

Personalizm społeczny Mouniera a współczesne tendencje indywidualistyczne i liberalne

Streszczenie

Personalizm – postrzegający osobę ludzką jako centralny przedmiot rozważań filozoficznych – występował jako istotny element wielu kierunków filozoficznych, począwszy od Sokratesa. O koncepcję ludzkiej egzystencji na gruncie filozoficznym toczyły spory m.in. takie kierunki filozoficzne, jak egzystencjalizm, fenomenologia, strukturalizm, neotomizm, marksizm. Spośród szerokiego spectrum nurtów personalizmu poczesne miejsce przypadło personalizmowi społeczno-aktywistycznemu, którego autorem jest Emmanuel Mounier. Nurt ten charakteryzują jego niewątpliwe powiązania i naukowy dyskurs z myślą liberalną, marksistowską oraz wpływem idei egzystencjalizmu. Osoba ludzka jest psychoorganiczną całością, nierozdzielną jednością duchowo-materialną. Mounier postrzega ją jako przeżywaną działalność autokreacji, komunikacji i przynależności. Indywidualizm i kolektywizm stanowią – według filozofa – dwie odmiany wypaczeń idei człowieka. Zarówno indywidualizm, jak i kolektywizm pomijają transcendentny wymiar człowieka, pojmując go wyłącznie jako jednostkę. Nie dostrzegają one i nie respektują w człowieku osoby i jej powołania. Ważną przyczyną antyhumanistycznego kryzysu dostrzega Mounier w braku intelektualnej i moralnej doktryny odpowiadającej istotnym potrzebom współczesnego człowieka. Myśliciel postuluje duchową rewolucję – przynoszącą prawdziwe wyzwolenie człowieka – opartą na adekwatnej wizji antropologicznej człowieka. Z pewnością myśl personalistyczna Mouniera wraz z antropologicznymi założeniami może się stać cenną inspiracją, która pozwoli na wzbogacenie wizji osoby ludzkiej, konstruowanej według współczesnych założeń noszących rys indywidualistyczno-liberalnej redukcji.

Słowa kluczowe: personalizm, indywidualizm, społeczeństwo, antropologia

Mounier's Social Personalism and Contemporary Individualist and Liberal Trends

Abstract

Personalism—viewing the human person as the central subject of philosophical inquiry—has constituted a significant element of numerous philosophical traditions, beginning with Socrates. Within the domain of philosophy, debates concerning the nature of human existence have been conducted among various schools of thought, including existentialism, phenomenology, structuralism, neo-Thomism, and Marxism. Among the broad spectrum of personalist currents, a prominent place by social-activist personalism, developed by Emmanuel Mounier. This current is characterized by its undeniable connections and scholarly discourse with liberal thought and Marxist, as well as the influence of existentialist ideas. The human person is a psycho-organic whole, an indivisible spiritual-material unity; Mounier perceives it as a lived activity of self-creation, communication, and belonging. Individualism and collectivism con-

stitute – according to the philosopher – two varieties of distortions of the idea of man. Both individualism and collectivism overlook the transcendent dimension of man, conceiving him exclusively as an individual. They fail to perceive and respect the person and their vocation in man. He identifies an important cause of the anti-humanist crisis in the lack of an intellectual and moral doctrine that meets the essential needs of modern humanity. The thinker advocates for a spiritual revolution – bringing about true human liberation – based on an adequate anthropological vision of humanity. Certainly, Mounier's personalist thought, together with its anthropological premises, can serve as a valuable inspiration that will enrich the vision of the human person, which is currently constructed according to contemporary assumptions marked by individualistic-liberal reductionism.

Keywords: personalism, individualism, society, anthropology

Wstęp

W bogatej panoramie nurtów personalizmu doniosłe miejsce zajmuje personalizm społeczno-aktywistyczny, którego rzecznikiem był żyjący w pierwszej połowie XX wieku Emmanuel Mounier (Turowicz, 1960). Zgłębiał on wiedzę filozoficzną pod kierunkiem Jeana Chevaliera, a później znaczący wpływ na jego poglądy wywarli Charles Péguy, Henri Bergson, Gabriel Marcel i Jacques Maritain. W 1932 roku zainicjował wydawanie czasopisma „Esprit”, które skupiało, obok większości katolików, przedstawicieli innych opcji religijnoideowych (protestantów, żydów czy też marksistów). Na jego łamach Mounier analizował problematykę filozoficzną, ekonomiczną, społeczną i polityczną. Autentycznie przeżywane chrześcijaństwo łączył z wrażliwością na problemy ujawniające się współcześnie. Stąd też personalizm chrześcijański starał się nieustannie konfrontować z nurtami egzystencjalizmu, liberalizmu i marksizmu.

Uważany faktycznie za twórcę personalizmu, Mounier postrzegał go jako pokrewny egzystencjalizmowi, gdyż stanowi reakcję przeciw systemowi Barucha Spinozy i Georga Wilhelma Friedricha Hegla, jak również sytuuje się w opozycji do pozytywizmu, materializmu i behawioryzmu. Podkreślał przy tym, że personalizm nie jest tzw. systemem, a jego główne założenia sprowadzają się do twierdzenia o istnieniu osób wolnych i twórczych. W konsekwencji prowadziło to Mouniera do wprowadzenia „zasady nieprzewidywalności”, która nie pozwala na żadną, ostateczną systematyzację. Przez pojęcie *system* rozumiał filozofię, która stara się ogarnąć wszystkie zdarzenia wraz z działaniami ludzi jako konieczne następstwa pierwszych zasad lub jako konieczne skutki ostatecznych przyczyn. Zresztą właśnie tenże system wyklucza wszelką twórczą wolność osób ludzkich. Tymczasem personalizm, nie będąc systemem, stanowi filozofię o zabarwieniu religijnym, szczególnie chrześcijańskim (Powszechna Encyklopedia Filozofii, 2006, t. 7, s. 420). Wobec ujawniających się i rozdzierających współczesne społeczeństwa kontrowersji i antagonizmów między liberalizmem i neoliberalizmem a kolektywizmem i komunitaryzmem warto przypomnieć i rozważyć koncepcję personalizmu Mouniera jako mogącą te antagonizmy zneutralizować. Stąd też personalizm społeczno-polityczny francuskiego filozofa z pewnością jawi się tutaj jako interesujący fenomen współczesnej myśli filozoficzno-społecznej, która

prezentuje i uwypatnia wspólnotowy wymiar chrześcijańskiej antropologii, a także jej rzeczywiste asocjacje z życiem ekonomicznym, społecznym i politycznym.

1. Fenomen osoby w personalizmie

W zapatrywaniu na człowieka personalizm Mouniera koncentruje się na próbie wyjaśnienia fenomenu osoby. Trudno – pomimo podejmowanych badań – odnaleźć w jego twórczości jakąś klasyczną definicję *człowieka-osoby*. Mounier podaje wiele określeń, by przybliżyć się do tajemnicy osoby, jednakże stoi na stanowisku, że prawdziwą naturę człowieka poznamy dopiero na sądzie ostatecznym (Słomski, 2008, s. 88). Według niego podstawowym problemem na drodze wyjaśniania pojęcia *osoby* jest fakt, że definiowaniu poddaje się przedmioty będące na zewnątrz w odniesieniu do człowieka, a właśnie osoba jest tym, czego akurat nie wolno traktować jako przedmiotu (Kowalczyk, 2010). Człowiek jako osoba wymyka się z wszelkiego definiowania i klasyfikacji. Osoba ludzka nie jest więc jednym z wielu poznawanych przedmiotów, ale – będąc swoiście rozumianym *cogito* – stanowi jedyną rzeczywistość, którą poznajemy i zarazem tworzymy od wewnątrz. Wszędzie obecna, nigdy nie jest w istocie dana (Mounier, 1960, s. 39).

Nauki szczegółowe mogą poznawać tylko pewne pojedyncze aspekty osoby, które pomagają w jej zrozumieniu, jednakże nie wyjaśniają całości jej tajemnicy, podobnie jak sto tysięcy zdjęć fotograficznych nie tworzy jeszcze człowieka, który chodzi, myśli i chce (Płużański, 1967, s. 54). Osoba zatem nie stanowi rezultatu rozumowych analiz, nie jest także złożoną kombinacją cech. Ujawnia się ona natomiast jako „coś”, czego nie da się zinwentaryzować bardziej jako obecność czynna i niezgłębiona niż sam byt (Mounier, 1964). Mounier postrzega osobę jako przeżywaną działalność autokreacji, komunikacji i przynależności (Płużański, 1967, s. 49). Stąd też bogate wewnątrz człowieka ujawnia się i wyraża poprzez twórczą działalność manifestującą się w konkretnych sytuacjach, regułach i instytucjach. Trzeba jednak uwzględnić nieograniczone zasoby osoby, która całkowicie nie wyczerpuje się w tym, co ją wyraża (Mounier, 1964, s. 9-10). Uzupełnieniem widzenia osoby będzie poznanie przez analizę jej dzieł w aspekcie wielorakich spojrzeń na tę samą rzeczywistość w korelacji z innymi aktami ludzkiej aktywności (Apiecionek, 2016, s. 154).

Francuski myśliciel, odrzucając statyczną koncepcję człowieka, nie kwestionuje tym samym wszelkiej struktury istotowej i opisuje filozofię człowieka jako w pewnym stopniu właśnie filozofię istoty (Mounier, 1964, s. 217). Atrybut człowieka stanowi aktywność i rozwój, nie jest to jednak autokreacja ontologiczna, gdyż w swej naturze pozostaje on skończony i zależny od otaczającego świata. Może być jednak człowiek uznawany za absolut w tym znaczeniu, że transcenduje świat rzeczy i został powołany do realizacji doskonałości ontologicznej (Kowalczyk, 2012). Osoba ludzka stanowi odbicie doskonałości osobowego Boga, będąc zarazem wyrazem jego miłości. Pomiędzy światem osób a światem wartości zachodzi sprzężenie zwrotne. Osoby nie mogłyby istnieć w pełni bez wartości, wartości zaś istnieją dla nas tylko dzięki owe-

mu *fiat veritas tua*, wypowiedzianemu przez osoby (Mounier, 1964, s. 79). Dlatego też można skonstatować, że personalizm w ujęciu Mouniera, jakkolwiek akcentuje potrzebę i znaczenie zaangażowania człowieka, to faktycznie posiada solidny fundament aksjologiczny.

Człowiek nie stanowi wyłącznie bytu duchowego, gdyż pozostaje osobą organicznie połączoną z materialnym ciałem, do którego się jednak nie sprowadza. Osoba ludzka jest zatem psychoorganiczną całością, nierozdzielnią jednością duchowo-materialną (Kowalczyk, 2010). O byciu człowiekiem rozstrzyga nie sama świadomość, tzn. czynnik psychiczno-duchowy, ale także element somatyczny. Mounier, stanowczo przeciwstawiając się platońsko-manichejskiej tendencji deprecjonowania ciała ludzkiego, wykazuje jej niezgodność z wizją autentycznie chrześcijańską (Mounier, 1960, s. 212). Rewaloryzacja roli ciała w życiu człowieka wymaga realistycznej oceny sfery biologiczno-seksualnej. Myśliciel przestrzega przed ignorowaniem instynktu seksualnego, apelując o włączenie go w dojrzałą, zintegrowaną osobowość człowieka (Kowalczyk, 1990, s. 133). Jacques Maritain, starając się zdefiniować *człowieka*, rozróżnił osobę i jednostkę. Mounier przyjmuje ten umowny podział, jednakże przypisuje im inną konotację. Jednostkę ludzką bowiem pojmuje jako podlegającą degradującemu procesowi indywidualizacji, a osobę postrzega jako uczestniczącą we wzbogacającym, dynamicznym procesie personalizacji, stanowiącym dynamiczną odpowiedź na transcendentny apel (Mounier, 1964, s. 150). Można więc tutaj zauważyć odejście Mouniera od ontologicznej interpretacji obu kategorii do interpretacji moralnej. Określenie jednostki nie jest przypisane materialnemu ciału, lecz egoistycznej postawie człowieka. Pojęcie *osoby* wyraża zaś wolności i altruizmu niebędącego automatyczną konsekwencją posiadania niematerialnego ducha, lecz zaangażowaniem, aby dać właściwą odpowiedź na apel absolutnych wartości. Osoba nie jest więc statyczną rzeczywistością (Bilicki, 2005).

Idea ludzkiej osoby stanowi zwornik filozoficznej myśli Mouniera. Jego ujęcie antropologii bez profilu akademickiego było ściśle ukierunkowane na zaprezentowanie wizji „nowego człowieka”. Kategoria ta jest ujmowana w sensie biblijno-profetycznym i zarazem filozoficznym. W rezultacie powinna doprowadzić do odejścia od zdezaktualizowanych koncepcji człowieka („woskowych figur”) w kierunku urzeczywistnienia współczesnych, autentycznie chrześcijańskich wartości. Myśl filozoficzna ma zrezygnować z wczorajszego człowieka na rzecz wykrystalizowania „prawdziwego oblicza jutrzejszego człowieka” (Kowalczyk, 1990, s. 130). Poszukując współczesnej, niejako aktualnej koncepcji człowieka, francuski myśliciel podaje krytyce zarówno materializm, jak i tradycyjny spirytualizm. Pod ich adresem formułuje zarzut separowania dwóch sektorów bytu ludzkiego: duszy i ciała, myśli i działania. Materializm widzi bowiem w człowieku wyłącznie *homo faber*, a spirytualizm – *homo sapiens* (Mounier, 1960, s. 165). W tym jednostronnym ujęciu kryzysu człowieka materializm interpretuje go jako kryzys ekonomiczny, z kolei tradycyjny spirytualizm postrzega go jako kryzys moralny. W rzeczywistości chodzi o kryzys globalny.

Jedną z odmian ujawniającego się w świecie materializmu stanowi marksizm proponujący symplifikujące ujęcie rzeczywistości. Materialistyczna filozofia, słusznie kładąc nacisk na humanizm pracy i funkcję wytwórczą, jednocześnie dezawuuje wartość innych, ważnych wymiarów ludzkiego życia, takich jak w szczególności życie wewnętrzne i transcendencję (Mounier, 1960, s. 166). Ów materializm może też występować w formie połowicznej, gdy deprecjonuje czynnik kultury duchowej na rzecz podkreślania waloru ekonomii. Materialistyczny naturalizm, chociaż w punkcie wyjścia rozpoczyna często od idei wyzwolenia człowieka, to jednak wskutek bezwładności swej dialektyki będzie traktował ludzi w sposób przedmiotowy (Kowalczyk, 2012). Konsekwentne przyjmowanie personalizmu pozostaje faktycznie w jawnej sprzeczności z materialistyczną antropologią.

Innym nurtem, wobec którego Mounier okazywał swój ideowy sprzeciw, był tradycyjny spirytualizm. Nieufność myśliciela wobec tego nurtu myślowego stanowiła pokłosie jego przeświadczenia, że łączy się on bezpośrednio z idealizmem i platonizmem (Kowalczyk, 1990). Dlatego też można zrozumieć jasną deklarację Mouniera, że personalizm nie może być uznawany za spirytualizm, ale wręcz przeciwnie. Każdy ludzki problem ten nurt ujmuje w całej rozciągłości konkretnego człowieczeństwa: od najskromniejszych warunków materialnych do najwznioślejszych możliwości duchowych (Mounier, 1964, s. 26). Abstrahując od sporów wokół interpretacji tegoż spirytualizmu, można stwierdzić oczywisty fakt, że personalizm łączy się z integralnym rozumieniem ludzkiego bytu.

Głoszona przez Mouniera koncepcja osoby stanowi jednoznaczny protest przeciw liberalnemu indywidualizmowi, w tym egzystencjalizmowi Sartre'a. Człowieka nie można określać jako „samotniczą świadomość” lub też egocentryczny byt zamknięty w sobie (Mounier, 1960). Egzystencjalne doświadczenie osoby ludzkiej nie można sprowadzić do zamknięcia się w doświadczeniu swojego „ja”. Jest ono nastawione na egzystencję innych osób. Istnienie ludzkie pozostaje zatem współegzystencją, a komunikacja jawi się jako podstawowa właściwość człowieka jako osoby. Myśliciel nie tylko stwierdza i akcentuje społeczny charakter natury człowieka, ale – co więcej – interpersonalną relację uznaje za istotny element konstytuujący osobę ludzką (Kowalczyk, 2012). Autor podkreśla wartość osoby będącej jedyną rzeczywistością zdolną do komunikowania siebie, skierowaną ku drugiej osobie, a nawet w niej istniejącą. Oprócz tego bywa ona skierowana ku światu i w nim istnieje, zanim jeszcze istnieje sama w sobie (Mounier, 1960, s. 201).

Wymiar relacyjny personalizmu mounierowskiego wydaje się niezwykle dowartościowany, gdy filozof podkreśla, że pierwotnym doświadczeniem osoby jest doświadczenie drugiej osoby. „Ty”, a z nim „my” poprzedza „ja” lub co najmniej temu „ja” towarzyszy (Kowalczyk, 1990, s. 137). Mounier wyraźnie tu nawiązuje do myśli Maurice'a Nédoncelle'a i Martina Bubera, akcentując bezpośredniość i pierwotność doświadczenia interpersonalnego. W rzeczywistości tomistyczna antropologia nie podważa takiego widzenia, jednakże niewątpliwie uwypukla aspekt „nieprzekazywalności” osoby ludzkiej. Filozof tymczasem mocno podkreśla znaczenie i zachęca do komunikacji międzyludzkiej, żeby pozostając sobą, być całym dla wszystkich. Zro-

zumienie i służenie nie mogą być jednak „rozproszeniem się w drugim człowieku”. Komunikacja jest tutaj odczytywana w kluczu aksjologicznym, bywa bowiem kojarzona z postawą otwarcia się na potrzeby ludzi i gotowością „wychylenia się ku nim” z miłością. Człowiek nie może w istocie bytować dla siebie, ale dla innych (Mounier, 1964, s. 306).

2. Społeczny wymiar personalizmu

Charakteryzując społeczny wymiar ludzkiej bytowości, Mounier wymienia kilka znamienych rysów. Pierwszym elementem jest „wyjście poza siebie”, tzn. przełamanie egocentrycznej miłości siebie. Człowiek powinien podjąć starania, żeby zrozumieć innych ludzi: ich motywacje, postawy, ludzkie lęki, obawy itp. Kolejny element społecznej postawy stanowi solidaryzowanie się z ludźmi, uczestniczenie w ich trudach i radościach. Owo prospołeczne nastawienie domaga się dawania, co łączy się z umiejętnością obdarowywania i ofiarowania. Efektem tej altruistycznej postawy jest twórcza wierność, wymagająca zarówno ciągłego zaangażowania, jak i świadomego wypełniania swojego życiowego powołania. Z kolei interpersonalna komunikacja – w interpretacji francuskiego myśliciela – dotyczy zarówno płaszczyzny ontologicznej, jak i sfery aksjologii. Człowiek bowiem odnajduje w swym „ja” relacyjne powiązanie z „ty” oraz „my”. Ostatecznie chodziłoby o to, by „bycie z drugim” łączyło się z postawą „bycia dla drugiego” (Mounier, 1964, s. 309).

Personalizm Mouniera nie ogranicza się wyłącznie do zaprezentowania koncepcji osoby w wymiarze indywidualnym, lecz również zarysowuje wizję ludzkiej społeczności. Jest to koncepcja niewątpliwie odróżniająca się zarówno od indywidualistycznej (subiektywistycznej), jak i kolektywistycznej teorii życia społecznego (Mounier, 1964, s. 309). Indywidualizm łączący się w płaszczyźnie ekonomiczno-społecznej z kapitalizmem był przedmiotem ostrej krytyki filozofa, który wysuwał najczęściej zarzuty takie, jak kult pieniądza, degradacja człowieka jako osoby, wyzysk ekonomiczny świata robotniczego czy też w ogóle burżuazyjny model życia społecznego (Czarkowski, 1982).

Człowiek według mounierowskiego personalizmu to ktoś, kto wydzwignął się z takich pokus, jak życiowe lenistwo i bierność, ktoś aktywny, czerpiący ze skarbnicy własnego środowiska, ale także wzbogacający je. Mounier wyraźnie wskazuje, że trzeba się nauczyć odróżniać „ludzi przedmioty” od „ludzi ludzkich” (Mounier, 1960, s. 219). Jedynie ci drudzy przyczyniają się do urzeczywistniania wspólnego dobra, a nie tylko własnych partykularnych interesów. Wolność stanowi wezwanie do współpracy, przestaje być sobą i traci swoją wartość, gdy polega jedynie na poddaniu się historii (jak chcą liberałowie) czy też władzy (jak chcą totalitaryści). Człowieka postrzegamy jako wolnego nie tylko wtedy, gdy panuje nad naturą czy też rozkoszuje się pełnią własnego życia, ale zasadniczo właśnie wtedy, gdy realizuje postulat życia we wspólnocie, w koegzystencji poszczególnych świadomości w duchu ich zrozumienia (Olszewska-Dyoniziak, 2001, s. 24).

W tym właśnie wyraża się kolektywizm personalizmu – na indywidualnej, atomistycznie pojmowanej jednostce, na którą taki nacisk kładzie liberalizm, która nie czuje nigdzie gruntu i oparcia. Z takich to właśnie jednostek składają się ogromne, mechanicznie stopione zbiorowiska, pozbawione autentycznej więzi. Stąd też, aby powołać do istnienia zbiorowości, które nie ciąży i nie przytłaczają – trzeba ożywić pojedynczego człowieka (Mounier, 1960, s. 223). Nie można jednak traktować go instrumentalnie, gdyż kolektywizm personalistyczny oznacza związek osób odpowiedzialnych i wolnych, które w twórczym dialogu przeciwstawiają się wszelkim ruchom masowym, rodzącym bierne podporządkowanie formacjom typu totalitarnego.

W żadnym razie nie należy postrzegać personalizmu jako nowego wcielenia indywidualizmu. Wręcz przeciwnie – jest on wyraźnie przeciwny wobec indywidualizmu z jego egocentrycznym kultem. Pojęcie „my” wyprzedza w personalizmie pojęcie „ja” – życie duchowe człowieka bowiem nie polega na skupianiu się na sobie, lecz na wyjściu ku drugiemu człowiekowi i zewnętrznemu światu (Olszewska-Dyonizak, 2001). Myśliciel, dostrzegając zarówno niebezpieczeństwo burżuazyjnego indywidualizmu, jak i totalitarnej władzy, proponuje personalistyczny kolektywizm, w którym podmiotem jest nie jednostka, ale osoba ściśle zespolona ze wspólnotą. Przedmiotem troski personalistów staje się poszanowanie prawdy, obiektywizmu i dialogu człowieka z człowiekiem (Mounier, 1960, s. 235).

Mounier, ostro manifestując swoją postawę antykapitalistyczną i antyburżuazyjną, uważa, że struktury kapitalistyczne stanowią przeszkodę na drodze ruchu dążącego do wyzwolenia człowieka i powinny ustąpić miejsca socjalistycznej produkcji i konsumpcji, jednak nie przez rewolucyjną tyranię sił kolektywnych, lecz przez wprowadzenie demokratycznego ładu, w którym ośrodek kierowniczy zyskałby jak największą aprobatę społeczeństwa. Personalizm akcentuje obronę osoby ludzkiej przed presją aparatu organizacyjnego. Rewolucja ekonomiczna i polityczna powinna stanowić pierwszy krok ku „duchowej rewolucji”, wyrażającej się w postawie zaangażowania i krytycznego osądu zastanej sytuacji, w której powinien być zawsze respektowany transcendentny wymiar człowieka (Czarkowski, 1982).

W personalizmie mounierowskim nie można znaleźć ścisłej definicji *społeczeństwa* pod względem treści i zakresu, stąd też filozof posługuje się tym terminem w jakimś ogólnym, potocznym znaczeniu. Przez *społeczeństwo* zatem rozumie on różnego rodzaju zbiorowości ludzkie mające względnie trwałą strukturę, tzn. takie, w których poszczególne jednostki są powiązane ze sobą systemem stosunków i wzajemnych zależności. Różnorodność stosunków społecznych – jego zdaniem – można sprowadzić do dwóch typów więzi międzyludzkich: z jednej strony mamy do czynienia z więzią osobową, tzn. miłością, ofiarnością itp., z drugiej – z więzią przedmiotową, z interesem, kooperacją różnych działalności. Każde społeczeństwo jest wspólnotą w tej mierze, w jakiej więzią spajającą je w jedną całość pozostaje miłość (Mounier, 1960).

Zależnie od stopnia personalizacji można ustalić stopnie wspólnoty czy też hierarchię społeczeństw. Myśliciel ustala pięć typów takich zbiorowości. Są nimi: 1) masa,

2) społeczności typu „oto my”, 3) społeczności witalne, 4) społeczności racjonalistyczne, 5) wspólnoty personalistyczne. W ramach tego podziału Mounier dokonuje jeszcze dalszych szczegółowych rozróżnień (Czarkowski, 1982, s. 31). Masa stanowi najniższy poziom, do którego może się zdeprecjonować ludzki świat, wytyczając graniczną postać depersonalizacji. W tym świecie – określonym przez Heideggera jako świat trybu bezosobowego – istnieją jedynie ludzie podobni, tzn. jednostki anonimowe i wymienne, numery pozbawione wewnętrznych wymiarów, ludzie bez imion, ludzie przedmioty. Jest to świat nieodpowiedzialności i miernoty moralnej, obiektywistycznej wiedzy i neutralnych stanowisk. Ten typ społeczności nie jest związany z jakimś określonym ustrojem, lecz występuje w różnych ustrojach i systemach społecznych (Mounier, 1960, s. 42-43).

Wyższe od świata bezosobowego są społeczności oparte na formule „oto my”. Mounier twierdzi, że masa przekształca się w tego typu społeczności, gdy ludzie zaczynają odczuwać potrzebę samookreślenia. W tym typie rozróżnia on dwie formuły: jedna to forma bloku politycznego, zorganizowanej klasy społecznej czy partii politycznej, druga – to forma oparta na poczuciu koleżeństwa lub więziach towarzyskich, ujawniająca się w grupie pracowniczej czy sportowym zrzeszeniu. W społeczności „oto my” obecna jest wspólna wola, która była obca bezosobowemu światu. Forma ta stanowi pierwszy stopień w kategorii wspólnoty (Mounier, 1961, s. 537).

Trzeci typ zbiorowości wyraża się u tego filozofa w idei społeczności witalnych. Są one wyższe od poprzednich ze względu na indywidualną inicjatywę i spontaniczność we wzajemnych odniesieniach, które uległy zagubieniu w społecznościach typu „blok”. Jednocześnie pozostają one niższe, gdyż brakuje im charakterystycznego dla tamtych samozaparcia i heroizmu. Jako przykład takich zbiorowości podaje organizacje gospodarcze czy też wspólnoty terytorialne. Społeczności witalne kierują się głównie takimi wartościami, jak spokój, dobrobyt, pomyślność czy też szczęście ujmowane jako przyjemność (Mounier, 1961, s. 538).

Czwarty typ zbiorowości stanowi społeczność racjonalistyczna, odwołująca się do mieszczańskiego racjonalizmu lub do materialistycznego scjentyzmu. Jawi się ona jako próba przeciwdziałania irracjonalnym namiętnościom, opierania się na bezosobowej myśli i postępowania zgodnego z formalnym porządkiem prawnym. Doświadczenie z dziedziny socjologii społeczeństwa unaocznia fakt, że wiedza nie porusza serc, a formalne prawo może iść w parze z ustalonym nieładem. Zracjonalizowany porządek społeczny nie stanowi zatem żadnej gwarancji skutecznego przeciwdziałania okrucieństwom i wojnom. Syntetycznie rzecz ujmując, nie może istnieć powszechny ład w społeczeństwie, który nie uwzględnia wartości osoby (Czarkowski, 1982, s. 33).

Inny typ społeczności stanowi wspólnota osobowa. Obecnie jednak tworzy się ona prawie wyłącznie dla dwóch lub kilku osób: małżeństwo, przyjaźń, mała grupa o charakterze społecznym, wiernych lub działaczy (Mounier, 1960). Te małe grupy są elementami świata osobowego jedynie wówczas, gdy pozostają otwarte na powszechność osób; w przeciwnym razie grozi im degradacja do poziomu społeczeństw za-

mkniętych. Grupy te nie są jeszcze rzeczywistymi wspólnotami, lecz stanowią wyraz dążenia do pełnej wspólnoty.

Spośród różnych znaczeń, których używa Mounier, można wyodrębnić cztery. W pierwszym rozumieniu wspólnota oznacza idealną granicę pełnej personalizacji stosunków międzyludzkich, to znaczy taki stan duchowej spójności osób, w którym całkowicie by zniknęło wszelkie uprzedmiotowienie, zewnętrżność i przymus. Ideał ten jest niemożliwy do historycznego urzeczywistniania w życiu doczesnym (Czarkowski, 1982, s. 34). Po drugie, myśliciel *wspólnotą* określa każdą, ludzką zbiorowość, wystrzegając się jedynie stosowania tej nazwy do zbiorowości określanej jako masy. Takie ujęcie znajduje wyraz w wypowiedziach o stopniach wspólnoty, o wspólnotach mniej lub więcej wartościowych i trwałych, o takich formach wspólnoty, które integrują osoby, i o takich, będących dla nich nie do zaakceptowania (Mounier, 1961, s. 182). W trzecim znaczeniu *wspólnota* pozostaje nazwą służącą do określenia tylko piątego typu społeczności, a mianowicie małych grup ludzi silnie związanych więzami uczuciowymi. Dla odróżnienia od wspólnoty w drugim rozumieniu określa ją niekiedy Mounier *wspólnotą osobową* lub *personalistyczną*. Właściwie nawet składania się do tego, by używać nazwy *wspólnota* wyłącznie w tym znaczeniu. Wspólnota wartościowa i trwała, czyli wspólnota personalistyczna, posiada głębszy sens niż tylko symboliczna osoba osób (Mounier, 1961, s. 539).

W twórczości filozofa daje się odnaleźć jeszcze czwarty sens terminu *wspólnota*. Mounier używa go na oznaczenie jakiejś wewnętrznej, głębokiej sfery czy warstwy społeczeństwa, jakiegoś uniwersalnego pierwiastka duchowego. I w tym rozumieniu chodzi nie tylko o wyróżnienie pewnego aspektu czy płaszczyzny życia społecznego, lecz mamy również do czynienia ze swoistą hipostazą. Myśliciel dokonuje rozdwojenia społeczeństwa na sferę zewnętrzną (obiektywną) i sferę wewnętrzną (duchową), traktując tę wewnętrzną stronę społeczeństwa jak pewien rodzaju byt duchowy odrębny od bytu społecznego, chociaż w warunkach doczesnych nierozzerwalnie z nim związany (Czarkowski, 1982, s. 35).

Mounier twierdzi, że personalizm nie przeciwstawia osobę wspólnotcie, ale wręcz przeciwnie – ukazuje ich harmonię. Osoba może się bowiem urzeczywistnić tylko we wspólnotcie, z kolei wspólnota aspirująca do miana prawdziwej musi stanowić koniecznie wspólnotę osób (Mounier, 1961, s. 182). Stąd też wspólnota nie ujawnia się jako coś zewnętrznego wobec osoby, a ruch ku personalizacji stanowi wyraz dążenia ku zjednoczeniu. Zatem w konsekwencji im wyższy poziom życia osobowego, tym wyższy stopień zaawansowania życia wspólnotowego. Idealną granicę tego podwójnego ruchu jawi się pełnia osobowa, będąca zarazem całkowitą wspólnotą (Czarkowski, 1982, s. 36).

Autentyczne życie społeczne – podobnie jak życie osobowe – bywa postrzegane przez Mouniera jako przede wszystkim dziedziną napięcia, walki, przeciwieństw, stałego rozdźwięku między osobą a całością społeczną. Staje się ono poszukiwaniem upragnionej jedności, której nie uda się ostatecznie urzeczywistnić. Filozof wskazuje dwie przyczyny tego stanu rzeczy: najpierw wynika to ze złej woli immanentnej osoby, a następnie z założonego, nieredukowalnego przeciwstawienia pomiędzy pod-

miotem i przedmiotową sferą, duchem i ciałem. Osoba w żadnym znaczeniu nie może być rozumiana przedmiotowo, gdyż jest wyłącznie podmiotem. Społeczeństwo zaś przynależy do sfery przedmiotowej w takim stopniu, w jakim stanowi zobiektywizowaną strukturę stosunków społecznych, organizacji i ideologii. Dlatego też zagrożenie osoby przez życie zbiorowe i związana z nim alienacja stanowią nieodłączny element ludzkiej kondycji, niedający się wyeliminować w żadnym ustroju społecznym (Wendland, 2003, s. 307).

Mounier nie poprzestał na krytycznym ustosunkowaniu się do koncepcji społeczności prezentowanych przez liberalizm i marksizm. Podjął więc próbę zaprezentowania własnego odniesienia do tej kwestii. Personalizm uznał za równoznaczny z kategoriami wspólnoty i kolektywu, które opierał na idei solidarności (Mounier, 1960, s. 223). Niezwykle znamieny wydaje się fakt, że myśliciel nie znalazł podstaw do tego, by przeciwstawić wspólnotę kolektywowi. Prowadziło to w konsekwencji do dewaluowania wspólnot naturalnych – takich jak rodzina czy społeczność lokalna – na rzecz podkreślania rangi makrospołeczności państwa i ludzkości (Mounier, 1964). Stąd też swoją krytyczną postawę manifestował zarówno wobec tradycyjnej myśli chrześcijańskiej, jak i przeciw egzystencjalizmowi. Autor jednak zachował krytycyzm wobec kolektywistycznej wizji społeczeństwa, w punkcie wyjścia stwierdzając, że osoba ludzka nie może być postrzegana jedynie jako „społeczna komórka” (Mounier, 1960, s. 164). W tym ujęciu nawiązał do tomistycznej koncepcji życia społecznego, w której człowiek oznacza coś więcej niż tylko część życia społecznego. Osoba ludzka – stanowiąc najdoskonalszy byt w naturze – nie może być ujmowana w sposób statyczny w relacji do grupy społecznej. Mounier podziela pogląd Akwinaty, że człowiek nie może być podporządkowany wspólnocie politycznej całym sobą i wszystkim, co do niego przynależy. W istocie więc dobro wspólne nie może naruszać dobra osoby ludzkiej (Kowalczyk, 1990, s. 141).

Wyznacznik personalizmu mounierowskiego stanowi jego aktywizm realistyczno-społeczny. Teoria działania nie ujawnia się w nim jako dodatek do personalizmu, lecz sytuuje się ona w centralnym miejscu (Płużański, 1967, s. 88-90). Mocne uwypoksalenie działania odróżnia tego personalistę od innych – jak uważał – pasywno-abstrakcyjnych form chrześcijańskiego personalizmu (Kowalczyk, 1990). W przeszłości bowiem wielu chrześcijan dyspensowało się od udziału w konkretnych działaniach ekonomiczno-społecznych i politycznych.

Myśliciel wyróżnił cztery formy działania. Pierwszą z płaszczyzn działania jest aktywność ekonomiczna, związana z dziedziną techniki i przemysłu. Celem i sprawdzianem tej aktywności pozostaje skuteczność. Drugi przejaw aktywności osoby ludzkiej stanowi sfera etyki, w której wyraża się autentyczna prawda o człowieku. Kolejną formą działania, w której manifestuje się człowiek, jest sfera kontemplacji rzeczywistości. To w niej ma się dokonywać pogłębienie życia osobowego. I wreszcie osobowe działanie posiada wymiar kolektywny, będący już ostatnim przejawem jego ujawniania się (Mounier, 1960). Powyższe usystematyzowanie działań przez filozofa wydaje się sugerować prymat społecznej *praxis* przed teoretycznym poznaniem. Można tu dostrzec niewątpliwie wpływ marksizmu jako inspiracji uwidaczniającej się tak-

że w uznaniu nieuchronności rewolucji jako środka do urzeczywistnienia społecznej sprawiedliwości (Kowalczyk, 1990, s. 143).

Z przyjętego założenia aksjologicznego, że czynnik duchowy kieruje sferą polityki i ekonomiki, wynika, iż odzyskanie właściwej orientacji aksjologicznej jest pierwotne wobec strukturalnych zmian społecznych. Stąd też Mounier uwydatnia antropologiczne, a nie socjologiczno-ekonomiczne aspekty dociekań, akcentując przy tym rewolucję duchową, bez której by upadek kapitalizmu nie przyniósł prawdziwej odnowy i wyzwolenia. Tylko rewolucja materialna zakorzeniona w takim przebudzeniu personalistycznym ma sens i szansę powodzenia (Czarkowski, 1982, s. 41).

Jednocześnie, głosząc hasło rewolucji personalistycznej i wspólnotowej, Mounier nie pragnie jej przeciwstawiać rewolucji socjalistycznej, twierdząc, że personalizm chce być pogłębieniem socjalizmu, a nie przeszkodą na jego drodze. Co więcej, filozof postuluje obecność katolików w dokonujących się przeobrażeniach i opowiada się za ich współpracą z ruchem robotniczym walczącym o socjalizm (Jaroszewski, 1970, s. 493-494). Interesuje go w znacznej mierze przede wszystkim rewolucja duchowa, a jego propozycje dotyczące przebudowy struktur społecznych mają charakter wieloznaczny i w gruncie rzeczy deklaratywny. Kwestię doniosłej wagi stanowi też potrzeba adekwatnego odczytania treści używanych przez myśliciela określeń.

3. Współczesne ukierunkowanie indywidualistyczno-liberalne

Na przeciwnym biegunie nurtu różnych odmian kolektywizmu sytuuje się skrajny indywidualizm klasycznego liberalizmu i współczesnego neoliberalizmu. Filozoficzną proveniencję można niewątpliwie odnaleźć w teorii atomizmu i nominalizmu. Grecy atomiści twierdzili, że realnie istnieją tylko byty jednostkowe, stąd też pojęcie *społeczności* stanowi jedynie konstrukcję ludzkiego umysłu. Średnowieczni nominaliści sądzili podobnie: realność przyznali jedynie bytom jednostkowym, redukując kategorie życia społecznego – takie jak naród, państwo – do roli abstraktów mających przydatność jedynie semantyczno-pragmatyczną (Kowalczyk, 2012, s. 136). W praktyce życia społecznego liczy się tylko indywidualny człowiek: jego „ja”, wolność, pozycja, interes, decyzje, prawa. Naturalną konsekwencją liberalnego indywidualizmu jest zanik kategorii dobra wspólnego, które może być traktowane co najwyżej jako kompromis indywidualnych interesów ekonomicznych (Kowalczyk, 1995). Egzystencjalista Sartre wyciągnął z tego ujęcia logiczny wniosek, że drugi człowiek to oponent i zagrożenie naszego „ja”. W jego opinii, każdy człowiek jawi się jako wyłączny kreator własnego losu i osobowości. Gdyby przyjąć jako obowiązującą wykładnię indywidualizmu egocentrycznego, wówczas musiałaby zanikać społeczna wspólnota i ludzka historia (Kowalczyk, 2012). Stąd też antropologia indywidualizmu nie znajduje miejsca – w swoim pryncypialnym kształcie – dla idei miłości bliźniego i solidarności społecznej. Dalszą konsekwencją tych założeń może być atomizacja życia społecznego i darwinizm w eksplikacji jego mechanizmów.

Antropologia personalistyczna uznaje z kolei podmiotowość i autonomię człowieka-osoby, akcentując jednocześnie jego prospołeczną naturę. Człowiek stanowi twórcze osobowe „ja” istniejące w sobie, które jednakże potrzebuje innych ludzi i dla nich istnieje. Solidaryzm personalizmu ujawnia się zatem jako przeciwstawny ekstremalnie egotycznemu indywidualizmowi (Kowalczyk, 2012, s. 135). Mounier twierdzi, że rewolucja – aby mogła przynieść rzeczywiste wyzwolenie – musi być oparta na prawdziwej idei człowieka, która adekwatnie go definiuje i jego dążenie do pełni człowieczeństwa, a następnie stara się sprecyzować cele, środki i perspektywy tej duchowej transformacji. Mounier krytykuje indywidualizm za wypaczanie idei człowieka. Rozumie go jako system idei i uczuć oraz opartych na nich obyczajów i instytucji wywodzących się genetycznie z epoki odrodzenia, system ujmujący jednostki jako byty autonomiczne, niezależne od siebie, pozbawione naturalnych powiązań i wspólnot, współpracujące ze sobą jedynie w imię swoich partykularnych interesów (Czarkowski, 1982, s. 40).

Spośród kręgów liberalnych można wyróżnić dwa obozy. Klasyczni liberałowie – tacy jak Herbert Spencer – uważali, że najlepszy rząd to taki, który sprawuje jak najmniej władzy i ogranicza się do roli strażnika obowiązującego porządku, rezygnując z przeprowadzania całościowej przebudowy społecznej. Z kolei nowoczesny liberalizm – zapoczątkowany przez brytyjskich utylitarystów i przejęty przez reformatorskich progresyistów – głosił z przekonaniem, że rząd powinien pełnić funkcje regulacyjne i działać na rzecz poprawy sytuacji społecznej. Liberałowie tego nurtu, koncentrując się na konkretnych zagadnieniach, uważają, że jedynie państwo może stworzyć mechanizmy regulujące zaspokojenie potrzeb bytowych i kulturalnych społeczeństwa. Liberalizm sprzyjał postawie intelektualnej, polegającej na pojmowaniu zmiany jako procesu o charakterze ewolucyjnym, gdyż wprowadzanie zmian może się dokonywać stopniowo na drodze reform legislacyjnych. W istocie charakterystyczne cechy mentalności liberalnej sprowadzają się do postawy umiarkowania, rozważa i niechęci do dalekosiężnego programowania (Kulesza, 1996, s. 42-52).

Pedagodzy liberalni zajmujący się szkolnym programem nauczania i metodami kształcenia propagowali wychowanie ukierunkowane na proces. Zresztą także w działaniach ustawodawczych, legislacyjnych podkreślali, że proces ustawodawczy stanowi wartość samą w sobie. Zarówno John Dewey, jak i William Kilpatrick – doceniając walory procesów demokratycznych – byli przekonani o tym, że należy je wprowadzić w edukacji. Opracowana przez Kilpatricka tzw. metoda projektów polegała na tym, że dzieci wspólnie pracowały w grupie, żeby rozwiązać określone problemy. Dzięki temu uczniowie nie tylko znajdowali odpowiedź na konkretne pytania, ale jednocześnie zdobywali doświadczenie w korzystaniu z procedur demokratycznych uwzględniających interesy grupy. Zespołowe uczenie się jest pod pewnymi względami dydaktycznym odpowiednikiem modelu demokracji zaangażowanej, postulowanego przez liberałów z frakcji reformatorskiej (Gutek, 2007, s. 185).

W miarę jak zmieniały się warunki życia, społeczeństwo, edukacja, ludzie coraz sprawniej posługiwali się metodami naukowymi oraz procedurami demokratycznymi, zyskując większą kontrolę nad swoim życiem. Ludzka inteligencja ma się stać

tym narzędziem, za pomocą którego możliwe będzie wywieranie wpływu na przebieg przyszłych wydarzeń (Spencer, 2002). Liberalowie – nieobciążeni koniecznością wierności tradycji i dogmatom, niewikłający się też w trudną materię abstrakcyjnych rozważań – mogą się nieskrępowanie zajmować aktualnymi współcześnie sprawami, przyjmując swobodne, relatywistyczne podejście do ich rozwiązania.

John Stuart Mill dostrzegał niebezpieczną tendencję współczesnego społeczeństwa do ujednolicania stylu życia i standardów zachowań, która pociąga za sobą nietolerancję wobec ludzi niestosujących się do ogólnie przyjętych norm. Rewolucja przemysłowa i rozwój masowej produkcji przyczyniły się do wykształcenia kultury produkującej standardowe dobra materialne przeznaczone na masowy rynek. W życiu społecznym, intelektualnym, politycznym i edukacyjnym można zaobserwować podobną tendencję do lansowania przeciętności i uśredniania. Taki stan rzeczy w konsekwencji nie sprzyja konkurencji na rynku idei, niewątpliwie zaś sprawia, że dokonuje się dalsza homogenizacja społeczeństwa (Jacyno, 2007).

W społeczeństwie masowym zinstytucjonalizowane szkolnictwo również wytycza sobie cel w postaci ograniczenia indywidualności i stworzenia homogenicznej populacji. Dlatego też społeczeństwa liberalne stają w obliczu niezwykle złożonego dylematu natury społecznej i edukacyjnej: w jaki sposób można pogodzić promowanie doskonałości z postulatem równości? Jeśli mający się dokonywać dynamiczny postęp jest uwarunkowany swobodą dociekań, twórczą inwencją, potrzebą zweryfikowania utartych przekonań, a także poszukiwania nowych rozwiązań, to istotnie należy rozwijać indywidualne talenty i zdolności. Z drugiej zaś strony sprawę o doniosłym znaczeniu – w rozumieniu liberałów – stanowi konieczność zapewnienia poszczególnym członkom społeczeństwa równego dostępu do edukacji (Gutek, 2007, s. 190).

Indywidualizm stanowiący istotny faktor myśli liberalnej łączy się z pewnym charakterystycznym rysem rzeczywistości społecznej, dostępnym nawet w potocznych obserwacjach. Stanowi to postępujące umacnianie się w nowoczesności ogólnego motywu, organizującego większość ludzkich działań i nadającego kształt ludzkim aspiracjom oraz życiowym planom jednostek. Tym motywacyjnym wektorem stała się chęć „życia własnym życiem”, przejawiająca się w dokonywaniu nieskrępowanych wyborów w wielu dziedzinach i w podejmowaniu na własną rękę autonomicznych decyzji i działań (Beck, 2002, s. 22). Tendencja ta ciągle towarzysząca nowoczesności – jak również strukturalnie uwarunkowana swoboda w zakresie kształtowania własnej tożsamości – ujawnia się również w zestawie podstawowych cech charakteryzujących egzystencjalny status jednostki w okresie „późnej nowoczesności” (Giddens, 2001, s. 46). Istotny obszar odniesień idei indywidualizmu stanowi obarczanie go za wiele negatywnych aspektów rzeczywistości, takich jak egoizm we wszelkich przejawach, brak zainteresowania sprawami publicznymi, rosnącą liczbę rozwodów, nasilanie się aspołecznych zachowań, jak również w ogólności moralny permissywizm (Boksański, 2007, s. 11).

Podsumowując owe rozważania, można zasadnie skonstatować, że Mounier z pewnością wniósł cenny wkład w rozumienie antropologii i wzbogacenie personalistycznej wizji człowieka. Walory jego ujęcia filozofii człowieka ujawniają się

bezsprzecznie w jego antyredukcyjnej wizji, która przyjmuje psychofizyczną dwuwymiarowość osoby ludzkiej, a ponadto nie sprowadza personalizmu jedynie do spekulatywnych rozważań. Niewątpliwie także istotnym wkładem myśliciela była próba radykalizowania społecznego chrześcijaństwa, jak również rozgraniczanie katolickiego etosu i społecznego modelu liberalno-kapitalistycznego. Ów personalizm społeczno-polityczny francuskiego filozofa z pewnością jawi się jako interesujący fenomen współczesnej myśli filozoficzno-społecznej, która prezentuje i uwydatnia wspólnotowy wymiar chrześcijańskiej antropologii, a także jej rzeczywiste asocjacje z życiem ekonomicznym, społecznym i politycznym. Niewątpliwie myśl personalistyczna Mouniera wraz z antropologicznymi założeniami może się stać cenną inspiracją i punktem odniesienia, pozwalającą na pełniejsze zarysowanie i wzbogacenie wizji osoby ludzkiej, konstruowanej według współczesnych założeń noszących znamię myśli indywidualistyczno-liberalnej.

Marek Mierzyński

Autor jest adiunktem na Wydziale Nauk Społecznych i Sztuki Akademii Nauk Stosowanych w Nowym Sączu, specjalizującym się w zagadnieniach związanych z filozofią, etyką, pedagogiką, komunikacją społeczną, antropologią filozoficzną i antropologią kultury. Podejmowane przez niego prace badawcze skupiają się na zagadnieniach z zakresu uwarunkowań antropologicznych, aksjologicznych i społeczno-kulturowych współczesnej pedagogiki, jak również ujawniających się wyzwań wychowawczych

Bibliografia

- Apiecionek, M. (2016). Idea personalizmu Emmanuela Mouniera. W: *Osoba i doświadczenie mistyczne (1)*. Filozofia chrześcijańska. T. 13, 147-156. Poznań: Wydawnictwo UAM.
- Beck, U. (2002). *Społeczeństwo ryzyka. W drodze do innej nowoczesności*. Przeł. S. Cieśla. Warszawa: Wydawnictwo Scholar.
- Bilicki, T. (2005). *Dziecko i wychowanie w pedagogii Jana Pawła II*. Kraków: Wydawnictwo Impuls.
- Boksański, Z. (2007). *Indywidualizm a zmiana społeczna*. Warszawa: Wydawnictwo PWN.
- Czarkowski, J. (1982). *Osoba – społeczeństwo – rewolucja w personalizmie E. Mouniera*. Acta Universitatis Nicolai Copernici. *Filozofia*, 6(130), s. 17-46.
- Giddens, A. (2002). *Nowoczesność i tożsamość. „Ja” i społeczeństwo w epoce późnej nowoczesności*. Przeł. A. Szulżycka. Warszawa: Wydawnictwo Naukowe PWN.
- Gutek, G.L. (2007). *Filozofia dla pedagogów*. Przeł. A. Kacmajor, A. Sułek. Gdańsk: Gdańskie Wydawnictwo Psychologiczne.
- Jacyno, M. (2007). *Kultura indywidualizmu*. Warszawa: Wydawnictwo Naukowe PWN.
- Jaroszewski, T.M. (1970). *Osobowość i wspólnota*. Warszawa: Wydawnictwo Książka i Wiedza.
- Kowalczyk, S. (1990). *Personalizm społeczny Emmanuela Mouniera*. Roczniki Nauk Społecznych, t. XVIII, z. 1, s. 129-149.
- Kowalczyk, S. (2010). *Nurty personalizmu. Od Augustyna do Wojtyły*. Lublin: Wydawnictwo KUL.
- Kowalczyk, S. (2012). *Personalizm – podstawy, idee, konsekwencje*. Lublin: Wydawnictwo KUL.

- Kulesza, W.T. (1996). *Ideologie naszych czasów*. Warszawa: Wydawnictwa Szkolne i Pedagogiczne.
- Mounier, E. (1960). Co to jest personalizm? W: E. Mounier. *Co to jest personalizm? oraz wybór innych prac*. Kraków: Wydawnictwo Znak.
- Mounier, E. (1961). *Révolution personnaliste et communautaire*. W: *Oeuvres*, t. 1, s. 176-183. Paris.
- Mounier, E. (1961). *Manifeste au service du personalisme*, w: *Oeuvres*, t. 1., s. 524 -539. Paris.
- Mounier, E. (1964). *Wprowadzenie do egzystencjalizmów*. Kraków: Wydawnictwo Znak.
- Olszewska-Dyoniziak, B. (2001). „Trzecia droga” – personalizm. *Przegląd Humanistyczny*. Rok. 45, nr 4 (367), s. 21-31.
- Płużański, T. (1967). *Mounier*. Warszawa: Wiedza Powszechna.
- Powszechna Encyklopedia Filozofii (2006). T. 7, s. 420. Lublin: Polskie Towarzystwo Tomasz z Akwinu.
- Słomski, W. (2007). *Duch personalizmu*. Warszawa: Wydawnictwo Vizja Press & IT.
- Szymański, M.J. (2014). *Edukacyjne problemy współczesności*. Kraków: Wydawnictwo Impuls.
- Turowicz, J. (1960). *Mounier*. Kraków: Wydawnictwo Znak.
- Wendland, Z. (2003). *Historia filozofii. Od szkoły jońskiej do końca XX wieku*. Warszawa: Wydawnictwo SGGW.