

Karol Grabias: Personalistyczna krytyka kapitalizmu Emmanuela Mouniera

Krytyka kapitalizmu zawarta w pismach Mouniera wynikała wprost z przekonania o konieczności dawania świadectwa rzeczywistości osób w szczególnym kontekście, w epoce sił uderzających w autonomię i integralność człowieka w niemal każdym jego wymiarze – pisze Karol Grabias w „Teologii Politycznej Co Tydzień”: „Kapitalizm – w centrum uwagi”.

Emmanuel Mounier, jak i sformułowany przez niego personalizm społeczny, był w pełni dzieckiem swoich czasów. Literacka ciężkość stylu, gorączkowo podejmowane próby ucieleśnienia głoszonych tez, przemiany frontów i metod twórczości – wszystkie te cechy sytuują Mouniera w horyzoncie duchowego fermentu, jakim charakteryzowała się francuska filozofia w latach 30. i 40. XX wieku. Personalizm mounierowski powstał z ducha egzystencjalnego zaangażowania: poczucia powołania do odpowiedzialności za własne czasy, któremu często towarzyszyła niewyobrażalna naiwność wobec ideologii i systemów politycznych, które mieniły się prometejskimi i humanistycznymi[1]. Krytyka kapitalizmu zawarta w pismach Mouniera wynikała wprost z przekonania o konieczności dawania świadectwa rzeczywistości osób w szczególnym kontekście: w epoce sił uderzających w autonomię i integralność człowieka w niemal każdym jego wymiarze. Nierzadko spotykana jest uwaga, poparta niektórymi wypowiedziami Mouniera, że jego filozofia była prostą reakcją na skrajne formy dwudziestowiecznego indywidualizmu i totalitarnego

kolektywizmu. Opinia ta jest jednak tylko częściowo prawdziwa, opisuje aspekt personalizmu, który można nazwać „historycznością negatywną” – filozofią sprzeciwu wobec depersonalizujących warunków historycznych. Jakkolwiek owa negatywna historyczność i filozofia sprzeciwu była niezwykle istotna dla samego Mouniera, redukcja personalizmu do odruchu obronnego, pozbawionego ontologicznych podstaw, stawiałoby go na równi z ideologami radykalnej lewicy – anarchistami czy maoistami – i ich nihilistycznymi dialektykami prowadzącymi do bliżej nieokreślonego „społeczeństwa nierepresywnego”. Nawet jeśli Mounier swoim społecznym radykalizmem zbliżał się do „twardej” lewicy, czy wręcz garściami czerpał z lewicowego etos aktywizmu i buntu, jego krytyka zakorzeniona była w pozytywnej, personalistycznej ontologii: filozoficznej afirmacji wielowymiarowości struktury ludzkiego bytu.

Mounierowska krytyka „burżuazyjnej” cywilizacji mieszczańskiej – tak w warstwie teoretycznej, jak i momentami zjadliwej, rażącej współczesnego czytelnika, retoryce – zbliża się często do marksizmu. Choć Mounier sam wywodził się z mieszczaństwa, nie pozostawiał żadnych wątpliwości co do tego, że to właśnie ta klasa społeczna jest odpowiedzialna za najcięższe przewinienia wobec życia osobowego. Początek tej formacji cywilizacyjnej Mounier umiejscawia na przełomie średniowiecza i renesansu, w momencie narodzin kapitalizmu i ideału bohatera: człowieka samodzielnie stawiającego czoło wielkim potęgom świata i dowodzącego w walce płynności granic ludzkiej natury. Reformator, konkwistador, tyran zastępują w świecie nowożytnym rycerza i świętego, a zuchwałość, niezależność i duma jako cnoty kardynalne wypierają szlachetność i pokorę. O ile początkowo mieszczaństwo miało kultywować – ożywczy dla rozwoju cywilizacji – duch pionierstwa, wynalazczości i pracowitości, to dalszy rozwój tej klasy oparł się na pozbawionym ideałów dążeniu do niezakłóconego

materialnego komfortu. W momencie, w którym kapitalizm finansowy i skolonizowane kontynenty przestały wymagać od kierujących tymi procesami mieszczan twórczej odwagi, przedsiębiorczości i pomysłowości, zaczęli oni się przekształcać w pogrążoną w duchowej inercji grupę akcjonariuszy i rentierów, dla których priorytetem stał się nieokupiony wysiłkiem zysk. Bierność na płaszczyźnie przedsiębiorczości miała iść w parze z utratą wrażliwości na wartości duchowe, tworząc jednostkę zarówno chciwą i pragnącą władzy, jak i niezdolną do poświęceń czy pomocy bliźniemu. Mounier posługuje się tu barwnym opisem:

Mieszczanin. Człowiek, który zatracił sens istnienia, który porusza się tylko wśród rzeczy i to rzeczy użytkowych, pozbawionych tajemnicy. Człowiek, który utracił miłość; chrześcijanin bez niepokoju, niewierzący bez pasji (...) Krąży on wokół małego systemu psychologicznego i społecznego spokoju: szczęścia, zdrowia, rozsądku, równowagi, słodczy życia, komfortu[2].

Za pośrednictwem mieszczanina cały świat przemienia się w zespół pozbawionych wewnętrznego sensu przedmiotów, mierzonych miarą użyteczności – możliwości przyczynienia się do powiększenia imperium posiadania. W krytyce „ducha burżuazyjnego” pobrzmiewają podobieństwa wcześniejszych krytyk egzystencjalnych Kierkegaarda, Nietzschego, Marcela, Heideggera, choć jednocześnie Mounier przywiązuje wagę do zepsucia struktur socjoekonomicznych, nie odzegnując się od analiz marksowskich. Problem depersonalizującej cywilizacji burżuazyjnej dotyczy bowiem w równym stopniu wzorca egzystencjalnego, co alienującego porządku pracy i własności – chciałoby się rzecz: bazy i nadbudowy. Chcąc przyjrzeć się bliżej obu

wymiarom tego zjawiska, trzeba przyznać, że Mounier sugerował pierwszeństwo czynnika duchowego. Zanim powstała kapitalistyczna maszyna przetwarzająca człowieka w przedmiot i narzędzie w modelu produkcji, musiał ujawnić się typ duchowy, który tchnął w tę maszynę bezosobowe, wyjaławiające świat, życie.

Mounier przywiązuje wagę do zepsucia struktur socjoekonomicznych, nie odżegnując się od analiz marksowskich. Problem depersonalizującej cywilizacji burżuazyjnej dotyczy bowiem w równym stopniu wzorca egzystencjalnego, co alienującego porządku pracy i własności

Egzystencjalnym rdzeniem ducha burżuazyjnego kapitalizmu, degradującego wszystkie formy bytu od siebie pochodne, jest modus istnienia osoby, który Mounier – za Gabrielem Marcellem – nazywał „światem posiadania”. Oznacza on sposób usytuowania

jednostkowej jaźni wobec samej siebie, świata zewnętrznego i innych podmiotów, w którym dominującymi kategoriami są: nierozporządzalność, własność i spojrzenie uprzedmiotawiające. Świat posiadania zaczyna się w sercu ludzkiej świadomości: od momentu przeniesienia przez jaźń do własnego wnętrza relacji, jaka łączy posiadacza z jego własnością. Sens posiadania ma swe źródła w podstawowej formie istnienia cogito: świadomości usytuowanej wobec zewnętrznego świata jako uniwersum przestrzennych przedmiotów, nad którymi może roztoczyć swoją władzę, utrzymując mandat suwerennej, indywidualnej podmiotowości. Świat istnieje dla cogito

jako „byt oglądany”, byt-dla-świadomości, odniesiony do jaźni jako swego centrum, a więc przekształcalny w przedmiot – a później degradowalny w towar. Gdy jednostka przenosi tę perspektywę do własnego wnętrza, gdzie ona sama, jej ciało i życie, staje się swoją własną własnością, rodzi się w niej postawa nierozporządzalności. Nierozporządzalność to nieprzeniknioność osoby dla świata innych osób, zamknięcie na ich wezwania i głosy, wypełnienie sobą, pograżenie w idei samoposiadania. Samoposiadająca się, nierozporządzalna jednostka jest skupiona na poszerzaniu siebie jako wartościowego przedmiotu. Każdy inny człowiek, inny podmiot mający zdolność uprzedmiotawiania swoim spojrzeniem, staje się dla niej zagrożeniem. Reakcją na obecność Innego jest odruch obronny, zasłonięcie siebie i swoich dóbr przed inwazją drugiego człowieka. Żeby zobrazować logikę świata posiadania Mounier posługuje się przykładem paranoika: człowieka, w którego świadomości treść zewnętrznego świata uległa zubożeniu, przy jednoczesnym przeroście indywidualnej samoświadomości. Stając się centrum opustoszałego świata, paranoik postrzega każdego człowieka w jego otoczeniu jako intruza, który swoją obecnością czyha na jego autonomię. Człowiek funkcjonujący w świecie posiadania nie jest w stanie otworzyć się, podzielić sobą, poświęcić dla kogoś innego, gdyż będzie postrzegał to jako ubytek na własnym mieniu – gdyż błędnie utożsamił relacje z samym sobą z przedmiotowym posiadaniem. Całe duchowe bogactwo osoby: istnienie-wobec, życie wspólnotowe, dostrzeżenie siebie w realizowanej wartości, zostaje tu amputowane w sercu ludzkiej świadomości – pograża się ona w paranoicznym doglądaniu i pilnowaniu własnych posiadłości, pilnie strzeżonych przed światem Innych.

Bez wsparcia ludzi takich jak Ty, nie mógłbyś czytać tego artykułu.
Prosimy, kliknij tutaj i przekaz darowiznę w dowolnej wysokości.

Świat posiadania, rozumiany jako modus duchowy, ma swoje bezpośrednie przełożenie na ekonomiczną wizję własności i w następstwie cały system gospodarczy i polityczny: własność kapitalistyczną, kapitalizm i burżuazyjną demokrację. Rozważaniom na temat filozoficznego rozumienia własności Mounier poświęcił jedną ze swoich wczesnych prac, gdzie wypowiadał się jeszcze z pozycji niesocjalistycznej, choć krytycznej wobec kapitalizmu. Odróżniał on kapitalistyczną własność prywatną od własności osobowej, przeciwstawiał je sobie jako przykłady depersonalizującego i personalizującego sposobu odniesienia do rzeczy.

W pojęciu kapitalizmu własność prywatna stanowi stałe i niepodlegające kontroli posiadanie przez jednostkę wszystkich dóbr, jakie pozwala jej osiągnąć ustrój, w którym płodność pieniądza i prawo silniejszego wpychają bardzo szybko w ręce niektórych skarby niesprawiedliwości, pozwalając im tym samym na niedopuszczalną tyranie wobec mas nieuprzywilejowanych[3].

Własność kapitalistyczna jest więc absolutnym i niezbywalnym podporządkowaniem określonych dóbr jednemu człowiekowi. Jego prawo do zarządzania (*procuratio*) i dysponowania (*dispensatio*) posiadanym dobrem podlega wyłącznie jego własnej woli, a wszelka próba zewnętrznego uregulowania tych stosunków uznawana jest w duchu niedyspozycyjności za atak na autonomię i wolność. Odniesienie posiadacza do własności jest więc tyrańską relacją pana do niewolnika, do tego działającego w totalnej próżni aksjologicznej i społecznej – ma on prawo zużywać swoje dobra, czymkolwiek by były, dla własnej korzyści w dowolny sposób. Poszerzanie się w świecie własności

kapitalistycznej jest więc ekspansją modusu uprzedmiotowienia. Przyjmując zaś, że mechanizmem mającym regulować relacje między posiadaczami jest konkurencja, selekcyjną jednostki najwydajniej wykorzystujące swoje otoczenie, własność kapitalistyczna prowadzi według Mouniera do dominacji silniejszych nad słabszymi. Pełne urzeczowienie świata ułatwia depersonalizująca siła pieniądza: jest on samą przedmiotowością, sprowadzeniem rzeczy i czynności do tego, co nieosobowe, abstrakcyjnym znakiem rzeczywistości ujmującym w niej tylko to, co inwentaryzowalne i wymienne – jest śmiercią transcendencji osoby. Pieniądz pozwala kapitaliście wycenić i osiąść otaczający go świat oraz sprowadzić relacje z innymi ludźmi do postaci kupna-sprzedaży. W świetle pieniądza wszystko istnieje o tyle tylko, o ile jest wymienne na konkretny zysk – naczelnym celem świata posiadania. Świat zredukowany do akcji, pieniądza, weksła łatwiej podporządkowuje się dyktacie zysku, który może posługiwać się spekulacją.

Pieniądz jest samą przedmiotowością, sprowadzeniem rzeczy i czynności do tego, co nieosobowe, abstrakcyjnym znakiem rzeczywistości ujmującym w niej tylko to, co inwentaryzowalne i wymienne – jest śmiercią transcendencji osoby

Takiej wizji dysponowania rzeczami Mounier przeciwstawił „własność osobową”. Przytaczał on stanowisko św. Tomasza z Akwinu w kwestii własności prywatnej: Akwinata uzasadniał istnienie tej instytucji, wskazując jednocześnie, że

indywidualne zarządzanie dobrami pobudza w człowieku poczucie odpowiedzialności i zachęca do zwiększonego wysiłku, zapewnia również porządek w państwie przez precyzyjny podział ról społecznych. Jednak już u św. Tomasza własność nie miała charakteru absolutnego – była ograniczona wymogiem dobra wspólnego, powściągającego samowolę jednostek, określającego powszechne przeznaczenie stworzonego świata. Mounier doceniał znaczenie osobistej inicjatywy, wolności i odpowiedzialności, powiązanych z własnością prywatną, jednak ukazywał konieczność jej uwspólnotowienia – na początku w aspekcie dostosowania do wspólnego dobra, później już w postaci wspólnotowej i demokratycznej gospodarki socjalistycznej. Nieograniczona wolność indywidualnego dysponowania kapitałem prowadzi bowiem – według Mouniera – ze swej istoty do depersonalizacji.

Świat posiadania i własność kapitalistyczna ufundowały burżuazyjny kapitalizm, system socjoekonomiczny najbardziej zniechęcony przez Mouniera, który często nazywał „utrwalonym nieładem”, wyrażając w ten sposób swoje przekonanie, że jest on strukturą głęboko zakorzenioną w organizacji społeczeństwa i relacjach między ludźmi, a jednocześnie zupełnie sprzeczną z osobowym sposobem istnienia. Dominuje w niej nihilistyczna wolność, niszcząca wspólnotę indywidualizm, uprzedmiotowienie relacji międzyludzkich, oligarchizacja władzy ekonomicznej, politycznej i kulturalnej:

Ekonomia kapitalistyczna jest ekonomią całkowicie opaczną, gdyż osoba jest w niej podporządkowana prawom konsumpcji, konsumpcja prawom produkcji, ta zaś z kolei pozostaje na usługach spekulacyjnego zysku[4].

Kapitalistyczna organizacja pracy w społeczeństwie tworzy, według Mouniera, odwróconą piramidę autentycznych osobowych potrzeb. Na jej szczycie znajduje się kapitał finansowy, ekwiwalent czystej przedmiotowości, której dobrowolnie podporządkowali się kapitaliści – jego przyrost, zysk, jest ich głównym celem. By wygenerować możliwie największy zysk, gospodarka kapitalistyczna organizuje świat kapitału wytwórczego – produkcję – ukierunkowany na uzyskanie najwyższej wydajności. Wraz z tym zaczyna się alienacja pracy i urzeczowienie robotnika. Człowiek staje się przeto dodatkiem do maszyny, siłą roboczą, która jest traktowana przez przedsiębiorcę instrumentalnie: interesuje go tylko jako potencjalne źródło zysku. Za produkcją podąża konsumpcja, absorpcja wyprodukowanych dóbr – naczelne, po pracy, zadanie człowieka w systemie kapitalistycznym. Konsumpcja obejmuje dobra podstawowe, niezbędne dla zaspokojenia potrzeb życiowych, oraz sferę „zbytku”, potrzeb związanych z poczuciem komfortu, prestiżu, awansu społecznego. Mounier wskazuje, że w gospodarce nastawionej na maksymalizację zysku, zaspokajane poprzez produkcję będą głównie te potrzeby, za którymi stoi największa obietnica zysku. Tak więc produkcja kapitalistyczna przeznaczająca większość swoich środków na zaspokajanie potrzeb konsumpcyjnych klas średnich i wyższych, zwłaszcza zaś na projektowanie „utopii obfitości”, która tworzy zapotrzebowanie na dobra zbyteczne, przy jednoczesnej nędzy proletariatu, niebędącego w stanie zaspokoić na rynku swoich podstawowych potrzeb życiowych. Polityka płac, zależna w kapitalizmie zupełnie od woli właściciela produkcji, jest zasadniczą przyczyną nędzy proletariatu.

W ten sposób – ze świata posiadania – rodzi się cywilizacja mieszczańska: wyalienowana, wewnętrznie sprzeczna, prowadząca przez swoje zaślepienie zyskiem do autodestrukcji. W swoich analizach

socjoekonomicznych Mounier wielokroć spotyka się z Marksem – różni go z nim jednak „kosmogonia kapitalizmu”, wypływająca z wyjałowienia ludzkiej podmiotowości. Czy kapitalizm dało się według niego zreformować w zgodzie, z wymogiem budowania świata wolnych i twórczych osób? Mounier diagnozował współczesną sobie sytuację dziejową jako „utrwalony nieład”, ekspansję dehumanizujących struktur kapitalistycznych i postępujące rozbicie jedności wewnętrznej człowieka. Stan ten osiągnął, według niego, stopień rozwoju, który uniemożliwiał usprawnienie go w zgodzie z wymogami rzeczywistości osobowej:

Masowe narastanie nieładu we współczesnym świecie doprowadziło do tego, że personaliści muszą ogłosić się rewolucjonistami (...) Kiedy mówimy „rewolucyjny”, chcemy powiedzieć jedynie – ale chcemy powiedzieć – że nieład tego stulecia jest zbyt głęboko wewnętrzny i zbyt uporczywy, aby można go było usunąć bez gruntownego obalenia, bez głębokiej rewizji wartości, bez reorganizacji struktur i odnowienia elit[5].

Idea rewolucji personalistycznej pojawia się już we wczesnej twórczości Mouniera, w dziele *Révolution personaliste et communautaire*[6], gdzie przedstawia ją jako wewnętrzne zerwanie z nieporządkiem moralnym, ucieleśniane w codziennym życiu i rozszerzające się na wspólnoty osób, powiązane z głęboką reformą systemu własności kapitalistycznej. Jednak powyższy cytat pochodzi już z lat powojennych, gdy w twórczości Mouniera zaznacza się silniejsza interpretacja marksizmem, a jego idea rewolucji radykalizuje się: postuluje on konieczność przeprowadzenia rewolucji „pełnego człowieka”, gdzie fundamentalnej przebudowie ma zostać poddany zarówno duchowy, jak i materialny wymiar istnienia człowieka.

Mounier zdecydowanie przeciwstawia się pojmowaniu personalizmu w duchu społecznego konserwatyzmu. Piętnuje używanie sloganu „stawania w obronie osoby ludzkiej” przez siły dążące do zachowania społecznego status quo. Odrzucając konserwatyzm, Mounier niechętnie spogląda również na perspektywy przeprowadzania reform wewnątrz istniejącego systemu, uznając, że tylko rewolucja może przywrócić człowiekowi pełnię jego bytu.

Warto wspomnieć tu jednak, że idea rewolucji jako taka wydaje się nie być wymogiem *a priori* filozofii personalistycznej, nie tkwi w jej fundamentach tak, jak choćby ma to miejsce w przypadku marksizmu lub anarchizmu. Postulat rewolucji zdaje się dla personalizmu raczej akcydentalny, wymuszony przez konkretną sytuację dziejową – mówimy tu przecież o latach 40. XX wieku na kontynencie Europejskim) – radykalnie sprzeczną z wymogami rozwoju rzeczywistości osobowej. Wynika on z dziejowej dialektyki personalizacji i depersonalizacji, w której logice zawiera się popadanie w kryzysy, wymagające od świata osób negacji proporcjonalnej do stopnia zniewolenia. Mounier zdefiniował swoją epokę jako apogeum kryzysu materialno-duchowego, przybierającego na sile od czasów renesansu i powstania cywilizacji mieszczańskiej, z którego droga prowadzi tylko na dół, przez radykalny spadek. Osobną kwestią są formułowane przez niego środki i wizje „nowego świata” – które nadto zbliżyły go oraz środowisko Esprit do chóru francuskich intelektualistów, którzy z entuzjazmem przyglądali się sowieckiej rewolucji z bezpiecznych trybun Zachodniej Europy – co niezwykle trafnie rozliczył Tony Judt: „Lata 1944-1956 nie były złotym wiekiem odpowiedzialności intelektualistów, ale raczej jego przeciwieństwem. Nigdy później ani nigdy wcześniej francuscy intelektualiści nie byli równie nieodpowiedzialni”[7].

Karol Grabias

[1] Przykładem tego jest jego przychylny stosunek do powojennych władz komunistycznych w Polsce, czego dowodem jest tekst *L'ordre régné-t-il á Varsovie ?* napisany w 1946 r., po odbyciu wizyty w Polsce. Politowanie budzą dziś zawarte w tekście słowa: „Demokracja wschodnia”: „We władzach jest kilka wybitnych osobistości: prezydent Bierut, minister Berman, wiceminister spraw zagranicznych Modzelewski są bardzo wychwalani przez opinię niezależną. (...) W Polsce wybory „wolne” – widać tu ograniczenia demokracji – byłyby dziś katastrofalne. Przebiegałyby na namiętnościach antyrosyjskich i przyniosłyby masowe zwycięstwo opozycji. (...) Minister Berman – uchodzący za inspiratora reżimowego wyraźnie znaczniejszego niż pełniona przezeń funkcja – w rozmowie, jakiej zechciał mi udzielić, dobitnie podkreślił pragnienie rządu, by wytworzyć demokrację oryginalną”. Krytycznie na temat wypowiada się T. Judt w książce *Historia niedokończona. Francuscy intelektualiści 1944–1956*, umieszczając Mouniera w gronie francuskich myślicieli aktywnie wspierających stalinizm.

[2] E. Mounier, *Manifeste au service du personalisme*, w: *Mounier*, T. Płużański, przekł. A. Bukowski, Warszawa 1967, s. 169.

[3] E. Mounier, *De la propriete capitaliste a la propriete humaine*, w: *Mounier*, s. 191.

[4] E. Mounier, *Manifeste au service du personnalisme*, w: Mounier, s.195.

[5] Ibidem, s. 105.

[6] E. Mounier, *Révolution personnaliste et communautaire*, Paris 1935.
Przetłumaczone fragmenty dzieła znajdują się w cytowanej w pracy książce T. Płużańskiego *Mounier*, Warszawa 1967.

[7] T. Judt, Ibid., s. 308.