

dzynarodowego. Już sam fakt wydawania opracowań tego typu jest cennym dorobkiem w dwudziestoleciu Narodów Zjednoczonych. Warto o tym pamiętać zwłaszcza obecnie, w Roku Współpracy Międzynarodowej. Albowiem „lepsze uś-

wiadomienie sobie przez opinię publiczną zakresu i znaczenia istniejącej stałej współpracy prowadzi do lepszego zrozumienia istoty wspólnoty światowej oraz wspólnych interesów ludzkości”⁴⁸.

ks. H. Andrzejczak

Tadeusz Mrówczyński, *Personalizm Maritaina i współczesna myśl katolicka*, Warszawa 1964
Książka i Wiedza, ss. 287.

Nie ma chyba drugiego myśliciela XX w., który by tak znacznie oddział na filozofię chrześcijańską, jak Jakub Maritain. Oddziaływanie to jest wielostronne. Wśród jego publikacji znajduje się wiele dzieł ściśle z zakresu filozofii, jak i z jej pogranicza. Wszystkie one budzą wciąż duże zainteresowanie. W Polsce myśl Maritaina nie jest niestety szeroko znana. Prócz paru książek wydanych jeszcze przed wojną, publikacji jego właściwie nie mamy, co jest dużym brakiem.

Ostatnio ukazała się dosyć duża publikacja Tadeusza Mrówczyńskiego *Personalizm Maritaina i współczesna myśl katolicka* będąca monograficznym opracowaniem poglądów filozoficzno-społecznych Maritaina. Niestety nie może to zastąpić książek samego Maritaina. Publikacja ta składa się z czterech rozdziałów. Rozdział pierwszy — „Maritain i współczesny tomizm” — jest życiorysem naukowym Maritaina, ukazanym na tle współczesnej myśli katolickiej i filozofii europejskiej. Mrówczyński omawia w tym rozdziale przede wszystkim historię poglądów społeczno-politycznych Maritaina. Dzieli ją na dwa okresy. Pierwszy, w którym Maritain był rzecznikiem tomizmu tradycyjnego, i drugi, gdy starał się rozwijać myśl tomistyczną w duchu egzystencjalnym (s. 18).

Według Mrówczyńskiego, Maritain w pierwszym okresie cieszy się poparciem oficjalnych kół Kościoła, traci je jednak w drugim, na skutek swych liberalnych i lewicujących poglądów. Jest to pewne uproszczenie. Ówczesna krytyka płynąca z różnych stron, dotyczyła nie tylko jego poglądów społecznych i politycznych, ale przede wszystkim filozoficznych. Trudno także mówić o apro-

bującym krytykę milczeniu Watykanu (dlaczego milczenie ma być poparciem właśnie krytyki?), skoro Mrówczyński sam przytacza pełne uznania dla Maritaina słowa Piusa XII (s. 42). Nie oznacza to oczywiście, by wystąpienia Maritaina nie wywoływały, do dziś zresztą, dyskusji i polemik.

Nie można także zgodzić się z opinią Mrówczyńskiego, że Maritain zapożyczył ze stosunków amerykańskich myśl o „przejmowaniu poszczególnych funkcji państwa przez różnorodne organa” niższe (s. 45). Jest to po prostu tzw. zasada pomocniczości, wyłożona w encyklice Piusa XI *Quadragesimo anno* w 1931 r. Głosi ona, że państwo nie powinno przejmować tych funkcji, które z powodzeniem mogą być sprawowane przez niższe społeczności, a więc opowiada się ona za demokratyzacją życia społecznego. O zależności myśli Maritaina od tej encykliki mówi Mrówczyński dopiero dużo dalej (s. 188) i to łącząc ją z rzekomym korporacjonizmem Maritaina. Błąd Mrówczyńskiego powstał chyba w ten sposób, że Pius XI mówiąc o pomocniczości wspominał o korporacjonizmie, który jest jednym z możliwych jej zastosowań.

Wierność obrazu przedstawionej przez Mrówczyńskiego historii myśli Maritaina zaciemniają i inne nieścisłości, jak np. związanie rządu Vichy z „uznana oficjalnie przez Kościół szkołą katolicyzmu społecznego” (s. 35).

Drugi rozdział — „Metafizyczne podstawy Humanizmu integralnego” — ukazuje Maritainowską filozofię człowieka, która jest podstawą jego poglądów filozoficzno-społecznych. Zdaniem autora humanizm Maritaina mieści się w średniowiecznym stylu myślenia“ (s. 60), mimo iż Maritain chce mu nadać

⁴⁸ Rezolucja uchwalona na XVIII sesji Zgromadzenia Ogólnego NZ w sprawie ogłoszenia r. 1965 Roku Międzynarodowej. Nowy Jork dnia 21 listopada 1963 r. „Zbiór Dokumentów” 1963 nr 11/12 poz. 170 s. 1574 n.

nico inny sens przez podkreślenie „świadomie refleksyjnego spojrzania stworzenia na siebie samego” (s. 56). Według Mrówczyńskiego, Maritainowi nie udało się niczego uratować z dobroku myśli nowożytnej. Humanizm nowożytny był areligijny i „wiązał się ściśle z przekonaniem, że człowiek jest właściwym źródłem wszelkiej wartości” (s. 54). Maritain odrzuca ten pogląd i „rozprawia się ze wszystkimi nurtami myśli nowożytnej, które nie mieszczą się w granicach chrześcijańskiej ortodoksji” (s. 57).

Oczywiście Maritain odrzuca ateizm, jednakże nowożytne poglądy filozoficzne krytykuje przede wszystkim za wyolbrzymianie pewnych aspektów natury człowieka kosztem innych i stara się wprowadzić równowagę między nimi. Jest to posunięcie całkiem zrozumiałe.

Przedstawiając Maritainowską filozofię człowieka Mrówczyński wychodzi od określenia osoby, które jego zdaniem mieści się w ramach tomistycznej interpretacji Boecjusza (s. 61). Omawia kolejno substancjalność, niekomunikatywność (powinno być chyba nieprzekazywalność — *incommunicabilis*), subsystencję, istnienie i pewne cechy charakterystyczne osoby ludzkiej. Na koniec porusza dyskusyjną tezę filozofii Maritaina — rozróżnienie osoby i jednostki.

Mrówczyński wysuwa na plan pierwszy i szeroko omawia problem „niekomunikatywności”, który jest przeciwieństwem jednej z dalszych konsekwencji metafizyki tomistycznej. Część pracy mówiąca o niekomunikatywności, czyli raczej nieprzekazywalności, jest napisana najmniej zrozumiale.

Problemy metafizyczne zdaniem Mrówczyńskiego Maritain ustawia tak, by wykazać bezwzględną zależność człowieka od Boga (s. 72, 75, 82 i in.), a „naczelna zasada tomistycznego egzystencjalizmu, głosząca pierwszeństwo istnienia w bycie, okazuje się, przy bliższej analizie, nową wersją starej idei chrześcijaństwa o radykalnej zależności człowieka od Boga” (s. 72). Nie bardzo wiadomo, o jaką zależność chodzi tutaj Mrówczyńskiemu. Metafizyka tomistyczna wskazuje na zależność w istnieniu i strukturze bytowej, ale jednocześnie podkreśla wolność działania człowieka. Wolność woli w rozumieniu Maritaina i Tomasza z Akwinu nie ma, jak sądzi Mrówczyński (s. 84), charakteru indeterministycznego. Określa się jako autodeterminizm — człowiek jest panem swoich czynów i może nimi świadomie kierować. Teza Mrówczyńskiego, że kon-

cepcja wolnej woli w teologii chrześcijańskiej „jest niezbędną przesłanką — i w pewnym sensie funkcją — chrześcijańskiej eschatologii i nauki o piekle” (s. 84) w takim ujęciu nie jest dostatecznie uzasadniona.

Rozdział trzeci — „Człowiek i społeczeństwo” — odnosi się już ściśle do doktryny społecznej Maritaina. Społeczeństwo i państwo wg Maritaina jest tworem zgodnym z naturą człowieka. Władza w społeczeństwie pochodzi pośrednio od Boga jako pierwszego źródła wszechrzeczy, a bezpośrednio od ludu, którego zastępcami są rządzący. Społeczeństwo jest pewnego rodzaju całością. Nie jest ani sumą części, ani też jednostką biologiczną — jest czymś pośrednim. Elementy jego pozostają nadal niezależnymi bytami tworząc rzeczywistość przypadłościową złożoną z osób i ich wzajemnych relacji. Łączy je cel, którym jest wspólne dobro. Na tej podstawie Maritain krytykuje dwie skrajne koncepcje społeczeństwa — indywidualizm i totalitaryzm, które są wynikiem nominalistycznego lub biologicznego traktowania społeczeństwa. Opierając się na rozróżnieniu osoby i jednostki twierdzi, że człowiek jako jednostka poddany jest społeczeństwu we wszystkich jego przejawach, natomiast jako osoba wznosi się ponad społeczeństwo, ma nad nim prymat i jest od niego niezależny.

Jeśli chodzi o dobro duchowe, człowiek nie podlega w całości społeczeństwu, tylko prawu natury i objawieniu. W aspekcie dobra materialnego człowiek jest podporządkowany społeczeństwu. Wg Mrówczyńskiego u Maritaina transcendencja „osoby wobec społeczeństwa politycznego jest jednym z aspektów idei totalnego podporządkowania człowieka” Kościołowi (s. 128).

Podstawą Maritainowskiej teorii społeczeństwa jest koncepcja dobra wspólnego, które jest dobrem tak całości społeczeństwa, jak i poszczególnych jednostek. Wyjaśnione to jest w *Humanizmie integralnym* (Londyn 1960): „dobrem wspólnym jest w istocie swej prawidłowe życie ziemskie gromady, całość i składającej się z osób ludzkich — znaczy to, że dobro to jest jednocześnie materialne i moralne” (s. 99), co tutaj należy rozumieć jako życie zgodne z naturą człowieka. Ponieważ natura ta jest złożona, więc dobrem wspólnym jest realizacja potrzeb materialnych i duchowych, w tym także ponaddoczesnych. Z tego względu społeczeństwo ma obowiązek dbać o stronę materialną i duchową jednostki. Nieste-

ty, na podstawie książki Mrówczyńskiego (bez sięgania do *Humanizmu integralnego*) nie można się dowiedzieć, czym jest właściwie dobro wspólne. Mrówczyński mówi o nim tylko tyle, że jest jednocześnie materialne i moralne (s. 133).

Wykładowi myśli Maritaina przez Mrówczyńskiego towarzyszy polemika, która wymaga pewnych wyjaśnień. Według Mrówczyńskiego Maritain za rzeczywistego twórcę społeczeństwa politycznego uważa nie człowieka, lecz Boga i „nature” (s. 99). W istocie Maritain mówi, że człowiek tworzy społeczeństwo dzięki rozumowi i wolnej woli, postępując zgodnie z prawem natury, której twórcą jest Bóg. Prawa odnoszące się do rozumnego i wolnego działania człowieka mogą być przez niego akceptowane lub odrzucane. Jeśli ludzie działając zgodnie z prawem natury jednoczą się w społeczeństwo, sami są tego społeczeństwa twórcami. Nie można więc zgodzić się z Mrówczyńskim, że teoria Maritaina „prowadzi konsekwentnie do wniosku o uległości człowieka wobec społeczeństwa i państwa” (s. 109).

Trudno zgodzić się także z tezą Mrówczyńskiego głoszącą, że „hierarchiczna struktura społeczeństwa”, będąca wynikiem indywidualnych nierówności, była jednoznaczna z przypisywaniem nierównościom społecznym „boskiego rodowodu”, jeśli nierówności te Maritain rozumie nie jako trwałe i niezmiennie klasy, a raczej jako następstwo pełnienia różnych funkcji w społeczeństwie, jak na to wskazuje cytowany przez Mrówczyńskiego kontekst (s. 138 n.).

Ostatni, czwarty rozdział — „Chrześcijanie i świat współczesny” — poświęcony jest ukazaniu Maritainowskiego programu społecznego działania chrześcijanina. Mrówczyński podkreśla przede wszystkim rolę kontemplacji, która łączy się z pełnym zaangażowaniem w sprawy świata doczesnego. Jednocześnie jednak Mrówczyński twierdzi, że poleganie na Opatrzności, „korzystanie ze wszystkich środków rozwoju życia duchowego, które oferuje [...] Kościół” oraz „uzależnienie całego naszego postępowania od Ducha Świętego [...] polega [...] na realizacji przez człowieka jego duchowej zależności od Boga i Kościoła” (s. 147). A także, że „zasada nakazująca bezwarunkowe posłannictwo [ma być posłuszeństwo] dyrektywom kościelnym [...] może być uznana za naczelną zasadę moralności katolickiej” (s. 148).

Jest to uproszczone i zniekształcone pojęcie moralności chrześcijańskiej, bowiem bez wątplenia naczelną zasadą jest zasada miłości. Natomiast zgodnie z intencjami Maritaina wykazuje Mrówczyński wyższość spraw duchowych nad doczesnymi — ostateczny cel człowieka leży poza doczesnością (s. 152). Nie oznacza to jednak, że dobro doczesne jest tylko środkiem, ma bowiem także wewnętrzne wartości (s. 159). Wartości te — duchowe i materialne — stanowią zasadę zaangażowania w życie i podstawę wyróżnienia płaszczyzn działania, których Mrówczyński, zgodnie z *Humanizmem integralnym*, wymienia trzy.

W ostatniej części książki Mrówczyński ukazuje Maritaina program nowej cywilizacji chrześcijańskiej i porównuje ją do chrześcijańskiego średniowiecza. Chrześcijanie powinni w swej doczesnej działalności zmierzać do urzeczywistnienia ideału historycznego „nowej cywilizacji chrześcijańskiej” (s. 174), nie przenosząc żywcem w czasy dzisiejsze ideałów średniowiecza. Nowa cywilizacja chrześcijańska nie oznacza rewizji dogmatów, ale pewien doczesny powszechny ustrój, noszący znamię chrześcijańskiej koncepcji życia. Cywilizacja ta może posiadać różne konkretyzacje, zawsze jednak musi mieć trzy cechy: oparcie na dobro wspólne, personalizm oraz świadomość zarówno doczesności, jak i wieczności.

Wymagane przez Maritaina stosowanie zasad chrześcijańskich w państwowym życiu społecznym (s. 191) odczytuje Mrówczyński jako brak liberalizmu, miesza jednakże przy tym liberalizm jako postawę moralną, czyli tolerancję, z liberalizmem jako doktryną cechującą się indyferentyzmem (s. 187).

Mrówczyński krytykuje poglądy Maritaina za zajmowanie się sprawami pozadoczesnymi i za teocentryzm, gdyż jest to niezgodne z doktryną marksistowską, a także za szukanie sposobów wywołania człowieka nie na drodze rewolucji socjalistycznej (s. 193 n.). Jednocześnie uznaje w programie Maritaina pewne cechy dodatnie z marksistowskiego punktu widzenia, a mianowicie antytotalizm i krytykę integralizmu (s. 196).

Mówiąc o książce Mrówczyńskiego trzeba podkreślić przede wszystkim jej aktualność. Poruszane w niej problemy są bardzo ciekawe, a analizy wnikliwe. Jednakże myśl Maritaina została niejednokrotnie zniekształcona przez przekręcenie jednych a niedostateczne

zaakcentowanie innych elementów lub przez ustawienie ich w innej niż u Maritaina hierarchii.

Mrówczyński nie przedstawia koncepcji etyki i prawa natury, a więc spraw pierwszorzędnych przy określaniu teorii społeczeństwa i personalizmu Maritaina. Jest to chyba największy brak książki. Nie ustrzegł się też Mrówczyński pewnego schematyzmu, a także odnosi się wrażenie, że zbyt upolitycyzył myśl Maritaina. Można mieć też

zastrzeżenia co do sposobu krytyki. Krytykowane były nie tyle podstawy i zasady doktryny, co ich konsekwencje, często dość dowolnie wyciągane. Zbyt często też trafiała się krytyka zewnętrzna, która nie jest zbyt przekonująca.

W sumie, choć nie zawsze można zgodzić się z zawartą w książce Mrówczyńskiego interpretacją i oceną myśli Maritaina, jest to praca z wielu względów warta przeczytania.

J. Gałkowski