

Ks. RICHARD GORBAN¹

Uniwersytet Teologiczny w Iwano-Frankowsku (Ukraina)

INTERPRETACJA FENOMENU PRACY PRZEZ PERSONALISTÓW FRANCUSKICH W KONTEKŚCIE KRYZYSU CYWILIZACYJNEGO

INTERPRETATION OF THE PHENOMENON OF LABOUR BY FRENCH PERSONALISTS WITHIN THE CONTEXT OF CIVILIZATIONAL CRISIS

Summary

In this article, the author provides an insight into a personalistic interpretation of the phenomenon of labour, proposed by French philosophers-personalists at the time of exacerbated economic crisis of the 1930-s in France. The author substantiates a view that Mounier, Maritain and Lacroix considered the possibilities of a new, personal civilization understanding the civilizational nature of the Great Depression, which was historically pervasive, and well aware that it was one of the most powerful manifestations of the anthropological crisis, caused by the decline of industrial civilization built on vulgar materialism and a belief that economic motivation determines human existence. Philosophers-personalists suggest considering economy from the standpoint of spiritual values, and labour as an effective force of the spirit, through which the spirit is realized in life.

Keywords: personalism, person, labour, civilizational crisis, economy

Streszczenie

W artykule przedstawiono personalistyczne ujęcie fenomenu pracy wypracowane przez filozofów francuskich w okresie potęgowania się kryzysu gospodarczego we Francji w latach 30. XX w. W wyniku dociekań wnioskowano, że zauważywszy charakter cywilizacyjny wielkiego kryzysu ekonomicznego o skali globalnej, przyjmując, że jest to konsekwencja kryzysu antropologicznego, spowodowanego przez upadłość cywilizacji industrialnej zbudowanej na materializmie i przekonaniu, że to motywacja ekonomiczna wyznacza ukierunkowanie bytu ludzkiego, Mounier, Maritain i Lacroix zastanawiają się nad możliwościami i perspektywą nowej cywilizacji osobowej. Filozofowie-personaliści proponują postrzegać system ekonomiczny z pozycji wartości duchowych, a pracę jako skuteczną siłę ducha, za pośrednictwem której duch otrzymuje swoją realizację w życiu.

Słowa kluczowe: personalizm, osoba, praca, kryzys cywilizacyjny, ekonomika (jako zjawisko zarządzania dobrami)

¹ Ks. Richard Gorban, profesor, doktor habilitowany w zakresie teologii dogmatycznej, doktor nauk filozoficznych, prorektor do spraw nauki Uniwersytetu Teologicznego w Iwano-Frankowsku (Ukraina). Pola zainteresowań naukowych: personalizm, religioznawstwo, kultura. E-mail: graukr@gmail.com.

WSTĘP

Personalizm francuski powstał w ramach europejskiej myśli filozoficznej na początku lat trzydziestych XX w., w okresie, gdy kryzys ekonomiczny we Francji sięgnął swego szczytu i stał się jednym z potężnych przejawów kryzysu antropologicznego o wymiarze światowym. Ów kryzys na przełomie wieków XX i XXI przyczynił się do ukształtowania nowego paradygmatu cywilizacyjnego społeczeństwa technocentrycznego, w którym zmianom powinien ulec nie tylko status ekonomiki, lecz także sam tryb pracy, co wymaga kształtowania nowego typu robotnika z zasadniczo nowymi cechami i umiejętnościami.

Myśl personalistyczna Francji, reprezentowana przede wszystkim przez takich wybitnych myślicieli jak Emmanuel Mounier, Jacques Maritain, Jean Lacroix, okazała się bardzo wrażliwa na taką kardynalną zmianę i zwróciła uwagę na prze-myślenie fenomenu pracy w kontekście kryzysu cywilizacyjnego. Wspomniani myśliciele na początku minionego wieku zaproponowali personalistyczny pryzmat patrzenia na powstały problem pracy, który pozostaje aktualny i dziś, w kontekście współczesnych tendencji i procesów cywilizacyjno-globalistycznych.

Problematykę pracy w personalizmie francuskim podejmuje naukowiec rosyjski Irena Vdovina, chociaż wyłącznie w kontekście marksizmu. W jej badaniach *Estetyka personalizmu francuskiego* (Вдовина 1981) i *Personalizm francuski* (Вдовина 1990) przesadnie został zaakcentowany wpływ marksizmu na francuską myśl personalistyczną oraz mylnie ocenione zostało jego znaczenie dla idei Mouniera, Maritaina i Lacroixa. Problematyce pracy oraz tezom marksistowskim we francuskiej myśli personalistycznej poświęcił swoje poszukiwania naukowe ukraiński naukowiec Jaroslav Sobolevski (Соболевський 2012, 37-40), ale w przeciwieństwie do Ireny Vdoviny nie wychodzi poza ramy obiektywizmu.

1. ISTOTA PROBLEMATYKI

Na kształtowanie poglądów personalistycznych filozofów francuskich wywarły wpływ przede wszystkim idee odrodzenia katolickiego, które najbardziej rozwinęły się w okresie między dwoma wojnami światowymi w środowisku inteligencji francuskiej. Punktem odniesienia dla tych idei były poglądy Léona Bloya i Charlesa Péguy, francuskich pisarzy traktujących o wartościach moralnych. Tematem głównym prozy „wybitnego katolika francuskiego” Léona Bloyego, jak stwierdza ukraiński krytyk literacki i politolog Oleg Bagan (Баран 2007, 664), jest „odwieczna rywalizacja grzeszności i świętości, zdrady i skruchy, czystości i deprawacji, przez które przechodzi każdy człowiek, żeby duchowo podnieść się do wyżyn Miłości Bożej”. Filozof-mystyk, poeta i publicysta Charles Péguy był nie tylko czołowym przedstawicielem francuskiej idei narodowościowej, lecz także wywarł znaczny wpływ na poglądy personalistyczne środowiska filozoficznego, gdyż interpretacja człowieka w wytworzonej przez niego doktrynie „chrześcijaństwa społecznego” stała się jednym ze źródeł personalizmu francuskiego.

Zamiarem owego środowiska francuskiego było aktywizowanie myślenia personalistycznego, a przyczyną totalna sekularyzacja zapoczątkowana z jednej strony przez sam Kościół, z drugiej – przez nurt oświeceniowy z jego panującym we wszystkim i nad wszystkim rozumem. Udział Kościoła w tym procesie ukazał teolog amerykański Andrzej Gordon, zaznaczając, że chociaż chrześcijaństwo nie popiera uciskania biednych przez bogatych, to Kościół „czasami nie zadbał o potępienie wykorzystania człowieka” dla zysku, a to, że w stosownym momencie nie zwrócił uwagi panujących na istniejący problem i „nie obudził ich sumienia, spowodowało rewolucję francuską i rosyjską” (Гордон 1951, 137). Gdy chodzi o drugą przyczynę kryzysu społecznego, to tę wszechstronnie ukazał i poddał analizie Mikołaj Bierdiajew w swoim dziele *Sens historii* (1923). Według rosyjskiego filozofa pycha i wyniesienie ponad wszystko rozumu epoki oświecenia w XVIII i XIX wieku zostały wyakcentowane w ekonomicznym materializmie Karla Marksa, doprowadzając do absurdu. Idee oświeceniowe całe życie religijne oraz kulturę duchową, sztukę i życie ludzkie, usytuowały w układzie świata nie jako rzeczywistą realność, a podporządkowały procesowi materialnemu, produkcji i ekonomice, co sprowadziło człowieka do rzędu środka ekonomicznego (Бердяев 2002, 13-16).

Oświecenie, które sięgnęło swego szczytu filozoficznego w osobie Immanuela Kanta, a następnie filozofia kartezjuszowo-kantowska oraz newtono-kartezjuszowska ufundowały świat, w którym od końca XVIII i początku XIX wieku krok po kroku słabnie wiara człowieka we własną wolność woli i rozumu, utwierdzając go w przekonaniu, że jest okazjonalną i przejściową przypadłością ewolucji materialnej. W kontekście owego paradygmatu, który za pośrednictwem filozofii i nauki wywierał wpływ na osobę i społeczeństwo, nurt opowiadający się za wyzwoleniem człowieka od rzeczywistych podstaw jego natury i żywiołu kolektywistycznego doprowadził do samotności egzystencjalnej i absurdu, ukierunkowując wektor świadomości ku wyobcowaniu osoby ludzkiej z rzeczywistości. Jak ukazuje współczesny amerykański filozof i psycholog Richard Tarnas, „Kartezjuszowo-kantowski paradygmat wyraża i ukonstytuowuje taki stan świadomości, w którym konsekwentnie tłumi się głos głębokich wewnętrznych jednoczących wszystko załączków realności, wskutek czego świat traci swój czar, a ludzkie ego zostaje skazane na samotność” (Тарнас 1995, 366).

Na podłożu naukowym i filozoficznym śmiertelny cios osobie ludzkiej i kulturze zadała koncepcja psychoanalizy Sigmunda Freuda, podstawowe założenia której wytyczano od pierwszych lat i aż do początku lat 20. XX w. Istotą tej koncepcji stało się stwierdzenie, że rdzeń człowieka tkwi w jego instynktach i właśnie dzięki niemu można dojść do istoty osoby ludzkiej. Badając aktywność instynktów konkretnego człowieka można zauważyć, kim on jest i jaki jest, natomiast działalność twórcza, która składa się na kulturę, jest wynikiem sublimacji wywodzącej się z popędów. Jak twierdzi wybitny polski filozof i futurolog Stanisław Lem, z freudowskiego punktu widzenia kreacja zawsze pozostaje jako substytut, w ten sposób zostaje pozbawione wszelkiej wartości każde działanie i dzieło będące aktem twórczym, a także wewnętrzna i duchowa treść kultury, na świat wyłania się kreatura,

która tworzy dzieła „zwierzęce” i na sposób zwierzęcy, tworząc „nowy świat”, świat antykultury (Лем 2004, 27).

W swoich dziełach poświęconych personalizmowi współczesny filozof ukraiński Volodymyr Sabaducha wskazuje na ważny aspekt związany z konsekwencjami rewolucji francuskiej. Stawia on tezę, że w czasie Wielkiej Rewolucji Francuskiej zwyciężył człowiek „przeciętny”, który narzucił wspólnocie europejskiej priorytet wartości materialnych. Od tego czasu materializm starannie prowadzi ukrytą walkę doktrynalną, psychologiczną, polityczną, informacyjną, zamierzając zniszczyć duchową istotę bytu ludzkiego. Ponieważ współczesny globalny kryzys antropologiczny jest kryzysem przede wszystkim osoby ludzkiej, który odzwierciedla owego człowieka „przeciętnego” (Сабадуха 2017, 229), to przezwyciężyć ów kryzys może tylko osoba ludzka (Сабадуха 2014, 184).

2. KRYZYS CYWILIZACYJNY W UJĘCIU WSPÓŁCZESNYCH INTELEKTUALISTÓW

Na końcu XIX i początku XX wieku w kulturze powstaje podział na dwa czołowe nurty: modern i realizm, w środku wieku XX staje się jasne, że nie była to zwykła zmiana kulturowo-historyczna epoki, ale że istnieje głęboki duchowy kryzys kultury o charakterze cywilizacyjnym i sięga różnych krańców ziemi. Dziś naukowcy i myśliciele uznają go za kryzys globalny i antropologiczny, w toku którego zmianie ulega sposób postrzegania, z postindustrialnego na technologiczny, dając początek nowej cywilizacji i epoce. Jest to coraz bardziej zauważalne od drugiej połowy wieku XX. Problematyka społeczeństwa postindustrialnego zapoczątkowana w latach sześćdziesiątych w pracach europejskich teoretyków neomarksizmu, głównie filozofów francuskich Serge’a Malleta, Alaina Tourainé’a, Rogera Garaudy, André Gorza, którzy uwydatniali decydującą rolę nauki i technologii w przekształcaniu struktur systemu gospodarczego i społecznego, obstawiając idee marksistowskie w kwestii zmian społecznych, podając przy tym doktrynę „nowej klasy robotników”, która powstaje w wyniku zmian technicznych.

Koncepcja społeczeństwa technologicznego lub postindustrialnego ukształtowała się na początku lat 70. XX w. i została opracowana przez socjologów amerykańskich: Zbigniewa Brzezińskiego, pochodzenia polskiego, w dziele *Między dwoma wiekami: rola Ameryki w erze technotronicznej* (1970), oraz Daniela Bella w dziele *Nadejście społeczeństwa postindustrialnego* (1973). Zbigniew Brzeziński rozpatruje społeczeństwo postindustrialne jako wynik przyszłego rozwoju cywilizacji kapitalistycznej o podłożu technokratycznym. Punktem wyjścia jego rozważań jest marksizm jako ważny etap formowania ideologii społecznej, gdzie człowiek aktywny zwycięża człowieka biernego, a rozum wiarę, gdzie na pierwsze miejsce wychodzi systematyczne wyłącznie naukowe badanie rzeczywistości, jak też kierowanie działaniem uwarunkowanym przez owo badanie (Brzezinski 1970, 73). U podłoża interpretacji społeczeństwa postindustrialnego dokonanej przez Daniela Bella, stoi zasada wzrostu ekonomicznego uwarunkowana marksistowską

teorią kapitału. Cechą charakterystyczną nowego społeczeństwa, zgodnie z poglądami Bella, będzie „przewaga klasy zawodowo-technicznej” (Белл 1996, 211), gdyż ona „będzie jednoczyć się i organizować dookoła wiedzy i technologii w celu kontroli społecznej oraz ukierunkowania nowości i zmian”, co z kolei, doprowadzi do ukształtowania „nowych form relacji społecznych oraz nowych struktur, które będą ukierunkowywane przez siły polityczne” (Белл 1996, 214). Dlatego, główny problem społeczeństwa postindustrialnego Bell widzi w podporządkowaniu funkcji i narzędzi ekonomicznych ustrojowi politycznemu. Prognozy obu intelektualistów odnośnie do ukierunkowania rozwoju społeczeństwa postindustrialnego się polaryzują: od utrwalania stanu świadomości obawy i strachu przed obliczem totalnej kontroli wszystkich dziedzin życia ludzkiego (w tym także osobistego), co stanie się możliwe za pomocą nowych technologii, do obaw przed totalnym chaosem, będącym skutkiem prób ukojenia tych obaw przez nowoczesne technologie, których celem będzie uporządkowanie złożonego systemu bytowania.

Najbardziej optymistyczną i przekonywującą spośród wszystkich prognoz przyszłości jest koncepcja trzech fal cywilizacji: rolniczej, przemysłowej, informacyjnej, podana przez amerykańskiego filozofa, socjologa i futurologa Elvina Tofflera. W swojej książce *Trzecia fala* (1980) twierdzi on, że jedynym bardzo skutecznym osiągnięciem cywilizacji „drugiej fali” jest płaszczyzna społeczno-kulturowa oraz psychologiczna struktura relacji międzyludzkich, ukonstytuowana w celu wymiany, w którą wciągnięto miliardy ludzi, którzy nauczyli się grać z góry ustalone role. Według Tofflera rynek przemysłowy (industrialny) ukonstytuował nowy świat, w którym jednostka ludzka, państwo, kultura zostały pozbawione możliwości samodzielnego wyznaczania swojego losu, marketing kształtował tok myśli i dyktował wartości, stymulując wypracowanie postrzegania życia jako sekwencji transakcji, a społeczeństwa jako jednej z form swoistej „umowy małżeńskiej”. Rynek „rozpowszechnił wulgarny materializm” oraz wierę w to, że „gospodarka i motywacja ekonomiczna są wiodącymi siłami w życiu ludzkim” (Тоффлер 2000, 255). Natomiast w cywilizacji „trzeciej fali” zniknie marksistowski kapitałocentryzm, który kulturę, religię i sztukę uważał za wtórne, kwestie ekonomiczne otrzymają należne im miejsce jako część wszechogarniającego systemu, natomiast na czołowe miejsce zostaną wyprowadzone samoidentyfikacja kulturowa, religia i moralność (Тоффлер 2008, 559). W jednym ze swoich ostatnich dzieł *Rewolucyjne bogactwo* (2008) Toffler traktuje o istotnym wpływie religii na ekonomikę światową oraz o wzroście roli religii we współczesnym świecie, „który zamiast dążyć w kierunku sekularyzacji, jak to miało miejsce w epoce industrializmu, porusza się w kierunku przeciwnym” (Тоффлер 2008, 533). Biorąc za podstawę realia i główne tendencje współczesności, intelektualista amerykański podaje koncepcję „rewolucji bogactwa”, zaznaczając, że „Trzecia fala obieca taki zasięg bogactw, w porównaniu z którym bogactwo jej poprzedników będzie się wydawać niewiele warte. Być może powiększy nie tylko bogactwo finansowe, lecz także bogactwo człowieka jako osoby ludzkiej; dołączamy się nie tylko do wzbogacania samych

siebie, lecz także swoich bliskich, dbając o bogactwa niezwiązane z pieniędzmi” (Тоффлер 2008, 41). Tu chodzi nie tylko o humanizację pojęcia „bogactwo”, czy też przeniesienie go z kategorii ekonomicznej do antropologicznej, ale o coś więcej – jego personalizację, gdyż tworzenie nowej postaci bogactwa wymaga i będzie wymagać od człowieka nowych cech osobowych oraz osobowej motywacji. Owa „rewolucyjna postać bogactwa” rozwiązuje główny konflikt cywilizacji „drugiej fali” – między biednymi i bogatymi, ponieważ w społeczeństwie informacyjnym wymiana wiedzy i informacji wzbogaca wszystkich, gdyż działa zasada: dzieląc się takim (niematerialnym) bogactwem, człowiek nic nie traci ze swego, ale wzbogaca innego człowieka.

3. PERSONALIZM FRANCUSKI O KRYZYSIE CYWILIZACYJNYM

Pierwszy numer czasopisma „Esprit” (Duch), które zjednoczywszy intelektualistów nurtu personalistycznego we Francji jest jego głównym wyrazicielem, ukazał się w październiku 1932 roku, a już w 1936 zostały opublikowane takie dzieła zasadnicze jak *Manifest personalizmu* fundatora czasopisma filozofa-personalisty Emmanuela Mouniera, jak też *Humanizm integralny* współfundatora czasopisma oraz aktywnego współpracownika czasopisma filozofa-neotomisty Jacquesa Maritaina. Filozofowie-personaliści francuscy uaktywniają się na kulturowo-historycznym forum światowym w okresie, kiedy kryzys ekonomiczny, który ogarnął świat w 1929 r., nabiera potęgi we Francji, gdzie bezrobocie doprowadziło do buntów i zamieszek antyparlamentarnych. W procesie rozwoju wielkiego kryzysu we wszystkich krajach Europy Zachodniej popularność zdobywa zarówno lewicowy radykalny ośrodek komunistyczny, jak też prawicowy radykalny ośrodek reprezentujący partie: faszystowską i nacjonalistyczną. Według historyków francuskich Jeana Carpentiera oraz Francois Lebruna, w wyborach 1932 r. przewaga była po stronie lewicy, jednak część społeczeństwa była pod silnym wpływem autorytarnych rządów za granicą, w szczególności faszyzmu Benito Mussoliniego. W lutym 1934 r. miały miejsce zamieszki antyrządowe, w których udział wzięły grupy kombatanów i faszystów, wskutek czego powstał „Front Narodowy”, w którym wiodącą rolę miała partia komunistyczna, zwiększając liczbę mandatów w parlamencie. W 1936 r. przeważające poparcie klasy średniej, która była zaniepokojona polityką „Frontu Narodowego”, otrzymuje francuska partia socjalistyczna. Wszystkie owe wstrząsy społeczne trwają do końca lat 30., i świadczą o głębokim kryzysie francuskich elit. Polityka pacyfikacji, prowadzona przez rząd francuski, doprowadziła do aktywizacji Hitlera w Europie Wschodniej (Карпантье 2008, 397-403).

Odczuwając cywilizacyjny charakter kryzysu ekonomicznego, który w czasach ówczesnych sięgnął skali globalnej, oraz mając świadomość, że jest to jeden z objawów potężnego kryzysu antropologicznego, jak też rozumiejąc antypersonalistyczną istotę faszystowskiej, nacjonalno-socjalistycznej i komunistycznej ideologii, które jeszcze bardziej pogłębiały istniejący kryzys, pragnąc wziąć na siebie misję cywili-

zacyjną i podporządkować sobie wszystkie jednostki ludzkie, personaliści francuscy wychodzą z personalistyczną ideą jako alternatywą społeczną oraz sposobem postrzegania rzeczywistości. Filozofowie nurtu personalistycznego uważali, że w kontekście kryzysu problemem kluczowym jest praca, dlatego podstawowym tematem dla nich staje się refleksja nad fenomenem pracy w świetle personalizmu, co zauważa się w dziełach Emmanuela Mouniera, Jacquesa Maritaina i Jeana Lacroixa.

Mounier upatruje w personalizmie jedyną siłę zdatną przeciwdziałać wspomnianym ideologiom oraz zjednoczyć społeczeństwo. W *Manifestie personalizmu* filozof pisze: „Personalizm nie jest zbawcą, który przychodzi w ostatniej chwili, żeby uśmierzyć strach i uratować posiadłości. Wymaga on więcej energii, poświęcenia i ofiar, aniżeli okropne reżimy faszyzmu i komunizmu” (Мунье 1999, 409). Mounierowi chodzi o atak na „upadłą cywilizację”, dlatego nawołuje do przywrócenia wartości duchowych, które utraciły znaczenie z powodu kultu pieniądza w świecie. Nawołuje też do zjednoczenia dwóch sił, żeby wspólnie wystąpić przeciw nasuwającej się totalnej tyranii. Pierwsza siła to inteligenci i arystokracja, którzy zrozumieli konieczność globalnych zmian, zwłaszcza w systemie wartości; chrześcijanie, którzy przyjęli heroiczne wymagania swojej wiary w warunkach codziennego życia oraz braku poczucia wspólnotowości; spirytualiści, którzy doświadczyli niezdatność swego „duchu” pozbawionego zobowiązań i praw; poszczególni ludzie, którzy wyrzekli się odpowiedzialności, nie chcąc niczego się domagać i nie wystąpili przeciw nienawiści. Drugą siłą jest naród, twardy i zahartowany pracą, który, ryzykując życiem, uchronił godność człowieczeństwa i wszystkiego, co w nim dobre, przed wypaczeniem politycznym.

Refleksja nad fenomenem pracy domagała się nowego podejścia i idei w stosunku do problemu ekonomiki kapitalistycznej. Emmanuel Mounier stawia pytanie: „Czy rzeczywiście ekonomika jest przede wszystkim?”. I odpowiada, że to ekonomika ma służyć człowiekowi, a nie odwrotnie. W przekonaniu francuskiego intelektualisty przesadne akcentowanie kwestii ekonomicznych świadczy o chorobie społecznej, gdyż od końca XVIII wieku ekonomika konsekwentnie chorowała na poważne zaburzenia o wymiarze etyczno-moralnym, od tego czasu w historii ogłoszono suwerenność ekonomiki jako bytu nadrzędnego. Personalizm, opierając się na osobie i wewnętrznych strukturach jej bytu, miał zatrzymać patologiczne wyolbrzymienie czynnika ekonomicznego w świecie ludzkim i uśmierzyć to zjawisko, by ponownie zaczęło służyć człowiekowi. Problemy ekonomiczne, w przekonaniu Emmanuela Mouniera, należy rozwiązywać, odnosząc je zawsze do idei osobowych oraz fundamentów duchowych, które stoją wyżej od gospodarki (Мунье 1999, 348-349). Elvin Toffler na końcu swojej książki *Rewolucyjne bogactwo* podaje sprawdzoną przez czas odpowiedź na postawione przez Mouniera pytanie: rewolucja bogactwa nowej cywilizacji coraz bardziej zależy od wiedzy, dzięki temu ekonomikę, jako jeden ze składników struktury globalnego systemu świata, poddano obiektywnej ocenie. Pierwsze miejsce na początku trzeciego tysiąclecia zaczynają zajmować moralność, religia, samoidentyfikacja kulturowa.

Jacques Maritain w swoim dziele *Religia i kultura* (1930-1933) też proponuje postrzegać ekonomikę z pozycji wartości duchowych. Między innymi twierdzi: „Ekonomikę kapitalistyczną należy krytykować nie z pozycji historycznego materializmu, nie z pozycji marksistów, którzy zajmowali się teorią wartości dodanych, lub zaprzeczali legalność własności prywatnej, ale z pozycji wartości moralnych i duchowych, w imię społecznego prymatu osoby, przyjmując, że życie ludzkie jest ukierunkowane na zwycięstwo rzeczywistej wolności i niezależności” (Маритен 1999, 101). Filozof wskazuje również na sprzeczną z naturą zasadę „pomnażania dóbr materialnych”, na której bazuje ekonomika kapitalistyczna, gdzie pieniądź jest samoistnym bytem dominującym, a przemysł wykorzystuje pracę ludzką do utrwalania wybudowanego globalnego systemu ekonomicznego. Układ świata, w którym wszystkim rządzi pieniądź i działają prawa tylko ekonomiki, degraduje osobę ludzką w hierarchii wartości, a zysk i ekonomikę umieszcza na jej szczycie. W ten sposób zatracą się wartość człowieka i jego praca. W przekonaniu francuskiego personalisty w takim systemie społeczno-ekonomicznym ani biedny, ani bogaty nie bytują jako osoby; pierwsi stają się narzędziem i środkiem, a drudzy konsumentami.

Nieco później inny personalista francuski, Jean Lacroix, w swojej książce *Personalizm: źródła, zasady, aktualność* (1981), pisząc o personalizmie jako o swoistym uniwersalnym punkcie odniesienia, zwłaszcza w niepewnych czasach epoki kryzysu, akcentując historyczną misję nowego światopoglądu, stwierdza, że personalistycznie zorientowaną ekonomikę należy uporządkować w taki sposób, żeby ona odpowiadała rzeczywistym właściwościom osoby (Лакруа 2004, 31).

Takie same personalistyczne postrzeganie ekonomiki znajduje się u podstaw koncepcji nowej cywilizacji Elvina Tofflera. Zgodnie z nią, zmiana fal cywilizacji związana jest ze zmianą form pracy. Nowa forma pracy potrzebuje nowego typu pracownika, czyli człowieka, który posiada zasadniczo inne aniżeli u człowieka poprzedniej cywilizacji cechy i sposobności, odpowiadające wymogom czasu. Cywilizacja industrialna (przemysłowa) opierała się na pracy monotonnej, składającej się z powtarzalnych sekcji i etapów, a od człowieka żądało się ślepego podporządkowania i posłuszeństwa, nie wymagając od niego refleksji nad dokonywanym działaniem oraz sensem pracy. Idealnym robotnikiem epoki industrialnej był depersonalizowany człowiek-funkcjonariusz. Elvin Toffler, bazując już na faktach, a nie przewidywaniu, przekonany, że nowa epoka „trzeciej fali” cywilizacji będzie w stanie funkcjonować tylko dzięki człowiekowi, który „doszukuje się sensu, podaje w wątpliwość rozkazy przełożonych, dąży do wolności działań i samodzielnego podejmowania decyzji, oraz wymaga, aby jego praca była społecznie znacząca” (Тоффлер 2008, 342). Człowiek-pracownik nowej epoki ma być odpowiedzialny, zdolny wziąć na siebie odpowiedzialność, świadomy tego, jak jego własna praca zależy i jest powiązana z pracą innych, potrafiący radzić sobie z trudnymi zadaniami, elastyczny w szybko zmieniających się warunkach oraz wrażliwy na ludzi, z którymi współpracuje lub współdziała. Człowiek nowej cywilizacji jest „złożo-

ny, indywidualista, dumny z tego, że się różni od innych” (Тоффлер 2000, 340). W ten sposób cywilizacja technotronowa potrzebuje zdemasyfikowanej siły roboczej, pracownika indywidualnego, nieprzeciętnego w swoim wymiarze osobowym, odpowiedzialnego, aktywnego i twórczego, co właściwe jest nie dla zwykłego indywiduum, a osoby.

Jean Lacroix, traktując w swoich dziełach o personalizmie jako punkcie orientacyjnym w epoce kryzysu, wysuwa ideę, że na końcu epoki industrialnej powstaje możliwość ukształtowania nowej, bardziej ludzkiej, osobowej i wspólnotowej cywilizacji (Лакруа 2004, 160). Tę myśl filozof francuski podaje także w kontekście tworzenia koncepcji „teologii rozwoju” lub „teologii postępu”, która, według ukraińskiego religioznawcy Valentyny Szevczenki, zgodnie z tezami Soboru Watykańskiego II (1962-1965) oraz encykliki papieża Pawła VI *Populorum progressio* (Rozwój narodów 1967), wytycza rozwój i proces techno-ekonomicznej, społeczno-politycznej i moralno-etycznej dziedzin rzeczywistości. Podmiotem tych dziedzin jest człowiek powołany do przemiany świata (Шевченко 2004, 354-355). Jak zauważył Roman Żeleznij, rozwój społeczny, zgodnie z encykliką papieża Pawła VI, rozpoczyna się od integralnego rozwoju osoby, wszechstronnego i harmonijnego. Postęp powinien dotyczyć nie tylko wzrostu ekonomicznego, ale ma sprzyjać rozwojowi każdej osoby ludzkiej w jej całościowym wymiarze osobowym, gdyż każdy człowiek, zgodnie z zamysłem Boga, jest powołany do rozwoju samego siebie (Железний 2017).

Koncepcję teologii rozwoju poprzedzała filozoficzno-teologiczna idea pracy, którą w aspekcie personalistycznym opracowywali założyciele czasopisma „Esprit” – Emmanuel Mounier, Jacques Maritain i Jean Lacroix. W *Personalistycznej i wspólnotowej rewolucji* (1935) Emmanuel Mounier stwierdza, że praca jest skuteczną siłą ducha, za je pośrednictwem duch realizuje się w życiu. Filozof pisał między innymi: „W pracy zawsze obecna jest cząsteczka przymusu, jest ona ukierunkowana przeciw oporowi, przeciw niedoskonałemu ustrojowi świata; tym niemniej praca powinna być działaniem wolnym i radosnym, w najwyższym tego słowa znaczeniu, gdyż jest przewodnikiem ducha w świat, jego owocną siłą” (Мунье 1999, 45). W dziele *Strach w XX wieku* zaznaczył, że w Biblii praca nie jest traktowana jako kara za grzech, nawet ciężka praca ukazana jest jako dzieło dobre i miłe Bogu. Myśliciel francuski przywołuje przykład Chrystusa, który był synem cieśli, przypomina, że apostołowie mieli zawody, które dawały im utrzymanie, a apostoł Paweł, napominając „kto nie chce pracować, niech też nie je” (2Tes 3,10), podkreśla, że praca daje człowiekowi udział w twórczym zamysłu Boga, a nie jest przymusem, który gnębi człowieka (Мунье 1999, 420). Ponieważ praca jest działaniem duchowym i fizycznym, dlatego jej wpływu na naturę nie należy postrzegać jako tyranii. W przekonaniu Emmanuela Mouniera „praca jest również towarzyską relacją, komunikowaniem, jak też osiągnięciem moralnym” (Мунье 1999, 45).

Jacques Maritain, przedstawiając fenomen pracy w swoim traktacie *Od Bergsona do Tomasza z Akwinu* (1944) sięga do zestawienia dwu koncepcji, bardzo ważnych

w jego systemie filozoficznym. Chodzi tu o poglądy św. Tomasza z Akwinu oraz Karola Marksa. Wykazuje, że w dorobku Tomasza kwestia pracy podejmowana jest w kontekście problemu niewolnictwa, które przedstawiono w najszerszym tego pojęcia znaczeniu filozoficznym, czyli jako supremację człowieka nad człowiekiem, zjawisko, które powstało w wyniku grzechu pierworodnego. W tomizmie niewolnictwo jest stanem, gdy człowiek służy prywatnym korzyściom innego człowieka, stając się jego narzędziem, dlatego jakakolwiek postać niewolnictwa jest obca ludzkiej naturze oraz pragnieniom osoby. W przekonaniu Jacquesa Maritaina Karol Marks tak samo jak i św. Tomasz z Akwinu uważał, że praca niewolnicza jest dla człowieka poniżająca. Obaj, Tomasz z Akwinu i Karol Marks, tęsknią za czasami, w których wszelka postać takiej niesprawiedliwej pracy przestanie istnieć, a jakakolwiek postać niewolnictwa zostanie zlikwidowana. W odróżnieniu od Karola Marksa św. Tomasz z Akwinu doprowadza do myśli: jeżeli postęp społeczny będzie się toczył w kierunku uwolnienia pracy od wszelkich nadużyć, to wszechogarniające emancypowanie się pracy, będzie wspólnym zyskiem ludzi oraz nie tylko przywiedzie do zmiany stanu rzeczy, lecz także do zmiany istoty relacji międzyludzkich. Do tego dojdzie przy końcu historii, po „wielkiej apokaliptycznej zagładzie”, której znamiona Jacques Maritain zauważa już w czasach współczesnych. Jacques Maritain, polemizując z Karolem Marksem, jako neotomista i personalista, stwierdza on, że dojdzie do tego nie dzięki „drugiemu przyjściu proletariatu oraz rewolucji mesjanistycznej”, ale w wyniku konsekwentnych zmian w ustroju społecznym, które doprowadzą do bardziej doskonałych i humanistycznych form własności prywatnej. Filozof pisze: „Stopniowe uwalnianie człowieka od zniewolenia, zależy z jednej strony od postępu technicznego, w szczególności od upowszechnienia stosowania maszyn, a z drugiej potrzebuje stopniowego uduchowienia ludzkości, dzięki wewnętrznym siłom duszy, potężnemu pragnieniu wolności, oraz kwasowi ewangelicznemu, którym jest wypełniona historia ludzkości i którym należy wypełnić współczesność” (Маритен 2006, 132). Uznając dorobek Karola Marksa dotyczący kwestii pracy, Jacques Maritain w swoim *Humanizmie integralnym* (1936) zdecydowanie wskazuje na fatalne błędy jego nauki. Tragedia marksizmu polega według niego na tym, że, pozbawiając życie ludzkie niezbędnych zasad metafizycznych, usuwa z życia człowieka podstawy fundamentalne, które prowadzą do jeszcze głębszego kryzysu człowieka, aniżeli te, które wprowadził humanizm klasyczny (Маритен 1994).

W dziele *Personalizm: źródła, zasady, aktualność*, poświęconym personalizmowi i jego wpływowi na świat współczesny, Jean Lacroix podaje ideę, że praca, która w XIX wieku uważana była za największe zło, gdyż nawet małoletni musieli pracować po dwanaście godzin dziennie, może służyć kształtowaniu osoby ludzkiej, pod warunkiem, że zostanie wypełniona wszechstronną wolnością (Лакруа 2004, 31). Jeszcze wcześniej, w *Odczuciach i życiu moralnym* (1957), dokonując analizy ówczesnej francuskiej myśli filozoficznej, Jean Lacroix poświęcił odrębny rozdział właśnie kwestii pracy. Podkreślił wówczas, że trud człowieka należy postrzegać w sensie metafizycznym, gdyż zakłada on w swojej istocie przeniknięcie ducha w materię i jej uduchowanie. Interpretując pracę jako zaangażowanie człowieka w naturę i społec-

czeństwo, co przewiduje oddziaływanie ducha na ciało, a przez ciało na wszechświat, Jean Lacroix akcentuje przy tym, że wyższy stopień wartości pracy sięga poza jej granice, a jej cel spełnia się w przemianie świata na sposób ludzki, czyli napełnianie go wartościami duchowymi, praca zaś formuje ducha człowieka. W tym kontekście Jean Lacroix odwołuje się do tezy Emmanuela Mouniera, że każda praca służy temu, aby tworzyć człowieka i rzecz (Лакпья 2004, 434-438).

WNIOSKI

Personalizm francuski powstaje w latach 30. XX w., w okresie pogłębiania się kryzysu ekonomicznego we Francji, który był jednym z przejawów wielkiego kryzysu antropologicznego o wymiarze globalnym. Zauważywszy w zjawiskach kryzysu zmianę paradygmatu cywilizacyjnego, tacy filozofowie jak Emmanuel Mounier, Jacques Maritain i Jean Lacroix próbują zgłębić istotę problemu oraz podstawowe kwestie rozpadającej się cywilizacji industrialnej w jej związku z fenomenem pracy. Wymienieni myśliciele proponują filozoficzno-religijną koncepcję pracy i ekonomiki. Przewidują możliwość tworzenia nowej cywilizacji osobowej oraz proponują postrzegać gospodarkę z pozycji wartości duchowych. W ich przekonaniu personalistycznie zorientowana ekonomika powinna być organizowana w taki sposób, żeby odpowiadała rzeczywistym właściwościom osoby. W przeciwieństwie do teorii marksistowskiej personaliści postrzegają pracę w sensie metafizycznym, jako skuteczną siłę ducha, za pośrednictwem której duch realizuje się w życiu człowieka. Stawiając tezę, że personalizm, opierając się o cechy i strukturę osoby, ma moc zatrzymać patologiczny wzrost czynnika ekonomicznego w rzeczywistości ludzkiej, myśliciele francuscy wskazali na podstawową właściwość nowej cywilizacji, która degradująco wpływa na człowieka, pracę i świat.

BIBLIOGRAFIA:

- Баган, Олег. 2007. Неоромантизм. Неокатолицизм. Неоконсерватизм. W: Королева Наталена. *Без коріння. Во дні она*, 655-671. Дрогобич: Відродження.
- Белл, Деніел. 1996. Прихід постіндустріального суспільства. W: Лях Віталій. *Сучасна зарубіжна соціальна філософія. Хрестоматія*, 194-250. Київ: Либідь.
- Бердяев, Николай. 2002. *Смысл истории*. Москва: Канон.
- Brzezinski, Zbigniew. 1970. *Between Two Ages. America's Role in the Technetronic Era*. New York: Viking Books.
- Вдовина, Ирена. 1981. *Эстетика французского персонализма: Критический очерк*. Москва: Искусство.
- Вдовина, Ирена. 1990. *Французский персонализм (1932-1982)*. Москва: Высшая школа.

- Гордон, Андрій. 1951. Ідеологія Хреста. *Журнал літератури і мистецтва Літературно-Мистецького Товариства в Філадельфії*, 3, 137-138.
- Железний, Роман. 2017. П'ятдесят років енцикліці «*Populorum Progressio*». Dostę: 12.01.2018. <http://catholicnews.org.ua/pyatdesyat-rokiv-enciklici-populorum-progressio>.
- Карпантьє, Жан. 2008. *История Франции*, перевод Михаила Некрасова. Санкт-Петербург: Евразия.
- Лакруа, Жан. 2004. *Персонализм: истоки, основания, актуальность*, перевод Ирэны Вдовиной. Москва: Российская политическая энциклопедия.
- Лакруа, Жан. 2004. *Чувства и нравственная жизнь*, перевод Ирэны Вдовиной. Москва: Российская политическая энциклопедия.
- Лем, Станислав. 2004. *Фантастика и футурология*, перевод Евгения Вайсброта. Москва: АСТ; ЗАО НПП «Ермак».
- Маритен, Жак. 1994. *Интегральный гуманизм*. Dostę: 12.01.2018. http://kroto.vinfo/library/13_m/ar/iten_08.htm.
- Маритен, Жак. 2006. *От Бергсона к Фоме Аквинскому. Очерки метафизики и этики*, перевод Виктории Гайдамак. Москва: Институт философии, теологии и истории св. Фомы.
- Маритен, Жак. 1999. *Религия и культура*, перевод Льва Степачёва. Москва: Научный мир.
- Мунье, Эмманюэль. 1999. *Манифест персонализма*, перевод Валерия Володина. Москва: Республика.
- Мунье, Эмманюэль. 1999. *Персоналистическая общность и революция*, перевод Владимира Володина. Москва: Республика.
- Сабадуха, Володимир. 2017. Світоглядні засади особистісного способу буття. W: *Матеріали Всеукраїнської науково-практичної конференції "Русалка Дністрова" – перша книга українською мовою в Галичині: Загально-національний та європейський контекст*, науковий редактор Володимир Качкан. Івано-Франківськ.
- Сабадуха, Володимир. 2014. Філософія єдності людини й світу, або про необхідність об'єднання зусиль релігії, філософії, науки щодо збереження світу. *Науковий вісник Івано-Франківського богословського університету "Добрий Пастир"*, 5, 177-186.
- Соболевський, Ярослав. 2012. Християнський персоналізм Е. Мунье. *Вісник Київського національного університету імені Тараса Шевченка. Філософія. Політологія*, 109, 37-40.
- Тарнас, Ричард. 1995. *История западного мышления*, перевод Татьяны Азаркович. Москва: Крон-Пресс.
- Тоффлер, Элвин. 2008. *Революционное богатство: как оно будет создано и как оно изменит нашу жизнь*, перевод Нины Цыркун. Москва: АСТ.
- Тоффлер, Елвін. 2000. *Третя Хвиля*, переклад Андрія Євси. Київ: Всесвіт.
- Шевченко, Валентина. 2004. *Словник-довідник з релігієзнавства*. Київ: Наукова думка.