

KS. STANISŁAW KOWALCZYK

SPOŁECZNY PERSONALIZM MARITAIN'E'A

Pojęcie personalizmu posiada współcześnie charakter interdyscyplinarny, występuje bowiem w filozofii, teologii, pedagogice, socjologii oraz literaturze. Istnieje wielość nurtów, szkół, ruchów społecznych itp., które chętnie określają siebie jako personalistyczne. Łączy je pojęcie osoby, a przede wszystkim uznanie jej nadrzędności wobec świata rzeczy i bioskososu. Niejednokrotnie mówi się o naturalistycznych formach personalizmu, mimo to najczęściej posiada on inspirację teistyczną czy wręcz chrześcijańską. We współczesnym personalizmie wyróżnia się następujące jego nurty: aksjologiczny, egzystencjalny, socjologiczny i tomistyczny¹. Personalizm aksjologiczny reprezentują: Max Scheler /+ 1928/, René le Senne /+ 1954/ i Louis Lavelle /+ 1951/. Za przedstawicieli personalizmu egzystencjalnego uważa się między innymi: Gabriela Marcela /+ 1978/, Nicolai Bierdiajewa /+ 1948/ i Martina Bubera /+ 1965/. Personalizm socjologiczny występował zwłaszcza we Francji, gdzie zainicjowali go na szerszą skalę Emmanuel Mounier /+ 1950/ i Jean Lacroix. Pierwszy z nich jest autorem pracy "Qu'est-ce que le personnalisme", opublikowanej w roku 1947². Tenże autor od roku 1932 wydawał w Paryżu czasopismo "Esprit", wokół którego skupiała się grupa zwolenników społecznego personalizmu.

Czołowym przedstawicielem personalizmu tomistycznego jest Jacques Maritain /1882-1973/, którego prace obejmują zarówno problematykę filozofii bytu jak filozofii społeczno-politycznej³. Ta ostatnia jest omawiana między innymi w następujących pracach: "Trois Réformateurs" /1925/, "Du régime temporel et de la liberté" /1933/, "Humanisme intégral" /1936/, "Scholasticism and Politics" /1940/, "Principes d'une politique humaniste" /1944/, "Christianisme et démocratie" /1945/, "La personne et le bien commun" /1947/, "L'homme et l'état" /1953/. Punktem wyjścia personalizmu Maritaina był tomizm, pojmowany jednak jako szkoła myślenia i filozofia ustawicznie otwarta na nowe problemy i prawdy⁴. Personalizm jego sprowadza się często do kontrowersyjnego rozróżnienia jednostki i osoby w na-

turza ludzkiej, co jest uproszczeniem głębi i szerokości jego filozoficznej myśli. Nowum autora "Humanizmu integralnego" polega między innymi na tym, że w swej koncepcji personalizmu połączył elementy metafizyki z filozofią społeczno-polityczną. Jego wpływ na myśl współczesną jest tak znaczny, że został nazwany prekursorem Soboru Watykańskiego II⁵.

Człowiek jako compositum ciała i duszy

Przywilejem człowieka jest posiadanie koncepcji siebie samego, określenia celów życiowych, wybór hierarchii wartości, umiejętność samoopanowania i samokierowania w przeżywanych sytuacjach egzystencjalnych. Jacques Maritain, mając na uwadze zadanie pedagogiki, wskazywał na niewystarczalność nauk przyrodniczych dla ukształtowania globalnej idei człowieka. Nauki empiryczne, łącznie z psychologicznymi, basują na bogatym materiale doświadczalnym. Mimo to nie podejmują szeregu istotnych problemów: wolności woli, istnienia duszy ludzkiej, jej nieśmiertelności oraz sensu życia⁶. Scjentystyczne spojrzenie na człowieka jest wycinkowe, a przez to nie pozwala na sformułowanie globalnej teorii. Antropologia wielu psychologów-scjentystów, między innymi S. Freuda /+ 1939/, wykracza poza granice wiedzy eksperymentalnej i zawiera aprioryczne założenia. Pełna teoria człowieka jest możliwa dopiero w oparciu o teologię i filozofię. I. Kant /+1804/ trafnie zauważył, że sfera zjawiskowa nie daje wglądu w tajemnicę osobowości człowieka. Filozoficzna antropologia jest niezbędna dla pedagogiki, formowania właściwych modeli ekonomiczno-społecznych i politycznych, upowszechnienia właściwych form kultury itp.

Francuski tomista, charakteryzując ideę człowieka w filozoficzno-religijnej kulturze Zachodu, wyróżnił trzy istotne elementy, które się na nią składają: grecki, judaistyczny i chrześcijański. W ujęciu filozofii starogreckiej, człowiek to przede wszystkim rozumne zwierzę. W myśli judaistycznej człowiek jest wolnym indywiduum związanym z Bogiem relacją personalną. Wreszcie chrześcijaństwo, uznając moralną ułomność człowieka, wskazuje na jego powołanie do życia z Bogiem poprzez miłość⁷. Judeo-chrześcijańska koncepcja człowieka ujmuje go w dwojakiej płaszczyźnie: naturalnej

i nadprzyrodzonej, to jest ziemskiej i eschatologicznej. Oba ujęcia dopełniają i ubogacają się.

Filozofia starogrecka, charakteryzując ontologiczny status człowieka, określała go jako *animal rationale*. Maritain, nawiązując do tej koncepcji, nazwał człowieka "zwierzęciem obdarzonym rozumem"⁸. Człowiek znajduje się na przecięciu świata materii i świata ducha: w świecie zwierząt jest najdoskonalszą istotą, w świecie ducha - najniższą. Tym, co wyróżnia człowieka w całości kosmosu, jest rozum. Ten aspekt człowieczeństwa wyakcentowali już Platon i Arystoteles, później stoicy, a następnie chrześcijaństwo. Rozumność człowieka przejawiała się najpierw w badaniu otaczającego świata, później zaś - zwłaszcza od Sokratesa - w rozpoznawaniu własnej natury. Człowiek jest bytem materialnym, ożywionym i włączonym w świat popędowo-instynktowy, lecz zarazem rozumnym zwierzęciem.

Chrześcijańska koncepcja człowieka różni się zarówno od materializmu, jak i od platonizmu. Materializm przyjmuje redukcjonistyczną koncepcję człowieka, widząc w nim wyłącznie element składowy przyrody oraz etap ewolucji świata organicznego. W materializmie dialektycznym określa się czasami człowieka jako materię myślącą⁹. Mówi również o "jednostce ludzkiej" czy "osobowości", lecz nie używa nigdy terminu "osoba". Jest to logiczna konsekwencja materialistycznego monizmu, sprowadzającego wszystkie kategorie bytów do jednego prątworka - materii. Tego rodzaju antropologiczna optyka zapoznaje fakt istnienia człowieka w kręgu kultury duchowej: świadomości, wolności, wartości poznawczych i moralnych, przeżyć artystycznych i religijnych¹⁰. Integralnym elementem ludzkiej natury jest duch, którego atrybutami są rozumność i wolność. Chrześcijaństwo, opowiadając się za teorią spirytualizmu uznającą autonomię elementu duchowego w człowieku, dystansuje się zarazem od angelicznej interpretacji człowieka. Platon nazwał człowieka "duszą posługującą się ciałem". W filozofii nowożytnej podobnie pojmował człowieka Descartes /+ 1650/, określając go jako inteligencję posługującą się narzędziami. Oba myśliciele zbyt angelicznie rozumieli ludzką osobę, deprecjonując jej element materialno-biologiczny¹¹. Ciało nie pełni funkcji marginalnej w strukturze psychofizycznej człowieka, tym więcej zaś nie jest samo w sobie uosobieniem zła.

Klasyczna myśl chrześcijańska, przedstawicielem której był św. Tomasz z Akwinu /+ 1274/, uznawała zawsze ontyczną złożoność natury ludzkiej. "Człowiek nie jest samą tylko duszą, lecz czymś

złożonym z duszy i ciała¹². Człowiek jest realnością psychofizyczną, złożeniem materialnego ciała i niematerialnej duszy. Maritain, nawiązując do arystotelesowskiej teorii hylemorfizmu, widział w człowieku organiczne powiązanie dwu współskładowców: ciała jako możliwości i duszy jako formy¹³. Ciało i dusza współtworzą element esencjalny człowieka, aktualizowany przez akt istnienia. Ciało jest elementem pasywno-receptywnym, będąc w możności przyjęcia wszelkiej doskonałości. Dusza jest elementem aktywno-organizującym i integrującym. Człowiek jest bytem substancjalnym, to znaczy trwałym w swej naturze /naturze a nie istnieniu/ oraz nieredukowalnym do samych aktów czy procesów. Substancjalna tożsamość człowieczeństwa nie oznacza braku dynamiki czy możliwości rozwoju. Działania osoby ludzkiej są związane z istnieniem szeregu władz: zmysłowych i umysłowych. Do tych ostatnich należy intelekt i wola. Życie człowieka, zwłaszcza duchowe, wymaga nieustannego wysiłku. Dlatego jego dewizą winno być: stań się człowiekiem¹⁴.

W naturze ludzkiej zawarta jest ontyczna dwupoziomowość: życia biologiczno-wegetatywnego i życia psychiczno-duchowego. Ciało łączy człowieka w widzialny świat, dzięki duszy transcenduje go. Jest więc zarazem immanentny i transcendentny wobec kosmosu: egzystuje w nim, równocześnie zaś poprzez życie psychiczne przekracza jego wymiary. Aktywność psychiczno-umysłowa człowieka to przede wszystkim funkcjonowanie intelektu i woli. Do specyficznych działań osoby ludzkiej należą między innymi: akty refleksji i autorefleksji, procesy generalizacji i abstrahowania, wnioskowania, akty wyboru konkretnych celów i środków, świadome włączenia się w świat wartości. Wymienione formy dynamizmu ludzkiego, choć zależne od sfery biologiczno-fizjologicznej, nie utożsamiają się z nią. Dlatego Maritain, akceptując klasyczną filozofię chrześcijańską, umysłową aktywność człowieka traktuje jako potwierdzenie niematerialności i nieśmiertelności duszy ludzkiej¹⁵.

Scholastyczne adagium *actioes sunt suppositorum* pozwala wnioskować, że niematerialne akty i działania wymagają istnienia niematerialnego podmiotu. Materialne "ja" człowieka powstaje w czasie, mianowicie w momencie narodzin. Równocześnie jest on "centrum aktywności duchowej, zdolnej do życia czy istnienia w sposób niematerialny"; człowiek jest "wyższy ponad czas, podobnie jak sama myśl, wymyka się ramom czasu"¹⁶. O ile więc materialne "ja" osoby ludzkiej jest osadzone w mechanice biokosmosu, to "ja" duchowe jest autonomiczne wobec materii i jej kategorii. Wewnętrzne "ja"

człowieka nie jest wązkie, mierzalne i podzielne, natomiast jest ono: proste, aktywne, świadome siebie, wznoszące się ponad czas i przestrzeń. Zinterioryzowane "ja" ludzkie, zwane w języku filozofii chrześcijańskiej "duszą", jest nieredukowalne do materii i jej atrybutów. Dusza nie jest ciałem, lecz stanowi jego formę organizującą. Psychiczne "ja" ludzkie, uzewnętrzniające się poprzez niematerialne działania intelektu i woli, jest bardziej trwałe od "ja" empirycznego. Niematerialność i niezniszczalność duszy ludzkiej wskazują na jej nieśmiertelność. Jest to konkluzja filozoficznej refleksji potwierdzana przez Objawienie, które mówi o wiecznym życiu człowieka¹⁷.

Człowiek - osobą

Jacques Maritain, nawiązując do metafizyki tomistycznej w swej teorii personalizmu, nie ograniczył się do repetycji prawd znanych w XIII wieku. W swej analizie osoby ludzkiej uwzględnił problemy i kryzysy nurtujące współczesność. W dziele "Trzej reformatorzy" postawił tezę, że epoka nowożytna grzeszy przesadnym indywidualizmem. Potwierdzeniem tego jest trójaka próba reformy: religijnej M. Lutra /+ 1546/, filozoficznej R. Descartesa i pedagogicznej J.J. Rousseau /+ 1778/. Wszyscy trzej bronili "świętych praw jednostki", a mimo to człowiek współczesny poddany jest bezlitosnemu panowaniu "Państwa, Pieniądza, Opinii"¹⁸. Błędem czasów nowożytnych jest więc jednostronne zogniskowanie uwagi na człowieku jako jednostce, pominięcie zaś jego wymiaru osobowego. Mylenie pojęć "jednostki" i "osoby" jest groźne w swych społecznych konsekwencjach. Autonomia jednostki nie jest jeszcze noswojem osoby.

Francuski tomista, mając na uwadze złożoność ludzkiej natury, wyróżnił w człowieku dwojaki aspekt: jednostkowość i osobowość. Człowiek, jako posiadacz materialnego ciała i egzemplarz gatunku, jest jednostką. Równocześnie zaś, mając wewnętrznoduchową "ja", jest osobą¹⁹. Jako jednostka jest immanentną częścią przyrody, jako osoba transcenduje zarówno przyrodę, jak i społeczność. "Jako indywidualności podlegamy gwiazdom. Jako osoby - panujemy nad nimi"²⁰. Rozróżnienia Maritaina nawiązuje do znanej teorii tomistycznej, uznającej materię za pryncypium jednostkowania. Dzięki niej właśnie gatunek rozpada się na jednostkowo-konkretne byty. Powyższej dystynkcji nie należy rozumieć w sensie ontologicznego skraj-

nego dualizmu, gdyż jednostkowości i osobowości nie można separować w ludzkiej naturze. Są to dwa aspekty tej samej rzeczywistości, mianowicie bytu ludzkiego. Dlatego zabijając jednostkę ludzką, zabija się zarazem osobę²¹.

Korzeniem bytu osobowego jest duchowość²². Człowiek jest nie tylko materialną jednostką, lecz świadomym i wolnym podmiotem czyli osobą. Pojęcie osoby podlegało długotrwałej ewolucji znaczeniowej: z greckiego teatru przeszło do chrześcijańskiej teologii, a następnie stało się fundamentalną kategorią filozoficzną. Św. Tomasz z Akwinu, za Boecjuszem /+ 525/, osobę określił jako indywidualną substancję natury rozumnej²³. Opis ten powtarza Maritain, pisząc: "Osoba to pełna indywidualna substancja natury rozumnej, rządząca swoimi czynami"²⁴. Innym zaś razem napisał, że "osoba to wszechświat o naturze duchowej, obdarzony wolnością wyboru i stanowiący tym samym całość niezależną wobec świata"²⁵. Oba opisy osoby ludzkiej sygnalizują dwie jej istotne właściwości: rozumność i wolność. Są to atrybuty wyłącznie takiego bytu, którego elementem akładowym jest życie psychiczno-duchowe. Duchowość jest ontologicznym fundamentem osoby. Człowiek, ujmowany jako osoba, jest *smi iuris* - bytem autonomicznym wobec otaczającej go natury i społeczności. Jest on czymś więcej aniżeli byt materialny, zawierając w swaj naturze właściwości nieobecne w świecie czystej natury. Tomasz z Akwinu człowieka uznał za najdoskonalszy byt całej przyrody²⁶. Maritain dodaje, że osoba ludzka jest bardziej cenna od materialnego uniwersum²⁷. Jest ona swoistym światem: zawiera elementy świadomości i ducha, dzięki którym transcenduje świat materialny i poszukuje Boga²⁸. Człowiek jest istotą zdolną do samopoznania i samokierowania²⁹. Jest kimś, kto dzięki umysłowi poznaje świat, a dzięki wolnej woli daje siebie w przyjaźni lub miłości. Człowiek - indywidualność materialna jest często bezbronny wobec świata, jako osoba kieruje nim i przerasta go.

Charakteryzując osobowość człowieka, należy rozgraniczyć metafizyczne i psychologiczne rozumienie tej kategorii. Osoba ludzka, ujmowana ontologicznie, jest samoistnym bytem duchowym³⁰. Oba znaczenia pojęcia osoby występują u J. Maritaina. Jako tomista akceptował on filozoficzną koncepcję osoby, widząc w niej byt substancjalny i samoistny. Człowiek jest osobą dzięki swaj ontycznej strukturze: duchowości oraz związanymi z nią atrybutami - rozumnością i wolnością³¹. Osobowość człowieka nie jest więc rezultatem ewolucyjnych procesów przyrody czy społeczności. Osoba nigdy nie jest "czymś", lecz "kimś". Jest to bytowy podmiot własnych działań:

kierujący sobą świadomie i autonomicznie wobec przyrody. Substancjalna osobowość człowieka jest nieprzekazywalna: nie można jej wyrzec się czy scądować na rzecz kogoś innego.

Martain nawiązuje zarazem do charakterystycznej dla czasów nowożytnych filozofii świadomości, który zwraca uwagę na psychologiczne rozumienie osobowości, wypuklając w niej fakt samoświadomości. Takie spojrzenie na człowieka zapoczątkował Descartes, wychodząc w swej filozofii od fenomenu myśli. Tym torem idzie w dużej mierze egzystencjalizm i fenomenologia. Tego rodzaju interpretacje mniej zwracają uwagę na ontyczną strukturę człowieka, bardziej zaś na sferę jego działań: rozumność i wolność. Francuski autor zdaje się podzielać powyższe stanowisko, dlatego wiele uwagi poświęca analizie umysłowych działań człowieka. Ich specyfika potwierdza transcencję osoby ludzkiej wobec świata przyrody. Współcześnie pokrewne stanowisko antropologiczne podziela kardynał Karol Wojtyła, który bogactwo osoby ludzkiej uwidacznia poprzez pryzmat świadomego czynu moralnego³².

Rozum poznający prawdę

Osobowy wymiar człowieka przejawia się we właściwych mu działaniach umysłowych: intelektualnym poznaniu i autodeterminacji woli. Problematyce epistemologicznej poświęcił Meritain szereg prac, należą do nich między innymi następujące: "Réflexions sur l'intelligence et sur sa via propria" /1926/, "Distinguer pour unir ou les degrés du savoir" /1932/, "Science et sagesse" /1935/, "Quatre essais sur l'esprit dans sa condition charnelle" /1939/. Francuski tomista był przekonany, że właściwa koncepcja ludzkiego poznania posiada daleko idące reperkusje nie tylko na terenie filozofii teoretycznej, ale także w odniesieniu do problematyki społecznej.

Epistemologia Maritaina ma charakter tomistyczny, opozycyjny zarówno w stosunku do empiryzmu, jak i idealizmu. W przeciwieństwie do empiryzmu, rozgranicza poznanie zmysłowe i poznanie intelektualne jako całkowicie różne w swych możliwościach i przedmiocie³³. Różnicy tej nie należy jednak pojmować w sensie kantowskim, tzn. receptywności i zmysłowego poznania nie należy przeciwstawiać aktywnej funkcji intelektu. Wszystkie władze poznawcze człowieka - zmysłowe i umysłowe - mają za przedmiot obiektywną rzeczywistość. Ten fakt zacierza epistemologia idealistyczna, między innymi Descartesa

i Kanta. Idealistyczny subiektywizm z wielu względów musi być zakwestionowany³⁴. Przede wszystkim pomija on integralny element prawdy, jakim jest przedmiotowa rzeczywistość. Ludzka myśl jest wtórna wobec świata zewnętrznego, dlatego nie należy go traktować jako wytworu tejże myśli. Fenomen myśli jest tylko częścią realnego świata, nie powinien więc przesłaniać jego całości. W idealizmie ludzka myśl "wchłania" zewnętrzną rzeczywistość, gdy tymczasem prawda jest sensowna jedynie jako poznawcza penetracja realnego świata. Idealizm, degraduje prawdę do subiektywnego przeżycia. Maritain krytycznie ustosunkował się nie tylko wobec idealizmu, lecz także w odniesieniu do epistemologii sensualizmu³⁵. Empiryści podważają istnienie jakościowej różnicy pomiędzy poznaniem intelektualnym a poznaniem zmysłowym, redukując pierwsze z nich do ostatniego. Takie stanowisko kryje w sobie jednak jawną niekonsekwencję: rozum ludzkiego używa się po to, aby podważyć jego istnienie. Sensualizm nie jest datum czystej obserwacji, lecz założeniem filozoficznym. Zwolennicy skrajnego empiryzmu interpretują ludzkie poznanie w kategoriach operatywno-instrumentalnych, pomijają funkcję kontemplatywno-heurystyczną. Jest to odejście od filozofii klasycznej, która za istotny cel poznania człowieka uważała poznanie obiektywnej prawdy o świecie. Empiryzm graniczy często ze scjentyzmem, który zuboża zakres poznania ludzkiego i złożoność badanego świata. Prawda jest aktem zrozumienia natury przedmiotu, co wymaga współdziałania intelektu. Świat prawdy jest więc światem świadomości, umysłu i ducha. Trudno mówić o prawdzie kwestionując człowieka jako świadomą osobę. Tak więc epistemologiczny ekstremalizm sensualizmu prowadzi do wypaczenia czy wręcz zakwestionowania prawdy.

Płomienna apologia integralności prawdy, tak charakterystyczna dla Maritaina, koegzystuje z postulatem tolerancji. Integralność prawdy nie jest więc równoznaczna z integryzmem jako postawą psychologiczną. Wierność wobec prawdy winna łączyć się z poszanowaniem człowieka błądzącego. Francuski myśliciel twierdzi, że prawda musi dopełniać się przeżywaniem braterstwa wszystkich ludzi³⁶. Wspólne poszukiwanie i odkrywanie prawdy inicjuje poczucie duchowej wspólnoty. Różnice doktrynalne między ludźmi, choć istotne, nie mogą przekształcić się w konflikty.

Innym rysem epistemologii Maritaina jest pluralizm, potwierdzeniem czego jest uznanie wielu form ludzkiego poznania. Kierowniczą funkcję przyznawał zawsze intelektowi, który sprawia, że poznanie człowieka różni się jakościowo od percepcji zwierząt. Owocem aktywności umysłu jest myśl. "Myśl jako taka nie jest w czasie. Róż-

nica między duchowym a materialnym ukazują się tu w sensie pierwotnym. To, co duchowe, nie jest podległe czasowi. Właściwym miejscem duchowego jest bytowanie ponadczasowe³⁷. Intelktualne poznanie człowieka, choć dokonuje się w określonym czasie i miejscu, w swej istocie jest wobec nich transcendentne. Duchowe "ja" człowieka, ujmowane poprzez pryzmat myśli, nie może być epifenomenem procesów związanych z materią. Funkcjonalne rozumienie człowieka koliduje z teorią personalizmu.

Poznanie intelektualno-refleksyjne nie wyczerpuje umysłowego poznania człowieka. Maritain poszerzył w sposób wyraźny epistemologię tomistyczną, włączając do niej różne formy doświadczenia. W jego filozofii jest widoczna rewaloryzacja doświadczenia: etycznego, estetycznego, religijnego, a nawet aktywności społeczno-politycznej³⁸. Dowartościował także różne typy intuicji: poety, artysty, mistyka, sumienia ludzkiego itp. Wymienione formy doświadczenia uznał za przydatne dla filozofii Boga, a postawy teizmu czy ateizmu wyjaśniał zarówno przez intelektualną refleksję jak opcje aksjologiczne. Francuski myśliciel omawiał różne formy poznania ludzkiego: zmysłowe i intelektualne, dyskursywne i intuicyjne, teoretyczne i praktyczne, przyrodnicze, przedfilozoficzne i filozoficzne. W dzisiejsze "Les degrés du savoir" eksponował rolę poznania sapiencjalnego, na które składają się: poznanie filozoficzne, teologiczne i mistyczne. Są to różne stopnie naturalnej i nadprzyrodzonej mądrości. Chrześcijańska mądrość "zna odwieczne byty, wprowadza jedność do umysłu, jest doskonalsza od naukowego poznania partykularnych przyczyn"³⁹. Mądrość filozoficzno-teologiczna pozwala na wytworzenie globalnego poglądu na świat i człowieka, co warunkuje dojrzenie egzystencjalnego sensu życia. Poznanie empiryczno-przyrodnicze, mimo bezsprzecznych osiągnięć, jest nazbyt selektywne i tylko aproksymatywne. Dlatego nie daje ono zadowalających podstaw dla rozwiązania problemów światopoglądowych, moralnych i społecznych.

Wolność jako miłość dobra

Obok rozumności, drugim naczelnym atrybutem osoby ludzkiej jest wolność. Jacques Maritain omawia problematykę wolności odwołując się do założeń antropologii tomistycznej, choć uwzględnia także doktrynalne i społeczne trudności charakterystyczne dla czasów nowożytnych i współczesnych. Autor "Humanizmu integralnego"

trafnie zauważa, że zastrzeżenia w odniesieniu do kategorii wolności były wysuwane z różnych powodów: teologicznych, filozoficznych, przyrodniczych i społecznych⁴⁰. W protestantyzmie była uprawiana teologia łaski bez wolności, gdyż ta ostatnia była podważana czy istotnie ograniczana w imię pierwszej. Skrajnie przeciwne stanowisko w teologii katolickiej reprezentuje molinizm, który można określić jako teologię wolności bez łaski.

Idea wolności, począwszy od Kanta i Hegla, stanowiła częsty przedmiot uwagi współczesnej filozofii. Kant eksponował rozumienie wolności jako etycznej autonomii człowieka. G.W.F. Hegel /+ 1831/ i marksizm akcentowali determinizm bądź procesów przyrody bądź procesów historycznych. Kwestionowanie wolności miało miejsce również na płaszczyźnie nauk przyrodniczych. Karol Darwin /? 1882/, poprzez teorię ewolucjonizmu, zachwiał dotychczasowym przekonaniem o wyjątkowym statusie człowieka w kosmosie. W tym kierunku poszedł jeszcze dalej S. Freud /+ 1939/, który życie psychiczne człowieka sprowadzał do gry energii witalnych i splotu instynktów. Dyskusja o wolności toczy się także w wielu nurtach ekonomiczno-społecznych np. w liberalizmie indywidualistycznym i różnych odłamach socjalizmu.

Kontrowersje wokół idei wolności nie doprowadziły bynajmniej do definitywnych rozwiązań problemu, czy choćby ujaśnienia konotacji używanej terminologii. Maritain, podejmując próbę reinterpretacji problemu wolności, odwołał się do metafizyki tomistycznej. Każdy byt jest ze swej natury dynamiczny⁴¹. Nawet w świecie nieorganicznym, tym bardziej zaś roślinnym i zwierzęcym, występuje tzw. dążenie naturalne /*appetitus naturalis*/. Często jest ono określane terminem "miłości naturalnej". Dynamizm osoby ludzkiej jest swoisty, wskazuje bowiem na relatywną autonomię wobec otaczającego świata. Człowiek jest osobą, dlatego fakt licznych uwarunkowań biologicznych i społecznych nie anuluje możliwości wyboru jednej z wielu istniejących alternatyw.

Maritain twierdzi, że błędem czasów współczesnych jest brak rozróżnienia dwu typów wolności: wolności wyboru i wewnętrznej autonomii⁴². Indywidualizm absolutyzuje pierwszą z nich, pomijając lub pomniejszając drugą. Innym ekstremalnym stanowiskiem jest kwestionowanie wolności woli jako bytowej władzy człowieka, co stawia pod znakiem zapytania możliwość wolnego wyboru. Francuski myśliciel, nawiązując do św. Tomasza z Akwinu⁴³, mówi o potrzebie otrzymania rozgraniczenia wolności wyboru i wolności duchowej

autonomii⁴⁴. Wolność wyboru, związana z teorią wolności woli jako władzą człowieka, jest kategorią ontologiczną. Wolność autonomii wewnętrznej posiada profil psychologiczno-moralny, stanowiąc owoc długofalowej pracy człowieka nad swym charakterem. Pierwszy typ wolności można nazwać wolnością inicjalną, drugi - wolnością finalną. Przedstawione rozróżnienia dowodzą, że pojęcia wolności jest znaczeniowo bogatsze od wolności wyboru.

Wolna wola /*liberum arbitrium*/ jest integralną częścią natury ludzkiej, nakierowanej ku dobru. Dobro jest zawsze atrakcyjne dla człowieka, dlatego w bycie rozumnym - jakim jest człowiek - winna znajdować się odrębna władza zdolna do uchwycenia dobra jako takiego. Istnieje zróżnicowana skala dóbr, dlatego nieodzowne staje się dokonywanie selekcji w spontanicznym mechanizmie pragnienia dobra⁴⁵. Wola nakierowana jest na dobro, lecz nie na każde konkretne dobro. Determinizm generalny, rozumiany jako wrażliwość na wartości, nie znosi możliwości oraz potrzeby wyboru partykularnego dobra. Wybór teki jest dziełem wolnej woli człowieka.

Zagadnienie wolności wyboru stoi w centrum zainteresowań wielu nowożytnych myślicieli. Immanuel Kant akcentował fakt opozycji pomiędzy człowiekiem a resztą świata: tylko człowiek jest wolny, przyroda natomiast jest zdeterminowana w swym działaniu. Marksizm, poczynając od Fryderyka Engelsa [+ 1895/], interpretował wolność jako świadomość istniejącej konieczności. Oba stanowiska są ekstremalne i dlatego kontrowersyjne. Maritain przypomniał, że wolność człowieka nie jest zawieszeniem naturalnego porządku natury i działania praw przyrody. Wolność człowieka nie jest ani indeterminizmem ani determinizmem, lecz autodeterminizmem. Wolność nie wyklucza istnienia biologicznych i społecznych determinant: sił i praw przyrody, wpływu otoczenia ludzkiego, oddziaływania perswazji, wzorców moralnych i innych, podobnych czynników. Jedynie przymus zewnętrzny lub wewnętrzny jest przekreślanie wolności. Człowiek, włączony w mechanizm kosmosu, odczuwa granice swej wolności. Jego wolność jest więc relatywna, tym niemniej realna. Nie można jej więc pojmować jako rozpoznania konieczności, gdyż intelekt zawsze pozwala człowiekowi dostrzec szereg realnych możliwych rozwiązań istniejącej sytuacji. Korzeniem wolności jest rozumność, dzięki której osoba ludzka może się samookreślić w konkretnej sytuacji⁴⁶. Wolność wyrasta więc z rozumnej natury człowieka, stanowiąc trwałe uzdolnienia do wyboru jednej z wielu rozpoznanych możliwości. Wolność woli jest bytową potencjalnością trwale związaną z ludzką naturą.

Maritain, uznając fundamentalną funkcję intelektu w działaniu człowieka, nie sprowadzał wolności do faktu intelektualnego poznania. Nie solidaryzował się więc ze skrajnym intelektualizmem, zacierającym różnicę pomiędzy aktami refleksji i decyzji finalnej. Rola władzy woli uwidacznia się jeszcze bardziej w odniesieniu do wolności autonomii. Nie jest to jednak autonomia w rozumieniu kantowskim czy w rozumieniu indywidualistycznego liberalizmu, która oznacza absolutną niezależność człowieka w zakresie m.in. aksjologicznym⁴⁷. Wolność woli nie może być odrywana od całości osoby ludzkiej: jej indywidualnych i społecznych zadań, podejmowanych obowiązków, sensu życia, potrzeby ciągłego rozwoju. Autonomia człowieka w interpretacji tomistycznej różni się od autonomii etycznej nietszcheańskiego Übermenscha, który odrzuca wszelkie normy moralne, opowiadając się za immoralizmem⁴⁸. Dla Maritaina wolność autonomii oznacza wewnętrzne utwierdzenie w dobru. "Wolność wyboru posiada człowiek po to, aby dojść do tej wolności autonomii, do wolności końcowej"⁴⁹. Wymaga to długofalowego wysiłku moralnego, ciągłej wewnętrznej konwersji. Pełną wolność uzyskuje człowiek dopiero poprzez związanie się z Bogiem jako najwyższym dobrem. Maritain, nawiązując do św. Tomasa⁵⁰, ideę wewnętrznej wolności łączy z fenomenem miłości⁵¹. Chodzi oczywiście o chrześcijańską interpretację miłości, w której miłość człowieka - w tym miłość bliźniego - łączy się z miłością Boga. Dzięki tak rozumianej miłości z niewolników ziemi przeistaczamy się w dzieci Boże, uwolnione od zła niszczącego wolność wewnętrzną. Stoicy słusznie apelowali o wyrobienie wewnętrznej wolności, lecz pomijali jej prężródło - Boga. Wolność autonomii to umiejętność samokierowania sobą, ciągłe współtworzenie siebie, głębokie poczucie odpowiedzialności za własne życie. Nie jest to wolność egocentryczna, wolność dla wolności, lecz służba wartościom podjęta dobrowolnie.

Trzecim typem wolności, związanym organicznie z poprzednimi, jest wolność życia społecznego. Wolność znajdują się w samym sercu życia społecznego, w różnych jego sektorach i układach. Zniesienie czy ograniczenie społecznej wolności prowadzi do totalizmu, w którym godność osoby ludzkiej jest ignorowana. Potwierdzeniem autentyczności wolności jest respektowanie praw człowieka⁵².

Człowiek a społeczność

Człowiek zawsze żyje w społeczności, dlatego jest rzeczą ważną trafna charakterystyka relacji pomiędzy człowiekiem-jednostką a społeczeństwem. Maritain w "Humanizmie integralnym" obszernie omawia różnice, jakie dzielią chrześcijaństwo od różnych form ekonomizmu: liberalizmu kapitalistycznego i marksistowskiego kolektywu⁵³. Oba stanowiska są ekstremalne, deprecjonując jeden z elementów relacji "człowiek-społeczność" na rzecz drugiego. Indywidualizm jest uwrażliwiony na prawa człowieka /swoiście rozumiane/, równocześnie jednak głosi apoteozę egocentryzmu jednostki ludzkiej i pomija ideę dobra wspólnego. Absolutyzacja człowieka-indywiduum jest zapoznaniem faktu, iż osoba ludzka jest zawsze "bytem-ku-irugiem". Kolektywizm zajmuje całkowicie przeciwstawne stanowisko: społeczność interpretuje jako czynnik kreacyjny ludzkiej natury, w konsekwencji czego osoba ludzka schodzi do rzędu epifenomenu struktur społecznych. W myśli tej interpretacji człowiek jednostkowy byłby odpowiednikiem społecznego "organizmu", tracąc w ten sposób swą podmiotowość. Myśl chrześcijańska ostateczną podstawę osoby ludzkiej upatruje w Bogu, będącym także finalnym celem człowieka⁵⁴.

Maritain, charakteryzując relację człowieka do społeczności, rozgraniczył w człowieku dwa aspekty: indywidualność i osobowość. Człowiek, ujęty w aspekcie cielesności, stanowi indywiduum. Duchowy element jego natury konstytuuje go jako osobę⁵⁵. Z powyższego rozróżnienia wyciągnął wniosek, że człowiek-jednostka podlega społeczności, natomiast człowiek-osoba transcenduje ją. Jednostka jest egzemplarzem gatunku, stanowiąc jego część składową. O ile jednostka istnieje dla gatunku, to człowiek-osoba posiada własny sens życia. To nie osoba ludzka istnieje dla społeczności, lecz społeczność jest dla osoby. Osoba jest relatywną "całością", dlatego nie może być częścią społeczeństwa /wówczas bowiem całość by się składała z całości⁵⁶. Oczywiście osoba żyje zawsze w społeczeństwie, lecz nie podlega mu bez reszty.

Transcendencja osoby ludzkiej wobec społeczności nie jest równoznaczna z uznaniem wyższości interesów indywidualno-prywatnych nad dobrem wspólnoty⁵⁷. Osoba jest autonomiczna tylko w odnie-

sieniu do wartości wyższych /religijnych, moralnych, poznawczych/, natomiast w zakresie wartości ekonomicznych i wartości związanych z biologiczną domeną życia podlega prawom społeczności. Osoba ludzka nie jest czymś w rodzaju monady Leibniza, tj. bytem zamkniętym na życie społeczne, Zresztą nie jest to nawet możliwe: człowiek nie jest Absolutem, w swaj bytowości nie jest autonomiczny i dlatego ontologicznie jest nakierowany do życia społecznego.

Czym jest społeczność w oczach tomisty Maritaina? Społeczność nie jest supereosobą, lecz wspólnotą osób, ich wewnętrzną komunią. Związek człowieka ze społeczeństwem nie ogranicza się więc do relacji jednostka - gatunek. Powiązanie osoby z życiem wspólnoty nie jest zdeterminowane aż do granic odpowiedzialności. Jest to świadome uczestnictwo we wspólnocie i dobrowolne podjęcie związanych z tym faktem obowiązków⁵⁸. Oweone współdziałanie interpersonalne może być realizowane jedynie w atmosferze wolności, dlatego nie przymus, lecz umiłowanie dobra wspólnego jest *conditio sine qua non* autentycznego życia społecznego. Poznawanie prawdy i umiłowanie dobra cementują najgłębiej życie społeczne. Ludzka społeczność jest wspólnotą osób, ignorowanie tego faktu prowadzi nieuchronnie do dehumanizacji życia społecznego.

Maritain, prezentując chrześcijański personalizm społeczny, ożywił rozważania na temat dobra wspólnego. Dobro takie nie jest sumą dóbr indywidualnych ludzi, lecz stanowi wartość odrębną i wyższą⁵⁹. Termin "dobro wspólne" można rozumieć w sensie horyzontalnym i wertykalnym. W pierwszym rozumieniu chodzi o dobro ludzi jako jednostek, w drugim o dobro ludzi jako osób. Dobro wspólne społeczności jest wyższe od dobra jednostek, oczywiście w odniesieniu do wartości tego samego typu. Dobro konkretnej osoby posiada priorytet wówczas, gdy odnosi się do wartości jakościowo wyższych. Człowiek poświęca swe życie /w wypadku konieczności/ dla ojczyzny, nie może jednak wyrzec się dla niej poszanowania prawdy, sumienia itp. Indywidualizm podważa ideę dobra wspólnego, kolektywizm absolutyzuje ją. Chrześcijański personalizm uznaje potrzebę dobra wspólnego jako podstawy życia społecznego, stwierdzając zarazem, że nie może ono naruszać dobra człowieka jako osoby. Gdyby bowiem taki fakt miał miejsce, było by to pozorowane dobro wspólne całej społeczności.

Zaproponowane przez J. Maritaina rozróżnienie człowieka-jednostki i człowieka-osoby wywołało liczne głosy krytyczne⁶⁰. Nie zawsze były one zasadne i całkowicie obiektywne. Koncepcja czło-

wieka, proponowana przez francuskiego tomistę, nie była przecież akceptacją kartezjańskiej antropologii czy też usprawiedliwieniem metod totalizmu stosowanych wobec ciała ludzkiego. Powyższe rozróżnienia posiadało głównie charakter ontologiczno-społeczny, nie zaś socjologiczny czy etyczno-społeczny⁶¹. Uznanie bytowego zróżnicowania natury ludzkiej, zawierającej elementy somatyczne i psychicznoduchowe, nie jest równoznaczne z ich separowaniem. Tym więcej zaś nie chodzi o ich zróżnicowane traktowanie w życiu społecznym czy ocenę moralną. Człowiek jest całością psychofizyczną, dlatego włącza się w życie społeczne tak fizycznie jak psychicznie. Sw. Tomasz z Akwinu był zdania, że osoba ludzka jest częścią społeczeństwa w analogiczny sposób jak część jest złączona z całością⁶². Duchowa aktywność człowieka posiada sens i cele społeczne, zaś animalna sfera życia ludzkiego również cieszy się pewnym immunitetem w życiu wspólnoty.

Choć krytyczna ocena myśli Maritaina była nieraz przejawskrawiona, to niewątpliwie pomieszał on zasadę jednostkownienia z pojęciem indywidualum⁶³. W interpretacji tomizmu zasadą jednostkownienia - czyli tym co dzieli gatunek na jednostki - jest materia. Czym innym jednak jest to, co konstytuuje człowieka jako indywidualum. Nie jest to wyłącznie materia, lecz także element psychiczno-duchowy. Indywidualny wymiar posiada zarówno ciało, jak sfera duchowego życia człowieka.

PROFIL CHRZEŚCIJAŃSKIEGO PERSONALIZMU

Nowożytność, począwszy od renesansu, ogniskuje uwagę na człowieka i głosi apoteozę humanizmu. Jacques Maritain rozgraniczył dwojaki humanizm: teocentryczny i antropocentryczny⁶⁴. Pierwszy z nich jest związany z chrześcijaństwem. Ujmuje człowieka w relacji do Boga jako podstawy ontycznej i ostatecznego celu. Humanizm antropologiczny jest często przepojony filozoficznym naturalizmem, kwestionując teoretycznie lub praktycznie realność Boga względnie Jego wartość dla życia ludzkiego. Filozofia chrześcijańska uznaje humanizm, lecz mimo to opomuje tak wobec indywidualizmu jak kolektywizmu. Personalizm chrześcijański odcina się od anarchizmu i indywidualizmu, uznając w naturze ludzkiej predyspozycje do życia społecznego oraz koncepcję dobra wspólnego. Człowiek - biologicznie i duchowo-dojrzeła stopniowo w kolejnych grupach społecznych:

rodzina, szkoła, zespołach zawodowych, wspólnota narodu. Człowiek separujący się od życia wspólnoty zachowuje bytową osobowość, jest jednak narażony na zubożenie swego życia. Dlatego Maritain niezwykle ostro ocenia "człowieka liberalizmu burżuazyjnego", szarząc mu egocentryczne zamknięcie się w kręgu własnego indywiduum i w ten sposób "zakłamanie świadomości"⁶⁵. Jego ocena kolektywizmu jest równie surowa, gdyż przyjmowany przez ten nurt model człowieka saciera autonomię przynależną osobie ludzkiej⁶⁶. Teoria organiczna w imię społeczności żąda od człowieka wszystkiego, łącznie z prawem kształtowania jego świata wartości.

Chrześcijański humanizm, związany z teorią personalizmu, dystansuje się od ekstremalnych rozwiązań humanizmu antropocentrycznego. Dlatego Maritain nazwał go "humanizmem integralnym", tj. humanizmem uwzględniającym różne poziomy ontyczne i aspekty ludzkiej osoby: materialne i duchowe, indywidualne i społeczne, poznawcze i dążeniowo-emocjonalne. Jest to humanizm umiarny, syntezy, harmonijnego łączenia różnych potrzeb człowieka. Chrześcijański humanizm koncentruje się w uznaniu priorytetu osoby wobec świata rzeczy. Człowiek jest rozumną wolną osobą, w tym leży naturalne źródło jego godności. Tę godność posiada ze swej natury, a nie przez koncesję od społeczności. Po tej linii idzie sobór Watykański II, który kontynuuje wyraźnie myślenie francuskiego tomisty: "Wszystkie rzeczy, które są na ziemi, należy skierować ku człowiekowi, stanowiącemu ich ośrodek i szczyt" /KK 12/. Osoba ludzka, żyjąc w ogromie kosmosu, sama stanowi swoisty mikrokosmos. Włączona w świat natury, transcenduje go i tworzy świat kultury duchowej: prawdy, dobra, wiary, miłości, przyjaźni, wierności.

Personalizm chrześcijański jest rzecznikiem humanizmu i teocentrycznego, pluralistycznego i wspólnotowego. Teocentryzm takiego humanizmu polega na ujmowaniu człowieka, tak w aspekcie ontologicznym jak aksjologicznym, w relacji do Boga. Maritain teocentryzm nie rozumiał jako nawrotu do struktur ekonomicznych i społeczno-politycznych okresu średniowiecza. Wręcz przeciwnie, jednoznacznie ukazał przemijalność struktur społeczno-państwowych. Dlatego też postulował rezygnację ze średniowiecznej koncepcji "sacrum imperium"⁶⁷. Koncepcja ta, obok wielu pozytywnych wówczas stron, łączyła się z nazbyt bliskim powiązaniem Kościoła z państwem. Autor "Humanizmu integralnego" był rzecznikiem uznania laickości państwa. Odejście od teorii związanych z augustynizmem politycznym nie oznaczało rezygnacji z inspiracji chrześcijańskich w życiu społecznym. Nie jest to zresztą postawa właściwa, ponieważ

humanizm antropocentryczny - ujmujący społeczność ludzką w kategoriach "czystej natury" - zawiera poważne błędy teoretyczne i praktyczne⁶⁸. Mimo deklaratywnej afirmacji człowieka, często prowokuje on pogardę dla człowieka. Na jego bazie bogaty gardzi biednym lub biedny bogatym, solidarność z jednymi ludźmi jest rozumiana jako nienawiść innych⁶⁹. Jest to więc humanizm zawężony w skali klasowej, ekonomiczno-społecznej, narodowej, rasowej itp. Integralny humanizm chrześcijaństwa jest aprobatą człowieka jako osoby, z wykluczeniem jakichkolwiek restrykcji społeczno-psychologicznych. Naturalna godność osoby ludzkiej kulminuje się w osobie Boga-Człowieka-Chrystusa. Człowieczeństwo trwale związało się z bóstwem, dlatego negacja Boga jest permanentnym zagrożeniem integralności humanizmu.

W interpretacji J. Maritaina, chrześcijański personalizm łączy się z uznaniem pluralizmu na terenie życia społecznego. W okresie średniowiecza organizmy państwowe były monolityczne wyznaniowa. W Europie chrześcijanie stanowili przytłaczającą większość, dlatego katolicyzm był religią państwową. Autor "Humanizmu integralnego" był jednym z pierwszych myślicieli katolickich, którzy już w okresie międzywojennym proponowali przejście od modelu państwa wyznaniowego do modelu państwa laickiego⁷⁰. Oczywiście państwo laickie nie oznacza państwa areligijnego, tym bardziej zaś antyreligijnego. Przemiany społeczno-kulturowe, jakie miały miejsce od okresu średniowiecza, wymagają akceptacji pluralizmu światopoglądowego. Nie jest to bynajmniej relatywizacja prawdy, lecz wzajemna tolerancja ludzi posiadających odmienny pogląd na naturę świata oraz człowieka. Dokumenty Vaticanum II, łącznie z "Deklaracją o wolności religijnej", są pełną aprobatą dla poglądów Maritaina. Chrześcijaństwo jest transcendentne wobec struktur społeczno-politycznych i modeli cywilizacyjnych. Jego zadaniem jest wnoszenie wartości ewangelicznych do życia społecznego, niezależnie od aktualnych struktur. Autonomia sfery doczesnej, związana z postulatami pluralizmu, nie jest równoznaczna z rezygnacją z wartości sakralno-religijnych.

Maritainowski personalizm mocno wypukła wspólnotowy profil humanizmu chrześcijańskiego⁷¹. Integralny humanizm, broniąc praw osoby ludzkiej, odcina się od egocentrycznego indywidualizmu. Powołaniem człowieka jest życie we wspólnocie: rodziny, szkoły, organizacji zawodowych, narodu, Kościoła. Wspólnoty naturalne i wspólnota nadprzyrodzona umożliwiają pełny rozwój człowieka jako osoby.

Służba dla wspólnoty nie jest naruszeniem godności człowieka, lecz pogłębieniem "wewnętrznego" człowieka. Demokracja personalistyczna, o której mówił Maritain, różni się od totalitarnego modelu państwa⁷². To ostatecznie pojawia się wówczas, kiedy w imię kolektywu ogranicza się czy znosi prawa osoby ludzkiej. Prawdziwa wspólnota jest zawsze wspólnotą osób, która w sposób zamierzony i wolny włączają się w życie społeczne. Możliwe jest to dopiero na bazie dobra wspólnego, która integruje społeczność więzią duchową a nie jedynie formalno-zewnętrzną /ekonomiczną, administracyjną, prawną itp./.

PRZYPISY

¹ G. W i l d m a n. "Personalismus, Solidarismus und Gesellschaft". Wien 1961; B. L a n g e n e y e r. "Der dialogische Personalismus". Paderborn 1962.

² E. M o u n i e r. "Qu'est-ce que le personnalisme?" Paris 1947. Tłum. pol. /Czym jest personalizm?/ Kraków 1960; t e n ż e. "Le personnalisme". Paris 1957.

³ S. K o w a l c z y k. "Jacques Maritain - tomista otwarty na współczesność". "Chrześcijaństwo w świecie" 12:1980 nr 6 s. 47-63.

⁴ Por. G. M c C o l. "Jacques Maritain: A Neo-Thomist Classic". "The Journal of Religion" 58:1978 nr 4 s. 379-404; "Materiały z sesji: Myśl filozoficzno-teologiczna Jacquesa Maritaina a człowiek współczesny". "Chrześcijaństwo w świecie" 13:1981 nr 3 s. 51-97.

⁵ Cz. S t r z e s z e w s k i. "Humanizm integralny Jacquesa Maritaina a Vaticanum II". "Chrześcijaństwo w świecie" 15:1983 nr 1 s. 71-81.

⁶ J. M a r i t a i n. "L'éducation à la croisée des chemins". Paris 1947 s. 19-22; t e n ż e. "Scholasticism and Politics". New York 1960 s. 157.

⁷ M a r i t a i n. "L'éducation". s. 24 nn.; J. L. A l l a r d. "Education for Freedom: The Philosophy of Education of Jacques Maritain". Ottawa 1982 s. 15-16; N. M a d o l s k i. "Maritainowska koncepcja człowieka". W: "Studia teologiczne". T. 2 Lublin 1979 s. 9-19.

⁸

J. Maritain. "Humanizm integralny". London 1960 s. 15.

⁹ S. K o w a l c z y k. "Z problematyki dialogu chrześcijańsko-marksistowskiego". Warszawa 1977 s. 55-63.

¹⁰ M a r i t a i n. "L'éducation". s. 16 nn.

¹¹ J. M a r i t a i n. "The Education of Man". New York 1962 s. 129-132.

¹² Św. T o m a s z z A k w i n u. Sth I, q. 75, a. 4, c.

- 13 M a r i t a i n. "The Education of Man" s. 52.
- 14 J. M a r i t a i n. "Pour une philosophie de l'éducation". Paris 1959 s. 17-18.
- 15 J. M a r i t a i n. "Raison et raisons". Paris 1947 s. 105-120; t e n ż e. "Approches de Dieu". Paris 1953 s. 88-90.
- 16 M a r i t a i n. "Approches de Dieu" s. 88.
- 17 M a r i t a i n. "Raison et raisons" s. 130.
- 18 J. M a r i t a i n. "Trzej reformatorzy". Warszawa 1939 s. 30.
- 19 M a r i t a i n. "L'éducation". s. 26; t e n ż e. "La personne et le bien commun". Paris 1947 s. 27; J. C r o t e a u. "Les fondements thomistes du personalisme de maritain". Ottawa 1955 s. 55-72.
- 20 M a r i t a i n. "Trzej reformatorzy" s. 31.
- 21 M a r i t a i n. "L'éducation" a. 27.
- 22 Tamże s. 25.
- 23 Św. T o m a s z z A k w i n u. Sth. I, q. 29, a. 1.
- 24 M a r i t a i n. "Trzej reformatorzy" s. 30.
- 25 M a r i t a i n. "Humanizm integralny" s. 16; t e n ż e. "Les droits de l'homme et la loi naturelle". Paris 1947 s. 10.
- 26 Św. T o m a s z z A k w i n u. Sth I, q. 29, a. 3.
- 27 M a r i t a i n. "Les droits de l'homme" s. 11.
- 28 M a r i t a i n. "Scholasticism and Politics" s. 63.
- 29 "L'homme est une personne, qui se tient elle-même en main par son intelligence et par sa volonté / M a r i t a i n. "L'éducation" s. 24/.
- 30 "Hoc autem nomen persona non est impositum ad significandum ex parte naturae, sed ad significandum rem subsistentem in tali natura". Św. T o m a s z z A k w i n u. Sth I, q. 30, a. 4; C r o t e a u, jw. s. 101-109.
- 31 M a r i t a i n. "Trzej reformatorzy" s. 30. Por. L. W c i ó r k a. "Personalizm Jacquesa Maritaina a Vaticanum II". "Chrześcijaństwo" 15:1983 nr 1 s. 52-61.
- 32 K. W o j t y ł a. "Osoba i czyn". Kraków 1969 s. 11-22.
- 33 M a r i t a i n. "The Education of Man" s. 45-48.
- 34 J. M a r i t a i n. "Reflexions sur...l'intelligence". Paris 1926 s. 9-26.
- 35 M a r i t a i n. "The Education of Man". s. 45-50.
- 36 J. M a r i t a i n. "Prawda i braterstwo". "Znak" 10:1958 s. 1011-1016.
- 37 M a r i t a i n. "Approches de Dieu" s. 87.
- 38 J. M a r i t a i n. "Distinguer pour unir ou les degrés du savoir". Paris 1946 s. 265-273; t e n ż e. "Creative Intuition in Art and Poetry". Princeton 1977.
- 39 M a r i t a i n. "The Education of Man" s. 54.
- 40 M a r i t a i n. "Humanizm integralny" s. 20-29.

- 41 Allard, jw. s. 22 nn.
- 42 Maritain. "Freedom in the Modern World". London 1935 s. 31.
- 43 Św. Tomasz z Akwinu". Sth I, q. 83, a. 2 ad 3.
- 44 Maritain. "Freedom" s. 30; t e n ż e. "L'éducation" s. 29.
- 45 Maritain. "Freedom" s. 5-10; Allard, jw, s. 34 nn.
- 46 Maritain. "Freedom" s. 33.
- 47 Tamże s. 32 nn.
- 48 S. Kowalczyk. "Konsekwencje zanegowania miłości i miłosierdzia w postawie ludzkiej". "Chrześcijanin w świecie" 15:1983 nr 11 s. 69-78.
- 49 Maritain. "Freedom" s. 30.
- 50 Św. Tomasz z Akwinu. CG IV, o. 22.
- 51 Maritain. "Trzej reformatorzy" s. 30 nn.
- 52 Maritain. "L'éducation" s. 35; t e n ż e. "Freedom" s. 36 nn.
- 53 Maritain. "Humanizm integralny" s. 64-68, 162-172.
- 54 Maritain. "Les droits de l'homme" s. 23.
- 55 Maritain. "La personne et le bien commun" s. 27-34, 64, 53.
- 56 Tamże s. 49-51. Maritain powołuje się na św. Tomasza z Akwinu /In III Sent., d. 5, q. 3, a. 2/.
- 57 Maritain. "La personne et le bien commun" s. 71-76; Croteau, jw. s. 84-91.
- 58 Maritain. "La personne et le bien commun" s. 52-53; J. Majka. "Filozofia społeczna". Warszawa 1982 s. 127, 141-143.
- 59 Maritain. "La personne et le bien commun" s. 71-76; Croteau, jw. s. 84-91.
- 60 W. Grana t. "Integralna definicja osoby ludzkiej". "Roczniki Filozoficzne" 2-3:1949-1950 s. 104.
- 61 Majka, jw. s. 262-269.
- 62 Św. Tomasz z Akwinu. Sth II-II, q. 64, a. 2.
- 63 Croteau, jw. s. 21, 80-81.
- 64 Maritain. "Freedom" s. 82 nn.
- 65 Maritain. "Humanizm integralny" s. 62-63.
- 66 Tamże s. 33-36, 54, 64-67.
- 67 Tamże s. 107-118; H. Bara. "Maritain en notre temps". Paris 1959 s. 251 nn.
- 68 Maritain. "Humanizm integralny" s. 82.
- 69 Tamże s. 59, 162.
- 70 Tamże s. 120-127:

- 71 Maritain. "La personne et le bien commun" s. 55-56.
- 72 Maritain. "Humanizm integralny" s. 145-155; tenże. "Christianisme et démocratie". Paris 1943 s. 65-67, 73; G. M c C o o l. Maritain's Defence of Democracy". "Thought" 54:1979 s. 132-142.

SOCIAL PERSONALISM OF J. MARITAIN

S u m m a r y

The article discusses a conception of Jacques Maritain's personalism. The author shows that his socio-political philosophy was stimulated by the philosophy of man. Maritain describes a man as an animal endowed with reason. A human being is a substance, composed of two co-principles, namely: material body and spiritual soul. Soul and matter are the two ontological parts of one and the same reality, called man. A christian conception of man is entirely different from materialistic and platonic anthropology. Maritain accepted the bipolarity of the human being, which is composed of individuality and personality. Individuality constitutes the material pole of the man, personality its spiritual pole. An individual is a part of the universe and of the society, a person is independent toward both. The human being is something more than an individual, he is a person. The human person, that is in so far as he is spirit, is capable of communicating with others in order of intellectual knowledge and of love. Against empiricism and idealism, Maritain maintains that human intellect is capable of knowing of the truth. A man is also endowed with a free will, than he is capable of self-possession and self-perfecting. At the core of Maritain's personalism is a distinction between the freedom of choice /or free will/ and the freedom of internal autonomy /freedom of perfection/. By virtue of his ontological dynamism, the human person is a social being and he yearns to live in society. Maritain rejects the individualism which subordinate the common good to individual freedom. He rejects also any form of collectivism which would sacrifice the human person to social imperatives. Maritain's personalism is connected with a humanism which is directed toward God. His personalism is also anapology of plurality and of community of human life.