

**MARITAIN** JACQUES – filozof, myśliciel katolicki, ur. 18 XI 1882 w Paryżu, zm. 28 IV 1973 w Tuluzie.

Urodził się w rodzinie protestanckiej spokrewnionej z E. Renanem. Wychowywał się w tradycji rodzinnej liberalnej i antyklerykalnej. Ojciec M. był politykiem i ministrem II Cesarstwa. M. ukończył słynne Lycée Henri IV oraz studia filozoficzne na Sorbonie, w 1905 uzyskując agrégation z filozofii. W latach młodości akcentował idee ateistycznego socjalizmu, zamierzając poświęcić się sprawie proletariatu i przygotowaniom do powszechnej rewolucji. Pod wpływem wykładów H. Bergsona w Collège de France, a zwł. pod wpływem katolickiego pisarza L. Bloy zmienił poglądy. W 1906 przyjął chrzest i na 2 lata wyjechał do Heidelbergu, gdzie pod kierunkiem neowitalisty H. A. E. Driescha studiował biologię. W 1908 pod wpływem lektury *Sumy teologicznej* św. Tomasza z Akwinu i inspiracji swego kierownika duchowego, dominikanina o. Clerissak, zapoznał się z filozofią klasyczną w wersji Tomaszowej. W 1912 objął profesurę filozofii w Collège Stanislas w Wersalu, w 1914 podjął wykłady w paryskim Institut Catholique, najpierw jako professeur adjoint, a od 1920 jako prof. zwyczajny (do 1939). W dwudziestoleciu międzywojennym poza pracą ściśle naukową angażował się w dyskusje na tematy moralne, polityczne, religijne. Dom M. gromadził wybitnych ludzi nauki i kultury, stał się ośrodkiem apostołstwa intelektualnego i duchowego. W 1940 M. wraz z żoną (R. Umancow, poetka) wyjechał do USA z oficjalną misją rządu franc.; pozostał tam do końca II wojny światowej, pracując w Columbia University w Nowym Jorku, Princeton University, na uniwersytetach w Yale, New Haven, prowadząc wykłady w Chicago i Toronto. W 1942 wraz z grupą naukowców franc. założył w Nowym Jorku Wolną Szkołę Studiów Wyższych. W 1944 otrzymał nominację na ambasadora Francji przy Watykanie (do 1948). W 1960 powrócił do Francji. Po śmierci żony osiadł w klasztorze Małych Braci od Jezusa w Ranguel k. Tuluzy, włączając się w życie klasztorne. W 1970 wstąpił do ich nowicjatu i złożył śluby zakonne.

M. był współtwórcą zapoczątkowanego na przełomie XIX i XX w. odrodzenia tomizmu, uważanego przez papieży za godną uwagi filozofię Kościoła. Prezentował stanowisko ciągłości myśli filozoficznej. Nie był jednak tradycjonalistą. Uprawiał filozofię otwartą, a za taką uważał filozofię klasyczną w wydaniu Tomasza z Akwinu. Otwarty był na dyskusję ze

współczesnymi kierunkami – egzystencjalizmem, fenomenologią oraz naukami szczegółowymi. Reprezentował tomizm egzystencjalny; uważał, że „metafizyka tomistyczna jest metafizyką egzystencjalną, [...] jest i pozostanie mądrością, która kroczy drogą intelektualną, zgodnie z wymaganiami rozumu i właściwej sobie intuicyjności” (*Intuicja bytu*, w: *Pisma filozoficzne*, 160).

Jako zwolennik egzystencjalnej wersji tomizmu i jej współtwórca akcentował rolę „intuicji bytu” jako intuicji jego „transcendentalnego charakteru i jego analogicznej wartości” oraz rolę istnienia w strukturze bytu; podkreślał znaczenie „intuicji istnienia” – sądów egzystencjalnych.

Doniosłe znaczenie w twórczości M. odegrała jego koncepcja człowieka jako jednostki i osoby oraz jego koncepcja humanizmu integralnego.

Ważniejsze dzieła M.: *La philosophie bergsonienne* (P 1914, 1948<sup>3</sup>); *Art et scolastique* (P 1920, 1965<sup>4</sup>; *Sztuka i mądrość*, Wwa 2001); *Éléments de philosophie* (P 1920–1923, 1966<sup>20</sup>); *Antimoderne* (P 1922); *Réflexions sur l'intelligence et sur sa vie propre* (P 1924, 1938<sup>4</sup>); *Primauté du spirituel* (P 1927); *Religion et culture* (P 1930, 1991); *Distinguer pour unir, ou Les degrés du savoir* (P 1932, 1946<sup>5</sup>); *Le songe de Descartes* (P 1932, 1964); *Du régime temporel et de la liberté* (P 1933); *Science et sagesse* (P 1935; *Nauka i mądrość*, Wwa 1938, 2004); *Humanisme intégral* (P 1936; *Humanizm integralny*, Wwa 1981); *Le Juifs parmi les nations* (P 1938); *De la justice politique* (P 1940); *Les droits de l'homme et la loi naturelle* (NY 1942); *Christinisme et démocratie* (NY 1943, P 1989); *Education at the Crossroads* (NH 1943; w języku franc. *L'éducation à la croisée des chemins*, P 1947); *De Bergson à Thomas d'Aquin* (NY 1944); *Les principes d'une politique humaniste* (NY 1944); *Pour la justice* (NY 1945); *Court traité de l'existence et de l'existant* (P 1947); *Raison et raisons* (P 1947); *La signification de l'athéisme contemporain* (P 1949); *Man and the State* (Ch 1951; w języku franc. *L'homme et l'état*, P 1953; *Człowiek i państwo*, Kr 1993); *Neuf leçons sur les notions premières de la philosophie morale* (P 1951; *Dziewięć wykładów o podstawowych pojęciach filozofii moralnej*, Lb 2001); *Approches de Dieu* (P 1953); *Creative Intuition in Art and Poetry* (NY 1953); *Carnet de notes* (P 1956); *Truth and Human Fellowship* (Pri 1957); *Pour une philosophie de l'éducation* (P 1959); *La philosophie morale* (P 1960); *On the Use of Philosophy* (Pri 1961); *Dieu et la permission du mal* (P 1963, 1964<sup>2</sup>); *Le paysan*

*de la Garonne* (P 1966, 1967<sup>10</sup>); *De la grace et de l'humanité de Jésus* (Bg 1967; *Łaska i człowieczeństwo Jezusa*, Wwa 2001); *Reflexions sur la nature blessée et sur l'intuition de l'être* (RThom 76 (1968) z. 1, 5–40); *De l'Église du Christ* (P 1970). Ukazały się też wyd. zbiorowe dzieł M.: *Oeuvres* (I–II, P 1975–1978); *Oeuvres complètes* (I–XVI, Fri 1982–1999), oraz korespondencja M. ze wieloma znanymi osobami, m.in.: *Une grande amitié. Correspondence (1926–1972) entre Julien Green et Jacques M.* (P 1979); *Correspondance, 1923–1971. Deux approches de l'être* (z É. Gilsonem, P 1991); *Correspondance (1923–1963)* (z J. Cocteau, P 1993); *Correspondance* (z Ch. Journet, I–III, Fri 1996–1998); *Correspondance, 1924–1935* (z M. Jacobem, Brest 1999). W języku pol. wydano *Pisma filozoficzne* (Kr 1988).

Twórczość M. koncentrowała się wokół zagadnień filozofii teoretycznej (prace dotyczące filozofii bytu jako bytu, filozofii Boga, poznania, przyrody, antropologii, historii filozofii, metodologii nauk, logiki tradycyjnej), filozofii praktycznej (filozofia kultury, literatury, etyki, socjologii, ekonomii politycznej, pedagogiki, katolickiej etyki społecznej) oraz szeroko pojętej teologii (książki z zakresu teologii moralnej, ascetyki, religii).

Szeroki wachlarz podejmowanych zagadnień wiąże się z tendencjami typowymi dla XIX i pierwszej poł. XX w., wyrażającymi się w panowaniu sceptycyzmu i agnostycyzmu. W polemice z tymi tendencjami argumenty i aparaturę pojęciową czerpał M. z filozofii Tomasza z Akwinu. Przeciwstawiał się heglowskiemu i poheglowskiemu idealizmowi oraz różnym formom racjonalizmu pozytywistycznego nacechowanego agnostycyzmem czy materializmem. Filozofię Akwinaty uważał za klucz otwierający drogę do poznania rzeczywistości.

Przedmiotem rozważań metafizycznych są zagadnienia związane ze sposobem uprawiania filozofii klasycznej, zwł. metafizyki i filozofii przyrody, a także relacji zachodzących między poszczególnymi dyscyplinami filozoficznymi. Jako zwolennik realizmu poznawczego M. głosił tezę, że bazą metafizyki w ujęciu Tomasza z Akwinu są sądy egzystencjalne. Analizą prowadzącą do utworzenia pojęcia bytu jako bytu jest abstrakcja intuicyjna („intuicja bytu”). Sformułował teorię pierwszych zasad metafizycznych, a w niej – sposobu ich uprawomocnienia oraz roli, jaką pełnią w metafizyce.

Metafizykę uważał za fundamentalną dyscyplinę filozoficzną; jej rozstrzygnięć nie można pominąć w pozostałych dyscyplinach filozoficznych. Metafizyka to wiedza o bycie jako bycie. Twierdził, że metafizyka Tomasza z Akwinu w aspekcie przedmiotu formalnego nakierowana jest na istnienie bytu, a nie na istotę, jak dotąd uważano. Jest to egzystencjalna interpretacja metafizyki (w przeciwieństwie do esencjalnej). Tak pojęta metafizyka uzasadnia, wg niego, przedmiotowy charakter klasycznej filozofii w wydaniu Tomasza z Akwinu i istotnie różni się od ujęcia metafizyki przez Arystotelesa oraz XIX-wiecznych tomistów. W poglądzie na uprawianie filozofii przyrody i in. szczegółowych metafizyk M. głosił tezę nawiązywania do nauk szczegółowych. Takie stanowisko – jak można sądzić – podyktowane było tendencją do ukrytowania doświadczenia danych zawartych w bazie wyjściowej metafizyki.

Opracował teorię wyjaśniania ontologicznego w filozofii przyrody. Podstawy jedności filozofii upatrywał w jej przedmiocie formalnym, zw. przez scholastyków przedmiotem formalnym quod, natomiast różnicę – w przedmiocie formalnym quo. Głosił pogląd, że nauki przyrodnicze potrzebują wniosków i prawd ustalonych w filozofii przyrody jako swoich zasad regulujących (comme principes regulateurs), nie interweniując w wewnętrzną strukturę tych nauk. W filozofii przyrody, nazywanej przez M. „filozofią natury” lub „filozofią naturalną”, przedmiotem jest rzeczywistość materialna badana w aspekcie jej zmienności (mobilitas). Wg M., analizuje się zmiany, ruch, stawanie się, czas, przestrzeń, życie wegetatywne lub zmysłowe jako coś, co jest dane zmysłowo, z punktu widzenia ich bytowości, a więc jako takie.

Poglądy na rzeczywistość i jej strukturę wyrażał M. w metafizyce i filozofii przyrody. Przedmiotem metafizyki jest to, co istnieje lub może istnieć. W tym, co istnieje wyróżniał 2 podstawowe elementy: istotę i istnienie, uznając prymat aktu istnienia nad istotą w znaczeniu, że istnienie jako element strukturalny bytu stanowi podstawę realności bytu. Istnienie sprawia, że byt znajduje się poza kręgiem nicości i właściwych mu przyczyn. Podkreślając ten aspekt, byt jako taki interpretował egzystencjalnie, a nie esencjalnie, jak to czyniono dotychczas.

W metafizyce opisuje się byt w aspekcie przysługujących mu cech oraz jego strukturę z racji istnienia. Odkrywa się nadto i opisuje ostateczne przyczyny bytu jako bytu, w tym także przyczynę sprawczą – Boga.

M. przypomniał 5 dowodów, którymi Tomasz z Akwinu uzasadniał istnienie Boga jako pierwszej, głównej przyczyny bytu. Dowody te oczyścił z ówczesnej fizyki i sformułował w języku współczesnym. Podkreślał rolę przedfilozoficznego poznania Boga, poznania uzyskanego w sposób naturalny, instynktowny, w pierwotnych apercpcjach umysłowej władzy poznawczej, przed wszelkim filozoficznym lub naukowym dociekaniem. Polega ono na „naturalnym, bezpośrednim poznaniu istnienia, na intuicji tego aktu istnienia, które jest doskonałością wszelkich doskonałości, które prowadzi do uznania istnienia absolutnego, istnienia czystego” (*Naturalne przedfilozoficzne poznanie Boga*, w: *Pisma filozoficzne*, 163). „Ten wewnętrzny dynamizm intuicji istnienia czy poznawalnej wartości bytu ukazuje, że istnienie absolutne, czyli Byt-bez-nicości, przewyższa całą naturę; i oto staję wobec istnienia Boga” (tamże, 165). Uważał, że dowody filozoficzne Akwinaty są rozwinięciem i wyjaśnieniem poznania naturalnego, spontanicznego. Poza klasycznymi pięcioma drogami zaproponował własną „szóstą drogę” oraz drogi rozumu praktycznego do Boga (doświadczenie poetyckie, doświadczenie moralne, „świadcstwo przyjaciół Boga”, czyli doświadczenie mistyczne).

Oryginalne poglądy na naturę ludzkiego poznania wyraził w teorii poznania. „Poznać” w języku M. znaczy „spoznać” realnie istniejący przedmiot. Oryginalność ujęcia natury poznania jako takiego wyraża się w tym, że jego istotę upatruje w powiązaniu istnienia podmiotu poznającego z istnieniem przedmiotu poznawanego, a nie tylko z formą tego przedmiotu, jak to czyniono do jego czasu. Rezultatem aktu poznania jest istnienie intencjonalne przedmiotu poznawanego w podmiocie poznającym. Poznanie nazywał ponadistnieniem (*une surexistence*). Stał w opozycji do tych tomistów, którzy naturę poznania upatrywali w łączeniu się podmiotu z przedmiotem poznawanym tylko przez formę przedmiotu oraz w opozycji do idealizmu teoriopoznawczego Kartezjusza, I. Kanta i in. myślicieli z XVIII i XIX w. Zajmował stanowisko empiryzmu genetycznego oraz realizmu krytycznego.

Dziedziną filozofii, która wywarła znaczny wpływ na współczesnych, jest filozofia praktyczna, do której zaliczał filozofię moralną, filozofię kultury, naukę o stosunku jednostki do społeczeństwa i do państwa, a przede wszystkim teorię personalizmu chrześcijańskiego opartą na klasycznym rozróżnieniu między jednostką a osobą, między indywidualizmem a personalizmem. W tej filozofii został po raz pierwszy sformułowany postulat akceptacji pluralizmu światopoglądowego.

M. uznawał teorię prawa naturalnego, ale przeprowadził radykalną rewizję tego pojęcia. Zawarty w jego poglądach personalizm prowadzi do stwierdzenia naturalnej więzi między chrześcijaństwem i demokracją, a do odrzucenia wszelkich form totalitaryzmu.

Człowieka pojmował, zgodnie z tradycją tomistyczną, jako „wszechświat natury duchowej”. Byt ludzki złożony jest z duszy i ciała – takie złożenie (*compositum humanum*) stanowi ludzką osobę. Jako osoba, człowiek przewyższa cały świat materialny. M. odróżnił jednostkowość bytu ludzkiego od osobowości. Człowiek jako jednostka jest immanentny wobec przyrody, a jako osoba transcenduje zarówno przyrodę, jak i społeczność. Mylenie pojęć „jednostki” i „osoby” jest groźne w społecznych konsekwencjach, a takie mylenie występuje w czasach nowożytnych.

Poglądy filozoficzne M. z zakresu filozofii klasycznej odegrały znaczną rolę w rozwoju tej filozofii zarówno w aspekcie teoretycznym, jak i praktycznym. M. był jednym z głównych twórców odrodzenia się tej filozofii. Ukazał w metafizyce, teorii poznania i filozofii przyrody egzystencjalną perspektywę badawczą, a przez to specyficzne dla filozofii klasycznej, odmienne niż dotąd pole badania – badanie tego, co istnieje realnie lub intencjonalnie oraz bytów podlegających zmianie z pozycji egzystencjalnej. Ukazanie tej perspektywy było zasadnicze w obronie filozofii klasycznej przed krytyką, jaka rozpoczęła się od XVI w. Filozofia w jej warstwie praktycznej, czyli filozofia, która obejmuje antropologię filozoficzną, filozofię kultury, filozofię polityki, filozofię moralną, została wzbogacona przez M. wprowadzeniem do niej oryginalnej, opartej na rozstrzygnięciach Tomasza z Akwinu, koncepcji personalizmu chrześcijańskiego.

M. interesował się filozofią polityczną, zwł. prawdziwie chrześcijańska polityką; usiłował w świetle filozofii i kultury wskazać znaczenie inspiracji

demokratycznej i natury nowego humanizmu (humanizm integralny). Główne tematy filozofii politycznej to rozróżnienie między człowiekiem jako jednostką i człowiekiem jako osobą, poszanowanie godności ludzkiej w każdym ludzkim wymiarze, także w życiu społecznym, w życiu politycznym współdziałanie ludzi o różnych przekonaniach w dążeniu do wspólnego dobra. Uważał, że demokracja dla realizowania swoich celów potrzebuje inspiracji Ewangelii. Filozofia moralna, która ma za zadanie kierować ludzkimi czynami, musi brać pod uwagę dane nie tylko socjologii czy psychologii, lecz także objawienia Bożego i teologii. Filozof-etyk, który bierze pod uwagę dane teologiczne, nie będzie czystym filozofem, ale będzie mógł posługiwać się metodą właściwą filozofii.

M. zajmował się estetyką. Podkreśla się, że ten dział filozofii, dostępny również ludziom nie wprowadzonym w kategorie myślowe filozofii spekulatywnej, zadecydował o wpływie myśli M. na formację intelektualistów katolickich w pierwszej poł. XX w.

Rozwiązania M. z zakresu filozofii moralnej były zapowiedzią i przygotowaniem soborowej konstytucji *Gaudium et spes*. Z ducha tej filozofii wyrosła soborowa Deklaracja o wolności religijnej. Często spotyka się stwierdzenia, że z filozofii M. wyrosło dzisiejsze otwarcie się Kościoła na świat oraz współczesna działalność Kościoła dokonująca się pod hasłem „Justitia et Pax”.

K. Klósak, *Filozofia przyrody w ujęciu Jakuba M.*, PPT 1 (1939) z. 2, 154–170; É. Gilson, *Jacques M. Son oeuvre philosophique*, P 1949; H. Bars, *M. en notre temps*, P 1959; tenże, *La politique selon Jacques M.*, P 1961 (*Polityka według Jacques M.*, Lo 1969); T. Mrówczyński, *Personalizm M. i współczesna myśl katolicka*, Wwa 1964; T. Płużański, *O filozofii politycznej Jakuba M.*, SF 17 (1973) z. 10, 65–81; E. Morawiec, *Rola intuicji w przyjmowaniu założeń w metafizyce ogólnej u J. M.*, Wwa 1974; tenże, *Jakub M. jako filozof*, SPCh 12 (1976) z. 1, 111–131; B. Smith, *Jacques M., Antimodern or Ultramodern?*, NY 1976; S. Kowalczyk, *Jacques M. – tomista otwarty na współczesność*, Chryścijanin w Świecie 12 (1980) z. 6, 47–63; Cz. Strzeszewski, *Koncepcja chrześcijańskiego porządku społecznego Jacquesa M.*, tamże, 13 (1981) z. 3, 53–61; *The Aesthetic Theory of Jacques M. A*

*Centenary Celebration*, *Renascence* 34 (1982) z. 4, 197–320; *Chrześcijanin w Świecie* 15 (1983) z. 3 (zawiera materiały z sesji „Myśl filozoficzno-teologiczna J. M. a człowiek współczesny”); *Chrześcijanin w Świecie* 16 (1984) z. 6 (zawiera materiały z sesji „Jacques M. a Jan Paweł II”); *Understanding M. Philosopher and Friend*, Macon 1987; R. M. McInerney, *Art and Prudence. Studies in the Thought of Jacques M.*, Notre Dame 1988; *From Twilight to Dawn. The Cultural Vision of Jacques M.*, Notre Dame 1990; M. Lorenzini, *L'uomo in quanto persona. L'antropologia di Jacques M.*, Bol 1990; S. Kowalczyk, *Wprowadzenie do filozofii J. M.*, Lb 1992; T. Michałek, *Jacquesa M. antropologiczna argumentacja istnienia Boga. Analiza szóstej drogi*, Lb 1996; R. Gallagher [i in.], *Bibliographie sur Jacques et Raissa Maritain*, R 1997; A. Mogniotte, *M. et l'éducation*, P 1997; S. Kowalczyk, *Jacques M. – filozofia dla trzeciego tysiąclecia*, *Ethos* 13 (2000) z. 1–2, 229–238; P. Viotto, *Introduzione a M.*, R 2000; *L'être et la beauté chez Jacques M.*, Fri 2001; R. Gross, *Jacques M. and the Many Ways of Knowing*, Wa 2002; J. Ghabach, *La dimensione etica della persona umana in Jacques M.*, R 2004; *Truth Matters. Essays in Honor of Jacques M.*, Wa 2004.

*Edmund Morawiec*