

BOGUMIŁA TRUCHLIŃSKA

POCZĄTKI POLSKIEJ MYŚLI PERSONALIS- TYCZNEJ W DWUDZIESTOLECIU MIĘDZYWOJENNYM

Personalizm na naszym gruncie kojarzy się najczęściej z dorobkiem filozoficznym Karola Wojtyły, ewentualnie z grupą skupioną wokół „Więzi”. Artykuł niniejszy przesuwając czas powstawania i kształtowania się personalizmu z doby powojennej na okres międzywojenny. Był to bowiem pierwszy etap kształtowania się personalizmu w Polsce. Projekt odrodzenia myśli chrześcijańskiej objął w tym czasie swym zasięgiem także filozofię człowieka i kultury. Człowiek-osoba w perspektywie kultury stanowi centrum analiz i rekonstrukcji, ukazujących poglądy myślicieli katolickich doby dwudziestolecia międzywojennego.

Nie ulega wątpliwości, że w łonie filozofii chrześcijańskiej tego okresu najbardziej popularną i ważną filozofią był tomizm i że w obrębie przede wszystkim tomizmu rozwijano wątki personalistyczne. Można jednak wskazać na inne typy personalizmu. Mam tu na myśli personalizm augustyński Franciszka Sawickiego¹ i tendencje augustynizujące w twórczości Józefa Pastuszki². Nasuwa się pytanie, na ile zasadne i uprawnione jest mówienie o polskim personalizmie w odniesieniu do myślicieli katolickich dwudziestolecia międzywojennego? Na to pytanie, jak sądzę, pozwoliłaby odpowiedzieć analiza trzech kręgów zagadnień. Pierwszy — terminologia i aparatura pojęciowa; drugi — recepcja zachodniej myśli filozoficzno-religijnej w Polsce; trzeci zaś — to pole problemowo-tematyczne, w którym obracają się

¹ Ks. Franciszek Sawicki (1877-1952) — profesor filozofii, teologii moralnej, dogmatyki i apologetyki w Pelplinie. Studiował m. in. we Fryburgu niemieckim, gdzie zetknął się z Rickertem. W 1903 r. doktorat z filozofii. Nazwisko o renomie europejskiej; znany z ostrej krytyki rasizmu. Ważniejsze publikacje: *Dusza nowoczesnego człowieka* (1931); *Kryzys kultury a religia chrześcijańska* (1937); *Katolicyzm jako religia osobowości i społeczności* (1939) i in.

² Ks. Józef Pastuszka (1897-1989) — gimnazjum w Sandomierzu, studia teologiczne w Sandomierzu i Petersburgu. W latach 1918-1920 studia na Uniwersytecie w Innsbrucku, gdzie uzyskał doktoraty z teologii (1920) i z filozofii (1925). Habilitacja w zakresie filozofii chrześcijańskiej w 1930 roku na UJ. W latach 1930-1934 pracował na Wydziale Teologicznym Uniwersytetu Warszawskiego, zaś od 1934 do 1939 na Wydziale Nauk Humanistycznych Katolickiego Uniwersytetu Lubelskiego; kierował Katedrą Psychologii. W 1952 r. odsunięty od zajęć uniwersyteckich. Podjął je ponownie w 1957 roku na Wydziale Filozofii Chrześcijańskiej jako kierownik specjalizacji filozoficzno-psychologicznej. Ważniejsze prace: *Nieśmiertelność duszy ludzkiej u św. Augustyna* (1930); *Współczesne kierunki w filozofii religii* (1932), *Kryzys kultury a religia. Szkice filozoficzno-religijne* (1932); *Filozofia współczesna* (t. I — 1934, t. II — 1936); *Chrześcijaństwo a kultura*. W: *Kultura i cywilizacja* (pr. zbior. — 1937); *Rasizm jako światopogląd* (1939) i in.

myśliciele katolicycy. Uchwycenie terminologii i głównych pojęć stosowanych przez filozofów katolickich pozwala wysunąć hipotezę co do typu problematyki. Centralną kategorią, wyznaczającą także problematykę, jest tu pojęcie osoby: personalizm koncentruje się przede wszystkim na człowieku jako osobie. Rodzi się tu szereg pytań, m. in.: jak ma się główne tomistyczne pojęcie bytu do zainteresowania osobą, jaka jest częstotliwość pojawiania się pojęcia osoby, czy u wszystkich myślicieli tego okresu możemy spotkać tę kategorię? Pytania bardziej szczegółowe wiodą nas do dalszej penetracji myśli katolickiej. Interesujące wydaje się ustalenie, czy już wtedy pojawia się zainteresowanie relacjami międzyludzkimi, a zwłaszcza kwestią relacji jednostki i społeczeństwa. Także—jak jest ujmowana jednostka ludzka: czy poprzez podkreślenie porządku substancjalnego, czy przez pryzmat podmiotowości osobowej o „relacyjno-aksjologicznej konstytucji” (jak w personalizmie ujmowanym przez Adama Rodzińskiego)?

Analiza pism myślicieli katolickich dwudziestolecia międzywojennego upoważnia do stwierdzenia, że aparatura pojęciowa i terminologia personalistyczna są w toku tworzenia się. Narzędzia pojęciowe nie są tu jeszcze ustabilizowane i definitywnie dopracowane pod względem precyzji, zakresu i konotacji. Używa się często terminu zamiennie, np. *osoba* i *osobowość* są traktowane jako synonimy, bądź też omawia problematykę personalistyczną przy braku stosownej terminologii. Napływ nowych myśli i interpretacji z Zachodu wprowadził pewnego rodzaju zamieszanie. Z pewnością łatwiej było przyswoić sobie i upowszechniać nowe pojęcia i myśli kręgom intelektualistów, skupionych wokół „Verbum”, niż z ośrodków akademickich. Nie jest to jednakże regułą, wskazuje się bowiem na twórczy stosunek do tomizmu uczonych akademickich, dla których personalizm był narzędziem przewycięzania skrajności indywidualizmu i statolatrii³.

Pomocny w tym procesie reinterpretacji myśli katolickiej był przede wszystkim J. Maritain, którego pisma tłumaczono na język polski już w latach 30., cytowano obficie i dyskutowano. W 1934 roku wystąpił on także w Poznaniu na Międzynarodowym Kongresie Filozofii Tomistycznej z referatem pt. *L'idéal historique d'une nouvelle chrétienté* (wydany przez Towarzystwo Wiedzy Chrześcijańskiej KUL jako tekst zatytułowany *O nową cywilizację chrześcijańską*, 1935). Wpływ Mouniera był wtedy wtórny; jego mniejsze znaczenie wypływa z faktu, że Mounier nie był tomistą. Pod wpływem J. Chevaliera reprezentował on platońsko-augustyńską odmianę filozofii chrześcijańskiej, cechował go także kult Pascala i nieobce mu były wątki egzystencjalistyczne. Formuła otwarta, dialogowa, ośrodkowa „Esprit”, była zbyt śmiała jak na polskie warunki. Niemniej młodsza generacja interesuje się również Mounierem, o czym świadczy choćby fakt uczestnictwa i spotkania z Mounierem Jerzego Turowicza na dorocznym kongresie „Esprit” w Jou-en-Joas pod Paryżem w 1937 roku⁴. Pierwszy bodajże ślad obecności Mouniera w Polsce datuje się na rok 1934, a jest to specjalnie napisany dla „Wiadomości Literackich” artykuł

³ Por. Wypowiedzi w ankiecie na temat: *Formacja katolicka w dwudziestoleciu*. „Znak” 1957-1959. Głos zabierali m. in.: J. Fr. Drewnowski, K. Górski, J. Kalinowski, M. Plezia, S. Swieżawski, K. Turowski, J. Turowicz.

⁴ J. Turowicz: *Emmanuel Mounier*. W: E. Mounier: *Co to jest personalizm oraz wybór innych prac*. Kraków 1960, s. XXVI.

Odnowa katolicyzmu we Francji. Natomiast Mounierowski List z *Francji* zamieściło w 1936 roku „Prosto z mostu”. Brak wówczas szerszego odzewu ze strony polskiej na jego program odnowy katolicyzmu wiązać się może z faktem braku kryzysu polskiego katolicyzmu. Natomiast oddźwięk powojenny z pewnością przekraczał oczekiwania⁵, ale też nie można go wiązać z kryzysem katolicyzmu. Silny wpływ J. Maritaina i E. Mouniera na polską filozofię chrześcijańską podkreśla ks. S. Kowalczyk w studium *Personalisme polonais contemporain* („Divus Thomas”, 1985) i w książce *Zarys filozofii człowieka* (1991). To interesujące zagadnienie recepcji myśli zachodniej stanowi tu jedynie sygnał ewentualnych późniejszych badań. Z konieczności porzestać muszę na tych wstępnych konstatacjach, problem ten wykracza bowiem poza zakres moich analiz i refleksji. Obecność myślicieli francuskich w filozofii polskiej potwierdza wszakże wstępne intuicje, dotyczące kształtowania się personalizmu w łonie polskiej filozofii katolickiej.

Personalizm nie jest filozofią jednolitą. Badacze sygnalizują wiele nurtów i odmian. Wspomniany autor *Zarysu filozofii człowieka* próbuje uporządkować tę różnorodność, zaprowadzić ład i klasyfikację, ale nie jest to typologia pozbawiona kontrowersji. Nie pozbawiony uproszczeń jest też podział na personalizm statyczny i dynamiczny, „otwarty”. Zasadne natomiast jest przekonanie o dwu nurtach personalizmu neotomistycznego: esencjalistycznym, kładącym nacisk w opisie człowieka-osoby na rozumność i naturę, oraz egzystencjalnym, akcentującym istnienie jako fakt podniesiony do rangi czynnika konstutywnego. Różnorodność i wielość ujęć personalistycznych potęguje, jak sądzę, fakt wieloznaczności pojęcia centralnego, jak i zamienne stosowanie terminów „człowiek”, „jednostka”, „osoba”, „osobowość”. Tłumaczy się niekiedy ten zamęt terminologiczny wokół osoby tym, iż bycie osobą jest faktem pierwotnym i przez to osoba jest w zasadzie niedefiniowalna (A. Rodziński). Trzeba podkreślić, że główni twórcy personalizmu, Maritain i Mounier, nie utożsamiają jednostki z osobą, a wręcz przeciwnie — wskazują na zasadnicze różnice, tym samym sytuując personalizm w nurcie filozofii antyindywidualistycznych. To ujęcie przyczyniło się w swoim czasie do krytyki personalizmu chrześcijańskiego przez L. Kołakowskiego⁶.

Wśród wielu autorów katolickich dwudziestolecia międzywojennego stawiających w centrum swoich zainteresowań problem kultury i osoby ludzkiej, na szczególną uwagę zasługuje J. Pastuszka. Na podkreślenie zasługuje fakt, że Pastuszka używa terminu „osoba” już w 1932 roku w artykule *Stosunek chrześcijaństwa do kultury*. Zgodnie ze swym światopoglądem Pastuszka przypisuje chrześcijaństwu samorozpoznanie człowieka jako osoby. Nie trzeba podkreślać, że tkwi tu *implicite* myśl, że człowiek jako osoba konstytuuje się dopiero dzięki bytowi transcendentnemu i transcendowaniu ducha w rzeczywistość empiryczną. Ograniczoność człowieka jako bytu stworzonego, a więc i względnego, niedoskonałego, jest

⁵ Bibliografia tylko do maja 1961 roku zawiera 90 pozycji. Zob. *Wykaz pozycji książkowych i czasopiśmienniczych dotyczących myśli Mouniera, opublikowanych w Polsce w okresie od roku 1936 do maja 1961*. „Więź” 1961, nr 10, s. 164-167. Obecność Maritaina omawiają Z. Kałuża i W. Tkaczuk: *Jacques Maritain w Polsce*. „Więź” 1963, s. 38-56.

⁶ L. Kołakowski: *Prawa osoby przeciwko prawom człowieka. Istotny sens personalizmu chrześcijańskiego*. W: Tegoż: *Szkie o filozofii katolickiej*. Warszawa 1955.

łagodzona przez otwarcie perspektywy na doskonalenie się. Umożliwia ją przyjęcie tomistycznej tezy o akcie i potencji bytu, w tym także człowieka. Na podkreślenie zasługuje fakt, że nakaz doskonalenia się i pracy nad sobą nie dotyczy tylko sfery wewnętrznej. Oznacza on u Pastuszki także nakaz twórczości kulturalnej.

W przeciwieństwie np. do koncepcji H. Romanowskiego⁷, wyrażonej w *Filozofii cywilizacji* (1934), ujęcie człowieka przez Pastuszkę cechuje dynamizm i podkreślenie wewnętrznej twórczości. W swej dynamiczności i nieustannej twórczości człowiek w koncepcji Pastuszki jest zbliżony do propozycji Mouniera. Myślę, że Pastuszka jako psycholog niezależnie od Mouniera doszedł do tej dynamicznej koncepcji osobowości i osoby⁸. Zbliżeniu mogło służyć wszakże wspólne zainteresowanie wątkami egzystencjalnymi i fascynacja Pascalem. Pastuszka w swych pismach odwołuje się do Pascala przy konstatacji swoistego dramatyzmu istnienia człowieka i rozdarcia czy też wewnętrznej sprzeczności człowieka. Źródłem owych napięć jest fakt, że człowiek to spotkanie dwu światów: fizycznego i psychicznego. Są one zespolone w jednej naturze i w jednej osobie. Pastuszka używa tu pojęcia „węzeł metafizyczny” na określenie owego jednoczącego związku dwu światów w substancjalną całość. Stosuje go też przy ukazaniu relacji między człowiekiem a światem transcendentnym. Zgodnie z tomistyczną wykładnią człowiek jest bowiem łącznikiem między światem empirycznym i transcendentnym. Wspomniana dwoistość człowieka jest już wstępną determinantą przesądzającą jego los (*Autorytet i autonomia*, 1939).

Dramatyzm istnienia i swoisty dualizm w ujęciu człowieka nasuwa nam na myśl nurt tradycji, w której osadzony był ten problem, mianowicie filozofię św. Augustyna. Pastuszka faktycznie studiował jego prace i jest nawet autorem studium poświęconego zagadnieniom duszy u św. Augustyna (1930). Za przedstawiciela augustynizmu uważa go Mieczysław Gogacz w swym syntetyzującym artykule pt. *Filozofia chrześcijańska w Polsce Odrodzonej* (1918-1968)⁹. Powołuje się tu na „prawie powszechną opinię historyków filozofii”, a na poparcie przytacza opinię A Jordana (*Philosophy and Ideology*, Dordrecht 1963). Potwierdzają to także inne wątki filozofii Pastuszki, ale nie można chyba przeoczyć faktu odwołań do myśli św. Tomasza. Wprawdzie M. Szyszkowska twierdzi, że na gruncie polskim nie było tradycji łączenia wątków tomizmu i augustynizmu, tendencji spotykanej natomiast w myśli zachodniej, lecz byłaby skłonna dostrzec ją właśnie u Pastuszki¹⁰.

Analogicznie do ujęć św. Augustyna konstatacja wewnętrznej sprzeczności człowieka wiedzie Pastuszkę do koncepcji życia jako walki między człowiekiem

⁷ Henryk Romanowski — filozof, zdeklarowany tomista, związany z Towarzystwem Wiedzy Chrześcijańskiej KUL, autor prac o Bergsonie, metafizyce i tomizmie, o którym P. Szydłowski napisał, iż jest to postać o nieznanym i trudnym do ustalenia życiorysie (*Kryzys kultury w polskiej myśli katolickiej 1918-1939*. Warszawa-Kraków 1984, s. 27; Tamże rozdział pt. *Henryka Romanowskiego filozofia kultury*, s. 141-162). Najważniejsza praca Romanowskiego to *Filozofia cywilizacji. Prawa realne cywilizacji, jej ideały, typy i pochod.* Warszawa 1934.

⁸ Rozróżnienie osoby i osobowości zostało mocno podkreślone przez Pastuszkę w jego powojennych pracach. Por.: *Filozoficzne i empiryczne pojęcie osoby ludzkiej*. „Roczniki Filozoficzne” 1963 z. 4, s. 45-60.

⁹ „Studia Philosophiae Christianae”, ATK 1969, nr 2, s. 49-77.

¹⁰ *Filozofia polityki. Filozofia prawa. Filozofia twórczości*. Warszawa 1993, s. 138 i 132.

cielesnym a ciuchowym i pojęcia kultury jako zwycięstwa nad człowiekiem cielesnym (*Chrześcijaństwo a kultura*, 1937). Uzasadnienie i uprawomocnienie działalności kulturalnej stanowi — paradoksalnie wręcz — teza o ontologicznej względności ducha ludzkiego (*Kultura i religia*, „Przegląd Powszechny” 1929). Wspomagają teza—Tomaszowej proveniencji—o akcie i potencji, jaki aktywistyczny stosunek do rzeczywistości zewnętrznej. Ujawniony — w porządku działania — mechanizm dynamizmu i aktywizmu człowieka przejawia się, według Pastuszki, na trzech poziomach: względem własnej osoby, otaczającego świata i relacji z innymi.

Do ważkich osiągnięć należy zakwestionowanie przez Pastuszkę (podobnie przez F. Konecznego i B. Suchodolskiego) tradycyjnego podziału na kulturę duchową i materialną. Pastuszka stanowisko swoje oparł na przekonaniu o tożsamości podmiotu kultury eksterioryzującego się w różnych dziedzinach. Dualizm kulturowy jest, jego zdaniem, bezzasadny, bowiem twórcą techniki, gospodarki, sztuki i nauki jest ten sam duch ludzki. Nie oznacza to, że Pastuszka nie dostrzegał odrębności i swoistości praw rządzących poszczególnymi dziedzinami.

Podstawowe prawo człowieka ujęte przez Pastuszkę w formule „istnieć i rozwijać się” nosi znamiona prawa naturalnego. Prawo to ujawnia zarazem metafizyczny i kulturowy sens istnienia człowieka. Ów sens człowieczeństwa Pastuszka upatruje — podobnie jak Simmel — w przekraczaniu granic. Jest to jednakże coś więcej niż zaznaczenie swej obecności w kulturze, bo jest to przekraczanie granic czasu i skończoności, pojęte jako transcendowanie ducha ludzkiego ku nieskończoności, ku Absolutowi. Powiązanie podstawowego prawa natury z twórczością przywiodło go do doniosłych z punktu widzenia filozofii kultury wniosków praktycznych. Przecistawianie się i ograniczanie twórczości czy pracy kulturalnej znaczyłoby przeciwstawianie się dążeniu natury ludzkiej do doskonalenia, a tym samym do przekraczania swych granic. W ten sposób Pastuszka próbuje powiązać chrześcijaństwo i kulturę, a przynajmniej uniesprzeczyć je, w sytuacji, gdy czyniono to — z różnych pozycji światopoglądowych — dość często.

Z refleksji antropologiczno-kulturowych Pastuszki wyłania się ujęcie człowieka w dwojakim porządku: 1. natury i bytu; 2. w porządku działania. Działanie jest w zasadzie samorealizacją i aktualizacją możliwości, wynikłych z wrodzonego („przyrodzonego”) pędu do doskonalenia się. Autor ukazuje dialektyczny związek między człowiekiem a rzeczywistością empiryczną, wzajemne oddziaływania obu członów relacji kulturowej. Twórczość wzbogacając świat kultury wzbogaca również swój podmiot sprawczy. „Każda nowo skonstruowana maszyna, każde dzieło filozoficzne czy poetyckie tworzy nowe wartości przedmiotowe, a jednocześnie bogaci jego twórcę—człowieka”—pisze Pastuszka w studium *Chrześcijaństwo a kultura*¹¹. Pastuszka popiera tu pogląd, że dzieła stanowią obiektywizację ducha ludzkiego i są jego materialnym upostaciowaniem. Formuluje też koncepcję homo in rebus, ukazując obecność naszego ja w rzeczach przez nas wytworzonych. Co ciekawe, koncepcja ta jest rozwijana w niektórych współczesnych filozofiach kultury¹².

¹¹ J. Pastuszka: *Chrześcijaństwo a kultura*. W: *Kultura i cywilizacja*, op. cit.; nadb. Lublin 1937, s. 5.

¹² Por. A. Nowicki: *Człowiek w świecie dzieł* (1974) i *Spotkania w rzeczach* (1991).

Jak już zaznaczyłam, wyróżnikiem człowieka jest, w świetle ujęcia Pastuszki, przekraczanie przez ducha ludzkiego zastanych granic. Możliwość transcendowania zawarta jest immanentnie w skończoności i ograniczoności człowieka i jego rozumu. „Gdyby człowiek nie znał granic swej skończoności, nie miałby pojęcia o tym, czym jest nieskończoność” — twierdzi Pastuszka w artykule pt. *Rola religii w życiu współczesnego człowieka* („Przegląd Katolicki” 1933, nr 33). Świadomość tych granic jest czynnikiem mobilizującym człowieka do nieustannej pracy nad sobą, udoskonalania siebie i przekraczania ograniczeń. Za najważniejsze potrzeby człowieka uznaje Pastuszka te właśnie, określając je mianem metafizycznych. Zdaniem Pastuszki nasze *ja*, będąc podmiotem i źródłem woli, odpowiedzieć na te potrzeby może tylko religią. Kultura okazuje się niewystarczająca do pełnej samorealizacji człowieka. Odnalezienie siebie jako osoby dokonuje się bowiem na gruncie religii, a ściślej religii chrześcijańskiej. Nie jest to tylko jego stanowisko, gdyż wszyscy myśliciele katolicycy akcentują związki człowieka z Bogiem. Istnienie Boga osobowego stanowi warunek istnienia człowieka jako osobowości według pracy J. Stepy *Wolność i autorytet* (1939)¹³. Osobowość jest tu tożsama z osobą jako tą stroną człowieka, która podporządkowana jest bezpośrednio Bogu i przezeń obdarzona prawami i właściwościami. O osobowości piszą też inni myśliciele katolicycy, m. in. Szymański¹⁴, Urban¹⁵, Woroniecki¹⁶. Tenże wyróżnia „moralną osobę”, „osobowość” i „osobistość”. O ile osobowość jest wspólna wszystkim ludziom, to osobistość jest rozumiana jako efekt indywidualnej pracy każdego człowieka. Woroniecki podkreśla też, że najbliższą podstawę istnienia człowiek znajduje w sobie. Po zjednoczeniu substancjalnym dusza powoli rozwija się nadając sobie własne osobiste cechy — twierdzi Woroniecki w swej *Etyce (Zarys filozofii)*, (1929).

W wielu koncepcjach polskich myślicieli katolickich stopniowo dojrzewała myśl, że człowiek nie jest tylko bytem substancjalnym, ale i bytem relacyjnym. Wskazywano na różne płaszczyzny relacyjności podmiotu ludzkiego, z których najważniejsza to płaszczyzna metafizyczna—relacji z Absolutem. Najwięcej uwagi poświęcano jednak relacjom społecznym. Problem tych relacji jawi się chociażby z

¹³ Ks. Jan Sępa (1892-1959) — studia na Wydziale Teologicznym Uniwersytetu Lwowskiego, 1922-1925 w Lowanium. Habilitacja z filozofii chrześcijańskiej na Uniwersytecie Lwowskim (1929). Profesor filozofii chrześcijańskiej w latach 1932-1939; biskup tarnowski od 1946 r. Ważniejsze prace o kulturze: *Zagadnienie katolicyzmu w Polsce a kryzys kultury*. „Ateneum Kapł.” 1935, t. 31, *Wychowanie wobec współczesnej kultury*. W: *Katolicka myśl wychowawcza* (1937); *Prądy społeczne a duch kultury*. „Ateneum Kapł.” 1938, t. 42; *Kościół współczesny a kryzys wolności* (1939).

¹⁴ Ks. Antoni Szymański (1881-1942) — profesor etyki i filozofii społecznej, rektor KUL w latach 1933-1942. Propagował korporacjonizm chrześcijański. Zagadnieniem kultury poświęcił prace *Katolicyzm a kultura i cywilizacja; Bolszewizm jako prąd kulturalny i cywilizacyjny* (W: *Kultura i cywilizacja*, 1937); *Planowa organizacja kultury* (1938).

¹⁵ Ks. Jan Urban (TJ) był w latach 1918-1933 redaktorem „Przeglądu Powszechnego”. Autor prac *Technika a modlitwa* („Przegląd Pow.” 1933, t. 197; *Katolicyzm a kultura*. (1935).

¹⁶ O. Jacek Woroniecki (1878-1949), studia przyrodnicze i teologiczne we Fryburgu (Szwajcaria), doktorat na podstawie rozprawy *Les Principes fondamentaux de la sociologie thomiste*. Po powrocie został duchownym i wykładowcą w seminarium duchownym w Lublinie. W latach 1919-1929 wykładał na KUL, w 1929-1933 profesor w Angelicum. Członek PAU od 1946 roku. Bogata spuścizna o szerokim wachlarzu tematycznym (199 prac opublikowanych i 63 w rękopisach). Z zakresu kultury najważniejsza to *U podstaw kultury katolickiej* (1935).

samej definicji człowieka jako istoty rozumnej i społecznej; także — z faktu ograniczonej i względnej mocy jednostki. Konieczność związku z innymi leży u podstaw tego, co jest określane mianem wspólnoty personalistycznej.

Sam termin „personalizm” pojawia się u wielu autorów w funkcji polemicznej — jako przeciwstawienie uzurpacjom indywidualizmu i kolektywizmu. Polscy myśliciele stanęli wobec bardzo istotnego z punktu widzenia filozofii społecznej i doktryny etycznej zagadnienia relacji jednostka a społeczeństwo. Relacje te były od czasu pojawienia się myśli liberalnej przedmiotem sporu między skrajnymi propozycjami i teoriami, mianowicie między indywidualizmem a socjologizmem (kolektywizmem). Sytuacja była nieco trudna dla filozofii chrześcijańskiej, bowiem ta ujmowała człowieka również w perspektywie obowiązków względem zbiorowości i instytucji, natomiast rozwój dziejów sterował właśnie w kierunku ich dominacji, zwłaszcza państwa. Tyrania zbiorowości, której doświadczono w Europie w XX wieku, musiała znaleźć swe przeciwstawienie w myśli chrześcijańskiej. W dwudziestoleciu międzywojennym spotykamy się z pewną polaryzacją stanowisk. Część autorów związała swe nadzieje z pojęciem narodu jako instancji moralnej przeciwstawiającej się państwu, część — chcąc zneutralizować „bunt mas” — opowiedziała się za elitaryzmem kulturowo-społecznym, część natomiast właściwie rozwiązanie dostrzegła w personalizmie. W tym ostatnim nurcie posłużono się pojęciem osoby (najczęściej przeciwstawnym jednostce), by zakwestionować zasadność i prawomocność zarówno indywidualizmu (jak u Woronieckiego), jak i kolektywizmu (w pracach Szymańskiego).

W większości prac myślicieli katolickich ma miejsce krytyka indywidualizmu i związanego z nim liberalizmu. Woroniecki podejmuje krytykę z pozycji etyka przede wszystkim, podkreślając deformacje i szkody, jakich doświadcza moralna osoba człowieka. Poddaje krytyce polski indywidualizm modernistyczny z Przybyszewskim na czele, określając go mianem „osobnictwa” i posługując się zarazem terminem J. Ochorowicza (*Nasze osobnictwo*). Kładąc akcent na moralny i społeczny rozwój osoby — osobowości i osobistości — Woroniecki wprowadza pojęcie, dość kontrowersyjne zresztą, „jednostki zbiorowej”, stanowiącej załączek personalistycznej wspólnoty. Celem tej struktury jest powściągnięcie indywidualizmu i egoizmu, ale nie wchłonięcie w siebie jednostki. Wspólnota służyć ma wzmocnieniu jednostki, nadaniu jej mocy i siły do urzeczywistnienia siebie i swych najważniejszych życiowych celów.

Najbardziej radykalną krytykę indywidualizmu, zwłaszcza w jego wersji anarchizującej, spotykamy w *Filozofii cywilizacji* Romanowskiego. Autor sens i cel cywilizacji upatruje w stanie uspołecznienia, a więc w integracji indywiduum ze społeczeństwem. Nie znaczy to, że Romanowski jest zwolennikiem kolektywizmu. Tenże również jest poddany negatywnemu osądowi, zwłaszcza, że kojarzono z nim jego praktyczną realizację w ZSRR.

Wskazując na konieczność obrony przed presją zbiorowości, filozofowie katolicy nie kwestionują jej znaczenia; nie występują też przeciwko państwu. Dokonują natomiast dookreśleń i precyzacji celów i zadań. Stępa na przykład dostrzega celowość stworzenia społeczności jako środka ku pełniejszemu rozwojowi sił osobowych i społecznych człowieka. Głosi tezę zakładającą jedność dobra własnego

i dobra ogółu pojętego jako dobro wspólne. Człowiek jako osobowość (osoba) posiada prawa dane od Boga, ale jako jednostka winien być podporządkowany prawu państwowemu. Jednakże i państwo winno być nastawione na realizację dobra wspólnego i ochronę praw osobowych jednostki. Ta myśl towarzyszy wielu publikacjom, usiłującym rozwikłać trudne kwestie relacji społecznych i metafizycznych zarazem. Jest tu także wyraźnie zaznaczona różnica między jednostką i osobą. Dystynkcje te, Maritainowskiej proveniencji, spotykamy nie tylko w pracach Stepy, lecz także Woronieckiego i Szymańskiego.

Można więc przyjąć za A. Szymańskim (*Katolicyzm a kultura i cywilizacja*, 1937), że filozofia katolicka za fakt pierwotny uważa nie jednostkę ani też zbiorowość, ale człowieka pojętego jako „osoba rozumna, świadoma, samodzielna i samoodpowiedzialna”. Obok cech jednostkowych w człowieku, Szymański dostrzega cechy społeczne. „Sam jest podmiotem działalności, ale żyje i doskonali się w społeczeństwie” — zauważa. Społeczeństwo w jego filozofii nie jest rozumiane w duchu organicystycznym, ale w kategoriach funkcjonalizmu. Nie jest więc samoistnym, substancjalnym bytem, lecz funkcją działania podmiotów i zarazem środkiem dla istnienia i doskonalenia się człowieka.

Szymański uważa całą kulturę i cywilizację katolicką za personalistyczną. Personalistyczny charakter cywilizacji oznacza również podkreślenie roli indywidualności ludzkiej, prawa indywiduum do fantazji, wyobraźni, swobodnego działania w granicach wyznaczonych przez pojęcie dobra powszechnego. Szymański wiąże personalizm z godnością ludzką i imperatywem jej poszanowania. Osoba ludzka jest charakteryzowana poprzez wyeksponowanie rozumu i rozumności jako jej najwyższego znamienia (bądź „warstwy ontycznej”, jak u Pastuszki). Stąd też i cywilizacja katolicka jest, zdaniem Szymańskiego, intelektualistyczna. Nie znaczy to, że autor dokonuje redukcji czy negacji innych władz. Szymański dostrzega i uwidacznia rolę woli, uczuć, popędów i skłonności człowieka. To dzięki nim — konstatuje — mamy w kulturze nie tylko rozkwit filozofii, ale literatury i sztuki, zaś obok myślenia i kontemplacji występuje czyn i działanie. Instancją także kierowniczą, jak i oceniającą moralną wartość rzeczy i czynów, jest rozum. „Rozum w słusznych granicach” — to formuła, w którą można by ująć stanowisko Szymańskiego, co jest jednoznaczne z uznawaniem praw boskich i heterogeniczności rozumu. W swych pismach Szymański poddaje jednak krytyce wszystkie kierunki filozoficzne pomniejszające rangę i zdolność poznawczą rozumu ludzkiego. Są to, jego zdaniem, kantyizm, pozytywizm, pragmatyzm, sentymentalizm i fideizm. W dwu ostatnich przypadkach nawiązuje do krytyki Woronieckiego, wyrażonej w pracy *U podstaw kultury katolickiej* (1935).

Przeciwstawienie jednostki i osoby, jak i lekceważenie przez filozofię zagadnienia indywidualizmu, stało się powodem wystąpienia w obronie jednostki Augustyna Jakubisiaka¹⁷. Dał temu wyraz przede wszystkim w pracach *Zagadnienie jednostki w świetle filozofii jedności* (1934) i *Od zakresu do treści* (1936). Zdaniem

¹⁷ Ks. Augustyn Jakubisiak (1884-1945) — seminarium duchowne w Warszawie. Studia filozoficzne i przyrodnicze w Paryżu (doktorat na Sorbonie, 1912). Mieszkał głównie w Paryżu, ale publikował też w Polsce. Ważniejsze prace: *Podstawy krytycyzmu* (1920); *Essai sur les limites de l'espace et du temps* (1927); *Od zakresu do treści* (1936).

autora, rzekoma wyższość osoby motywowana jest przez filozofów o arystotelesowsko-scholastycznym rodowodzie powszechnością jej występowania. Osoba w jego interpretacji byłoby więc to, co wszystkim ludziom wspólne, zaś indywiduum to to, co każdy człowiek ma wyłącznie w sobie. Jakubisiak nie tylko dostrzega wytworzenie się jakiejś niezamierzonej dualności, ale odkrywa też epistemologiczne korzenie tego procesu i aksjologiczne konsekwencje takich postaw względem jednostki. Jakubisiak zauważył, że we wszystkich dotychczasowych koncepcjach filozoficznych, począwszy od Platona, przez Arystotelesa, Kanta i Hegla, „jednostka ludzka jest okaleczona, pozbawiona wszyściego, co stanowi jej istotę, wielkość i wartość”¹⁸. Mimo zastrzeżeń wobec interpretacji scholastycznych i nawiązujących doń współczesnych wykładni, Jakubisiak uważa, że jedynie chrześcijaństwo wskazuje jednostce ludzkiej ważkie i niezastąpione miejsce. Jakubisiak polemizuje z tendencjami irracjonalizującymi i demonizującymi wręcz jednostkę. Kwestionuje sądy przypisujące jednostce zło, grzeszność, upadek. W jego ujęciu człowiek-jednostka jest najwyższym darem Boga, którego odwieczną myśl realizuje”. Podkreśla też szczytność przeznaczeń człowieka. Do obrony jednostki Jakubisiak używa argumentacji teologicznych, wykorzystując między innymi dogmat o stworzeniu. Bóg, zdaniem Jakubisiaka, stwarza nie jakiś byt zbiorowy czy powszechny, ale każdą jednostkę ludzką z osobna W uniwersalizm „unitarystyczny” wymierzona też jest pochwała różnorodności i indywidualności, pojętych jako wyraz ekspresji „nieskończenie różnych i rozlicznych rysów Mądrości Bożej”. Ma tu też miejsce podkreślenie godności i wolności jednostki poprzez zaakcentowanie jej „podniesienia do wyżyn niemal boskości”.

Problem ten nurtował również Franciszka Sawickiego. Jego zdaniem, wszelkie skrajności i jednostronność obce są katolicyzmowi. Teoria filozoficzno-społeczna katolicyzmu syntetyzuje bowiem osobowość i społeczeństwo, odwołując się do założeń katolickiej etyki indywidualnej i społecznej, jak i składowych filozofii życia (*Katolicyzm jako religia osobowości i społeczności*, 1939). Przy próbie sprecyzowania celów życia Sawicki dokonuje również definicyjnego określenia osoby, akcentując rozumność i samoistość człowieka. Tradycyjne ujęcie jest wzbogacone o elementy terminologii Kantowskiej. Sawicki podkreśla, że człowiek jest osobą sam w sobie i jako taki jest też celem własnego życia. Wprawdzie nie jedynym, ale najbliższym. Eksplicacja pojęcia osoby (osobowości) opiera się tu na dystynkcji między osobą i rzeczą. Różnica tkwi przede wszystkim w immanentnej celowości, ugruntowanej w pojęciu godności i autonomii osoby. Człowiek-osoba może być tylko celem, nigdy zaś środkiem — podkreśla filozof.

Refleksje Sawickiego wiążą także osobę z filozofią wartości. Osoba jest ujmowana przez Sawickiego jako wartość i to wartość o uniwersalnym charakterze i zasięgu. W jego mniemaniu wartość osobową i godność posiada bowiem każdy nawet najprostszy człowiek. Z tytułu bycia osobą wynikają jednakże pewne obowiązki i odpowiedzialność. Jest tu nałożony obowiązek pracy życiowej dla siebie, której celem ma jednakże być nie pomnażanie dóbr, lecz zbawienie duszy. Sawicki

¹⁸ Tegoż: *Zagadnienie jednostki w świetle filozofii jedności*. Warszawa 1934, s. 184. (W formie referatu przedstawił tę pracę Wł. Tatarkiewicz na posiedzeniu Towarzystwa Naukowego Warszawskiego dn. 26 VI 1933 r.).

kładzie więc akcent, ujawniając tym samym rys augustyński swej filozofii, nie na świat dzieł zewnętrznych, jak u Pastuszki, lecz na życie wewnętrzne, kulturę ducha. Píše bowiem o człowieku: „Nie chodzi o to ostatecznie, żeby dokonał wielkich rzeczy w świecie zewnętrznym, lecz o to, żeby stał się *wartościowym, dobrym, uczciwym, szlachetnym człowiekiem*”¹⁹. Nie postuluje więc Sawicki tworzenia, lecz kształcenie, „uprawę duszy” jako bezwzględny wymóg.

Filozofia życia i osoby w pismach Fr. Sawickiego jest zogniskowana wokół wartości i ukierunkowuje na wartości. Pytania o wartości, ich hierarchię i preferencje aksjologiczne, stały się głównym komponentem walki ideowo-swiatopoglądowej, począwszy od dekonstruującego obowiązujący system wartości wystąpienia Fryderyka Nietzschego. Sawicki w swych pracach formułuje główne zasady i założenia chrześcijańskiej filozofii wartości, które określają perspektywę indywidualną i osobowościową człowieka, ze szczególnym wyeksponowaniem wartości duchowych, a wśród nich — moralnych i religijnych. Sawicki nie poprzestaje tylko na tej perspektywie. Ukazuje także inny aspekt bytowania człowieka — poprzez ujęcie relacyjne. Wskazuje tu w relacjach ze społeczeństwem wymogi, zadania i cele przypadające w udziale człowiekowi. Regulatorem owych relacji są również wartości, takie jak miłość, sprawiedliwość, poświęcenie. Te relacje z innymi są ugruntowane w etyce osobowości i zgodnie z jej założeniami określony jest ich charakter, jak i wytyczony zakres obowiązków. Granica poświęcenia dla innych jest tu wyznaczona przez interes osobisty, stanowiący zarazem najwyższy cel człowieka, tj. indywidualne zbawienie duszy. W hierarchii celów i obowiązków społecznych Sawicki podkreśla wymóg poszanowania godności osobistej. W prawidłowo funkcjonujących społecznościach relacje interpersonalne oparte są na miłości, sprawiedliwości, szacunku. Wpływają one zwrotnie na pogłębienie „ja” jednostkowego. Poświęcenie i służba społeczeństwu są wtedy, zdaniem Sawickiego, źródłem satysfakcji i szczęścia. Autor stawia również jednostkę i jej relacje ze społecznością w relacyjności wyższego rzędu, tj. w relacjach metafizycznych. Instancją potwierdzającą porządek społeczny, godność osoby, wolność i sacrum sumienia wobec wszelkiej władzy jest Bóg.

Wysoka waloryzacja osoby w refleksji chrześcijańskiej wynika z przesłanek metafizyczno-teologicznych. Przyjęcie tezy o prymacie ducha, i to ducha osobowego, jest tu podstawą. Duchem osobowym jest również Bóg, czego nie ma np. w ujęciach panteistycznych. Godność osobową człowiek zyskuje dzięki obdarowaniu go duszą nieśmiertelną. Człowiek-osoba w aksjologii Sawickiego stanowi więc byt „przewyższający świat cały”, czyli świat rzeczy. Stanowisko głoszące prymat osoby nad rzeczami jest wkładem Sawickiego w walkę z tendencjami reifikującymi współczesności. W tym zwrocie ku człowiekowi i jego wnętrzu można dostrzec pogłosy pięknej myśli św. Augustyna: „Idą ludzie podziwiać wysokie góry, olbrzymie fale morskie, szerokie wodospady rzek, przestrzeń oceanów, drogi gwiazdne, a zaniebują samych siebie”²⁰.

¹⁹ Fr. Sawicki: *Katolicyzm jako religia osobowości i społeczności*. Warszawa 1939, s. 19.

²⁰ Św. Augustyn: *Wyznania*. Warszawa 1955, s. 206.

Nie kwestionując znaczenia jednostki, jej wolności, nadając poprzez personalistyczną interpretację godność osobistą człowiekowi-osobie, Sawicki ukazał zarazem możliwość funkcjonowania w perspektywach uniwersalistycznych, zrealizowania powszechnych zadań i celów. Powiązanie zaś osoby z wartościami, a tym samym filozofii człowieka z aksjologią, stanowi *novum* w polskiej myśli personalistycznej dwudziestolecia międzywojennego. Jest to otwarcie dlań nowych perspektyw interpretacyjnych, a przede wszystkim uzupełnienie refleksji metafizycznej (teorii bytu) o nowe wymiary, mianowicie o aspekt aksjologiczny. Osoba w koncepcji Sawickiego nie tylko urzeczywistnia wartości, ale i sama jest wartością. Był to niechybnie krok ku interpretacjom personalistycznym II połowy XX wieku, ujmującym człowieka-osobę jako byt o relacyjno-aksjologicznej konstytucji.

*

Przedstawiłam tu tylko niektóre stanowiska, najciekawsze z punktu widzenia filozofii kultury. Przedmiotem analizy były jednakże pisma takich publicystów i uczonych katolickich, jak K. Górski²¹, A. Krześciński²², K. Michalski²³, J. Piwowarczyk, S. Swieżawski²³, J. Urban i inni. Jak zauważyłam na początku, aparatura, jaką dysponują polscy personaliści dwudziestolecia międzywojennego, nie jest jeszcze w pełni ustabilizowana i precyzyjna. Np. terminy *osoba*, *osobowość* są używane zamiennie. Najpełniejszą ich definicję i świadomość różnic między nimi przynoszą pisma Karola Górskiego: *Rodzina a kultura współczesna* (1935) i *Wychowanie personalistyczne* (1936).

Za istotne wyróżniki osoby uznaje Górski samoposiadanie, samostanowienie i samoświadomość. Według Górskiego, „osoba, to coś, co o sobie stanowi”, „to

²¹ Karol Górski (1903-1988) — historyk, badacz dziejów polskiej duchowości. Doktorat w 1927 r., habilitacja w 1933 na Uniwersytecie Poznańskim. Związany z Akcją Katolicką. Przed wojną prace z zakresu pedagogiki personalistycznej i kultury, po wojnie zaś dotyczące dziejów katolicyzmu w Polsce.

²² Ks. Andrzej Krześciński (1884-1964) — studia, doktorat, habilitacja na UJ. Studia na uniwersytetach w Lipsku, Berlinie, Paryżu i Londynie. W latach 1936-1937 podróż dookoła świata; odczyty w 20 uniwersytetach. Na początku wojny wyemigrował do Ameryki. Zmarł w Baltimore. Ważniejsze prace z dwudziestolecia międzywojennego to: *Kultura nowoczesna i jej tragizm* (1934); *Współczesna niewiara* (1935); *Badania nad kulturą Dalekiego Wschodu* (1932).

²³ Ks. Konstanty Michalski (1879-1947) — profesor filozofii chrześcijańskiej na UJ w latach 1914-1947. Czołowy polski tomista, znawca i odkrywca polskiej i zachodniej filozofii średniowiecznej, uczonej o światowej sławie. Refleksje na temat kultury zawarte są w jego pracach historyczofizycznych, m. in.: *Tomizm wobec współczesnej filozofii dziejów* (referat wygłoszony na Międzynarodowym Kongresie Filozofii Tomistycznej w Poznaniu 1934). W: *Księża Pamiętkowa* (t. XII „Studia Gnesnensia”, 1935).

²⁴ Ks. Jan Piwowarczyk (1889-1959) — studia z zakresu teologii i socjologii chrześcijańskiej na UJ. W latach 1928-1933 wykładowca na Wydziale Teologicznym UJ. Także redaktor „Głosu Narodu” (1936-1939 — redaktor naczelny). Prace z zakresu etyki i filozofii społecznej katolicyzmu, także o korporacjonizmie. Kulturze poświęcił studium *Kultura wsi* (W: *Kultura i cywilizacja*, op. cit.).

²⁵ Stefan Swieżawski (ur. 1907) — studia humanistyczne na Uniwersytecie Jana Kazimierza we Lwowie (1925-1928). dalsze — w Paryżu. Spotkanie z Maritainem i Gilsonem. W latach 1935-1939 jako st. asystent we Lwowie, po wojnie na KUL (profesor historii filozofii). W dwudziestoleciu działał w organizacji młodzieży katolickiej Odrodzenie, pierwsze prace publikował w „Verbum” (m. in. *Rozum najemnica*, 1935). Inne z tego okresu to: *Duch źródłem wolności* (1939); *Uprawa intelektu* (1936).

świadomy siebie podmiot” (*Rodzina...*), „to byt duchowy, obdarzony intelektem i wolnym pożądaniem, wykończony przez świadomość siebie” (*Wychowanie personalistyczne*). Personalistyczna koncepcja Górskiego wiele zawdzięcza Maritainowi. Autor wielokrotnie powołuje się na jego prace i rozwiązania, w tym *Wychowaniu personalistycznym* aż dwadzieścia dwa razy. Górski, za Maritainem, odróżnia dwa światy: materialnym, zjawisk zmysłowych i świat duchowy. Człowiek jako egzemplarz gatunku *homo sapiens*, czyli w porządku materialnym, jest jednostką, zaś osobą jest w porządku duchowym.. Pierwszy porządek jest światem konieczności, drugi zaś — wolności. Źródłem wolności człowieka — powtarza Górski za Maritainem — jest jego umysł, intelekt, który „pożera byt”, jak twierdzi francuski filozof. Spotykamy tu też ciekawą próbę określenia osobowości, nawiązującą do jej koncepcji regulatywno-integrujących. W *Wychowaniu personalistycznym* Górski definiuje osobowość jako zdolność świadomego podporządkowania wszystkich władz człowieka intelektowi jako. władzy kierowniczej. W pracach Górskiego zaznaczona jest wyraźnie różnica między osobą a osobowością. Osobowość i jej ograniczenia wypływają, zdaniem autora, z faktu związania osoby ludzkiej z materią. Wynikłe stąd konieczności to przede wszystkim podkreślana w pracy *Rodzina a kultura współczesna* konieczność gatunkowa życia z innymi, podporządkowania się zbiorowości (jako część całości) i uznania dobra zbiorowości za dobro naczelne, ponad jednostkowe. Porządek duchowy implikuje inną hierarchię celów, mianowicie rozwój i udoskonalanie osobowości. W *Wychowaniu personalistycznym* Górski wyraża przekonanie, że całe życie społeczne, organizacje, postęp techniczny, podział pracy — wszystko to powinno służyć rozwijaniu przez osoby ludzkie swej osobowości i wytwarzaniu kontemplacyjnego modelu życia, pojętego jako najwyższy szczebel ludzkiego bytowania.