

Patrycja MIKULSKA

CIAŁO I JEGO SENS

W dyskursie dotyczącym problematyki płci logiczna i metodologiczna „czujność” okazuje się tym bardziej potrzebna, że dystans między prawdziwymi i uzasadnionymi stwierdzeniami a stereotypami – utrudniającymi poznawczy dostęp do rzeczywistości, a także codzienne życie konkretnych osób – wydaje się niewielki.

Dwie książki, których lektura dała początek niniejszym rozważaniom, łączą pewne podobieństwa, wiele je jednak różni. Zarówno praca Jarosława Mereckiego SDS *Corpo e trascendenza. L'antropologia filosofica nella teologia del corpo di Giovanni Paolo II*¹ [„Ciało i transcendencja. Antropologia filozoficzna w Jana Pawła II teologii ciała”], jak i studium Jarosława Kupczaka OP *Teologiczna semantyka płci*² w punkcie wyjścia odwołują się do nauczania Jana Pawła II na temat cielesności człowieka, a zwłaszcza płciowego nacechowania zarówno ludzkiego ciała, jak i – co podkreślają obaj autorzy – ludzkiej psychiki i sfery duchowej. Wspólne jest im również podejście do analizowanych idei w duchu, który dobrze oddaje formuła „fides quaerens intellectum” – przy czym interpretacje Mereckiego zachowują charakter głównie filozoficzny, Kupczak natomiast występuje zdecydowanie jako teolog – świadomy jednak wagi filozofii dla uprawianej przez siebie dyscypliny. Obydwaj autorzy deklarują również, że właściwymi metodami rozumienia cielesności i płciowości człowieka są metody filozofii i teologii, nie zaś wyłącznie nauki przyrodnicze. Obydwaj również traktują myśl Karola Wojtyły–Jana Pawła II całościowo i konfrontują ją ze współczesnymi dyskusjami toczonymi w obrębie filozofii i socjologii. Najważniejszym jednak podobieństwem – o charakterze merytorycznym – jest skupienie uwagi na interpretacji ciała i płciowości jako struktur znaczących. Podobne w omawianych pracach są również wątki w stosunku do głównego nurtu analiz poboczne, same w sobie jednak bardzo istotne, jak na przykład rozumienie doświadczenia i jego roli zarówno w myśli Karola Wojtyły–Jana Pawła II, jak i – szerzej – w antropologii filozoficznej i teologicznej.

¹ Zob. J. M e r e c k i SDS, *Corpo e trascendenza. L'antropologia filosofica nella teologia del corpo di Giovanni Paolo II*, Cantagalli, Siena 2015. Włoskie wydanie książki poprzedziła publikacja jej przekładu na język portugalski (zob. t e n ż e, *Corpo e Transcendência. A antropologia filosófica na Teologia do Corpo de São João Paulo II*, tłum. V.M. dos Santos Filho SCJ, Edições CNBB, Brasília 2014). Tłumaczenie jej fragmentu na język polski ukazało się na łamach „Ethosu” (zob. t e n ż e, *Doświadczenie wstydu. Ku etyce personalistycznej*, tłum. P. Mikulska, „Ethos” 28(2015) nr 1(109), s. 307-319).

² Zob. J. K u p c z a k OP, *Teologiczna semantyka płci*, Wydawnictwo WAM, Kraków 2013.

Właśnie kwestia doświadczenia stanie się – między innymi – przedmiotem uwag krytycznych w niniejszym tekście.

Najłatwiej dostrzegalną różnicę między przedstawianymi książkami stanowią natomiast odmienne zakresy tematyczne badań prowadzonych przez ich autorów: Merecki analizuje Jana Pawła II koncepcję ciała ludzkiego jako znaku osoby oraz pojęcie mowy ciała, Kupeczak natomiast przedstawia toczone w obrębie teologii dyskusje wokół koncepcji ciała jako „podstawowego tekstu, który odsłania znaczenie różnych poziomów rzeczywistości, także nadprzyrodzonej rzeczywistości Boga”³. Choć obie książki można potraktować jako wprowadzenia w filozoficzne i teologiczne debaty dotyczące rozumienia ludzkiego ciała i płci, przydatne zwłaszcza tym, którzy planują naukowo zająć się tą problematyką, zasadne wydaje się zasugerowanie lektury *Corpo e trascendenza*, pracy interpretującej przede wszystkim myśl Karola Wojtyły–Jana Pawła II, jako przygotowania do czytania *Teologicznej semantyki płci* (warto jednak pamiętać, że autor tej drugiej pracy ogłosił również studium poświęcone teologii ciała⁴). W takim też porządku prace te zostaną tutaj przedstawione.

OSOBA – JEJ CIAŁO – MIŁOŚĆ

Książka Jarosława Mereckiego SDS *Corpo e trascendenza* stanowi swoistą filozoficzną egzegezę katechez o miłości i małżeństwie wygłoszonych przez Jana Pawła II podczas śródowych audiencji generalnych (wypowiedzi te zostały zebrane i wydane pod wspólnym tytułem *Mężczyznę i niewiastę stworzył ich. Odkupienie ciała a sakramentalność małżeństwa*⁵), egzegezę dokonaną w świetle filozoficznych poglądów Karola Wojtyły. W swoich pracach *Miłość i odpowiedzialność*⁶ oraz *Osoba i czyn*⁷, Wojtyła – jak przypomina autor – pozostawiał bowiem wymiar teologiczny niejako „poza nawiasem” swoich rozważań, prowadząc refleksję na terenie samej filozofii, docierając jednak do „problemów granicznych”, niemożliwych już do rozwiązania za pomocą jej metod, i w ten sposób zbliżał się do „progę” teologii. W *Mężczyznę i niewia-*

³ Tamże, s. 153.

⁴ Zob. J. Kupeczak, *Dar i komunja. Teologia ciała w ujęciu Jana Pawła II*, Znak, Kraków 2006. Książka ukazała się również w wersji angielskojęzycznej (zob. tenże, *Gift and Communion: John Paul II's Theology of the Body*, tłum. A. Rottkamp i in., The Catholic University of America Press, Washington, D.C., 2014). Skądinąd interesujące mogłoby być porównanie tej pozycji z pracą Mereckiego.

⁵ Zob. Jan Paweł II, *Mężczyznę i niewiastę stworzył ich. Odkupienie ciała a sakramentalność małżeństwa*, Instytut Jana Pawła II KUL–Wydawnictwo KUL, Lublin 2008.

⁶ Zob. K. Wojtyła, *Miłość i odpowiedzialność*, Towarzystwo Naukowe KUL, Lublin 2001.

⁷ Zob. tenże, *Osoba i czyn*, w: tenże, „*Osoba i czyn*” oraz *inne studia antropologiczne*, Towarzystwo Naukowe KUL, Lublin 2000, s. 43-344.

stą stworzył ich natomiast próg ten przekroczył, ujmując problemy graniczne w świetle Objawienia i tradycji Kościoła. Założeniem analiz Mereckiego jest zatem dynamiczna jedność myśli chrześcijańskiego filozofa, który został Papieżem. „Z jednej strony interesujące jest prześledzenie, w jaki sposób różne elementy rozwijanej przez Karola Wojtyłę antropologii uzyskują dostęp do jego teologicznej refleksji nad ludzką miłością i konstytuują fundament tej refleksji. Z drugiej strony można jednak również zaobserwować, jak filozoficzna wizja człowieka zostaje wzbogacona i pogłębiona, kiedy jej autor inspiruje się tekstem Pisma Świętego”⁸ – pisze Merecki – i dodaje, dookreślając relację między Objawieniem a namysłem pozostającym w obrębie naturalnego rozumu: „Nie jest wykluczone, że nas również tekst biblijny naprowadzi na intuicje antropologiczne, które będziemy mogli uprawomocnić za pomocą metod właściwych filozofii”⁹.

Struktura książki *Corpo e trascendenza* w pewnym stopniu odzwierciedla z jednej strony porządek rozwoju myśli Wojtyły, z drugiej zaś – układ treści katechez śródowych. W rozdziale pierwszym autor osadza teologię ciała zarówno w kontekście myśli Wojtyły, jak i w historii idei, a zwłaszcza myśli współczesnej. Rozdział ten – podobnie jak główne filozoficzne dzieło Wojtyły *Osoba i czyn* – rozpoczyna się od omówienia koncepcji filozofowania, w której doświadczenie uznawane jest za niezbywalny punkt wyjścia, a także zarysowania jego rozumienia. Rozdział ten zawiera również krótką biografię intelektualną przyszłego Papieża, w której wyróżnione zostają dwa momenty: Wojtyły „spotkanie z fenomenologią” oraz jego zakorzenienie w myśli tomistycznej. Takie systematyczno-historyczne ujęcie pozwala ukazać oryginalność poglądów Wojtyły, który nie pozwala się przyporządkować do żadnej szkoły filozoficznej ani kierunku, gdyż – zdaniem Mereckiego – systemy i teksty innych myślicieli interesowały go o tyle, o ile mogły pomóc w interpretacji danej w doświadczeniu rzeczywistości (w tym zresztą upatruje autor podobieństwo postaw Wojtyły i św. Tomasza¹⁰). Uprawianą przez autora *Osoby i czynu* filozofię człowieka ukazuje zaś Merecki jako odpowiedź na Kartezjański dualizm antropologiczny oraz Hume’owski dualizm aksjologiczny, które „nakazywały ciału milczenie w dziedzinie moralności”¹¹.

W rozdziale drugim autor omawia elementy składające się na rozwijaną przez Karola Wojtyłę–Jana Pawła II „transfenomenologię ciała” – czyli metafizyczną interpretację fenomenologicznego opisu doświadczenia człowieka, który przeżywa siebie jako byt istniejący wprawdzie w ciele i przez nie się wyrażający,

⁸ Merecki, *Doświadczenie wstydu*, s. 307.

⁹ Tamże.

¹⁰ Por. tenże, *Corpo e trascendenza*, s. 38.

¹¹ Tamże, s. 43.

lecz będący czymś więcej. Na terenie filozofii interpretacja ta prowadzi do sformułowania koncepcji ciała ludzkiego jako znaku osoby, w teologii zaś – jako znaku obrazu Stwórcy. Przystawiając analizy Wojtyły–Jana Pawła II, Merecki równocześnie je komentuje, odwołując się do idei takich współczesnych myślicieli, jak – między innymi – Robert Spaemann w przypadku rozważań filozoficznych¹² czy Joseph Ratzinger w odniesieniu do refleksji teologicznej¹³.

Rozdział trzeci ukazuje filozoficzny sens i założenia dokonanych w katechezach Jana Pawła II analiz pierwotnej samotności człowieka, jakiej doświadcza on, odkrywając swoje bycie „inaczej i wyżej” (sformułowanie to zostało zaczerpnięte od Tadeusza Stycznia SDS) niż otaczający go świat przedmiotów¹⁴. Merecki rozważa w związku z tym filozoficzne i teologiczne znaczenie „początku”: w sensie filozoficznym początek wskazuje na prymat prawa naturalnego nad stanowionym, w sensie teologicznym zaś – na prymat prawa Bożego nad ludzkim. Autor zauważa również, że Wojtyła-fenomenolog zapewne dostrzegwał podobieństwo między odwołaniem się przez Jezusa do początku („Na początku tak nie było” – Mt 19,3) a Husserlowskim postulatem powrotu do rzeczy samych: „Powrót do początku oznacza [...] wyjście od pierwotnego doświadczenia – w filozoficznym sensie tego terminu; oznacza zatem próbę dokonania opisu doświadczenia, który byłby całkowicie wolny od elementów teoretycznych”¹⁵. Na tle tych rozważań omówione zostały kluczowe dla Wojtyłowskiej antropologii pojęcia: podmiotowości, świadomości i samoświadomości oraz samoposiadania, samopanowania i samostanowienia. Interesujące w tym kontekście wydaje się wskazanie przez Mereckiego narracyjnej koncepcji tożsamości osoby (autor powołuje się tutaj na Paula Ricoeura¹⁶) – koncepcji głoszącej, że tożsamość ta może zostać uchwycona jedynie za pomocą opowieści – jako ujęcia pomocnego w ukazywaniu nieredukowalności i niepowtarzalności każdej osoby ludzkiej. Autor sugeruje jednak, że ujęcie takie nie jest wystarczające: „Wojtyła [...] akcentuje konieczność interpretacji personalistycznej [doświadczenia człowieka], która nie jest rozumiana jako antyteza interpretacji kosmologicznej, lecz jako jej niezbędne dopełnienie”¹⁷. W rozdziale tym autor interpretuje również stwierdzenie Stycznia, który podsumowuje antropologię Wojtyły sformulowaniem: „Transcendencja to drugie imię osoby”¹⁸. Dokonując tej interpretacji, Merecki powołuje się między in-

¹² Por. tamże, s. 53.

¹³ Por. tamże, s. 57.

¹⁴ Por. tamże, s. 75.

¹⁵ Tamże, s. 61.

¹⁶ Por. tamże, s. 69.

¹⁷ Tamże.

¹⁸ T. S t y c z e ń, *O antropologii Karola Wojtyły*, w: Wojtyła, „Osoba i czyn” oraz inne studia antropologiczne, s. 505.

nymi na zaproponowaną przez Stanisława Judyckiego w książce *Bóg i inne osoby*¹⁹ definicję osobowego podmiotu jako retrotranscendencji oraz koncepcję „metafizycznych narodzin” konkretnego i niepowtarzalnego „ja”²⁰.

Przedmiotem analiz Mereckiego w rozdziale trzecim omawianej książki jest Jana Pawła II ujęcie wspólnotowej natury osoby poprzez interpretację jedności doświadczanej przez pierwszego mężczyznę i pierwszą kobietę. Autor przedstawia tę koncepcję na tle filozofii współczesnej, która „ujmowała problematykę relacji międzyosobowych według klucza konfliktu”²¹. Umieszcza tę koncepcję również w kontekście sporu między substancjalną teorią osoby a jej teorią relacyjną (spośród reprezentantów tej ostatniej wymienia Martina Bubera), wskazując na paralelę między *Osobą i czynem* a *Mężczyzną i niewiastą stworzył ich*: w pierwszym z tych dzieł analiza podmiotowości człowieka poprzedza refleksję nad sferą relacji międzyosobowych (interpretowanych przez Wojtyłę za pomocą kategorii uczestnictwa²²), w drugim zaś refleksja nad pierwotną samotnością poprzedza omówienie pierwotnej jedności. „Owe poprzedzanie – pisze Merecki – należy rozumieć nie tyle w sensie czasowym, chociaż sytuacja prehistoryczna [której doświadczał człowiek przed popełnieniem grzechu pierworodnego – P.M.] poprzedza czas historyczny, ile w sensie ontycznym, czyli odnoszącym się do struktury osoby ludzkiej”²³.

Po tym wprowadzeniu autor ukazuje obecne w papieskich katechezach ujęcie genety różnicy płci – różnicy, która obok ontologicznej różnicy między Bogiem a stworzeniem odgrywa, zdaniem Mereckiego, fundamentalną rolę w chrześcijańskim rozumieniu człowieka. Co interesujące, sprzymierzeńcem Papieża w jego ocenie doniosłości różnicy seksualnej czyni autor Jacques’a Derridę, odnoszącego się krytycznie do Martina Heideggera właśnie ze względu na nieuwzględnienie przez niego owej różnicy w analizie Dasein²⁴.

Zinterpretowaną przez Jana Pawła II wizję biblijną podsumowuje Merecki następująco: „Stworzenie drugiego «ja» dokonuje się w wymiarze cielesności, to znaczy wyraża się w różnicy seksualnej. Od tej chwili istnieją dwa ucieleśnienia metafizycznej samotności człowieka i dwie różne i jednocześnie kom-

¹⁹ Zob. S. J u d y c k i, *Bóg i inne osoby. Próba z zakresu teologii filozoficznej*, W drodze, Poznań 2009.

²⁰ Por. M e r e c k i, *Corpo e trascendenza*, s. 75-77.

²¹ Tamże, s. 89. Interesujące mogłoby być zestawienie sygnalizowanych tu analiz z proponowaną przez Roberta Piłata refleksją nad podstawami relacji międzyosobowych oraz nieodwołującą się do mocy konstrukcją tożsamości podmiotu (zob. R. P i ł a t, *Przemoc jako problem filozoficzny*, „Ethos” 27(2014) nr 2(106), s. 149-166).

²² Por. K. W o j t y ł a, *Osoba i czyn*, w: tenże, „Osoba i czyn” oraz inne studia antropologiczne, s. 301-335.

²³ M e r e c k i, *Corpo e trascendenza*.

²⁴ Por. tamże, s. 95

plementarne świadomości ciała”²⁵. W dalszej części rozdziału ukazuje specyfikę tej wizji na tle prób zrozumienia genezy różnicy seksualnej w starożytnej filozofii greckiej, zwłaszcza przez Platona i Arystotelesa. Znajdujemy tu również refleksję – skądinąd przydatną do lepszego zrozumienia książki Kupczaka – nad znaczeniem biblijnego stwierdzenia, że człowiek – jako mężczyzna i kobieta – został stworzony na obraz Boga. Różnica płci, czyli różnica prowadząca do komunii, umożliwiającą złożenie daru z siebie innemu, stanowi według Mereckiego daną, od której należy rozpocząć refleksję filozoficzną nad człowiekiem, gdyż „osoba ludzka «wyjaśnia się» poprzez drugą osobę, gdyż tylko w drugiej osobie znajduje kogoś, z kim może nawiązać relację miłości”²⁶.

Dużo miejsca poświęca autor ludzkiemu pragnieniu zjednoczenia z drugą osobą przeżywanemu w miłości erotycznej: tym razem wizję Papieża przeciwstawia poglądom Georgesa Bataille’a, który uważał cielesność za nieprzezwycięzalną przeszkodę dla jedności, a samotność za nieuchronny stan osób pozostających w związku erotycznym²⁷. W ujęciu Jana Pawła II pojawia się natomiast możliwość zjednoczenia osób poprzez macierzyństwo i ojcostwo, czyli „transcendencję ku trzeciemu”²⁸.

Rozważania zawarte w ostatnim rozdziale pracy Mereckiego koncentrują się na analizie fenomenu wstydu: zarówno jego przeżywania przez człowieka „historycznego”, jak i jego nieobecności u człowieka przed grzechem pierworodnym. Wnioski, jakie z tej analizy wyprowadza Jan Paweł II zostają tutaj zestawione z rozważaniami Maxa Schelera oraz – co mniej oczywiste – Władimira Sołowjowa²⁹. Myśliciele ci uważają przeżycie wstydu za oznakę dostrzeżenia godności bytu duchowego, jakim jest osoba, i doświadczenia ucieleśnionego istnienia jako czegoś „niższego”, co jej godności zagraża – nieobecność wstydu byłaby ich zdaniem znakiem jakiegoś braku bądź fałszywej samoświadomości. Wojtyła natomiast uznaje nieobecność wstydu w sytuacji „prehistorycznej” nie za ułomność, lecz za oznakę ujrzenia pełni godności osoby, godności, w której uczestniczy ludzkie ciało.

Merecki wskazuje, że odkrycie godności człowieka stanowiące rezultat analizy przeżycia wstydu jest istotne nie tylko w kontekście miłości erotycznej i małżeńskiej, lecz stanowi podstawę do sformułowania najogólniejszej normy etyki personalistycznej, nakazującej afirmację osoby ze względu na nią samą – a tym samym wykluczającej przedmiotowe traktowanie osoby.

Odchodząc od głównego tematu swojej książki, autor ukazuje następnie myśl Wojtyły w kontekście intelektualnym i polityczno-społecznym czasów,

²⁵ Tamże, s. 94.

²⁶ Tamże, s. 95.

²⁷ Por. tamże, s. 105.

²⁸ Tamże.

²⁹ Por. tamże, s. 108-111.

w których powstawała, czasów ideologicznej dominacji marksizmu i rządów reżimu komunistycznego. Dzięki temu możliwe staje się zrozumienie doniosłości tej refleksji dla życia konkretnych jednostek i całego społeczeństwa w tamtym okresie. W aspekcie intelektualnym szczególnie ciekawe wydaje się przypomnienie przez Mereckiego prowadzonej wówczas dyskusji (w której uczestniczyli zarówno myśliciele chrześcijańscy, jak i filozofowie związani ze szkołą lwowsko-warszawską) wokół koncepcji etyki niezależnej od jakiegokolwiek systemu filozoficznego, wierzeń religijnych czy nauk szczegółowych, etyki ani chrześcijańskiej, ani marksistowskiej, lecz uniwersalnej. Warunek jej możliwości – twierdzono – miałby stanowić istnienie swoistego, nieredukowalnego doświadczenia moralnego.

Kulminacją rozdziału czwartego – a także całości rozważań omawianej książki – jest omówienie pojęcia daru, stanowiącego klucz do zrozumienia relacji między osobami ludzkimi, a także między człowiekiem a Bogiem. Interesujące jest w tym kontekście wskazanie na wymiar daru w odniesieniach człowieka do samego siebie: „Każdy człowiek został powierzony sobie samemu jako dar. Najgłębszy sens ethosu osoby stanowi przyjęcie daru, odpowiedź na ów dar również w języku obdarowywania”³⁰.

Jak wskazuje Merecki, według Jana Pawła II w doświadczeniu daru człowiek uzyskuje poznawczy dostęp do „początku”, od analizy którego rozpoczynają się rozważania zawarte w *Mężczyzną i niewiastą stworzył ich*: „Istnieje ciągłość – pisze Merecki – między stanem «prehistorycznym» a historią człowieka; ciągłość ta dana jest właśnie w doświadczeniu bezinteresowności i transcendencji daru. W «dziejach grzechu», jakimi są dzieje człowieka, wciąż na nowo, wraz z każdym darem składanym przez człowieka, rozbłyśka światło”³¹.

Epilog *Corpo e trascendenza* poświęcony został Jana Pawła II ujęciu historycznego aspektu bytu osobowego, które autor przedstawia na tle sporu między historycyzmem a antropologią uprawianą jako metafizyka człowieka.

W swojej książce Merecki przedstawia zatem interpretację antropologii adekwatnej Karola Wojtyły–Jana Pawła II (czyli refleksji nad człowiekiem obejmującej zarówno jego historyczne istnienie, jak i jego wymiar wieczny, a także łączącej namysł filozoficzny, pozostający w obrębie „rozumu naturalnego”, z teologicznym, sięgającym do źródeł objawionych i nauczania Kościoła), w której widoczne są inspiracje ideami Tadeusza Stycznia SDS i Rocca Buttiglione, a także – jak się zdaje – zaproponowanym przez Giovanniego Realego odczytaniem myśli Papieża jako metafizyki osoby. Zaletą pracy jest całościowe ujęcie tej myśli, ukazanie jej rozwoju i ciągłości, a także umieszczenie jej na tle historyczno-filozoficznym, zwłaszcza zaś wskazanie jej miej-

³⁰ Tamże, s. 126.

³¹ Tamże, s. 132.

sca w kontekście ważnych dwudziestowiecznych sporów antropologicznych i etycznych, co pozwoliło autorowi na wydobywanie jej specyfiki i wagi – a także specyfiki i wagi przesłania, jakie chrześcijaństwo kieruje do człowieka.

Książka Mereckiego nie jest jednak obszerna, co pozwala czytelnikowi ująć myśl Wojtyły jako spójną całość, atrakcyjną zarówno intelektualnie, jak i egzystencjalnie. Ceną za zwiezłość bywa jednak nieco zbyt pobieżne traktowanie poglądów przytaczanych jako odniesienie dla antropologii adekwatnej i przykładów mających ułatwić jej zrozumienie, a także zbyt szybkie wyprowadzanie wniosków z nie zawsze ujawnionych przesłanek. Wydaje się jednak, że wada ta może również przynieść pewną korzyść: książka podsuwa bowiem wiele ciekawych zagadnień, które mogą stanowić inspirację dla tych, którzy pragną badać myśl Jana Pawła II czy też w jej duchu prowadzić namysł nad człowiekiem.

Lektura *Corpo e trascendenza* pozostawia również niedosyt innego rodzaju: autor deklaruje, że w swojej pracy będzie przedstawiać i analizować poglądy Karola Wojtyły–Jana Pawła II i wydaje się głęboko zaangażowany w prowadzony wywód, a niekiedy pisze w taki sposób, jak gdyby zamierzał również „filozofować z Wojtyłą”, sam uprawiając antropologię adekwatną. Ostatecznie jednak – jak się wydaje – czyni to w nieznacznym stopniu. Pozostaje mieć nadzieję, że w następnych pracach zechce podjąć wyzwanie, które rzuca również samemu sobie, dzieląc się refleksjami nad uprawianiem filozofii: „W prawdziwej pracy filozoficznej nie wystarczy po prostu powtarzać tego, co powiedzieli wielcy filozofowie. Trzeba raczej, by każdy na własny sposób przeżył ich intuicje i wszedł z nimi w dialog, wzbogacając dziedzictwo, jakie nam zostawili [...]. Tylko w ten sposób pozostaniemy wierni duchowi filozofii zarówno św. Tomasza, jak i Karola Wojtyły”³².

SENSY RÓŻNICY PŁCI

Analizy Jarosława Kupczaka OP w książce *Teologiczna semantyka płci* ożywia przekonanie, że zagadnienie różnicy seksualnej stanowi wyjątkowo ważny – a w naszych czasach być może najważniejszy problem do przemyślenia (notabene Kupczak zgadza się w tej kwestii z francuską filozofką Luce Irigaray)³³. Autor podejmuje w swojej pracy próbę rekonstrukcji sensu terminu „nowy feminizm”, którym Jan Paweł II posłużył się w encyklice *Evangelium vitae* (zob. nr 99), nie precyzując jednak jego znaczenia. Rekonstrukcję tę poprzedza jednak omówienie – w rozdziale pierwszym – poglądów charakteryzujących feminizm „stary” i jego dwa nurty, określane jako feminizm egalitarny

³² Tamże, s. 38.

³³ Por. K u p c z a k, *Teologiczna semantyka płci*, s. 11

oraz feminizm różnicy. Podział ten odpowiada problemowi, który interesuje autora w jego analizach – problemowi konstruowania tożsamości płciowej mężczyzny i kobiety w relacji do ciała³⁴.

Innym ważnym wątkiem powracającym w refleksji Kupczaka jest problem doświadczenia. Liczne nurty myśli feministycznej wydaje się bowiem łączyć wezwanie do uwzględnienia w rozumieniu i konstruowaniu rzeczywistości kulturowej i społecznej doświadczenia kobiet, które wcześniej nie dochodziło do głosu. Ważnym celem tego rozdziału jest określenie, w jakiej mierze myśl feministyczna – pomimo że odwołuje się do doświadczenia – „w swoim definiowaniu męskości i kobiecości korzysta z określonych koncepcji metafizycznych, epistemologicznych i antropologicznych, które już w punkcie wyjścia przesądzają o wartości proponowanej teorii płci”³⁵.

Feminizm egalitarny przedstawia Kupczak jako pogląd uznający ludzkie ciało za przeszkodę w budowaniu osobowej tożsamości. Jako przykład takiego ujęcia przytacza poglądy Simone de Beauvoir (a także Sartre’a egzystencjalistyczną wizję człowieka), oraz ich krytykę przeprowadzoną przez inne myślicielki feministyczne, które zarzucały francuskiej filozofce mizoginię, seksizm, pogardę dla kobiecej fizyczności, stanowiącej – jej zdaniem – przeszkodę na drodze ku emancypacji.

Następnie, by przejść do omówienia feminizmu różnicy, autor przedstawia rozwój poglądów Betty Friedan, stwierdzając przy tym, że „feministyczny dyskurs różnicy jest najbliższy chrześcijańskiej refleksji nad płcią, gdyż umożliwia uwzględnienie znaczenia swoistości budowy ciała, kobiecego i męskiego w tworzeniu osobowej tożsamości mężczyzny i kobiety”³⁶. Jej koncepcję osobowości androginicznej uważa za „wartą rozważenia z punktu widzenia chrześcijańskiej nauki o powołaniu kobiety i mężczyzny do budowania jedności życia na podstawie wzajemnego daru z siebie”³⁷.

Prezentując feminizm różnicy, w którym ciało postrzegane jest jako pozytywny element tworzenia osobowej tożsamości, autor przytacza między innymi wyniki badań Carol Gilligan, której zasługę upatruje w dostarczeniu empirycznego argumentu na rzecz feminizmu różnicy, oraz rozważania Nel Noddings na temat odmienności języków, jakimi o kwestiach etycznych mówią kobiety i mężczyźni. W odróżnieniu od Gilligan, która uważała oba języki za równouprawnione, Noddings wskazuje na wyższość języka kobiet („etyki troski”) nad językiem mężczyzn („etyką sprawiedliwości”), uznając jednak zdolność do okazywania troski za cechę uniwersalną³⁸.

³⁴ Por. tamże, s. 14.

³⁵ Tamże.

³⁶ Tamże, s. 29

³⁷ Tamże.

³⁸ Por. tamże, s. 37.

Dużo miejsca poświęca Kupczak poglądom Sylviane Agacinski, ze szczególnym uznaniem wypowiadając się na temat jej ujęcia relacji między tym, co naturalne, a tym, co kulturowe, w określaniu tożsamości płciowej. Aprobatę autora budzi zwłaszcza przekonanie, że sama budowa biologiczna ludzkiego ciała ma określony sens i że to biologia wyznacza zakres znaczeń, jakie kultura może nadać płci³⁹. Krytycznie odnosi się on natomiast do stwierdzenia Agacinski, że „nie istnieje prawda płci”⁴⁰ (nie wyjaśniając jednak niestety sensu, w jakim filozofka rozumie termin „prawda płci”, można bowiem przypuszczać, że Agacinski, wypowiadając zdania dotyczące płci, które uważa za prawdziwe, w jakimś sensie uznaje istnienie takiej prawdy).

Rozdział pierwszy swojej pracy autor zamyka obszernym zarysem chrześcijańskiej teorii tożsamości płciowej w ujęciu Karola Wojtyły–Jana Pawła II. Argumentuje, że sformułowana przez Papieża „ontologia osoby wyklucza i przekracza dualistyczny podział na to, co biologiczne i duchowe”⁴¹, wskazuje bowiem na „cielesno-materialno-biologiczny wymiar człowieka, który wyraża jego ducha”⁴².

W rozdziale drugim Kupczak, odwołując się do prac Mircei Eliadego i Louisa Bouyera, przedstawia symboliczne i metafizyczne ujęcia języka płci – według takiej interpretacji płeć staje się kluczem do zrozumienia całości rzeczywistości.

Korzystając z opracowanej przez Prudence Allen typologii teorii płci występujących w myśli starożytnej (były to teorie wskazujące na jedność płci, polarność płci bądź ich komplementarność⁴³), autor analizuje platońskie ujęcie różnicy seksualnej, które łączy w sobie dwa typy teorii. „Platon czerpie swoje intuicje do opisu kosmosu z obserwacji cielesnej rzeczywistości ludzkiej płci, w swoim przekonaniu o głębokiej jedności wszystkiego”⁴⁴ – czyli prezentuje podejście charakterystyczne dla starożytnego myślenia religijnego. Natomiast „mizoginizm platońskiej teorii polarności płciowej, tak istotnej w jego kosmogonii, niknie w platońskim ujęciu realnego życia kobiet i mężczyzn”⁴⁵.

Teorię Arystotelesa zalicza autor do koncepcji akcentujących polarność płci, poddaje też krytyce cechującą to ujęcie metafizyczną i biologiczną mizoginię, której konsekwencje widoczne są zarówno w antropologii, jak i w etyce oraz polityce: w tym ujęciu „różnice między mężczyzną i kobietą są filozoficz-

³⁹ Tamże, s. 35.

⁴⁰ Tamże.

⁴¹ Tamże, s. 54.

⁴² Tamże.

⁴³ Por. tamże, s. 62.

⁴⁴ Tamże, s. 64.

⁴⁵ Tamże, s. 65.

nie istotne, a mężczyzna jest doskonalszy od kobiety⁴⁶. O przedstawianych przez Stagirytę uzasadnieniach przytoczonego poglądu Kupczak pisze: „Rzeczywiście argumentacja Arystotelesa jest «doskonale spójna» (Prudence Allen) i fałszywa, zarówno na poziomie wiedzy biologicznej na temat mechanizmów poczęcia i anatomicznych różnic płci, jak też w dziedzinie wyprowadzonych z tej fałszywej wiedzy wniosków⁴⁷. Z uznaniem autora *Teologicznej semantyki płci* spotyka się natomiast Arystotelesowska krytyka Platkańskiej koncepcji wspólnej własności kobiet i dzieci w idealnym państwie, krytyka wskazująca na „naturalne, zakorzenione w ludzkim ciele skłonności do troski o swoją własność i o ukochane osoby⁴⁸”.

Następnie, odwołując się ponownie do analiz Louisa Bouyera, autor omawia sposób, w jaki językiem płci, przede wszystkim „językiem analogii małżeńskiej”, posługuje się Biblia, zwłaszcza w Księdze Rodzaju, księgach prorockich, Pieśni nad Pieśniami, Księdze Mądrości oraz w Ewangeliach. Rozważania te wskazują na receptywność jako istotną cechę kobiecą oraz pozwalają – zdaniem Kupczaka – odróżnić ją od bierności, jaką przypisywał kobiecie Arystoteles. Receptywność nazywa Kupczak łaską, która „zewnątrznie może być postrzegana jako bierność (pati), od strony wnętrza człowieka jest duchowym aktem (actus), który doskonalą podmiot⁴⁹”. Szczegółowo przedstawia również filozoficzno-teologiczny spór prowadzony wokół rozumienia tego pojęcia na łamach angielskojęzycznej wersji czasopisma „Communio” w latach dziewięćdziesiątych ubiegłego wieku.

Rozdział trzeci, w którym autor omawia problematykę teo-ontologii płci, najdobitniej wyraża przekonanie autora, że różnica płci stanowi swego rodzaju klucz do rozumienia struktury rzeczywistości. Kupczak korzysta tutaj z refleksji teologa prawosławnego Paula Evodkimowa oraz z koncepcji Hansa Ursa von Balthasara, którego chrystologię omawia według interpretacji Davida Schindlera: „W Chrystusie możemy wyróżnić trzy wymiary płciowości, zależne od siebie, ale asymetryczne. Primo, Chrystus jest «kobiecy», gdyż receptywnie przyjmuje swoje istnienie od Ojca. Secundo, Chrystus jest «męski», gdyż razem z Ojcem aktywnie tchnie Ducha Świętego. Tertio, Chrystus jest «męski», gdyż jako Syn wobec kosmosu reprezentuje autorytet Ojca⁵⁰”. W rozdziale tym autor przeprowadza również analizę sporów dotyczących wewnętrznych problemów Kościoła, a zwłaszcza debaty wokół udzielania kobietom święceń kapłańskich, którą przedstawia w świetle teo-ontologii płci.

⁴⁶ Tamże, s. 68.

⁴⁷ Tamże, s. 72.

⁴⁸ Tamże, s. 69.

⁴⁹ Tamże, s. 91.

⁵⁰ Tamże, s. 153.

Czwarty rozdział *Teologicznej semantyki płci* zatytułowany został „Spór o Boga Ojca”, a strony tego sporu reprezentują – zdaniem autora – teolożka Elizabeth Johnson CSJ, autorka znanej książki *She Who Is: The Mystery of God in Feminist Theological Discourse*⁵¹ [„Ta, Która Jest. Tajemnica Boga w feministycznym dyskursie teologicznym”] i Jan Paweł II jako ten, który wzywa kobiety do „nowego feminizmu”, a zarazem autor dramatu *Promieniowanie ojcostwa*⁵². Kupczak krytycznie analizuje wysunięty przez Johnson postulat rewizji chrześcijańskiego credo w oparciu o kryterium tego, co teolożka nazywa powszechnym doświadczeniem kobiet, uznając jej refleksję za próbę „detronizacji” Boga Ojca. Propozycji Johnson przeciwstawia autor myśl Wojtyły: „Nie musimy dokonywać teologicznej «detronizacji» Boga Ojca, aby teologia chrześcijańska była atrakcyjna i zrozumiała dla kobiet. Raczej właściwe rozumienie ojcostwa Boga niesie w sobie tę moc wyzwolenia mężczyzn i kobiet, której szuka Johnson, kiedy proponuje dekonstrukcję Boskiego ojcostwa i zastąpienia tego imienia innymi”⁵³.

Zamykając swoją książkę, autor przedstawia najważniejsze elementy nauczania Kościoła na temat płci i rekonstruuje treść nowego feminizmu rozumianego jako teoria płci, wyróżniając cztery podstawowe tezy wyrażające tę koncepcję: przekonanie, że człowiek jest stworzony zawsze jako mężczyzna bądź kobieta, przekonanie o równej godności mężczyzn i kobiet, a jednocześnie o realnej różnicy między płciami, a także o „fundamentalnej roli ludzkiej cielesności w definiowaniu płci”⁵⁴. Ostatnie słowa *Teologicznej semantyki płci* wyrażają nadzieję jej autora, że zarzut wybiórczości (wysunięty wobec niej – jak wspomina autor – przez krytyczną redaktorkę pracy⁵⁵) okaże się prawdziwy, stwarzając tym samym czytelnikom możliwość dopisania „dalszego ciągu” tej książki.

Teologiczna semantyka płci, chociaż jej lektura wymaga nieco więcej czasu niż przeczytanie *Copro e trascendenza*, również nie jest pracą obszerną – zwłaszcza zważywszy na zawarty w niej ładunek treści, a nawet już samą liczbę przywoływanych autorów (w powyższym przeglądzie treści wymieniono tylko niektórych z nich) i analizowanych poglądów. To treściowe bogactwo czyni pracę Kupczaka interesującą – a także pożyteczną, zwłaszcza jeśli pobudzi ona czytelników do podjęcia własnej refleksji na podejmowane przez autora tematy. Z drugiej jednak strony lektura tej książki wzbudza wątpliwości, czy możliwe jest owocne zestawienie tak wielu dyskutantów posługujących

⁵¹ Zob. E. A. J o h n s o n, *She Who Is: The Mystery of God in Feminist Theological Discourse*, Crossroad, New York 1992.

⁵² Zob. K. W o j t y ł a, *Promieniowanie ojcostwa*, Wydawnictwo TUM, Wrocław 2002.

⁵³ K u p c z a k, *Teologiczna semantyka płci*, s. 166.

⁵⁴ Tamże, s. 224.

⁵⁵ Por. tamże.

się różnymi aparatami pojęciowymi – w pewnym sensie mówiących różnymi językami – bez dokonania nad nimi metarefleksji pozwalającej zarówno na zrozumienie głosów w tej dyskusji oraz na dokonanie ich przekładu, a także na dostrzeżenie jego ograniczeń.

Śledzenie toku myśli Kupczaka bywa niekiedy utrudnione przez niewystarczająco precyzyjne sformułowania. Chociaż uważny czytelnik odgadnie znaczenie niektórych wypowiedzi autora, mogą one również prowadzić do nieporozumień. Niech za przykład posłuży tu zdanie: „Biologiczne różnice w budowie ciała między mężczyznami i kobietami mają również psychiczny i duchowy charakter”⁵⁶. Lektura książki prowadzi do przekonania, że literalna interpretacja tego stwierdzenia nie byłaby zgodna z intencjami autora. Niekiedy nie jest też jasne, w jakiej supozycji autor posługuje się kluczowymi dla swoich rozważań terminami „mężczyzna” i „kobieta”. „Możemy wskazać – pisze Kupczak – że to kobiety, przez fakt biologicznego powiązania z macierzyństwem, są bardziej religijne i otwarte na transcendencję. Mężczyźni, zorientowani przedmiotowo i utylitarnie, znajdują się w niebezpieczeństwie zamknięcia w immanencji, a nie są naturalnie skierowani ku transcendencji – jak błędnie sądzili Sartre i de Beauvoir”⁵⁷. Wypowiedź ta prowokuje do banalnego być może pytania, dlaczego niektóre kobiety (choć wszystkie są w jakiś sposób biologicznie powiązane z macierzyństwem) religijne nie są. Można mieć również wątpliwości co do sensu stwierdzenia, że kobiety są bardziej religijne niż mężczyźni, oraz jego podstaw. Czy jest ono wynikiem badań empirycznych, rezultatem filozoficznego wglądu w istotę kobiecości i męskości, czy też jest to stwierdzenie zdroworozsądkowe? A może odwołuje się ono do elementów wszystkich tych sposobów poznania? Warto byłoby ponadto sprecyzować, jak rozumiana jest tutaj religijność i jakie kryteria zostały przyjęte w ocenie jej stopnia. Analiz mogących dostarczyć odpowiedzi na te pytania – a sądzę, że nie są to odpowiedzi oczywiste, i nie dotyczą tylko kwestii logicznych i metodologicznych, lecz także metafizycznych i teoriopoznawczych – w książce Kupczaka brakuje. Brak ten jest istotny, gdyż – z jednej strony – czytelnik przekonany o słuszności tezy autora oraz prawdziwości nauczania Kościoła nie otrzymuje szansy ani pogłębienia ich rozumienia, ani poszerzenia swojej epistemologicznej samoświadomości. Z drugiej strony ten, kto nie przyjmuje z wiarą doktryny Kościoła, może odnieść wrażenie pewnej ideologiczności rozważań – nie otrzymuje bowiem od autora odpowiednich narzędzi, by zrozumieć status wypowiedzianych przez niego stwierdzeń i dokonać samodzielnej weryfikacji tych, które można poddać takiemu zabiegowi. Wydaje się, że w dyskursie dotyczącym problematyki płci logiczna i metodo-

⁵⁶ Tamże, s. 92.

⁵⁷ Tamże, s. 26.

logiczna „czujność” okazuje się tym bardziej potrzebna, że dystans między prawdziwymi i uzasadnionymi stwierdzeniami a stereotypami – utrudniającymi poznawczy dostęp do rzeczywistości, a także codzienne życie konkretnych osób – wydaje się niewielki.

„JĘZYK PŁCI” I DOŚWIADCZENIE

Zestawienie książek Mereckiego i Kupczaka skłania do postawienia licznych pytań – o różnej zresztą ogólności i wadze. Wspomnę tylko dwa z nich. Pierwsze dotyczy posługiwania się „językiem płci” (terminu tego używa autor *Teologicznej semantyki płci* na oznaczenie zbioru metafor, czy też analogii, związanych z kobiecością i męskością, stosowanych do wyrażania wiedzy o człowieku, o jego relacji do Boga, a także o całej rzeczywistości; „język płci” w takim rozumieniu nie jest tożsamy z Wojtyłowską „mową ciała”). Drugie, moim zdaniem ważniejsze, to pytanie o rozumienie doświadczenia.

Lektura omawianych prac prowadzi do wniosku, że posługiwaniu się „językiem płci” powinna towarzyszyć refleksja nad jego ograniczeniami – czego głęboką świadomość wydaje się przejawiać Jan Paweł II w *Mężczyznę i niewiastę stworzył ich*. Ilustracji problemów, na jakie naraża się badacz sięgający do tego języka, dostarczają przytoczone wyżej rozważania o „męskości” i „kobiecości” Jezusa odwołujące się do myśli von Balthasara. Nie kwestionując samej doniosłości „języka płci” ani teologicznej głębi tych rozważań, można odnieść wrażenie, że zawierają one błędne koło – a może jest to koło hermeneutyczne? – kobiecość jest w nim definiowana przez receptywność, a receptywność przez kobiecość.

Waga kwestii doświadczenia znajduje natomiast dobrą ilustrację we wspomnianych dyskusjach wokół koncepcji etyki niezależnej i postulacie oparcia jej na doświadczeniu moralnym. W dyskusjach tych uczestniczył Wojtyła, argumentując, że antropologia powinna uwzględniać subiektywność człowieka, świata jego przeżyć. Próbę wypracowania tego rodzaju antropologii w podjął w *Osobie i czynie*. Miała to być antropologia oparta na doświadczeniu człowieka, nie zaś „metafizyka szczegółowa”. Ten sposób budowania antropologii kontynuował w *Mężczyznę i niewiastę stworzył ich*, w swoich niezwyklej analizach mających odsłonić w doświadczeniach człowieka historycznego ślady doświadczenia, które było udziałem człowieka przed grzechem pierworodnym. Merecki pisze o tym wszystkim w *Corpo e trascendenza*, oferując czytelnikowi niejako ogólną „mapę” różnych treści i zastosowań pojęcia doświadczenia – nie omawia jednak systematycznie jego rozumienia, nie rozważa relacji między jego różnymi sensami ani też sposobów jego analizowania i wykorzystywania przez Karola Wojtyłę–Jana Pawła II w różnych rodzajach jego twórczości. Być może warto

byłoby również szerszej przeanalizować relację między rozważanym w *Osobie i czynie* pojęciu „doświadczeniu człowieka” a konkretnym doświadczeniem poszczególnych osób oraz sposobem, w jaki z doświadczenia – w różnych znaczeniach tego terminu – faktycznie korzystają filozofia i teologia.

Analiza taka mogłaby okazać się pomocna również w prowadzeniu rozważań należących do obszaru teologicznej semantyki płci. Ważnym elementem przeprowadzonej w książce Kupczaka krytyki stanowiska Elizabeth Johnson jest wskazanie niejasności podstawowego w jej refleksji (a także, jak się zdaje, w dużej części myśli feministycznej) pojęcia doświadczenia kobiet, a także tezy, że polega ono „na byciu dyskryminowanymi przez mężczyzn”⁵⁸ oraz że „to właśnie w przemocy mężczyzn wobec kobiet odsłania się istota tego, czym jest niesprawiedliwe traktowanie drugiego człowieka”⁵⁹. Kupczak następująco komentuje poglądy Johnson: „Po pierwsze, czy istnieje coś takiego jak powszechne doświadczenie kobiet, niezależne od epoki, wyznawanej religii, stanu posiadania, wykształcenia, klasy społecznej itd.? Autor tych refleksji ma tutaj duże wątpliwości. Po drugie, kto definiuje takie doświadczenie kobiet? Jak wiemy, wybór środowiska, które w imieniu innych kobiet definiuje ich doświadczenie, nie jest neutralny wobec samej treści tego doświadczenia”⁶⁰. W komentarzu tym autor wskazuje wprawdzie na istotny problem rozumienia terminu „powszechne doświadczenie kobiet”, ale też przypisuje mu sens, którego przyjęcie prowadzi do wniosku, że jest to nazwa pusta – co zaskakuje, gdyż autor przypisuje kobietom (wszystkim kobietom czy też „kobiecie jako takiej”?) posiadanie pewnych cech, czy też potencjalności, które mają charakter nie tylko biologiczny, lecz także psychiczny i duchowy – a zatem wywierają wpływ na sposób, w jaki kobiety doświadczają rzeczywistości. Nota bene, podobnemu zabiegowi „anihilacji” mógłby ktoś – może z racji wyznawanej przez siebie ideologii, a może zwiedziony przez zdrowy rozsądek i potoczne znaczenie słów – poddać pojęcie doświadczenia człowieka. (Powstaje również pytanie – nie kryje ono jednak zarzutu – czy sposób, w jaki Kupczak rozumie doświadczenie oraz jego rolę w filozofii i teologii, jest tożsamy z koncepcją Wojtyły).

*

Wypowiedziawszy te uwagi – po części krytyczne, po części wskazujące na potrzebę powrotu do przemyślenia podstawowych kwestii, takich właśnie, jak doświadczenie – zachowuję jednak nadzieję, że nie zniechęcą one czy-

⁵⁸ Tamże, s. 68.

⁵⁹ Tamże.

⁶⁰ Tamże, s. 174n.

telników do sięgnięcia po omawiane książki, a ich autorzy nie odczują żalu, iż wprowadzony w trzynastym wieku, uzasadniony metafizycznie i poparty autorytetem Filozofa zakaz podejmowania studiów uniwersyteckich przez kobiety⁶¹ został – zapewne pod wpływem doświadczenia – kilka wieków później zniesiony.

⁶¹ Pisze o tym w swojej książce Jarosław Kupczak (por. tamże, s. 74).