniera nie prowadzi do skrajnego, beznadziejnego pesymizmu, który jest konsekwencją zarówno postawy Narcyza, jak i Herkulesa. Propozycję Mouniera nazwano „tragicznym optymizmem”, lecz nie jest to, powtarzając za M. Nédoncelle’em, „filozofia niedzielnego popołudnia”¹³, gdy po niedzielnym obiedzie i wypoczynku możemy optymistycznie myśleć o poniedziałku. Nie jest to więc optymizm ani chwilowy, ani naiwny, lecz optymizm, który ma na celu eliminację depersonalizacji zarówno w relacjach ja – ty, jak i ja – inni ludzie, społeczeństwo. Optymizm Mouniera, uzupełniony przymiotnikiem „tragiczny”, nie zamyka oczu na konflikty i zło pojawiające się w relacjach międzyludzkich. Banalem jest wszakże eksponowanie tezy o nieustannej walce ludzi ze sobą, o braku empatii i pozytywnych uczuć. Świat przecież to nie utopijny raj, lecz miejsce ścierania się przeciwnych interesów, racji i idei, ale to nie znaczy, że ten pesymistyczny opis ma nas zamknąć w egzystencjalnej beznadziejności.

Mounier, polemizując z poglądami J.P. Sartre’a i M. Heideggera, dochodzi do wniosku, że płaszczyzna komunikacji interpersonalnej nie może być generowana i tym samym determinowana jedynie przez pryzmat relacji sprowadzanych do posiadania i panowania, bowiem w tego typu relacjach stajemy się albo panami, albo niewolnikami. Czy tylko w takich dekoracjach może przebiegać ludzkie życie? Czy obsesyjny indywidualizm podsycany separatyzmem i etnocentryzmem, pokazujący innego człowieka jako zagrożenie, jako tego, który swoją obecnością ogranicza moją wolność, krępuje mnie pętami, kradnie mi mój wszechświat, nie stanowi wątpliwego alibi dla usprawiedliwienia destrukcyjnego egoizmu?

Trójwymiarowa perspektywa postrzegania człowieka proponowana przez Mouniera, czyli wymiar indywidualny, społeczny i duchowy pokazuje nam przede wszystkim, że istnienie innych osób i transcendentji nie ogranicza naszej wolności. Co więcej, komunikując się z innymi osobami, lepiej i pełniej poznajemy siebie. Pozbawienie człowieka kontekstu społecznego, jak chcą tego indywidualiści, zamkniecie się

¹³ Tamże.

w jaskini własnych przemyśleń, wzięcie w nawias konotacji związanych z Arystotelesowskim *zoon politicon*, w żadnym razie nie poprawi ani ludzkiego samopoczucia, ani ludzkiego losu. Jak możemy porozumieć się w sprawie człowieka? Nie czyni tego eksponująca indywidualizm aż do granic patologii filozofia egzystencji, nie robi tego także utylitaryzm, mający uczynić maksymalną liczbę ludzi maksymalnie szczęśliwymi, gdyż reifikuje człowieka i zamyka go w pułapce wzmożonej użyteczności. Dlatego Mounier, chcąc pogłębić i uniwersalizować refleksję na temat człowieka, dokonuje tego w oparciu o swoje przekonania religijne i mówi o idei „(...) jedności gatunku ludzkiego zawartej w micie stworzenia i odkupienia człowieka, która jest przecież integralnym składnikiem chrześcijańskiej tradycji”¹⁴.

W poglądach Mouniera kategoria wolności stanowi podstawę, na której budował on misterny gmach zależności, sytuując człowieka w relacjach z innymi. Dlatego też określał wolność osoby mianem wolności osoby usytuowanej i osoby podlegającej wartościowaniu.

Wolność osoby zależy od usytuowania, zakorzenienia, uwarunkowania, zależy od miejsca, czasu i systemu wartości przez nią cennionych. Zbliżamy się do wolności realizując wartości obiektywne. Człowiek zwrócony ku transcendencji, ku Bogu, realizuje, zdaniem Mouniera, wartości osobowe i wolność. Ale przecież człowiek jako osoba jest zarazem bytem metafizycznym i jednostką. Dlatego nie jest pozbawiony codziennych, przyziemnych dramatów i rozterek. Mounier przedstawia człowieka jako osobę poprzez opis różnicujący rozpacz i tragizm: „Człowiek obok wolności, transcendencji i twórczości uwikłany jest w sytuacje negatywne, rozpacz, tragizm, psychozę, poniżenie, śmierć. Może temu zaradzić, jeżeli zrozumie, jaka jest ich przyczyna. Zrozumienie siebie i innych jest cechą osoby, terapią dla niej i pozwala rozróżnić rozpacz i tragizm: rozpacz jest uczuciem indywidualistycznym. Zbiorowiska przeżywają wściekłość albo załamanie równowagi, ale nie ulegają rozpaczom. Rozpacz (...) powtarza ten sam gest, który oddziela, odmawia czy odpycha. Jest pasją negacji, wynika z pustki i tworzy pustkę. Tragizm przeciwnie rodzi się z nad-

¹⁴ Tamże, 230.

miaru. Człowiek, który zamyka się w sobie, pograża się w rozpacz na skutek trudnego do uchwycenia ubytku swej substancji. Człowiek zaangażowany wzbogaca się wartością tragizmu, to świat, w który się angażuje, jest światem rozbitym, części potracają się wzajemnie, a gesty kaleczą. I jakkolwiek bolesne byłoby doświadczenie tragizmu, jest ono doświadczeniem pełni i krwawiącej pełni niesie nadzieję i zaczątek ostatecznego pojednania”¹⁵.

Mounier stwierdza więc, że im bardziej człowiek przeobraża się w osobę, a więc posiada hierarchię wartości, jest odpowiedzialnie zaangażowany w życie wspólnoty, tym mniej koncentruje się na drobiazgach pomniejszających jego wnętrze¹⁶. A więc im bardziej osobowe jest życie człowieka, tym mniej w nim rozpacz i przerażenia nieuchronnością śmierci, a więcej wolności i twórczego działania. Na czym ma polegać zaangażowanie człowieka chcącego być osobą w otaczającej go rzeczywistość? Mounier tak oto wyjaśnia ten problem: „Jesteśmy wtłoczeni w nasze ciało, w rodzinę, w środowisko, w klasę, w ojczyznę, w epokę, których wcale nie wybieraliśmy. Dlaczego jestem tu, a nie tam, teraz a nie kiedy indziej? (...) We mnie krzyżują się i splatają znaki teraźniejszego losu i przyszłego powołania, które jest wyznaniem rzuconym wszystkim siłom świata. Ale to powołanie może torować sobie drogę wyłącznie w tym właśnie ciele, w tej rodzinie, w tym środowisku, w tej klasie, w tej ojczyźnie i w tej epoce. Nie jestem pozbawionym ciężaru niepodległym *cogito* bujającym po niebie idei, ale jestem bytem ciężkim, który może wypowiedzieć się jedynie w warunkach tego ciężenia. (...) Zaangażowanie jest pewną służebnością, nie jest przekleństwem. Jest jednym z czynników naszej równowagi. Neutralizuje egocentryzm (...). Materializm i kolektywizm dobitnie przypominają nam o tym, że jesteśmy ludźmi pośród rzeczy i pośród innych ludzi; że swoją ludzkość zawdzięczamy w tym samym, a często w większym stopniu rzeczom i innym ludziom, niż samotnym rozmyślaniom. (...) Nie jesteśmy owymi szaleńcami wolności,

¹⁵ E. Mounier, dz. cyt., 15.

¹⁶ Por. T. Kobierzycki, *Filozofia osobowości: od antycznej idei duszy do współczesnej teorii osoby*, Warszawa 2001, 270.

którzy idąc za paranoicznymi marzeniami surrealistów w nieistniejącym świecie, dawali bez żadnych hamulców upust swym pragnieniom i majaczeniom; jesteśmy naprawdę wolni o tyle tylko, o ile nie jesteśmy całkowicie wolni. (...) To podwójne uwarunkowanie, w którym radość istnienia miesza się z tragicznym napięciem, czyni z nas istoty dające odpowiedź – czyni nas odpowiedzialnymi”¹⁷.

Kształt personalizmu zaproponowany przez E. Mouniera nie jest i nie może stać się filozofią niedzielnego popołudnia, ponieważ eksponując potrzebę odpowiedzialności, rozważi i porozumienia w sprawie człowieka nie wikła się w ideologiczne zamknięcie uniemożliwiające dialog. Zaangażowanie personalizmu Mouniera nie izoluje go, gdyż nie sprowadza się jedynie do pasywnego, akademickiego wykładu, lecz przedstawia rodzaj prakseologii podpowiadającej jak pogodzić ze sobą trzy niezmiernie ważne płaszczyzny ludzkiego bytu: indywidualizm, wspólnotowość i transcendencję. Ta perspektywa dała nam możliwość widzenia społeczeństwa jako bytu społecznego osoby i zarazem jako zespolenia osób w działaniu.

Propozycja E. Mouniera uświadomiła wielu z niespotykaną dotąd ostrością, że pod wpływem kapitalizmu i uprzemysłowienia niemożliwy jest pełny rozwój osoby. „Ekonomika kapitalistyczna dąży do zorganizowania wszystkiego poza osobą wokół celu ilościowego, bezosobowego i wyłączonego: zysku”¹⁸. Wiadomo, że pod wpływem kapitalizmu i uprzemysłowienia nastąpiły istotne zmiany w strukturach społecznych Europy i świata. Ideologia marksizmu, chcąc rozwiązać kwestie społeczne, zaproponowała „(...) wizję życia całkowicie ateistyczną i materialistyczną rugując odniesienia transcendentne; inne totalitaryzmy (...) takie jak faszyzm i nazizm podporządkowały jednostkę ogółowi. (...) Na początku XX wieku istniały więc dwa wielkie, przeciwne sobie ruchy, ale obydwa pozostawały obojętne na konkretną żywą osobę; były to: liberalny indywidualizm i totalitaryzmy – komunizm, faszyzm i nazizm. Nie były to prądy czysto teoretyczne ani akademickie, ale ważne ruchy społeczne, angażujące miliony osób.

¹⁷ E. Mounier, dz. cyt.; cyt. za: T. Mrówczyński, art. cyt., 232-233.

¹⁸ Tamże, 234.

(...) Wspomniane ruchy, trzymając Europę niejako w kleszczach, wydawały się nie zostawiać miejsca na inne rozwiązania niż wybór: albo z liberalizmem przeciwko komunizmowi, albo z komunizmem przeciw liberalizmowi¹⁹.

Personalizm stworzył rodzaj antropologii integralnej, która miała uchronić kulturę europejską przed egzystencją na gruzach dawnego całościowego sensu, którego znaki i symbole mogły pozostać jedynie w archiwum pamięci. Dlatego poprzez sposób widzenia, artykułowania i opisu doświadczeń przeżywanych przez człowieka personalizm stał się także próbą swoistej medytacji nad życiem osoby, wykraczającej poza rzeczowy, instrumentalny i pragmatyczny aspekt rzeczywistości. Personalizm dociera bowiem do najgłębszego poziomu doświadczenia danego ludzkiej egzystencji, do metafizyki tak często umykającej uwadze, świadomości i myśli obiektywnej.

Obecnie podobnie rozpoznaje sytuację człowieka we współczesnym świecie Ch. Taylor²⁰. Świat bez wiary potrzebuje dzisiaj nowej duchowości. Wprawdzie współczesna filozofia, socjologia i szeroko pojęta humanistyka nazywają naszą terażniejszość nowoczesnością zsekularyzowaną, ale Taylor zaprzecza tej tezie. Można częściowo zgodzić się z założeniem, że zjawisko sekularyzacji, obserwowane także przez Mouniera, jest konsekwencją nowoczesności, która nie potrzebuje i nie akceptuje religii w sferze publicznej. Można też mówić o stopniowym zaniku religii poprzez zmniejszenie się liczby wiernych. Tu przyczyn szuka się w postępującej modernizacji i demokratyzacji życia, a także w rozwoju nauki stymulującej rozwój techniki i przemysłowienie. Jednakże według Taylora nie jest to do końca prawdziwe rozpoznanie sytuacji. Weberowskie odczarowanie świata, które zakładało, że nowoczesność i duchowość wykluczają się nawzajem,

¹⁹ J.M. Burgos, *El personalismo hoy o el sentido de una asociación*, w: *Hacia una definición de la filosofía personalista*, red. J.M. Burgos, J.L. Cañas, U. Ferrer, Madrid 2006, 11-24; cyt. za: K. Guzowski, *Personalizm polski na tle personalizmu europejskiego*, w: *Personalizm polski*, red. M. Rusecki, Lublin 2008.

²⁰ Ch. Taylor, *Koniec świata chrześcijańskiego – zysk czy strata?*, Tygodnik Powszechny online, <http://www.tygodnik.com.pl/dni%20tischner/taylor.html> [dostęp: 2012.11.12].

nie jest do końca prawdziwe²¹. Taylor jest przekonany, że współczesny katolicyzm nie powinien bać się nowoczesności, a nowoczesność katolicyzmu, gdyż prawa człowieka, największe osiągnięcie cywilizacji europejskiej, za cel nadrzędny stawiają sobie chrześcijański postulat realizacji godności i wolności człowieka.

Zatem, jak przeczuwał to E. Mounier, doświadczenie egzystencjalne może iść w parze z doświadczeniem religijnym, a rewitalizacja określonych tradycji religijnych objawia się poprzez przebudzenie tożsamości wspólnotowych, republikańskich. Być może tradycja religijna we współczesnej laickiej i odczarowanej Europie okaże się swoistym polem energetycznym, które nadal istnieje jako rezultat intensywnego wzajemnego oddziaływania ludzi na siebie i dynamizuje z pozoru statyczne społeczeństwo.

WHY PERSONALISM IS NOT AND CANNOT BECOME A SUNDAY AFTERNOON PHILOSOPHY

Summary

How can we agree about man? Neither a philosophy of existence, which emphasizes individualism so much that it borders on pathology, nor utilitarianism, which reifies man locked in the trap of enhanced usability, can offer a solution. E. Mounier's personalism helps man get rid of the sense of alienation and meaninglessness of life. The three-dimensional perspective through which E. Mounier perceives man, involving the individual, social and spiritual dimensions, shows us that the existence of other people and transcendence does not limit our freedom; on the contrary, it helps develop in us a sense of responsibility and interpersonal relationships.

Keywords: personalism, person, ontological mistrust, individualism, transcendence, tragic optimism, freedom

²¹ A. Drabarek, *Wartości w demokracji*, Warszawa 2012, 186-187.