

**Michał Kapias, ks. Grzegorz Polok**  
Uniwersytet Ekonomiczny w Katowicach  
Wydział Zarządzania

## **RELIGIJNO-SPOŁECZNY KONTEKST INTEGRALNEGO PERSONALIZMU JACQUES'A MARITAINA**

### **WPROWADZENIE**

Już z górą dwa i pół tysiąca lat temu Arystoteles pisał, „że człowiek jest istotą stworzoną do życia w państwie<sup>1</sup> więcej niż pszczoła lub jakiekolwiek zwierzę żyjące w stadzie”<sup>2</sup>. To stwierdzenie zaciążyło na całej starożytności. Antyczni różni myśliciele ustawicznie podkreślali społeczny, a co za tym idzie – wspólnototwórczy charakter ludzkiego żywota. Elementem scalającym miałyby być w tym przypadku ludzki logos – zdolność do wypowiedzania swej myśli, do uzewnętrznienia siebie za pomocą słowa<sup>3</sup>. W ten sposób człowiek wchodzi w reakcję z innymi ludźmi i tworzy z nimi dialog, który przecież zawiera w sobie o wiele więcej aniżeli tylko słowa – dźwięki. W takiej relacji tworzy się współdziałanie, współpraca, wzajemna służba, z których to wyrastają różnego rodzaju odniesienia kulturowe. Taki społeczny dialog sprawia, iż człowiek może się lepiej realizować, lepiej być.

Mimo tego człowiek dostrzega i odczuwa wiele braków, chcąc rozwijać swą osobowość. Dlatego też potrzebuje, a nawet więcej – odczuwa – niepokonowaną skłonność tworzenia i wchodzenia w różnorakie odniesienia z innymi ludźmi. W ten sposób powstają najbardziej nośne ludzkie społeczności, poczynawszy od podstawowej, jaką jest rodzina, poprzez grupy sąsiedzkie, zawodowe czy hobby-

---

<sup>1</sup> Dosłownie: *πολιτικόν ζῶον* (gr. zwierzę polityczne lub człowiek jako istota państwowa).

<sup>2</sup> *Polityka*, Wrocław 1953, I, 10.

<sup>3</sup> Por. E. Lledó, *Filozofia y lenguaje*, Barcelona 1970, s. 98.

styczne, a skończywszy na narodowych i państwowych. W nich każda jednostka może konstytuować swą bytowość, rozwijać się i doskonalić. (Z tego też względu grupy destrukcyjne, niszczące jednostkową tożsamość człowieka nie mogą być nazwane wspólnotami w ścisłym tego słowa znaczeniu).

Wzajemna współpraca i pomoc sprzyjają rozwojowi każdej jednostki, budują ją i umacniają. Zarazem tworzy się w ten sposób wspólne dobro, z którego mogą czerpać wszyscy przedstawiciele danej wspólnoty. Dobro wspólne zawiera bowiem w sobie ideę integralnego rozwoju każdego człowieka i to zarówno w wymiarze jednostkowym, jak i ogólnospołecznym, poprzez rozwój moralny, religijny czy też kulturowy.

Strukturą nadającą społeczeństwu pewną całościową jedność niejednokrotnie staje się władza polityczna zorganizowana w formie państwa. Jednak sposób zorganizowania owego państwowego życia człowieka może być różny. Klasyczne rozumienie polityki zakłada taką organizację społeczności politycznej, w której władza ma na celu realizację wspólnego dobra z korzyścią dla wszystkich członków tej wspólnoty. Pragmatyczne podejście do polityki akcentuje przede wszystkim dążenie do zdobycia i utrzymania władzy. Pierwsze stanowisko jest swoistym ujęciem etycznym polityki, drugie wynika z praktyczno-uitylitarnych założeń. Te koncepcje odzwierciedlają wizje dwu przeciwstawnych koncepcji świata: Hobbesowskiego *Lewiatana* oraz chrześcijańskiego *civitas Dei*, czyli królestwa Bożego na ziemi.

Problematyka ta stała się kluczową w filozofii jednego z najwybitniejszych chrześcijańskich myślicieli XX wieku, jakim był Jacques Maritain. Jego rozważania odegrały zaiste rewolucyjną rolę w kształtowaniu roli i miejsca chrześcijan w życiu społeczno-politycznym. Priorytetowe miejsce zarezerwowane zostało tam dla jego koncepcji personalizmu, w którym dostrzega w człowieku wymiar zarówno osobowy, jak też jednostkowy. Tworzy tym samym humanistyczną wizję człowieka pojmowanego w sposób integralny.

### „MISTRZ NASZYCH CZASÓW”<sup>4</sup>

Czołowy filozof XX wieku, myśliciel katolicki, tomista, profesor wielu uczelni Europy i Ameryki, prekursor Soboru Watykańskiego II – oto najkrótsza charakterystyka Jacques’a Maritaina. Jako filozof, ale także i teolog, dyplomata czy zakonnik, był otwarty na problemy współczesnego człowieka, tworząc w swych czasach istną rewolucję w antropologicznych podstawach myśli społeczno-politycznej.

Urodził się 18 listopada 1882 roku w Paryżu. Z rodzinnego domu wyniósł agnostyckie wychowanie. W swej młodości sympatyzuje z ideami ateizującego socjalizmu i rewolucyjnego proletariatu – co było zresztą raczej typowe dla ówczesnych młodych buntowników. Swym zaangażowaniem pragnie wspomóc przygotowania do powszechnej rewolucji. Studiuje nauki przyrodnicze i filozofię na Sorbonie, dzięki czemu zaczyna interesować się scjentyzmem. Na studiach poznaje

<sup>4</sup> J. Daujat, *Maritain. Un Maître pour notre temps*, Paris 1978.

Raisę Umancow – rosyjską Żydówkę, z którą żeni się w 1904 roku. Uczęszczając na wykłady Henriego Bergsona – ukazujące przewrotność scjentyzmu i naturalistycznego materializmu – poszukuje wraz z żoną sensu życia. Nawracają się na katolicyzm i 11 czerwca 1906 roku. przyjmują chrzest oraz Pierwszą Komunię św.

Pod wpływem dominikanina Humberta Clerissaca Maritainowie zapoznają się z dziełami św. Tomasza z Akwinu, które będą dla nich inspiracją w pracy naukowej już do końca życia. W 1914 roku Maritain otrzymuje stanowisko adiunkta, a w roku 1920 zostaje profesorem. Lata 1915–1927 to czas intensywnej pracy naukowej, zwieńczonej licznymi publikacjami. W 1933 roku Jacques rozpoczyna wykłady w Instytucie Mediewistycznym w Toronto w Kanadzie, a w następnych latach – na licznych uczelniach w Stanach Zjednoczonych. Po zakończeniu II wojny światowej zostaje ambasadorem Francji przy Watykanie. W 1960 roku doświadcza wielce bolesnego ciosu – umiera mu żona. Wydarzenie to wywarło radykalny wpływ na jego dalsze losy. Przenosi się bowiem do zgromadzenia Małych Braci w okolicach Tuluzi. W grudniu 1965 roku zostaje zaproszony na zakończenie Soboru Watykańskiego II, na którym z rąk papieża Pawła VI otrzymuje orędzie do ludzi nauki. W 1970 roku, jako 88-letni starzec, wstępuje do nowicjatu i składa śluby zakonne. Tam też – wśród swoich umiłowanych Małych Braci w Tuluzie – umiera 28 kwietnia 1973 roku<sup>5</sup>.

Maritain nie stworzył nowego sytemu filozoficznego – czerpał bowiem swe inspiracje od św. Tomasza z Akwinu. W jego myśli widział naukę otwartą na każdą później wykrytą prawdę, na nowe metody i działania<sup>6</sup>. Dzięki temu tomizm staje się filozofią progresywną, która nieustannie się rozwija, a także realistyczną – albowiem skupia się na rzeczywistości istniejącego świata i ludzi. Zresztą właśnie dzięki temu Maritain w swej twórczości przejmując od św. Tomasza podstawowe pojęcia metafizyki, optymistyczną rolę i funkcję rozumu ludzkiego, wizję porządku natury oraz antropologię. Dzięki temu jego filozofia staje się otwarta na problemy i pytania współczesnego człowieka. Polemizując z nurtami współczesnego świata, gloryfikującymi wartości ekonomiczne i akcentującymi naturalistyczne podejście do człowieka, on sam prezentuje personalistyczne jego ujęcie i podkreśla wielkość godności człowieka.

## CZŁOWIEK JAKO OSOBA

Z pewnością to, co najbardziej charakterystyczne i zarazem fundamentalne dla filozofii Maritaina, to koncepcja bytu ludzkiego. Dlatego też, próbując uchwycić istotę człowieka, odwołuje się on do trzech konstytutywnych elementów kultury

<sup>5</sup> Por. S. Kowalczyk, *Jacques Maritain (1882–1973) tomista otwarty na współczesność*, w: *Jacques Maritain prekursor soborowego humanizmu*, red. S. Kowalczyk, E. Balawejder, Lublin 1992, s. 9–24.

<sup>6</sup> Por. J. Maritain, *The Peasant of the Garonne*, New York–Chicago 1968, s. 130, 131; por. także G. Mc Cool, *Jacques Maritain: A Neo-Thomist Classic*, „The Journal of Religion” 48 (1978), s. 386, 379–404.

zachodniej, bazującej na fundamentach greckich, judaistycznych oraz chrześcijańskich. Z myśli greckiej przejmując obraz człowieka pojmowanego jako zwierzę rozumne. W judaizmie akcentuje wolność i indywidualizm, dzięki czemu człowiek może wiązać się z Bogiem personalną relacją. Zaś w chrześcijaństwie dostrzega ułomność natury ludzkiej, przez co każda jednostka ludzka jest powołana do życia z Bogiem w miłości<sup>7</sup>. W sumie pojawiają się tu dwie płaszczyzny: naturalna i nadnaturalna (nadprzyrodzona), które w człowieku wzajemnie się dopełniają. Na kanwie tych rozważań francuski filozof wskazuje, iż w świecie zwierząt człowiek jest najdoskonalszą istotą, zaś w świecie ducha – najniższą.

Najbardziej więc charakterystyczną ludzką cechą jest rozumność. Dzięki niej człowiek może badać świat i samego siebie. Jednak integralną częścią ludzkiej natury – oprócz materialnego ciała – jest także duch. Człowiek jest więc kompendium duszy i ciała, posiada sferę rozumną i wolitywną. Używając kategorii jeszcze arystotelesowskich, za św. Tomaszem<sup>8</sup> Maritain wskazuje na człowieka jako na byt substancjalny, a więc trwały w swej naturze, ale nie w swym istnieniu. Przez to nie jest on redukowalny do swych aktów czy procesów, mimo to jednak – zdolny do swego rozwoju.

Analizując ludzką naturę, Maritain wyróżnia w niej niejako dwa poziomy: biologiczno-wegetatywny oraz psychologiczno-duchowy. Dzięki cielesności człowiek ma kontakt ze światem materialnym, z kolei jego dusza transcenduje ów świat<sup>9</sup>. Dlatego też wobec całego kosmosu jawi się on tak jako byt transcendentny, jak i immanentny, albowiem zarówno w nim trwa, jak też przekracza jego obszar. Ludzkie „ja” określone zostaje więc zarówno poprzez wymiar materialnego ciała, jak też niematerialnej, duchowej duszy. Można rzec, iż „ja materialne” osadzone jest w głębinach biologicznego wszechświata, zaś „ja duchowe” jest całkowicie autonomiczne wobec materii i jej kategorii.

Współcześnie można zauważyć dosyć spory chaos wokół prób określenia istoty człowieka. Z jednej strony ujmowało się go – jeszcze do niedawna – jako byt kolektywny, z kolei aktualnie podkreśla się w nim wyłącznie jego jednostkowość. Maritain wyodrębnia w człowieku dwa aspekty jego bytowości – jednostkę i osobę. Jako że posiada ciało, jest jednostkowym egzemplarzem gatunku, natomiast „duchowe ja” ukazuje jego wymiar osobowy. Jednostkowość w człowieku odpowiada za to, co ograniczone (poprzez materię), a także to, co stanowi o jego indywidualizmie i różnicuje go względem innych ludzi. Wymiar osobowy ukazuje się dobitnie na przykładzie miłości do drugiego człowieka. To, co kocha się u innego, jest jakimś najgłębszym ośrodkiem jego jestestwa, rzeczywistością ukrytą, lecz jak najbardziej realną. Nie da się przymiotów owej rzeczywistości

<sup>7</sup> Por. J. Maritain, *L'éducation à la croisée des chemins*, Paris 1947, s. 24 n.; J.L. Allard, *Education for Freedom: The Philosophy of Education of Jacques Maritain*, Ottawa 1982, s. 13–16.

<sup>8</sup> Por. *Suma teologiczna*, I, 75, 4.

<sup>9</sup> Por. J. Maritain, *Raison et raison*, Paris 1947, s. 105–120; tenże, *Approches de Dieu*, Paris 1953, s. 88–90.

wyliczyć, lecz o ich istnieniu świadczy fakt, że są one źródłem niepojętego dobra uwyrażnionego w postawie dawania siebie innym, jak i przyjęcia daru, jaki czyni człowiek z siebie dla drugiego.

Te dwa aspekty ludzkiego bytu – które bynajmniej nie świadczą o żadnym dualizmie w człowieku, lecz są wyrazem złożoności jego natury – w nadzwyczaj literacki sposób przedstawia francuski tomista w jednym ze swych fundamentalnych dzieł. Píše w następujący sposób:

Osoba jest to „pełna indywidualna substancja, natury intelektualnej, rządząca swoimi czynami” *sui iuris*, autonomiczna we właściwym tego słowa znaczeniu. Tak więc pojęcie osoby stosuje się do substancji, które posiadają to coś Boskiego, czym jest duch. W ten sposób są one, każda sama w sobie, światem wyższym od całego świata materii, światem duchowym i moralnym, który w ścisłym znaczeniu nie jest częścią wszechświata, a którego tajemnica niedostępna jest nawet przyrodzonemu spojrzeniu aniołów. Pojęcie osoby stosuje się do substancji, które, stawiając sobie własny cel, zdolne są same określać środki i wprowadzać, dzięki swej wolności, w porządek wszechrzeczy cały szereg nowych wydarzeń, do substancji, które mogą powiedzieć na swój sposób *fiat* – stań się – i staje się. Ich godność, ich osobowość, to właśnie trwanie duszy niematerialnej, jej władcza niezależność od znikomego kalejdoskopu i mechanizmu zjawisk zmysłowych. [...] Natomiast pojęcie indywiduum – jednostki jest wspólne człowiekowi i zwierzęciu, roślinie, mikrobowi i atomowi. A więc, podczas gdy osobowość opiera się na trwaniu duszy ludzkiej (trwaniu niezależnym od ciała i udzielonym ciału, które jest podtrzymywane w bycie przez samo trwanie w duszy), indywidualność jako taka oparta jest [...] na własnych wymaganiach materii, która jest zasadą ujednostkowania [...]. Stąd jako jednostki jesteśmy zaledwie fragmentami materii, częścią wszechświata, odrębną zapewne, lecz tylko częścią, punktem tej wielkiej sieci sił i wpływów fizycznych, kosmicznych, roślinnych i zwierzęcych, etnicznych, atawistycznych, dziedzicznych, ekonomicznych i historycznych, których prawa nami rządzą. Jako indywidualności podlegamy gwiazdom. Jako osoby – panujemy nad nimi<sup>10</sup>.

Ten dosyć długi fragment aż nazbyt dobitnie ukazuje różnicę między jednostką i osobą. Było to zagadnienie, któremu po wielokroć Maritain poświęcał swą uwagę, chcąc wyjaśnić go nie tylko na drodze intelektu, ale także „serca”. Wskazuje bowiem, iż w człowieku ścierają się nieustannie te dwa metafizyczne aspekty jego natury. Nie są to dwie odrębne ontycznie realności – obrazują raczej skomplikowaną strukturę niepodzielnej, ludzkiej istoty.

Fundamentem osobowego bytu jest rozumność i duchowość. Dzięki nim osoba jest bytem, autonomicznym zarówno wobec przyrody, jak i społeczności. Istnieje zawsze jako ktoś (nigdy jako coś), albowiem swej substancjalnej struktury nie może zmienić, pozbyć się lub przekazać komuś innemu. Jawi się ona jako swoisty świat przepełniony świadomością i duchową głębią psychiczną, transcendującą materialną rzeczywistość w poszukiwaniu rzeczywistości nadprzyrodzonej, ob-

<sup>10</sup> Tenże, *Trzej reformatorzy*, Warszawa 1939, s. 30, 31.

jawiającej się w Bogu. Rozumem bowiem osoba poznaje świat, wolą zaś – kocha i afirmuje jego byty<sup>11</sup>.

## ROZUMNOŚĆ I WOLNOŚĆ NATURY LUDZKIEJ

Antropologia Maritainowska łączyła się w dużej mierze z problematyką epistemologiczną, a ta z kolei wywodziła się z filozofii tomistycznej. Odrzucając więc, propagowane szeroko w czasach mu współczesnych, nurty empiryzmu i idealizmu, francuski myśliciel centralizuje się na poznaniu intelektualnym oraz zmysłowym, które jednak rozgranicza względem siebie<sup>12</sup>. Idzie tu po linii klasycznej zasady mówiącej *Nihil est in intellectu, quod prius non fuerit in sensu*<sup>13</sup>.

Istotną przeto rolę w jego procesie poznawczym odgrywała kategoria prawdy. Odrzuca skrajnie idealistyczne stanowiska Kartezjusza czy Kanta, wskazując, że pomijają one przedmiotową rzeczywistość. Otóż ludzka myśl jest przecież wtórna wobec świata zewnętrznego, nie może on więc być jej wytworem<sup>14</sup>. Prawda zatem jawi się jako akt zrozumienia natury przedmiotu, co wymaga zaangażowania intelektu ludzkiego. Dzięki temu można mówić o człowieku jako o istocie świadomej. W tej mierze intelektualne poznanie człowieka różni się jakościowo od poznania zwierząt. Jego efektem jest myśl, która „jako taka nie istnieje w czasie. [...] To, co duchowe, nie jest podległe czasowi”<sup>15</sup>. Myśl, chociaż dokonuje się w czasie i przestrzeni, transcenduje i wykracza poza te dwie kategorie. Stąd też duchowe „ja” człowieka, objawiające się w procesie poznawczym, nie pochodzi od materialnego biologizmu. Refleksje te potwierdzają więc personalistyczną wizję człowieka.

Oprócz podejmowania problematyki rozumności francuski filozof poświęcił w swych pracach sporo miejsca zagadnieniu ludzkiej wolności. W tym kontekście, odwołując się także do spuścizny myśli tomistycznej, łączył ją jednak z bieżącymi zagadnieniami społeczno-politycznymi. Zagadnienie wolności było przez wieki poddawane różnej krytyce. Nie udało się jednak uzgodnić jednego, wspólnego stanowiska, a nawet nie wyjaśniono konotacji stosowanej terminologii<sup>16</sup>.

Przypatrując się więc człowiekowi jako osobie, Maritain wskazuje, iż jest ona bytem dynamicznym, czyli ze swej natury dąży do swego jedyne go celu. Stąd też człowiek nie jest zdeterminowany uwarunkowaniami biologicznymi czy też społecznymi. Może więc wybierać w swym życiu wiele dróg – ma możliwość wyboru spośród licznych alternatyw. Jednak, by dokonywać słusznego wyboru, konieczne jest rozdzielenie na wolność wyboru i wolność wewnętrzną, duchowej autonomii<sup>17</sup>. W pierwszym przypadku chodzi o ontologiczną kategorię możliwości

<sup>11</sup> Por. tenże, *Les droits de l'homme et la loi naturelle*, Paris 1947, s. 10.

<sup>12</sup> Por. tenże, *The Education of Man*, New York 1962, s. 45–48.

<sup>13</sup> Nie ma niczego w intelekcie, czego pierwwej nie byłoby w zmysłach.

<sup>14</sup> Por. J. Maritain, *Réflexions sur l'intelligence*, Paris 1929, s. 9–26.

<sup>15</sup> Tenże, *Approches...*, Paris 1953, s. 87.

<sup>16</sup> Por. tenże, *Humanism integralny*, Londyn 1960, s. 20–29.

<sup>17</sup> Por. tenże, *Freedom in the Modern World*, London 1935, s. 30, 31.

wyboru dzięki wolnej woli. W drugim zaś, o psychologiczno-moralny aspekt, rozłożonej w czasie, pracy człowieka nad swoim charakterem.

Sama wolna wola człowieka, należąca do jego natury, nakierowana jest na dobro ze swej istoty. A ponieważ to właśnie dobro jest najważniejszą kategorią w ludzkim życiu, trzeba, by zaistniała w nim odrębna władza, mogąca je uchwycić. Zwłaszcza, że w sytuacji rozlicznych dóbr konieczne okazuje się dokonanie umiejętnego aktu wyboru spośród nich<sup>18</sup>. Innymi słowy: wola człowieka nie wybiera każdego dobra, lecz te, które akurat chce; by jednak ów wybór był właściwy, potrzeba jest odwołanie się do rozumu. I chociaż przeróżne siły zewnętrzne, np. przyrody, społeczeństwa itp., mogą wywierać naciski na ludzkie wybory, to jednak wolność człowieka jest jego autodeterminizmem. Korzeniem wolności jest bowiem rozum, dzięki któremu osoba może się samookreślać. Wolna wola jest więc bytową potencjalnością trwale związaną z ludzką naturą.

Jeśli przyjrzeć się wewnętrznej wolności człowieka, czyli jego wewnętrznej autonomii, nie należy jej rozumieć w sposób skrajnie indywidualistyczny, jak czyni się to chociażby w liberalizmie, w którym głosi się nawet całkowitą niezależność człowieka od jakiegokolwiek zakresu władzy aksjologicznej czy też moralnej<sup>19</sup>. Wolność człowieka nie może być bowiem oderwana od całego kontekstu osobowego – od społecznych więzi, indywidualnych zadań i obowiązków, sensu życia. Należy w tym miejscu zdecydowanie stwierdzić, iż wolność woli oznacza utwierdzanie się osoby w dobru. Dlatego też Maritain uważa, iż ostatecznie pełną wolność człowiek może uzyskać dopiero w przypadku zetknięcia się z Dobrem Absolutnym – czyli w momencie zjednoczenia się z Bogiem. Stan taki osiąga się poprzez akt zdecydowanej miłości<sup>20</sup>. Dzięki temu z niewolników uwikłanych w zło ludzie stają się w pełni wolnymi osobami – dziećmi Bożymi. Dlatego też ostatecznie można zauważyć, iż wolność nie istnieje dla nie samej, lecz jest dobrowolnie podjętą, świadomą służbą na rzecz dobra i wartości. Potwierdzenie tego jest wyrażane m.in. poprzez respektowanie praw człowieka<sup>21</sup>.

## CZŁOWIEK W RELACJI DO SPOŁECZNOŚCI

Niezmiernie interesujące są rozważania omawianego filozofa dotyczące związków, jakie zachodzą pomiędzy człowiekiem a społeczeństwem. Już na samym początku jednoznacznie sugeruje on, iż człowiek żyje w społeczeństwie, z którym tworzy swoistą relację, ta jednak wymaga bliższej analizy. Problem pojawia się bowiem podczas lektury tekstów Akwinaty – na które powołuje się Maritain – gdzie pojawiają się, pozornie sprzeczne ze sobą, dwie tezy. Otóż w *Sumie teo-*

<sup>18</sup> Por. tamże, s. 5–10; J.L. Allard, *Education for Freedom...*, s. 34 n.

<sup>19</sup> Por. J. Maritain, *Freedom...*, s. 32 n.; S. Kowalczyk, *Konsekwencje zanegowania miłości i miłosierdzia w postawie ludzkiej*, „Chrześcijanin w świecie” 15 (1983), s. 69–78.

<sup>20</sup> Por. J. Maritain, *Trzej...*, s. 30 n.

<sup>21</sup> Por. tenże, *L'éducation à la croisée...*, s. 35.

*logicznej* znajdujemy stwierdzenie: „Quaelibet persona singularis comparatur ad totam communitatem sic ut pars ad totum”<sup>22</sup>. W innym zaś miejscu św. Tomasz formułuje swą myśl nieco inaczej: „Homo non ordinarur ad communitatem politicam secundum se totum et secundum omnia sua”<sup>23</sup>. Problem ten próbuje francuski filozof rozwiązać, stwierdzając, iż „człowiek nie jest wyłącznie osobą, tzn. nie jest on jedynie samoistnym bytem duchowym, jest on także jednostką, tzn. ujednoktowanym fragmentem rodzaju. Skutkiem tego jest on członkiem społeczności jako jej części”<sup>24</sup>.

Powołując się więc na swe rozróżnienie na jednostkę i osobę, omawiany personalista tłumaczy, iż człowiek jest częścią społeczeństwa właśnie ze względu na owo złożenie. Jako osoba jest członkiem społeczeństwa, ale nie wchodzi w jego skład całościowo, ze wszystkim, czym jest i co posiada. To jego duchowość wynosi go ponad społeczność doczesną. Jako osoba ma on bowiem swe własne dążenia i cele, które nieraz nie pokrywają się z dążeniami społeczeństwa, a nawet mogą być wobec nich nadrzędne (chodzi tu przede wszystkim o dążenia związane z rozwojem życia duchowego człowieka, z rozwojem poznania intelektualnego i umacnianiem w sobie wszelakich cnót). Jednak najgłębiej zakorzenioną w osobie potrzebą jest udzielenie się innym w jedności poznania i uczucia.

Trzeba przy tym jasno podkreślić, iż zadaniem społeczeństwa nie jest prowadzenie osoby do jej duchowej doskonałości, do osiągnięcia życia wiecznego. Powinno ono raczej stworzyć takie warunki życia – zarówno materialnego, intelektualnego, jak i moralnego – w których każdy człowiek mógłby zrealizować swe duchowe zamierzenia i zdobyć wolność autonomiczną. Tłumacząc to, francuski tomista pisze:

istnieje ogromna różnica między twierdzeniem „człowiek jest zaangażowany jako część społeczeństwa [...] cały, ale pod pewnym względem”, a twierdzeniem innym: „człowiek jest częścią społeczeństwa [...] cały i ze wszystkim, co do niego należy [...]”. Pierwsze jest prawdziwe, drugie fałszywe [...]. Podobnie dobry filozof angażuje się cały w filozofię ale nie pod względem wszystkich funkcji, ani wszystkich celów swej istoty. Angażuje się on cały w filozofie pod względem specjalnej funkcji swego rozumu<sup>25</sup>.

Człowiek zatem jest na tyle w łączności ze społeczeństwem, na ile wymaga tego jego jednostkowa natura.

W tym kontekście należy się jednak wystrzegać jakichś indywidualistycznych podejrzeń. Mogłyby one bowiem absolutyzować człowieka. W takiej sytuacji jednostki mogłyby przybrać względem siebie postawę konfliktogenną, broniąc

<sup>22</sup> „Każda poszczególna osoba jest w takim stosunku do społeczności jak część do całości” (II – II, 64, 2).

<sup>23</sup> „Człowiek nie przynależy do społeczności politycznej cały i z wszystkim, co do niego należy” (tamże, I – II, 21, 4).

<sup>24</sup> J. Maritain, *L'ideal historique d'une nouvelle chretiente*, cyt. za: J. Zabłocki, *Człowiek – jednostka i osoba*, „Dziś i Jutro” 8 (1952), s. 1.

<sup>25</sup> Tamże, s. 4.

się wzajemnie przed sobą. Ewentualne koalicje, które mogłyby wtedy powstać, należałoby traktować jako zbiorowość dążącą do zdobycia pozycji i podporządkowania sobie – jako całości – innych jednostek.

Ostatecznie analizowany problem należy rozwiązać na gruncie realizacji dobra wspólnego<sup>26</sup>. Człowiek bowiem, jako jednostka, a zarazem część społeczności, istnieje właśnie dla jej dobra i powinien – w razie istotnej potrzeby – poświęcić jej swe życie. Jednakże podążając ku Absolutowi, społeczność staje się podporządkowana osobie, umożliwiając jej tym samym życie moralne i duchowe, które jest jej celem. Albowiem człowiek jako jednostka wchodzi w ramy społeczeństwa, zaś jako osoba wznosi się ponad nie, podążając do swego naturalnego celu, którym jest Bóg.

### CZŁOWIEK W HUMANIZMIE INTEGRALNYM

W jednym ze swych fundamentalnych dzieł *Humanizm integralny* Jacques Maritain ukazuje człowieka jako harmonijną istotę cielesno-duchową. Dzięki temu, humanizm ten został przeciwstawiony humanizmowi antropocentrycznemu, który ubóstwił człowieka. Ten pierwszy docenia i chroni osobową godność człowieka, dzięki temu, że zapewnia mu jego potrzeby wynikające zarówno ze sfery materialnej, jak i duchowej. Ponadto wciela w życie społeczne ewangelicznego ducha, objawiającego się w postaci braterskiej wspólnoty ludzi<sup>27</sup>. Cielesno-duchowy wymiar człowieka sytuuje go zarówno w kontekście porządku doczesnego, jak i nadprzyrodzonego. Dzięki temu w humanizmie tym pojawia się, w sposób nieodczyny, osoba Boga – staje się on humanizmem teocentrycznym. W takim kontekście człowiek ukazuje się w relacji do Boga jako do swego Ostatecznego Celu.

Zgoła inaczej pojęty został człowiek w historycznych dziejach humanizmu antropocentrycznego. Nurt ten przepełniony został niejednokrotnie ideami filozoficznego naturalizmu, dzięki czemu wykluczono Boga z obszaru egzystencji człowieka, negując tym samym Jego soteriologiczną wartość. Tymczasem personalizm chrześcijański przyjmuje kategorię humanizmu, jednak odcina się od form indywidualizmu bądź kolektywizmu. Kluczowymi kategoriami będą tu odniesienia, jakie jednostka może realizować względem wspólnoty – wynikające z naturalnych predyspozycji do życia w społeczeństwie, oraz dobro wspólne – tak istotne w utwierdzaniu wzajemnych relacji ogólnospołecznych. Relacje te bowiem są fundamentem rozwoju człowieka i ubogacaniem jego życia doczesnego. Dlatego też personalizm odrzuca, jako zgubne, idee kolektywizmu, zacierające autonomię osoby, jak również liberalizmu, prowadzącego do atomizacji społeczeństwa i braku wzajemnych relacji między jednostkami (są one co najwyżej sprowadzone do relacji ekonomicznych lub seksualnych)<sup>28</sup>.

<sup>26</sup> Szerzej na ten temat zob. M. Kapias, G. Polok, *Spoleczne, polityczne i gospodarcze elementy demokracji personalistycznej*, Katowice 2006, s. 272–285.

<sup>27</sup> Por. J. Maritain, *Humanizm...*, s. 14, 15.

<sup>28</sup> Por. szerzej na ten temat A.B. Stępień, *Wobec marksistowskiej teorii człowieka*; w: *Wobec filozofii marksistowskiej*, red. tenże, Lublin 1990, s. 61–87; W. Chudy, *Człowiek jako podmiot albo człowiek jako funkcja*, w: tamże, s. 89–106; S. Kowalczyk, *Liberalizm i jego filozofia*, Katowice 1995, s. 109–117.

Przypatrując się więc koncepcji humanizmu integralnego Maritaina, trzeba wskazać w nim różne poziomy ontyczne osoby ludzkiej: materialne i duchowe, indywidualne i społeczne, poznawcze oraz emocjonalne. Pojawia się obraz humanizmu, który dogłębnie rozeznał ludzką naturę i dlatego przepełniony jest umiarem, a zarazem harmonijnym połączeniem różnych ludzkich potrzeb. Nadrzędną przeto kwestią jest w nim uznanie priorytetu ludzkiej osoby nad całym światem rzeczy. Jest to konsekwencja rozeznania fundamentalnej prawdy o nieutracalnej godności, którą posiada osoba, a która wynika z naturalnych jej władz, objawiających się w postaci rozumu i wolnej woli. Priorytetowa ranga człowieka jako osoby wynika zatem nie z uznania przez społeczeństwo czy też z nadania przez jakąś władzę, ale właśnie z jego przyrodzonej, własnej natury.

Warto przy tym zauważyć – celem uniknięcia błędnych zarzutów – iż teocentryzm owego humanizmu nie polega na powrocie do średniowiecznych struktur ekonomicznych, politycznych czy społecznych, ale na wskazaniu fundamentu, jakim jest indywidualna, a zarazem personalistyczna, relacja zachodząca pomiędzy Bogiem a człowiekiem<sup>29</sup>. Aby jednak ta relacja mogła zaistnieć, a później trwać, konieczne są zasadnicze przemiany społeczno-polityczne. Czasy średniowiecznego „Sacrum Imperium” już przeminęły. Dlatego też ów francuski myśliciel oręduje za państwem laickim (co nie znaczy: antyreligijnym), w którym istnieje pluralizm światopoglądowy. Nie chodzi w tym przypadku o działania na rzecz relatywizmu epistemologicznego, a zwłaszcza relatywizowania prawdy, a raczej o przyjęcie postawy wzajemnej tolerancji, zbudowanej na poszanowaniu ludzkiej godności. Tym samym, w takiej rzeczywistości znajduje się miejsce dla wielu różnych opcji szanujących wartości religijne.

W związku z tym Maritain podkreśla fundamentalną rolę, jaką winni odgrywać chrześcijanie w życiu publicznym. Religia nie jest sprawą prywatną człowieka, albowiem to właśnie z niej wynika konieczność angażowania się ludzi w przemianę świata doczesnego, aby ułatwić w nim egzystencję każdemu człowiekowi, a tym samym wspomóc go w otwarciu się na rzeczywistość nadprzyrodzoną. Chrześcijanie winni więc w szczególności włączać się w życie społeczno-polityczne, aby lansować i podkreślać wagę każdej osoby ludzkiej i jej godności<sup>30</sup>. W tym kontekście chrześcijaństwo jawi się jako rzeczywistość transcendentna wobec struktur społeczno-politycznych czy też różnorodnych modeli cywilizacyjnych. Jego zadaniem jest bowiem wnoszenie wartości ewangelicznych i tworzenie wspólnoty ogólnoludzkiej, niezależnie od aktualnie istniejących struktur ideologiczno-politycznych.

<sup>29</sup> Por. J. Maritain, *Humanizm...*, s. 106, 107; H. Bars, *Maritain en notre temps*, Paris 1959, s. 251 n.

<sup>30</sup> Por. J. Maritain, *Humanizm...*, s. 85, 106, 117.

## ZAKOŃCZENIE

Jacques Maritain, wskazując na człowieka, ujmując go – za Doktorem Anielskim – jako indywidualną substancję obdarzoną rozumną naturą. Doda od siebie, iż dzięki temu jest on osobą, która rządzi się swoimi czynami. Jest „wszechświatem” o naturze duchowej, obdarzonym wolnością wyboru, a przez to o wiele cenniejszym od materialnego *uniwersum*. Ponadto Maritain rozróżnia w człowieku dwa bieguny jego natury: jednostkowość i osobowość. Pierwsze wiąże z jego stroną materialną, drugie – z duchową. Te dwie płaszczyzny nawzajem się przenikają, ukazując zarazem niejako dwa oblicza tego samego bytu ludzkiego.

Rozróżnienie to stanowi także punkt wyjścia dla filozoficznych rozważań dotyczących struktur życia społeczno-politycznego godnych człowieka. Osoba ludzka jest bowiem otwarta na inne osoby i chce wspólnie z nimi współkonstytuować swe życie. Na tej płaszczyźnie pragnie dzielić się odkrywaną przez siebie prawdą, doświadczanym pięknem, a także miłością i przyjaźnią. Z drugiej zaś strony chce uzupełniać swe braki, opierając się na czynnikach ekonomicznych, biologicznych czy psychicznych. Dlatego też człowiek ujmowany w aspekcie jednostki jest całkowicie wcielony w życie społeczne, zaś jako osoba – transcenduje je.

Tak skonstruowany personalizm Jacques’a Maritaina bardzo mocno podkreśla wspólnotowy charakter humanizmu. Dzięki temu ukazuje w nim i broni wartości praw człowieka, negując zarazem wszelkie przejawy kolektywizmu czy indywidualizmu. Uwypukla rangę rozwoju człowieka w rozmaitych wspólnotach, takich jak rodzina, szkoła, organizacje zawodowe czy wreszcie – cały naród. Pomagają mu one bowiem stać się pełni osobą. Prawdziwa wspólnota jest przecież wspólnotą osób, które w sposób wolny i odpowiedzialny konstytuują swe życie społeczne. Takie jednak życie, jeśli ma przynieść pozytywne skutki, musi być oparte na realizacji dobra wspólnego. A przecież dobro integruje wszystkie osoby więzią nie tyle ekonomiczną, co przede wszystkim duchową. Dlatego też humanizm integralny jest, w ujęciu Maritaina, integralnym personalizmem, w którym ukazuje społeczne i polityczne konsekwencje przyjęcia każdego człowieka jako osoby o niezbywalnej godności.

## RELIGIOUS AND SOCIAL CONTEXT OF JACQUES MARITAIN’S INTEGRAL PERSONALISM

### Summary

The history of mankind is a still open approach to attempts concerning creation of different ties and interpersonal relations. Indeed, man is a socio-political being, involved in various concepts of governing. It is not always in favour of man, but for Christians it should establish *civitas Dei* – the kingdom of God – on the Earth.

This issue was thoroughly studied by Jacques Maritain. In his socio-political philosophy he stressed, following St. Thomas Aquinas, that politics should focus on a common

good of all community members. The fundamental role of personalism, focusing on a man as a personal being, was underpinned by him. In his *Integral Humanism* a man was shown in dimensions of body and soul. Thanks to it every man, creating his life on the Earth and entering various human relations, is open for religion. By this a man conveys material goods into transcendent dimension and opens towards the spiritual world.

**Słowa kluczowe:** osoba, personalizizm, religia, społeczeństwo, wspólnota

**Keywords:** community, person, personalism, religion, society