

- **Autor:** Ks. Wojciech Cichosz
 - **Tytuł:** *Chrześcijańska koncepcja społeczeństwa personalistycznego w myśli współczesnych dialogików*
 - **Źródło:** w: *Solidarność i społeczeństwo obywatelskie*, Księgarnia św. Jacka, Katowice 2007, s. 139-149.
-

CHRZEŚCIJAŃSKA KONCEPCJA SPOŁECZEŃSTWA PERSONALISTYCZNEGO W MYŚLI WSPÓŁCZESNYCH DIALOGIKÓW

Stojąc dzisiaj w obliczu „Nowego Porządku Świata” („New World Order”)¹, gdy rozwój techniki i technologii informatyczno-informacyjnej prowadzi współczesnego człowieka do „epoki poprzemysłowej” (postindustrialnej)², a poprzez działania globalistyczne tworzy się „społeczeństwo technotroniczne” („tehnetric society”), warto wrócić – po 25 latach wspólnego zrywu i wysiłku solidarnościowego – do podstawowych założeń, znaczeń i odniesień społeczeństwa personalistycznego w kontekście tzw. filozofii dialogu.

1. Współczesny kontekst kulturowo-cywilizacyjny

Na podstawie literatury przedmiotu łatwo zauważyć, iż od czasu renesansu nauka została skierowana ku technologii. Wprowadzone modyfikacje obowiązują po dziś dzień. Przewodnym hasłem podejmowanych zmian stała się użyteczność (łac. *bonum utile*), pojęta jednak bardzo szeroko, szerzej niż zwykła przydatność. To grunt, na którym wyrasta społeczeństwo pluralistyczne o nastawieniu konsumpcyjno-liberalnym. Nauka staje się tym, dzięki czemu człowiek ma zapanować nad przyrodą, światem, a nawet kosmosem. Procesy globalizacyjne nie miałyby oczywiście szans powodzenia bez udziału nauki. Ekonomia, finanse, energetyka, komunikacja, militaria, edukacja, media – są to dziedziny, których zasięg ma coraz bardziej powszechny charakter. U źródeł tak przepotężnego rozwoju nauki leży niewątpliwie zmiana naukowotwórczego pytania z „dlaczego?” (*to know why*) na pytanie „jak?” (*to know how*). To skutek reorientacji nauki i kultury ze *scire propter ipsum scire* (poznawać ze względu na samo poznanie; poznać, aby wiedzieć) na *scire propter uti* (poznać, aby korzystać). Klucz do panowania, uzyskany dzięki nauce, ma pozwolić objąć władzę nie tylko nad przyrodą, ale

¹ P. Jaroszyński, *Nauka w kulturze*, Radom 2002, s. 309-320.

² Z. Brzeziński, *Between Two Ages*, New York 1970, s. 9: „The post-industrial society is becoming a technetronic society: a society that is shaped culturally, psychologically, socially and economically by the impact of technology and electronics – particularly in the area of computers and communications”; T. Szkudlarek, *Wiedza i wolność w pedagogice amerykańskiego postmodernizmu*, Kraków 1993.

również nad społeczeństwem i człowiekiem. Utylitaryzm w sferze materialnej prowadzi do przekształcenia nauki w technologię, a w sferze humanistycznej – do przekształcenia filozofii w ideologię. Technologizacja nauk ścisłych oraz ideologizacja nauk humanistycznych to efekty zmian, których skutki odczuwamy do dziś, i to w stopniu coraz bardziej nasilającym się. Nie moralność, nie sztuka, nie religia, nie dziedzictwo greckie i rzymskie, nie chrześcijaństwo, ale właśnie nauka-technika jest dziś traktowana jako uniwersalny wkład Zachodu w kulturę światową. O ile dla starożytnych Greków naczelnym motywem intensyfikującym myśl naukową było poszukiwanie przyczyn: „dia ti” (dla-czego?) i „archē” (zasada)³, to dla współczesnych ludzi naukowotwórczym pytaniem jest pytanie – jak? Według klasyki nauka była aitiologią (gr. *aitia* – przyczyna), zaś dla współczesnych – ideologiczną pragmatyką. Owo odrzucanie arystotelesowskich przyczyn bytu (materialnej, formalnej, sprawczej i celowej) rozpoczął Francis Bacon, wprowadzając zasadę „jak?” oraz „ile?”. Pycha współczesnego człowieka prowadzi do powrotu sofistyki Protagorasa, według której człowiek jest miarą wszechrzeczy (*pantōn chrematon metron ho anthrōpos*), a nauka i wychowanie stają się narzędziami technologii i ekonomii⁴. Odpowiedź na pytanie dotyczące człowieka staje się środkiem, który w równym stopniu można wykorzystać „dla” lub „przeciwko” ludzkości.

2. Osoba jako byt relacyjny

Nietrudno zgodzić się z twierdzeniem, iż człowiek może stać się w pełni człowiekiem (osobą) tylko na płaszczyźnie społecznej, tzn. w kontakcie i relacji z drugim⁵. Każda jednostka, jako byt zintegrowany, ze swej istoty stara się komunikować z innymi osobami, aby je poznać i kochać. Dla osobowości ludzkiej istotne jest szukanie dialogu (gr. *dia* – dwa i *logos* – słowo), w którym osobowość ta rzeczywiście może siebie dawać, i w którym jest przyjmowana⁶. Człowiek w spotkaniu z drugim człowiekiem odkrywa, że jest osobą i że musi uznać taką samą, równą jego własnej godności – godność innych ludzi. „Osoba – pisze Józef Tischner – musi być bytem-dla-siebie – bytem wewnątrznie zapośredniczonym – musi konstytuować siebie poprzez inny byt-dla-siebie. Byt-dla-siebie staje się sobą poprzez inne bycie-dla-

³ M.A. Krapiec, St. Kamiński, Z. Zdybicka, A. Maryniarczyk, P. Jaroszyński, *Wprowadzenie do filozofii*, Lublin 2003, s. 22.

⁴ W. Cichosz, *Wychowanie chrześcijańskie wobec postmodernistycznej prowokacji*, Gdańsk 2001, s. 22.

⁵ T. Styczeń, *Człowiek w polu odpowiedzialności za siebie i drugich*, „Communio”, 1982, nr 2, s. 45-69. Rozumienie i miejsce osoby we wspólnocie społecznej i Kościoła jest tematem przewodnim tomu 16 „Kolekcji Communio” z 2004 roku.

⁶ K. Wojtyła, *Miłość i odpowiedzialność*, Lublin 1982, s. 61-84; tenże, *Osoba i czyn oraz inne studia antropologiczne*, Lublin 1994; Jan Paweł II, *Mężczyzną i niewiastą stworzył ich. Chrystus odwołuje się do początku*, Lublin 1981; J. Tischner, *Myślenie według wartości*, Kraków 2000, s. 162-165; J. Maritain, *Osoba ludzka i społeczeństwo*, w: tenże, *Pisma filozoficzne*, tłum. J. Fenrychowa, Kraków 1988, s. 334.

siebie. Jestem dla-siebie poprzez ciebie. I ty jesteś dla-siebie poprzez mnie. To „poprzez” stwarza napięcia, może bowiem oznaczać: „dzięki”, „na przekór”, „wbrew” itp.”⁷.

Powyższe sformułowania, według których osoba jest bytem relacyjnym, odzwierciedlają podstawowe tezy tzw. współczesnych dialogików (filozofów relacji i spotkania): Martina Bubera (1878-1965), Franza Rosenzweiga (1886-1929) i Emmanuela Lévinasa (1906-1995). Według tego ostatniego naczelną zasadą etyki jest idea odpowiedzialności. Za podstawowe doświadczenie metafizyczne uznaje się spotkanie „twarzą w twarz” z innym człowiekiem (tzw. epifania twarzy), tłumacząc, iż takie spotkanie wyrywa jednostkę z kręgu jej własnego „ja”, przez co kieruje ją ku transcendencji – i na tej podstawie buduje się więź jednostki z Bogiem. Czołowym reprezentantem filozofii dialogu w Polsce był Józef Tischner (1931-2000). Filozofia ta znalazła swoje ujście i ukoronowanie w myśli Karola Wojtyły, a potem w nauczaniu Jana Pawła II⁸.

3. Spotkanie osób

Filozofia dialogu odchodzi od klasycznej koncepcji świata. Starożytni myśliciele – począwszy od Talesa z Miletu, a na Heglu kończąc – poszukiwali przyczyny (gr. *archē*), tego, czym można opisać złożoną strukturę. Nowe myślenie filozoficzne dialogików wskazuje na przejście od teorii substancjalnej do relacyjnej. Osoba ludzka uczestniczy w wielości spotkań, relacji i powiązań, dlatego też dialog międzyludzki jest podstawową formą aktywności człowieka. Wzajemne poznanie może nastąpić wyłącznie na drodze dialogicznego doświadczenia, spotkania bezpośredniego mojego „ja” z drugim „ja”, które jest „innym”⁹.

Co jednak stanowi ową treść spotkania? Według filozofów relacji jest nią dialog: „otwarcie dialogiczne”, „perspektywa dialogiczna”, „świadomość dialogiczna”, „płaszczyzna dialogiczna” itp.¹⁰. Według Lévinasa człowiek jest bytem, który mówi¹¹, co orientuje osobę ludzką na dialog prowadzący do wzajemnego zrozumienia i zbliżenia. Z kolei zrozumienie

⁷ J. Tischner, *Spór o istnienie człowieka*, Kraków 1999, s. 219.

⁸ K. Wojtyła, *Osoba i czyn*, dz. cyt.; tenże, *Rodzina jako „communio personarum”*, „Ateneum Kapłańskie”, 1974, z. 3, s. 347-361; tenże, *Rodzicielstwo a „communio personarum”*, „Ateneum Kapłańskie”, 1975, z. 1, s. 17-31; tenże, *Osoba: podmiot i wspólnota*, „Roczniki Filozoficzne”, 1976, z. 2, s. 5-39; Jan Paweł II, *Mężczyzną i niewiastą stworzył ich*, dz. cyt.

⁹ M. Buber, *Życie między osobą a osobą*, tłum. M. Doktor, „Więź”, 1980, nr 5, s. 11-24; F. Rosenzweig, *Gwiazda zbawienia*, tłum. T. Gadacz, Kraków 1998; E. Lévinas, *Humanisme de l'autre homme*, Fata Morgana 1972; T. Gadacz, *Wolność a odpowiedzialność. Rosenzweiga i Levinasa krytyka Hegłowskiej wolności ducha*, Kraków 1990; tenże, *L'educazione como incontro di persone*, „Il nuovo areopago”, 1992, nr 2; tenże, *Rozumowe poznanie Boga*, Bydgoszcz 2000; tenże, *O umiejętności życia*, Kraków 2002.

¹⁰ J. Tischner, *Myślenie według wartości*, dz. cyt.; tenże, *Spór o istnienie człowieka*, dz. cyt.; tenże, *Nieszcześnie dar wolności*, Kraków 1998; tenże, *Świat ludzkiej nadziei*, Kraków 1993; tenże, *Filozofia dramatu. Wprowadzenie*, Paryż 1990; tenże, *Wobec wartości*, Poznań 1984.

¹¹ E. Lévinas, *Humanisme de l'autre homme*, dz. cyt., s. 21.

i zbliżenie osiąga się na drodze poznania. *Conditio sine qua non* stanowi tutaj chęć poznania i zwrócenia się ku „innemu”, wyjście mu naprzeciw, nawiązanie z nim rozmowy. Doświadczenie ludzkie dowodzi, iż w pierwszym odruchu człowiek reaguje na „innego” z rezerwą, powściągliwie, nieufnie, a nawet wrogo. Ten fakt potwierdzają na przykład starożytni Grecy, którzy nie-Greków nazywali *barbaros*: tymi, którzy mówią bełkotliwie, których nie sposób zrozumieć, więc lepiej nie wchodzić z nimi w relacje. Z kolei Rzymianie przeciw „innemu” budowali sieć umocnień granicznych – *limes*, a Chińczycy przybyszów zza oceanu (obcych rasowo i kulturowo) nazywali *Yang-kwei*, morskimi potworami.

Powyższe analizy wskazują, że spotkanie „ja” i „inny” odbywa się tylko „tu” i „teraz”, jest konkretnym wydarzeniem w czasie i przestrzeni. Dokonuje się ono poprzez słowo, które wypowiedziane na inne słowo oznacza dialog. Wezwanie do dialogu, to początek dialogu, autentyczna wymiana słowa za słowo, „mojego” i „innego”¹². Osoba ludzka pozostaje więc w nieustannej relacji z drugim „ja”. Sens takiego myślenia ma niezwykle praktyczny wymiar, albowiem jednostka ludzka („ja”), poprzez spotkanie z drugim „ja” ma się w pełni urzeczywistnić (samospełnienie, ostateczne wyzwolenie „ja”)¹³. Człowiek nie odczytuje swojego istnienia jedynie w perspektywie łacińskiego „sum” (statyczne substancjalne „jestem”), ale „sursum” (relacyjne dynamiczne „w górę”), to znaczy: wzrastać coraz wyżej i więcej.

4. Archetypiczny dialog

Podstawą relacji człowieka z „innym” jest jego osobiste spotkanie z Bogiem. Człowiek powinien żyć tym spotkaniem i czerpać z niego wzorce na spotkanie z „innym”. Pierwszym spotkaniem jest spotkanie Boga-Stwórcy z człowiekiem. Spotkanie-dialog jest zawsze odpowiedzią na pytanie. Bóg pyta: „Gdzie jesteś?” (Rdz 3,9), a człowiek wezwany (po-wołany) przez Boga nie kryje dłużej swojego „ja”, lecz odpowiada: „Oto jestem” (por. Rdz 3,10). W ten sposób zaczyna się pierwsze spotkanie i pierwszy archetypiczny dialog. Biblijne sformułowanie: „Niedobrze, by człowiek był sam; uczynię mu pomoc” (Rdz 2,18) wskazuje, iż wyrażenia „sam” oraz „pomoc” nadają kluczowego znaczenia dla pełnego rozumienia samej istoty daru na poziomie człowieka, jako treści egzystencjalnej wpisanej w prawdę obrazu Bożego¹⁴. Ten Boży dar ujawnia szczególną prawidłowość bytowania osobowego (osobowego istnienia). Człowiek istnieje z „kimś” i dla „kogoś”. Wspomniane terminy „sam” i „pomoc” wskazują na relację i komuniję osób, które są dla osoby ludzkiej podstawowo-

¹² W. Pannenberg, *Kim jest człowiek? Współczesna antropologia w świetle teologii*, Paris 1978, s. 102-106.

¹³ T. Styczeń, art. cyt., s. 59-61.

¹⁴ Jan Paweł II, *Mężczyzną i niewiastą stworzył ich*, dz. cyt., s. 53.

we i konstytutywne: „Ta relacja jest wypełnieniem pierwotnej samotności człowieka”¹⁵. Dar jest więc zasadą przejawiającą się najpełniej w obdarowywaniu kogoś – sobą.

Idea uczestnictwa jest niezwykle wyrazista w filozofii Gabriela Marcela¹⁶. Owo „udzielanie się” (darowanie się) w porządku osobowym poprzez miłość jest znakiem i zarazem zapoczątkowaniem oraz potwierdzeniem specyficznie ludzkiej struktury osobowej człowieka, który rozwija się w społeczności osób bytujących wzajemnie „dla siebie”¹⁷. Czynienie daru z samego siebie stanowi istotę międzyludzkiej komunii i przybiera formę nadziei, przyjaźni i miłości¹⁸. „Czymkolwiek jednak byłyby ta komunia w swej jakości – pisze Józef Tischner – zawsze pojawi się w jej łonie zobowiązanie do wierności – do wierności twórczej”¹⁹. Za G. Marcelem można dopowiedzieć: „Siłę charakteru człowieka poznaje się i mierzy wiernością, do jakiej jest on zdolny; trzeba jednak dodać, że prawdopodobnie istnieją pewne nierozpoznawalne rodzaje wierności i że nikt z nas nie jest uprawniony do wydawania sądów o niewierności kogoś innego (...). Wierność właśnie dlatego, że jest twórcza, nieskończenie przekracza, podobnie jak wolność, granice tego, co może być ujęte przepisem. Wierność, gdy jest autentyczna, jest twórcza (...). Polega ona na dawaniu świadectwa, na potwierdzaniu (...)”²⁰. Podstawowa relacja „ja” ↔ „ty” pozwala przewyciężyć nadmierny altruizm i przesadny indywidualizm, które noszą w sobie znamiona egoizmu. Kultura śródziemnomorska określa tę relację jako: przyjaźń, miłość, partnerstwo, dialog, spotkanie²¹. Specyficznie biblijno-chrześcijańskim określeniem tej relacji – dotyczącym również Osób Trójcy Świętej – jest pojęcie wspólnoty osób (gr. *koinōnia*; łac. *communio, communitas*)²².

5. Personalistyczne rozumienie wspólnoty i społeczeństwa

Sformułowania na temat osoby ludzkiej jako bytu naturalnie zorientowanego na relację i dialog (Arystotelesowska idea człowieka jako stworzenia społecznego) skłaniają w konsekwencji do stwierdzenia, że społeczność ludzka w ścisłym tego słowa znaczeniu jest społecznością osób. Wobec powyższego wszelkie społeczności zwierzęce niesłusznie zwane są społecznościami. Terminem tym można określać tylko państwo osób ludzkich: „Tak więc

¹⁵ Tamże. Zob. także: E. Lévinas, *Humanisme de l'autre homme*, dz. cyt., s. 79-83.

¹⁶ G. Marcel, *Homo viator*, tłum. P. Kubicz, Warszawa 1960, s. 18: „Najlepsza częśćka mnie samego nie należy do mnie, nie jestem jej właścicielem, a jedynie depozytariuszem”.

¹⁷ Por. J. Tischner, *Myślenie według wartości*, dz. cyt., s. 162-165.

¹⁸ Tamże, s. 163.

¹⁹ Tamże, s. 163-164.

²⁰ G. Marcel, dz. cyt., s. 194-195.

²¹ Por. St. Michałowski, *Spotkanie jako metoda bycia w pedagogice personalistycznej*, w: *Wychowanie na rozdrożu. Personalistyczna filozofia wychowania*, red. F. Adamski, Kraków 1999.

²² B. Snela, *Być ukierunkowanym na „ty” – ku charyzmatycznej wspólnotocie*, w: *Być człowiekiem*, red. T. Bielski, Poznań-Warszawa 1974, s. 183-220.

– według Jacquesa Maritaina (1882-1973)²³, twórcy humanizmu integralnego – osoba dąży sama z siebie do życia społecznego; jest całością pragnącą połączyć się z innymi całościami przez komunikacje duchowe umysłu i miłości. Społeczeństwo czystych osób może istnieć, ale jest to możliwe tylko w Bogu – tam, gdzie członkom społeczności obcy jest wszelki charakter części i gdzie dobro całości jest ściśle własnym dobrem każdej osoby, ponieważ jest samą jej istotą. Wszędzie gdzie indziej osoby jako członkowie społeczeństwa będą zarazem jego częściami, oznacza to, że społeczeństwo nie będzie społecznością czystych osób, ale społecznością osób będących równocześnie bytami jednostkowymi²⁴.

Jacques Maritain, chcąc uniknąć nieporozumień i zamieszania wokół stosowanych terminów, wyróżnia dwa pojęcia wspólnoty. Pierwsze, gdy mówi, że „wspólnota i społeczeństwo są to, jedno i drugie, rzeczywistości etyczno-społeczne naprawdę ludzkie, a nie tylko biologiczne; wspólnota jest bardziej dziełem natury, jest ściślej związana z dziedziną biologii. Społeczeństwo jest bardziej dziełem rozumu i jest ściślej związane ze zdolnościami umysłowymi, duchowymi człowieka²⁵. Drugie, gdy zaznacza, że społeczeństwo jest całością, której części same są całościami i „jest organizmem uczynionym z wolności, a nie z prostych komórek wegetatywnych²⁶. Francuski myśliciel wskazuje w nim na dwie zasadnicze cechy: społeczeństwo nie jest substancją, lecz bytem przypadłościowym i *unum secundum quid*²⁷, gdyż osoby ludzkie tworzące społeczeństwo nie są tylko częściami w pełnym tego słowa znaczeniu, ale pozostają wobec niego również całościami niezależnymi, tak w porządku istnienia, jak i w porządku działania.

J. Maritain w swej filozofii politycznej twierdzi, wbrew nominalizmowi, że społeczeństwo jest pewnego rodzaju realnością różną od sumy jednostek²⁸, i wbrew skrajnemu realizmowi (gdzie społeczeństwo to całość substancjalna), że jest ono raczej bytem przypadłościowym. Gdyby bowiem społeczeństwo było całością substancjalną, wówczas stosunek

²³ Filozof o orientacji katolickiej i największy krzewiciel idei św. Tomasza z Akwinu. Podjął próbę przekładu filozofii tomistycznej na język XX wieku. Bez tego przekładu recepcja tomizmu byłaby właściwie niemożliwa. Dzięki pracom J. Maritaina filozofia chrześcijańska zdobyła nowe tereny, przekraczając kręgi środowisk filozoficznych, a nawet granice Kościoła. Mianowany ambasadorem Francji przy Stolicy Apostolskiej, Jacques Maritain wszedł niejako w samo centrum chrześcijaństwa. Aktywnie włączył się w soborowy nurt odnowy Kościoła i miał duży wpływ na kształtowanie się tekstu konstytucji duszpasterskiej o Kościele *Gaudium et spes* (innych dokumentów również!), w której odzwierciedlenie znalazły jego podstawowe poglądy. W spuściźnie J. Maritaina możemy dostrzec pełne zrozumienie nawiązanie dialogu z myślą współczesną, rozróżniające dobre od złego, słuszne od mylnego.

²⁴ J. Maritain, *Wolność i osoba*, tłum. J. Zabłocki, „Tygodnik Powszechny”, 1951, nr 3, s. 1.

²⁵ Tenże, *L'homme et l'État*, Paris 1953, s. 2.

²⁶ Tenże, *Les droits de l'homme et la loi naturelle*, Paris 1942, s. 13.

²⁷ E. Welty, *Gemeinschaft und Einzelmensch*, Salzburg (brak roku wydania), s. 178: „Die Gemeinschaft ist keine Substanz, auch keine Quasi-Substanz, sondern – so sonderbar das klingen mag – ein Akzidens. Das soziale Sein gehört nicht in die Substanziale, wohl aber in die akzidentelle Seinsordnung. Die Einheit der Gemeinschaft darf nimmermehr als Wesenseinheit, sondern nur als Einheit der akzidentellen Ordnung begriffen werden”.

²⁸ J. Maritain, *Osoba ludzka i społeczeństwo*, dz. cyt., s. 338-339, 341.

człowieka do społeczeństwa byłby jedynie stosunkiem bezwzględnego podporządkowania, w myśl zasady: „dobro całości jest ważniejszym niż dobro części”²⁹. Personalizm chrześcijański jest bardzo daleki od takiego uproszczenia zagadnienia. W takiej optyce socjologicznej wolność nie może być rozpatrywana wyłącznie jako relacja społeczna (postulat współczesnej filozofii postmodernistycznej interpretującej epokę ponowoczesną), gdyż jej źródła należy poszukiwać w samym człowieku (ontologia bytu ludzkiego).

6. Człowiek w dialogu ze wspólnotą

Mając na uwadze powyższe sformułowania zaproponowane przez współczesnych dialogików, jak również humanizm integralny, warto zastanowić się nad wzajemnymi relacjami i odniesieniami, jakie zachodzą pomiędzy obywatelem a społeczeństwem, dobrem jednostki a dobrem wspólnoty. Odpowiedź można znaleźć w dziele *Trzej reformatorzy*³⁰ rozróżniającym w człowieku „jednostkę” i „osobę”. Człowiek wzięty jako jednostka jest zaledwie częścią społeczności i w tym porządku dobro społeczności dominuje nad dobrem poszczególnych jednostek³¹. Dobro społeczeństwa jako dobro całości ma pierwszeństwo przed dobrem człowieka rozpatrywanego jako jednostka³². Człowiek żyje dzięki społeczeństwu i jemu zawdzięcza bezpieczeństwo, rozwój duchowy i fizyczny. Z tego tytułu jednostka ludzka ma obowiązki względem wspólnoty, a nawet – jak już wcześniej wspomniano – w razie potrzeby winna oddać za nią swoje życie³³. Zobowiązania człowieka wobec społeczeństwa, rodziny, narodu czy państwa wynikają z samej jego natury, gdyż człowiek to nie tylko osoba, ale również jednostka, co sprawia, że wszystkie czyny człowieka służące ludzkiemu porozumieniu

²⁹ Tomasz z Akwinu, *Summa contra Gentiles*, Taurini 1925, 3, 71.

³⁰ J. Maritain, *Trzej reformatorzy. Luter – Descartes – Rousseau*, tłum. K. Michalski, Warszawa 1928, s. 35-36: „Zróżnicowane pojęcia jednostki i osoby, wprowadzone w dziedzinę stosunków człowieka z państwem na płaszczyźnie zasad metafizycznych, zawierają rozwiązanie licznych zagadnień społecznych. Z jednej strony tłumaczą czynnik strukturalny życia politycznego, (...) podporządkowanego duchowemu i wiecznemu (...), w porządku duchowym rozróżnienie między indywidualnością a osobowością jest nie mniej potrzebne. W swojej znakomitej książce o Garrigou-Lagrange wykazał jego znaczenie. Człowiek będzie w pełni osobą, *per se subsistens i per se operans*, tylko w miarę opanowania życia zmysłów i namiętności, przez życie rozumu i wolności; inaczej pozostanie tak, jak zwierzę, zwykłą jednostką, niewolnikiem warunków”.

³¹ Tamże, s. 32; J. Maritain, *Osoba ludzka i społeczeństwo*, dz. cyt., s. 340-341: „Człowiek-osoba jest nieszczęśliwą materialną jednostką, stworzeniem urodzonym w stanie nieskończenie głębszego zepsucia, niż wszystkie inne stworzenia. Chociaż osoba jako taka jest niepodległą całością i tym, co w przyrodzie najszlachetniejsze, jednak osoba ludzka znajduje się na najniższym szczeblu osobowości. Jest ogołocona i nędzna, (...) i z powodu ograniczeń w doskonałości, które pochodzą od materialnej jednostkowości, dzieje się tak, że gdy osoba wchodzi w społeczność podobnych sobie osób, staje się częścią całości, całości, która jest większa i lepsza niż jej części”.

³² J. Maritain, *Trzej reformatorzy*, dz. cyt., s. 189.

³³ Tamże, s. 33; J. Turowski, *Człowiek a społeczeństwo*, „Zeszyty Naukowe KUL”, 1958, nr 2, s. 26; J. Piwowarczyk, *Podstawy personalizmu*, „Tygodnik Powszechny”, 1951, nr 35, s. 1.

powinny być podporządkowane dobru wspólnoty³⁴. Wszelkim zatem działaniom człowieka jako jednostki powinna towarzyszyć idea społecznego porozumienia i współdziałania.

Relacja człowieka wobec społeczeństwa diametralnie się zmienia, gdy byt ludzki jest rozważany w aspekcie osoby, która nie jest w ścisłym tego słowa znaczeniu częścią ani społeczeństwa, ani świata. „Osobie ludzkiej – postuluje J. Maritain – przysługują pewne prawa już przez to samo, że jest osobą, całością, która rządzi się sama, w wyniku czego nie jest jedynie środkiem, ale i celem, który ma być traktowany jako taki (...), jest podmiotem praw. Są rzeczy, które się człowiekowi należą przez to właśnie, że jest człowiekiem”³⁵. Będąc bytem osobowym, człowiek stanowi niezależną „całość”³⁶, która uchyla się od podporządkowania dobru politycznemu, jeśli traktować go (człowieka) pod kątem formalnym jako osobę, której przeznaczeniem jest Bóg³⁷. Właśnie to miała na myśli Kongregacja do Spraw Wychowania Katolickiego pisząc o religijnym wymiarze wychowania: „W centrum nauk pedagogicznych pozostaje zawsze człowiek ze swą energią natury fizycznej i duchowej; ze swymi zdolnościami do działania i tworzenia, ze swym miejscem w społeczeństwie; ze swym otwarciem na religię. Osoba jest wewnętrznie wolna. Nie należy do państwa ani do innych stowarzyszeń ludzkich. Całe dzieło wychowawcze jest więc oddane osobie, by jej pomóc w pełnej formacji. Osobie ludzkiej bliski jest model chrześcijański, oparty na osobie Chrystusa. Ten model, przyjmując założenia wychowania człowieka, wzbogaca je o dary, cnoty i wartości, powołania, charakterystyczne dla porządku duchowego” (RWW, 63).

Powyższe analizy wskazują na pewną antynomię: z jednej strony człowiek, jako część społeczności, poddany jest bezgranicznie społeczeństwu, w swych działaniach zwrócony więc ku doczesności, z drugiej zaś – wznosi się ponad doczesne dobro społeczności w swoich dążeniach transcendentnych³⁸. Paradoks ten wiąże się z faktem, iż każdy człowiek jest całkowicie jednostką i całkowicie osobą. Jednak głębsze wniknięcie w myśl personalizmu chrześcijańskiego prowadzi do wniosku, że dobro społeczeństwa jest dobrem doczesnym, a zatem człowiek-jednostka stanowi jego element składowy ze względu na wartości ziem-

³⁴ J. Maritain, *Trzej reformatorzy*, dz. cyt., s. 32.

³⁵ Tenże, *Les droits de l'homme et la loi naturelle*, dz. cyt., s. 67 n.

³⁶ Tenże, *Trzej reformatorzy*, dz. cyt., s. 33.

³⁷ Tamże, s. 189; J. Maritain, *Principes d'une politique humaniste*, Taurini 1922, s. 24-25: „La personne humaine (...) est faite pour Dieu et pour participer à des biens absolus, dépasse la société terrestre dont elle est membre. (...) Ainsi la vraie cité des droits humains ne reconnaît pour dieu qu'un Dieu: Dieu lui-même, et nulle chose créé; et elle comprend que la société humain, si diverses que soient les familles religieuses qui y vivent en commun, implique elle-même un principe religieux, et suppose que Dieu est accessible à notre raison et qu'il est la fin dernière de notre existence”; por. także: K. Wojtyła, *Miłość i odpowiedzialność*, dz. cyt., s. 163-164.

³⁸ Tomasz z Akwinu, *Summa theologica*, dz. cyt., 1, 87, 8: „Bonum animae non ordinatur ad aliud melius bonum”; tamże, 1, 113, 9: „Bonum universi est maius quam bonum particulare unius, si accipiatur utrumque in eodem genere. Sed bonum gratiae unius maius est quam bonum naturae totius universi”.

skie³⁹, zaś ze względu na powołanie człowieka-osoby, jakim jest dobro życia wiecznego, człowiek jawi się jako całość niezależna i autonomiczna, wznosząca się ponad społeczeństwo⁴⁰ i stanowiąca „wszechświat w sobie samym”⁴¹. Gdyby jednak zaistniała sprzeczność między wymaganiami zbiorowości – której człowiek jako jednostka jest członkiem – a wymaganiami osoby – skierowanej wyłącznie ku Bogu – prawa osoby miałyby zdecydowany prymat⁴², albowiem – jak stwierdza Sobór Watykański II – człowiek ma wielkość i godność ponad wszelkie inne stworzenia, bo jest dziełem Boga wyniesionym do ponadnaturalnego porządku jako syn Boga, stąd też ma boskie pochodzenie i jest przeznaczony do życia wiecznego, które przenika ten świat⁴³.

7. Koncepcja dobra wspólnego i braterskiej wspólnoty

Pojawiający się konflikt w relacji człowiek – społeczeństwo jest stanem naturalnym i nieuniknionym. Jego rozładowanie nie jest statyczne, lecz dynamiczne – *in motu*. Na tym właśnie gruncie zostaje ukształtowany dwoisty ruch. Pierwszy z nich jest ruchem postępu doczesnych społeczności, który działa przede wszystkim poprzez siły ducha i wolności, a któremu nieustannie stają na przeszkodzie siły bezładu i zwyrodnienia. Ruch ten chce doprowadzić do tego, by „prawo osobowości” przeważało w życiu społecznym nad „prawem jednostkowości”. Dąży do urzeczywistnienia pragnień człowieka, który chce być w życiu społecznym traktowany jako całość, a nie jako część. Drugi ruch można nazwać ruchem pionowym, ruchem życia samych osób w obrębie życia społecznego. „Jest on wynikiem różnicy poziomów między płaszczyzną, na której leży ośrodek życia osoby jako osoby a znakiem wskazującym – jak mówi Maritain – najniższy stan wody, przy którym osoba umieszcza siebie jako część wspólnoty społecznej. Ze względu na tę różnicę poziomów osoba zawsze potrzebuje społeczności, a jednak dąży do tego, aby ją przewyższyć”⁴⁴.

Trudność przewyciężenia sprzecznych z powyższą tezą skrajności, takich jak: komunizm czy kapitalizm – które absolutyzują albo dobro grupy, albo jednostki – stała się dla

³⁹ J. Maritain, *Du régime temporel et de la liberté*, Paris 1933, s. 63: „Le bien de la communauté (je dis le bien commun authentique et véritable, qui comporte subordination aux intérêts intemporels de la personne) et supérieur au bien de la personne individuelle dans la ligne des valeurs terrestres selon lesquelles celle-ci est partie de la communauté”.

⁴⁰ Tenże, *L'homme et l'État*, dz. cyt., s. 138: „La personne humaine est à la fois partie du corps politique et supérieure à lui par ce qu'il y a de supra-temporel ou éternel en elle, dans ses intérêts spirituels et dans sa destination final”; tenże, *Principes d'une politique humaniste*, dz. cyt., s. 25; tenże, *Humanizm integralny. Zagadnienia doczesne i duchowe nowego świata chrześcijańskiego*, brak tłum., Londyn 1960, s. 101.

⁴¹ Tenże, *Les droits de l'homme et la loi naturelle*, dz. cyt., s. 9; tenże, *Principes d'une politique humaniste*, dz. cyt., s. 16; por. także: K. Wojtyła, *Tajemnica i człowiek*, „Tygodnik Powszechny”, 1951, nr 51-52, s. 1.

⁴² J. Maritain, *Trzej reformatorzy*, dz. cyt., s. 34-35.

⁴³ Por. KDK, 12; 14; 17; 22.

⁴⁴ Tenże, *Osoba ludzka i społeczeństwo*, dz. cyt., s. 343.

J. Maritain inspirował do sformułowania koncepcji „dobra wspólnego”⁴⁵, które jest celem społeczeństwa⁴⁶. Wspólne dobro społeczeństwa nie jest ani zwykłym gromadzeniem prywatnych dóbr, ani dobrem należącym do całości. Jest nim wspólne osobowe ludzkie życie, dlatego dobro jest wspólne całości i częściom, na które spływa i wszystkie muszą z niego korzystać⁴⁷. J. Maritain w *Humanizmie integralnym* stwierdza, że „dobrem wspólnym jest w istocie swej prawidłowe życie ziemskie gromady, całości składającej się z osób ludzkich – znaczy to, że dobro to jest jednocześnie materialne i moralne”⁴⁸.

Dobro wspólne nie jest tylko kumulacją przywilejów i dóbr, ale przede wszystkim prawością życia, celem – samym w sobie – dobrem, nazywanym przez dawnych filozofów *bonum honestum*, dobrem o istotnej wartości⁴⁹. Wspólne dobro społeczności jest rzeczą etycznie dobrą⁵⁰, umożliwiającą realizację osoby ludzkiej poprzez zabezpieczenie jej potrzeb doczesnych. Pomimo rangi, jaką nadaje się dobru wspólnemu, należy pamiętać, że dla filozofii i teologii chrześcijańskiej doczesne dobro wspólne nie jest celem ostatecznym, gdyż podporządkowane jest czemuś lepszemu – pozaczasowemu dobru osoby, zdobyciu przez nią doskonałości i wolności duchowej⁵¹. Dobro wspólne jest więc celem pośrednim, infrawalentnym, albowiem z istoty swojej podporządkowane jest nadprzyrodzonemu dobru osoby. Personalizm chrześcijański promuje więc taki styl życia społecznego, któremu można nadać miano „braterskiej wspólnoty”⁵².

Podsumowanie

Współcześni twórcy koncepcji społeczeństwa personalistycznego oraz filozofii dialogu wskazują taki ustrój, w którym dobro wspólne, choć wymagające bardzo często wyrzeczeń i poświęceń, nie może nakazać człowiekowi rezygnacji z wartości niezbywalnych: dobra,

⁴⁵ Jacques Maritain wskazuje na potrzebę unikania skrajności: zarówno *indywidualizmu*, który eksponuje zbyt wolność jednostki, prowadząc do licznych krzywd i niesprawiedliwości, wielorakiego *despotyzmu*, jak również skrajnego podporządkowania dobra jednostki społeczności, co daje się zauważyć w *kolektywizmie*. J. Maritain, *Humanizm integralny*, dz. cyt.; tenże, *La personne et le bien cummun*, Paris 1947, s. 64-65; tenże, *Trzej reformatorzy*, dz. cyt., s. 34.

⁴⁶ Por. J. Maritain, *Osoba ludzka i społeczeństwo*, dz. cyt., s. 338.

⁴⁷ Tamże, s. 339.

⁴⁸ J. Maritain, *Humanizm integralny*, dz. cyt., s. 99-100; tenże, *Wolność i osoba*, art. cyt., s. 11.

⁴⁹ Tenże, *Osoba ludzka i społeczeństwo*, dz. cyt., s. 339.

⁵⁰ Tamże, s. 340.

⁵¹ J. Maritain, *Humanizm integralny*, dz. cyt., s. 100: „Nie jest zadaniem społeczności politycznej prowadzić osobę ludzką do doskonałości duchowej i do pełnej wolności autonomicznej. Jednakże społeczność polityczna jest z istoty swej przeznaczona, z racji samego swego celu ziemskiego, do rozwijania warunków środowiska, które doprowadzą w taki sposób zbiorowość do stopnia życia materialnego, intelektualnego i moralnego odpowiedniego dla dobra i pokoju całości, aby każda osoba znalazła w niej pozytywną pomoc w stopniowym zdobywaniu pełnego życia osoby i wolności duchowej”.

⁵² Tomasz z Akwinu, *Summa theologica*, dz. cyt., 2, 62, 2: „Quantum ad usum non debet homo habere res exteriores ut proprias, sed ut communes”; J. Maritain, *Humanizm integralny*, dz. cyt., s. 146-149.

prawdy, sumienia czy przekonań religijnych. Żadne społeczeństwo demokratyczne nie może żyć bez wspólnego i czynnego wyznawania tych wartości, którymi są: wolność, sprawiedliwość i godziwe prawo⁵³. Osoba – poprzez to, że żyje w społeczeństwie – ma prawo do posiadania dóbr materialnych, do wykształcenia, do godziwej pracy, do wyznawania na co dzień wiary, dostarczającej ostatecznej motywacji działaniom. „Jeśli człowiek – jak stwierdza Henri Bars – jest moralnie zobowiązany zrobić to, co jest konieczne do wypełnienia jego przeznaczenia, to znaczy, że ma prawo wypełnić swoje przeznaczenie”⁵⁴. Wspólnota społeczna ma zatem obowiązek stworzyć człowiekowi warunki do tego, aby się w pełni zrealizował.

Ponadto, personalistyczna propozycja rozwiązania napięć i konfliktów społecznych przeciwstawia się zarówno indywidualizmowi, jak i totalitaryzmowi, ukazując ich metafizyczne dno. Stanowi też swoisty protest przeciwko systemom, które bądź prowadzą do ubóstwienia jednostki zamkniętej w sobie, bądź gloryfikują bezwzględne prawa społeczności politycznej⁵⁵. Myśl chrześcijańska głosi, wbrew indywidualizmowi, że doczesne dobro człowieka podporządkowane jest dobru społecznemu oraz – wbrew totalitaryzmowi – że ponadczasowe i duchowe dobro osoby ludzkiej wznosi się ponad tę społeczność. Taką tezę określamy mianem społecznościowej (fr. *communautaire*) i personalistycznej (fr. *personnaliste*)⁵⁶. Jeżeli można użyć takiego określenia, to „państwo chrześcijańskie” jest równie antyindywidualistyczne, jak i personalistyczne⁵⁷. Choć personalistyczna propozycja humanizmu integralnego może wydawać się ideałem, to jest to ideał konkretny i realny. Wymaga jednak głębokiej reformy życia społecznego, a tym samym przekształcenia porządku doczesnego zgodnie z postulatami Solidarności 1980.

⁵³ J. Maritain, *Osoba ludzka i społeczeństwo*, dz. cyt., s. 345; St. Kowalczyk, *Demokracja personalistyczna w ujęciu J. Maritaina*, „Ateneum Kapłańskie”, 1991, nr 2, s. 224-230; J. Piwowarczyk, *Podstawy personalizmu*, art. cyt., s. 1: „Człowiek jako osoba w stosunku do społeczeństwa ma prawa, prawo do wolności; i to prawa nie z łaski społeczeństwa, nie prawa płynące z koncesji społeczeństwa, ale prawa z natury wynikające, prawa naturalne”.

⁵⁴ H. Bars, *Polityka według Jacquesa Maritaina*, tłum. J. Łoś, Londyn 1969, s. 97.

⁵⁵ J. Maritain, *Les droits de l'homme et la loi naturelle*, dz. cyt., s. 20: „L'individualisme anarchique nie que l'homme s'engage tout entier, en vertu de certaines choses qui sont en lui, comme partie de la société politique; le totalitarisme affirme que l'homme est partie de la société politique selon lui-même tout entier et selon tout ce qui est en lui”; tenże, *Questions de conscience*, Paris 1938, s. 33: „Il est l'essence du totalitarisme de requérir l'homme tout entier comme citoyen”.

⁵⁶ Tenże, *Wolność i osoba*, art. cyt., s. 1; tenże, *Principes d'une politique humaniste*, dz. cyt., s. 50 n.; J. Turowski, *Człowiek a społeczeństwo*, art. cyt., s. 27.

⁵⁷ Tenże, *Trzej reformatorzy*, dz. cyt., s. 33; tenże, *Humanizm integralny*, dz. cyt., s. 100.

**THE CHRISTIAN CONCEPT OF PERSONALIST SOCIETY
IN THE THOUGHTS OF MODERN DIALOGISTS
SUMMARY**

Standing face to face with the ‘New World Order’, when the development of information technology leads the modern man to the post-industrial era, and the technetronic society is being created thanks to globalist activities, it is worthwhile to go back, after 25 years of common solidarity effort, to the basic assumptions, meanings and references of the personalist society in the context of the so called philosophy of the dialogue.

Modern creators of the concept of a personalist society and the philosophy of the dialogue point to a political system where the common good, although often requiring renouncement and sacrifice, cannot force man to forsake values such as goodness, the truth, conscience or religious beliefs. No democratic society can live without common and active belief in values such as freedom, justice and the just law. A person, thanks to the fact of living in the society, has the right to possess material goods, to an education, to do suitable work, and also to profess his faith everyday, which gives the ultimate motivation for action. If a man is morally obliged to do what is necessary to fulfil his destiny, it means that he has the right to fulfil his destiny. Thus, a social community has an obligation to create the conditions necessary for the man to fully realise himself.

Furthermore, the personalist suggestion of solving social tensions and conflicts is in opposition to both individualism and totalitarianism, and exposes their metaphysical emptiness. It also constitutes a specific protest against the systems which either lead to the impoverishment of the imaginary and reserved person or glorify the ruthless laws of a political community. Christian thought proclaims, against individualism, that the worldly good of man is subordinated to the common good and, against totalitarianism, that the timeless and spiritual good of the human person rises above this community. This thesis is described as communal (fr. *communautaire*) and personalist (fr. *personnaliste*). The ‘Christian country’, if one may say so, is both anti-individualist and personalist. Although the personalist concept of integral humanism may seem to be an ideal, it is still definite and real. However, it requires a deeper reformation of social life and, at the same time, transforming the world order in accordance with the Solidarity postulates from 1980.