

wymiar maryjny teologii. Teolog pogłębia swoje rozumienie Kościoła poprzez swą pobożność maryjną (różaniec, pielgrzymki do sanktuariów, akty oddania się Maryi i inne). Chrystus nie był pustelnikiem. Przebywał wśród ludzi i kierował do nich swe słowa. Słowa teologa powinny „zamieszkać między ludźmi”. Autentyczne i solidne studium jest pierwszą ascezą teologa. Nie można wyobrazić sobie teologa, który zaprzestaje kontemplacji, który nie czerpie swych sił z modlitwy i mszy świętej. Teolog to ten, który „zamieszkuje pośród ludzi”, lecz nie może być całkowicie przeniknięty elementami tego świata. Praca teologiczna wymaga wielkiego wysiłku, czasu, długich studiów przygotowawczych. W końcu teologia wymaga miłości, czy nawet miłosierdzia. Prawda jest formą własną miłości. Bez prawdy żadna miłość nie osiągnie swego celu. Teolog jest także świadkiem chwały Boga. Wierzyć, rozumieć, widzieć jest możliwym pod wpływem działania Ducha Świętego. „Chwała Chrystusa” to uprzywilejowany temat Ewangelii św. Jana. H. U. von Balthasar uczynił z tego wyrażenia termin kluczowy swej estetyki. Duchowość teologa integruje zatem to spojrzenie kontemplacyjne piękna Boga, piękna chrześcijaństwa, wyrażającego się w miłości świadczonej aż po Krzyż. W końcu teolog winien być ukierunkowany na eschatologiczne wypełnienie się rzeczywistości, którą stara się zgłębiać i poznawać.

Ks. Sławomir Zieliński

Jean-François Petit, *Philosophie et théologie dans la formation du personalisme d’Emmanuel Mounier*, Paris 2006, Editions du Cerf, seria Philosophie et théologie, ss. 257.

Emmanuel Mounier (1905 – 1950) należy bez wątpienia do czołówki największych europejskich intelektualistów XX wieku. Francuski filozof i twórca personalizmu katolickiego nie przestaje być aktualny i przyciąga wciąż swą oryginalnością i głębią. Nic zatem dziwnego, że Jean-François Petit, doktor filozofii i wykładowca na wydziale filozofii Instytutu katolickiego w Paryżu proponuje w swej publikacji powrót do źródeł myśli Mouniera, badając relację między filozofią i teologią, zarysowaną w jego pismach. Jak stwierdza sam Autor, ukazanie kwestii relacji między filozofią i teologią w formowaniu się personalizmu Mouniera jest projektem oryginalnym, który zakłada wiele trudności i przeszkód do pokonania, gdyż dla niektórych środowisk, Mounier nie jest autentycznym filozofem. Autor sięgnie ponadto do wielu niepublikowanych i nieznanych tekstów Mouniera.

Na publikację składają się trzy części, otoczone wprowadzeniem i podsumowaniem. Godna uwagi jest bibliografia znajdująca się przed spisem treści.

Informuje ona, że większość dzieł Mouniera została opublikowana w czterech tomach przez *Editions du Seuil* w latach 1961-1963. *Bulletin de l'Association des amis d'Emmanuel Mounier*, (Biuletyn Towarzystwa Przyjaciół E. Mouniera) wydawał regularnie teksty nieznanne albo, których nakład był już wyczerpany. Towarzystwo prowadzi bibliotekę w Chatenay-Malabry. Archiwum Mouniera zostało przekazane do *Institut Mémoires de l'édition contemporaine*. Bibliografia została podzielona na dwa główne działy: dzieła Mouniera i publikacje jemu poświęcone bądź dotyczące personalizmu.

We wprowadzeniu Autor przedstawia swój zamiar: dotrzeć do genezy projektów filozoficznych Mouniera. Filozofia osoby i wspólnoty (*La philosophie de la personne et de la communauté*, s. 8) nazywana personalizmem przeżywa obecnie swój renesans. Ponad pięćdziesiąt lat po śmierci filozofa, jego myśl została wydarta zapomnieniu. Autor poszukuje w pierwszym rzędzie przyczyn zniknięcia refleksji Mouniera z francuskiej sceny filozoficznej przez prawie pół wieku, aby później zastanowić się nad przyczynami odrodzenia się jego myśli na przełomie stuleci. Następnie zastanawia się, co można uznać za początkowy gest filozoficzny w jego refleksji. Ponieważ personalizm może być określony jako filozofia dialogu, należy, zdaniem Autora, zarysować wstępnie mounierowską koncepcję dialogu filozoficznego. Prawdziwy dialog to nie tylko zwykła dyskusja. Autentyczny dialog filozoficzny powinien charakteryzować się trzema „jakościami”: *recueillement* (skupienie się, aby uświadomić sobie swą jedność osobową; pozwala to następnie otworzyć się na refleksję innych), *mise en présence* (postawienie się wobec innych filozofii, aby w sposób integralny je poznać), *disponibilité* (postawienie się wobec innych filozofii powinno przyczyniać się do pełnej dyspozycyjności i otwarcia; prawdziwy dialog oświeca drogę i pozwala wyjść naprzeciw innym).

Pierwsza część przedstawia początkowe dyskusje filozoficzne i teologiczne Mouniera. Ma ona za zadanie ukazać młodego studenta poszukującego Boga. Jest ona głównie skoncentrowana na pierwszych latach formacji Mouniera. Składa się na nią sześć rozdziałów. Pierwszy rozdział ukazuje trudne doświadczenie egzystencjalne Mouniera. Wielkim szokiem było spotkanie z nędzą w ubogich dzielnicach Grenoble. Spotkanie to było dla niego swobodnego rodzaju „chrztem ognia”. Od tego momentu, Filozof zaczyna inaczej przeżywać swą wiarę. Cała jego filozofia będzie naznaczona troską o odnowę doktryny społecznej Kościoła. Odkrycie nędzy jest związane z wpływem ks. Guerry, przyszłego arcybiskupa Cambrai. Ten doktor prawa i teologii wykładał chrystologię w roku akademickim 1926/27, słuchaczem był Mounier. Wykładana chrystologia charakteryzowała się wyraźną orientacją apologetyczną (pryncypia hermeneutyki biblijnej, prorocstwa Starego Testamentu, źródła historyczne o Jezusie, świadomość własna Jezusa. Ks. Guerry rozwija także tzw. „chrystologię walki”, w której głównym przedmiotem dyskusji jest kwestia świadomości mesjańskiej Jezusa. Jest to bowiem czas wielkich

dyskusji zainicjowanych między innymi przez A. Loisyego i E. Renana). Zawierała ona także bardzo wyraźne konsekwencje eklezjologiczne, zwłaszcza w dziedzinie rozwoju akcji katolickiej. Te początkowe „odkrycia” były decydującymi dla formacji młodego Mouniera, który w tym okresie nie sprecyzował jeszcze podstaw swej własnej filozofii. Specyfika jego powołania nie została jeszcze wyraźnie nakreślona w tym pierwszym etapie. Pojawiło się także wiele wahań odnośnie do różnych trendów myśli. Autorzy z którymi Mounier zaczyna prowadzić dialog świadczą o jego szerokich perspektywach filozoficznych i teologicznych. Niektórzy wskazują nawet na rodzaj eklektyzmu, ukazując młodego Mouniera, zatroskanego, by w swym otwarciu nie pominąć czegokolwiek (rozdział drugi). Filozofia Mouniera odwołuje się do trzech głównych źródeł filozoficznych, zaproponowanych mu przez jego pierwszego mistrza J. Chevaliera: H. Bergsona, B. Pascala i Kartezjusza. Wpływ trzech wspomnianych myśli filozoficznych na formację personalizmu ma decydujące znaczenie. Rozdział trzeci poświęcony jest filozofii Bergsona, z której Mounier zaczerpnął podstawy metody filozoficznej. Kolejny, trzeci rozdział tej części przedstawia interpretację myśli Pascala. W latach trzydziestych ubiegłego stulecia Pascal był pojmowany we Francji jako jeden z „mistrzów myśli francuskiej” (s. 63). Klimat pascalowski tamtego okresu wyraził się w licznych publikacjach, które podejmowały próbę przekroczenia opozycji między zwolennikami racjonalizmu, nawiązującego wciąż do Voltaire’a i obrońcami apologetyki Pascala. Mounier interpretuje Pascala na sposób Bergsona. Prowadzi to do koncentracji w sposób uprzywilejowany na metodzie Pascala. Opierając się na refleksjach Chevaliera, Mounier proponuje „pogodzenie” (*réconcilier*) Pascala z Marksem. Jest to dosyć zaskakujące, gdyż autor *Kapitału* nie był powszechnie czytany we Francji przed II wojną światową. Dzięki pismom Pascala, Mounier zamierza „zwrócić człowieka jemu samemu” (s. 64). Aby tego dokonać, przedstawia najprzód antyintelektualizm Pascala, aby później skoncentrować się na jego metodzie poszukiwania bytu, wskazując zarazem na jego ukierunkowanie mistyczne. Ostatni rozdział pierwszej części poświęcony jest odczytaniu myśli Kartezjusza przez twórcę personalizmu. W wielu swych publikacjach, Mounier odnosi się do jego refleksji. Przedstawia jego rozumienie relacji zachodzącej między filozofią i teologią. Młody student filozofii odczytuje Descartesa na sposób pascalowski, przeciwstawiając się tym, (m.in. Brunschvicgowi), którzy nazywają go „ojcem racjonalizmu”. Mounier będzie poszukiwał sposobów, aby zachować wymiar religijny jego filozofii. Zdaniem Mouniera, filozofia Kartezjusza przedstawia doskonale sytuację człowieka, który poszukuje harmonii między naturą i Bogiem. W konsekwencji wskazuje na dwa sposoby ujęcia tej kwestii, czyli dwa sposoby rozumienia filozofii: skoncentrowanie jej na człowieku lub na Bogu. Pierwsza propozycja jest „antropocentryczna”, natomiast druga – „teocentryczna”. Pierwsza propozycja prowadzi do separacji człowieka od Boga, w wyniku czego, to

człowiek zajmuje miejsce Boga, stając się nim, czy utożsamiając się z Absolutem. Prowadzi to w końcu do zaniechania wszelkich poszukiwań Boga. Druga droga, teocentryczna, również może być niewłaściwie rozumiana, co w rezultacie może prowadzić do przesadnego rygoryzmu. Mounier podejmie zatem refleksję ukazującą relację między Bogiem żywym, konkretnym człowiekiem i filozofią zajmująca się człowiekiem.

Druga część jest poświęcona pierwszym spotkaniom intelektualnym w Paryżu. W 1927 r. Mounier kontynuuje studia filozoficzne na paryskiej Sorbonie. Jest to dla niego czas ważnych odkryć intelektualnych i duchowych. Staje zwłaszcza wobec alternatywy: absolutna autonomiczność filozofii czy włączenie do filozofii pewnych elementów pochodzących z wiary? W latach trzydziestych XX w. debata dotycząca możliwości filozofii chrześcijańskiej była bardzo żywa. Ostatecznie, Mounier włącza do swych refleksji podwójne dziedzictwo: filozoficzne i teologiczne. Przyniesie to pewne podejrzenia dotyczące jego personalizmu, który będzie rozumiany przez niektóre środowiska jako nowa forma chrześcijańskiej apologetyki. Paryskie spotkania intelektualne Mouniera, Autor przedstawia na dwóch planach: teologicznym i później filozoficznym.

W perspektywie teologicznej, należy wymienić najprzód egzegetę, o. Pougeta, lazarystę, który wprowadził młodego filozofa w teologię biblijną. Należy zaznaczyć, że był to jeszcze trudny czas kryzysu modernistycznego. Przeciwnie do Loisyego, który traktował Biblię wyłącznie jako tekst literacki, o. Pouget chciał zachować jej charakter nadprzyrodzony. Przeciwstawiał się odrzuceniu tradycyjnej teorii natchnienia Pisma św. Mounier odziedziczył zatem jego rozumienie relacji między filozofią i teologią, a także radykalne rozróżnienie między porządkiem filozoficznym i porządkiem wiary. Problematykę tę przedstawia rozdział szósty (numeracja rozdziałów rozpoczęta w pierwszej części jest kontynuowana w pozostałych częściach). Antidotum na kryzys modernistyczny miała być teologia św. Tomasza, którą Mounier studiował z wielką powagą pod kierunkiem J. Maritaina. Myśl Tomasza nie zdołała przeniknąć na stałe do jego umysłu, a nawet przyjął postawę dystansu wobec refleksji Akwinaty. Co więcej docenia metodę immanencji M. Blondela, która bierze pod uwagę sytuację konkretnego człowieka. W rzeczywistości Mounier próbował doprowadzić do pogodzenia punktu widzenia Blondela i św. Tomasza (rozdział siódmy).

W perspektywie filozoficznej, Mounier nie akceptował propozycji filozoficznych Brunschvicga, który był jednym z głównych profesorów filozofii na Sorbonie, obrońcą idealizmu krytycznego i przeciwnikiem filozofii Bergsona. Brunschvicg nie zdołał go zainteresować nawet wykładami poświęconymi Pascalowi i Kartezjuszowi, których Mounier traktował jako bazę dla swych refleksji (rozdział ósmy). Więcej uwagi poświęcił on zajęciom E. Bréhiera (jakkolwiek nie akceptował jego racjonalizmu), dotyczącym Plotyna, uważanego

przez niego za ojca starożytnego racjonalizmu, zwłaszcza gdy podjął kwestię mistyki, obecnej u tego filozofa (rozdział dziewiąty). Kwestię relacji między teologią i filozofią Mounier planował podjąć przygotowując tezę dotyczącą mistyki hiszpańskiej Jana od Aniołów. Niestety, Mounier nie znalazł żadnego z profesorów, który podjąłby się kierownictwa w prowadzeniu poszukiwań naukowych. W tym okresie Mounier przeżywa głęboki kryzys duchowy, podejmując decyzję o zaniechaniu poszukiwań naukowych, zamierzając nawet definitywnie zakończyć pracę uniwersytecką (rozdział dziesiąty). Mounier nigdy nie ukrywał swej przynależności do tradycji chrześcijańskiej. To jednak w kwestii „filozofii chrześcijańskiej” ukaże się całe napięcie między filozofią i teologią, które zdominowało jego myśl. Podejmie więc poszukiwanie filozofii, która nie musiałaby być w separacji od jego chrześcijańskich przekonań. Rozdział jedenasty, ostatni drugiej części ukazuje całą złożoność problematyki odrzucenia przez Mouniera „filozofii chrześcijańskiej”, którą przedstawił na łamach kierowanego przez siebie periodyku *Esprit*. Ponieważ „filozofia chrześcijańska”, jego zdaniem, nie spełnia tych oczekiwań, podejmuje dzieło zbudowania filozofii autonomicznej. W 1939 r. przedstawi argumenty, które zachęciły go do podjęcia takiego zadania.

Trzecia część prezentuje propozycję autonomicznej filozofii, jako rozwiązanie problemów spekulatywnych i duchowych. Propozycja zbudowania filozofii autonomicznej przedstawiła się Mounierowi jako jedyny środek do przezwyciężenia problemów, które go spotkały. Przedmiotem tej ostatniej części jest zarysowanie czterech etapów, które przyczyniły się do wyjścia z kryzysu i zaproponowania nowej filozofii. Po porażce z podjęciem poszukiwań mistyki hiszpańskiej, Mounier rozpoczął studium myśli Ch. Péguy. Była to swego rodzaju strategia wyjścia z kryzysu. Pozwoliło to zwrócić się młodemu filozofowi w kierunku zagadnień socjo-politycznych. Wyrazem tego jest założenie periodyku *Esprit* oraz stowarzyszenia noszącego tę samą nazwę (rozdział dwunasty).

Mounier nie opuścił definitywnie mistyki. Wprost przeciwnie, jego dojrzałe zaangażowanie w tej kwestii oraz wygłaszane konferencje na temat mistyki były dowodem, że mistyka wciąż go pociągała. W 1930 r. wygłosił w Dublinie konferencję poświęconą mistyce św. Teresy od Dzieciątka Jezus. Życie „małej Tereski” często fascynowało filozofów, nie tylko wywodzących się z katolicyzmu. Rozdział trzynasty prezentuje zwłaszcza dwa wymiary tej konferencji: przedstawia życie świętej jako, po ludzku sądząc, „egzystencję tragiczną” oraz wskazuje na świętą Teresę jako personalistkę, która ignoruje samą siebie.

Rozdział czternasty podkreśla zdecydowany wpływ Paula-Louisa Landsberga na formację personalizmu Mouniera. Landsberg, uczeń M. Schelera, jest profesorem filozofii w Niemczech, później we Francji, następnie w Hiszpanii i w końcu powraca do Francji. Aresztowany przez Gestapo w 1943 r. zostaje umieszczony w obozie koncentracyjnym w Oranienburgu, gdzie umiera

rok później. Przez wiele lat zajmował się życiem duchowym wielkich świętych chrześcijaństwa. Koncentrował się głównie nad mistyką hiszpańską. Pracę habilitacyjną poświęcił św. Augustynowi. Landsberg wyraźnie akcentuje znaczenie egzystencjalne swego dzieła. Mounier lub Landsberg jako filozofowie uczestniczą w odnowie studiów patrystycznych, co wiąże się z fundacją serii *Sources chrétiennes*. Wspólne odniesienie się do wiary związało dwóch filozofów. Landsberg ocalił personalizm Mouniera przed „pokusą anarchizyczną”, rozwijając konsekwentną filozofię zaangażowaną. Przede wszystkim podsuwa mu metodę do interpretacji filozoficznej tekstów teologicznych św. Augustyna. Pozwala mu ona na lepsze rozumienie ważnych pojęć dla personalizmu, takich jak misterium, osoba i wspólnota.

Ostatni, piętnasty rozdział podkreśla orientację augustyńską filozofii personalistycznej. Rezygnując z możliwości oferowanych przez tomizm, Mounier coraz bardziej zwracał się ku myśli św. Augustyna, przygotowując swą filozofię personalistyczną. Autor zwraca uwagę na istotną więź istniejącą między Mounierem i św. Augustynem. Lektura myśli św. Augustyna pomogła mu w określeniu relacji między filozofią i teologią. Najprzód Autor kreśli obraz św. Augustyna widziany oczyma Mouniera, aby następnie przygotować się do wypracowania pojęcia osoby oraz pojęcia wspólnoty personalistycznej (*cité personnaliste*).

Książka J.-F. Petit przedstawia oryginalność myśli personalistycznej Mouniera, która zawiera się w jego „pierwszych krokach intelektualnych”. Niemalże od samego początku filozof znajduje się sam wobec przeszkód osobistych, jak i intelektualnych, które wydają się nie do pokonania. Odwołanie się do św. Augustyna, Kartezjusza, Pascala czy Bergsona stawiało go poza obrębem zainteresowania ówczesnych filozofów. Nic więc dziwnego, że w perspektywie panującego na Sorbonie idealizmu i racjonalizmu oraz w kontekście teologii naznaczonej kryzysem modernistycznym, Mounier proponuje zbudowanie filozofii autonomicznej. P. Ricoeur określa myśl Mouniera mianem „matrycy filozoficznej”, oddziałującej na filozofię, teologię, politykę i pedagogikę ubiegłego stulecia, niedocenionej właściwie i nieznannej. Powyższa publikacja wpisuje się w trwający od kilkunastu lat nurt sięgania po teksty twórcy personalizmu, w poszukiwaniu nowych inspiracji.

Ks. Sławomir Zieliński