

Józef Lipiec

Zaproszenie na ucztę

Nowa Krytyka 6, 67-85

1995

Artykuł został opracowany do udostępnienia w internecie przez Muzeum Historii Polski w ramach prac podejmowanych na rzecz zapewnienia otwartego, powszechnego i trwałego dostępu do polskiego dorobku naukowego i kulturalnego. Artykuł jest umieszczony w kolekcji cyfrowej bazhum.muzhp.pl, gromadzącej zawartość polskich czasopism humanistycznych i społecznych.

Tekst jest udostępniony do wykorzystania w ramach dozwolonego użytku.

Józef Lipiec

Zaproszenie na ucztę *

nie sposób nie rozpocząć od Platona. "Uczta" – najslawniejszy poemat o miłości, jest przede wszystkim wielogłosem hymnów na cześć Erosa. Który jest naprawdę bliższy Platonowi? Czy tylko ten, który w finale firmuje – jak zwykle – Sokrates? Czy także w innych mieszczą się fragmenty wznoszonej budowli teoretycznej, być może wcale nie dokończonej?

Platonizm prawdziwy rozsiany jest na polu wątpliwości i różnych możliwych rozwiązań, zawsze ukrytych pod warstwą ironii wszystkowiedzącego, czasem wręcz nieznośnie dogmatycznego, sokratejskiego *porte-parole*. Sokrates, który w i e, stanowi przeciwieństwo tego, który nie wie, ale szuka i pożąda wiedzy, po to, by dowiedzieć się w końcu, że naprawdę wie, iż nie wie. A cóż wie o miłości sam Platon?

Sokrates z "Ucztą" musi zatem cierpliwie wysłuchać cudzych poglądów na istotę miłości, odmiennych od tego, który gotuje sobie we własnej głowie tryumf ostatniego słowa. Przede wszystkim wsluchuje się w mowę Arystofanesa. Zawiera ona nie tylko pojedynczą myśl dramaturga, ale jest sprawozdaniem z treści m i t u. Dokładniej: z synkrezji mitów rozmaitych, ubranej w proste, zrozumiałe pojęcia: człowiek, bogowie, mężczyzna, kobieta,

* Fragment przygotowanej do druku książki *Ontologia miłości*.

całość, część, pełnia, szczęście, zazdrość, potęga. Wypada więc zatrzymać uwagę na przemówieniu Arystofanesa, tak jak to wcześniej uczynił sam Platon. "Uczta" jest zresztą jednym wielkim pretekstem do refleksji nad istotą i istnieniem miłości. Niezależnej od pamięci o namiętnościach tamtego sympozjum.

Posłannictwo Erosa

Kim jest człowiek? Występuje on "d l a n a s", dzisiaj, w dwóch postaciach: jako człowiek-mężczyzna i jako człowiek-kobieta. Nie ma j e d n e g o człowieka, po prostu, gdyż jest ich d w o j e – i t o o s o b n o. Dany człowiek, a więc każdy, kogo spotykamy w doświadczanym świecie, jest tylko p o ł o w ą człowieka pełnego. Drugą część stanowi i n n y człowiek. Co więcej – koniecznie płci odmienniej. Pełny człowiek, który kiedyś istniał w organicznej j e d n o ś c i, był całością doskonałą w swej b u d o w i e i samowystarczalną w osiaganiu s z c z ę ś c i a. Ten mityczny Eden Miłości został jednak brutalnie rozbity przez zawistnych a potężnych bogów. Człowieka pełnego przecięto na dwa fragmenty, które odtąd miały zawsze istnieć w pozornie samodzielnej, ale bytowo niedokończonej postaci u ł a m k o w e j. Będą też zawsze poszukiwać siebie wzajemnie, aby powrócić do stanu naturalnego, który jest jednością prostą i niepodzielną. Taką jak Byt Parmenidesa. Stan naturalnej jedności przebiega przez trzy plany, niestety, wszystkie spoza realności. Świat jaki był, ale nie jest, jaki być powinien, ale nie jest, i jaki być może, ale wciąż nie jest. Tego "jest" – nie ma. Jest za to tragiczna, niezrozumiała n i e p e ł n o ś ć. "Niepełność" oznacza b r a k m i ł o ś c i.

Los ludzki został zdecydowanie poza człowiekiem. Błąkającym się w przestrzeni ziemskiej, rozdzielonym połówkom niezbędna się więc staje pomoc z e w n ę t r z n a – z tej samej sfery, z której kiedyś nadszedł atak. Zadanie to bierze na siebie Eros, bóg w s p ó ł c z u j ą c y, w najściślejszym sensie "współczucia". Sam będąc esencją i symbolem miłości, on jeden potrafi zrozumieć dramat jej zniweczenia. Był to bowiem akt wymierzony także w zakres jego własnych, osobliwych skądinąd kompetencji

w olimpijskim podziale ról. Miłość to przecież dziedzina, która określa jego osobistą, choć nadziemską istotę. Eros podjął wyzwanie, choć niewykluczone, iż naprawdę to i on nie był wolny od swego przeznaczenia. Oferując pomoc ludziom – musiał wznieść się nawet ponad uprzedzenia klasowe Olimpu. Eros wystąpił tedy w charakterze siły zbuntowanej przeciw wyrokom boskim, realizując jakieś jeszcze wyższe prawo, obejmujące los ludzki tą samą miarą porządku w bycie.

Człowiekowi nie równać się wszelako z bogami. Co bóg popsuł, tylko bóg może naprawić. Eros okazał się zatem jedyną szansą człowieka rozdwojonego, zdegradowanego do poziomu ułamka, i koniecznością, zniweczenia skutków złowieszczonego planu bożej zawiści o naruszenie monopolu na pełnię szczęścia. Była to szansa na odzyskanie pierwotnej pełni bycia. Pełnia to miłość, a tylko ona przekształca człowieka w konkurenta dla mocy porządku absolutnego. Eros podejmuje próbę odwrócenia biegu dziejów, które skazały ludzi na tułaczą wędrówkę bez celu. Jego taktyką jest penetracja, dyrektywność i tropizm. Penetracja – bo każda połówka szuka swego utraconego dopełnienia, choć to transcendentny Eros inicjuje poszukiwania. Dyrektywność – bo to on kieruje kroki mężczyzny i kobiety we właściwą stronę, wiedząc, że oczy ludzkie nie dowidzą celu. Tropizm – bo to on musi uruchomić moc przyciągającą, nie ufając ludzkim siłom, osłabionym samotnością.

Zakończeniem pracy Erosa jest stopienie w jedną całość obydwu połówek. Boska satysfakcja jest oczywista. Powrót do stanu miłości każdej połączonej pary oznacza i jego osobiste zwycięstwo. Eros walczy przecież o swoją pozycję w świecie bogów. Jest to batalia o wizję bytu – zerotyzowanego, rozmiłowanego, pełnego i szczęśliwego, albo też ascetycznego, rozbitego, zawieszonoego w niepewności i bezsensie niemocy. Ludzka miłość staje się medium wojny na szczytach Olimpu. Hierarchia została dawno ustalona, lecz wciąż tli się nadzieja, iż można ją zmienić. Czy jednak Bóg Miłości może okazać się zwycięzcą bogów innych specjalności, innych wartości i koncepcji istnienia?

Samodzielność człowieka-mężczyzny i człowieka-kobiety jest ułomna, bo właśnie ułamkowa. Za pełnię jedności płaci się cenę owej połówkowej samodzielności, która się zdaje każdemu samodzielnością jako taką. Trzeba ją tymczasem złożyć w ofierze wspólnej rezygnacji. Ale pełni nikt nie potrafi osiągnąć samemu, bo połówka nigdy nie zdoła napęcznieć do wymiarów całości. Pełnia jest s u m ą niepełnych składników. Nie mogą jednak istnieć ja sam, jako byt niepełny, choć samodzielny w swej niepełności. Nie możesz istnieć i ty, jeśli próbujesz istnieć beze mnie. Samodzielne życie połówek jest bowiem pozorem istnienia. Jest p ó ł - i s t n i e n i e m. Istnieć można tylko w sposób pełny, a pełnia przysługuje jedności, zdolnej do indywidualnego bycia. Miłość sprzęga się więc z istnieniem, stając się jego warunkiem. Wybór jest niewielki, za to brzemienny w skutki ostateczne. Albo pół-istnieć osobno – w egzystencji nieokreślonej, niedokończonej i nieszczęśliwej, z p o z o r e m samodzielności, która jest tylko pół-samodzielnością. Albo też istnieć razem – bytem określonym, uformowanym i szczęśliwym, z pełnią autonomii zintegrowanej. Cóż więc stoi na przeszkodzie, aby wybierać trafnie?

Niewykluczone, iż bogowie dzieląc człowieka na dwie połowy, dokonali zarazem gwałtu na jego świadomości. Świadomość zatem również została rozpołowiona, przynajmniej na poziomie wiedzy potocznej, najbezpieczniejszego terenu dla fałszywych poglądów i odgórnej manipulacji. To właśnie wiedza potoczna głosi, iż samodzielne jednostki mogą, co prawda, stworzyć p a r ę, ale jako zależny obiekt "wyższego rzędu", sztucznie nadbudowany na mocnym bycie dwóch składników – jego i jej – z osobna. Para jest bytem słabszym i kruchym, wymagającym specjalnego podtrzymywania w istnieniu: po pierwsze, przez cele zewnętrzne, na przykład prokreację, po drugie, przez instytucję, na przykład małżeństwo, po trzecie, przez moralny obowiązek, na przykład składany w przysiędze bogom. A gdzie jest miejsce dla miłości? Miłość zdaje się wówczas nieodpowiedzialną ingerencją w boski porządek, objawem nieodjrzałości albo wręcz szaleństwa indywiduum, które nie umie cenić tego, do czego zostało powołane. Rzeczą człowieka jest istnieć samemu. Na gruncie fałszywej świadomości anty-miłosnej,

odrzuć prymat miłości musi być uznane za racjonalne. Dylemat wyboru okazuje się więc pozorny. Co lepiej: czy utrzymać przewagę indywidualnej autonomii, przyjmując samotność jako fundamentalną formę życia odpowiedniego do statusu bytowego jednostki? Czy utworzyć miłosny związek dwojga, z bolesnym filozoficznie naruszeniem owej autonomiczności, czyli sensu bycia sobą, pojedynczym? Oczywiście, *ratio* przemawia za pierwszym rozwiązaniem, *irratio* zaleca uroki drugiego. Podstawą struktury miłosnej pary musiałby się stać akt u t r a t y co najmniej części jednostkowej niepodległości. "Jeden" i "jeden" tworzą "dwa", lecz "dwójka" jest słabsza bytowo od swych jedynkowych elementów. Tak właśnie rzeczę świadomość potoczna, nastawiona antyerotycznie – przeciw Erosowi, jedynemu przyjacielowi człowieka.

Mniemania potoczne są wszelako najoczywistej fałszywe, ponieważ zostały sfalszowane, i to z premedytacją. Doskonale to wiedzą cyniczni bogowie, bo przecież to oni są sprawcami całej manipulacji. Aliści człowiek – jej ofiara – zdaje się nie rozumieć, mimo iż jakiś nieodgadniony niepokój przeczuć i uczuć popycha go w stronę prawdy o sobie. On chciałby kochać i być kochanym, lecz czyż dążenie takie nie jest objawem nieopanowanej n i e s t o s o w n o ś c i – mrocznej i dzikiej siły, niemiłej bogom? Człowiek nie wie i nie chce wiedzieć, iż właściwą przyczyną jego problemu jest pochodność rozdzielenia indywidualnej psychiki od rozpołowienia gatunkowego. Eros ma zatem jeszcze jedną misję do spełnienia, mianowicie o ś w i e c e n i o w ą. Bogowie zaciemnili ludziom umysły, bóg Eros musi je rozjaśnić – chociażby tekstem platońskim. Każda rzekoma "jednostka" – ja i ty, on i ona – jest bowiem zaledwie połówką, zaś j e d n o s t k ą w ł a ś c i w ą staje się dopiero p a r a z e s p o l o n y c h m i ł o ś c i ą p o ł o w e k. Struktura pary okazuje się wcale nie utrata, lecz jawnym z y s k i e m i s t n i e n i a. Arytmetyczny obraz równania: "Pół plus pół tworzy jeden" przynosi jasną odpowiedź wątpliwościom. Prawdą jest, iż tylko "jedynek" zakłada m o c n e istnienie. Ale tę "jedynekę", gotową do bycia, stanowi jedność integracji dwóch połówek. Niemożliwa egzystencja bytu przeciętnego w pół powraca

w miłosnym zespoleniu do stanu zdatności bytowej. Utracone istnienie zostaje o d z y s k a n e właśnie dzięki miłości.

Zwrot ku walorowi pełnej egzystencji otwiera zarazem szansę innym wartościom, włącznie ze s z c z ę ś c i e m jako dobrem esencjalnie najwyższym. Trud Erosa zbiega się z logiką ludzkiej aksjofery. Któż z własnej woli chciałby żyć w rozpaczliwej, bezpłodnej samotności, skoro może wybrać trwałą, intensywną radość miłosnego związku?

Ale nie jest to kwestia jedynie subiektywnego wyboru, czyli ludzkiego "chęć" albo "nie chcę". W sukurs Erosowi śpieszy sojusznik najpotężniejszy, którym jest swoisty "p r z y m u s n a t u r a l n y". Pierwotna jedność męskości i kobiecości zespolonej jest zasadą i przeznaczeniem natury, nieskażonej transcendentną ingerencją boskich namiętności. Rozdzielone połowy m u s z ą się poszukiwać wzajemnie – i znajdować w dopełnieniu, gdyż taka jest reguła ich naturalnego, kierunkowego wyposażenia. Pierwotna jedność jest więc ż r ó d ł e m i c e l e m. Zasypanie źródeł warstwą niepamięci to także zaciemnienie celu.

Człowiek niepełny

Platońska opowieść Arystofanesa przeszła do klasyki. Piękna i przejmująca, rysuje jeden z m o d e l i m i ł o ś c i, rozbudzających wyobraźnię – także teoretyczną. Czy model ten odpowiada wszakże rzeczywistości, czy też spełnia jedynie potrzeby literackiej wizji świata wyobrażonego? Czy historia o człowieku przepołowionym i szukającym ponownego zjednoczenia zawiera jakąś p r a w d ę, czy tylko zaspokaja oczekiwanie na koherentnie zestrojoną abstrakcję?

Nie chodzi o rekwizyty, ale o sprawy istotne. Do rekwizytorni historycznej należą niewątpliwie wszyscy bogowie, łącznie z Erossem. Bogów da się zastąpić w opisie innymi czynnikami, bez większej szkody dla przebiegu akcji. Mógłby to być jakiś pojedynczy, choć kapryśny Bóg. Mogłyby tę rolę spełnić tajemnicze siły samej natury, w rodzaju heraklitejskich praw "łączenia" i "rozdzielania". A może w ogóle nie jest niezbędne odwoływanie się do mocy

pozaludzkich, skoro wystarczyłyby odpowiednio funkcjonujące reguły wewnętrzne?

Istotna jest natomiast koncepcja człowieka, zarówno gatunkowego, jak i zindywidualizowanego do granic tego tu oto pojedynczego osobnika. O niego to przecież toczy się spór, bo to on występuje jako główny bohater dramatu miłości. Pytając o możliwość miłości wskazujemy jednoznacznie na jej międzyludzki i wewnątrzludzki wymiar.

Kiedy mówimy "ten oto człowiek", odwołujemy się do zmysłowego doświadczenia. Człowiek ów przedstawia się nam takim jakim go widzimy, słyszymy, dotykamy, czasem też wachamy i smakujemy. Przez słowo, analogię gestów i "bezpośrednie wczucie" – docieramy także do jego psychiki. Jawi się on nam ostatecznie jako indywiduum, czyli ktoś nie tylko pojedynczy, ale i niepodzielny, prosty, niezłożony w swej istocie pojedynczości. "Indywiduum" znaczy bowiem dokładnie tyle, co grecki "atom". Struktura człowieka danego nam empirycznie, obejmuje, co prawda, obszar czasoprzestrzennej zawartości przedmiotowej, nie dotyka wszelako w żadnym przypadku prostoty podmiotowości. Ma on głowę, ręce, tułów i nogi, może zawierać w sobie całą sieć układów organicznych i niewidocznych dla oka komórek, pogrupowanych w poszczególne tkanki i narządy, a nawet – jak ktoś tego chce – składać się z ciała i kilku warstw "duszy". Nie znaczy to jednak, iż jako złożona całość strukturalna może ominąć konieczność pełnej jedności i jedyności, konstytuującej istotę każdego rzeczywistego człowieka. W indywiduum mieści się więc tylko jeden podmiot ludzki i nigdy więcej. Nie da się go zatem rozłożyć na składniki niższego poziomu, ponieważ on sam z niczego więcej się nie składa, jak z siebie samego.

Bronili tej koncepcji niemal wszyscy wielcy myśliciele. Arystoteles i Tomasz z Akwinu w teorii jednostkowej substancji, Kartezjusz w swym *res cogitans* i Husserl w fenomenologicznych analizach transcendentnej jaźni. Najdobitniej rzecz ujął Leibniz, odwołując się do atomistycznej filozofii prostych, esencjalnych "monad". Podobnie radykalną, choć naturalistyczną wersję sformułował S.I. Witkiewicz w pojęciu "Istnienia Poszczególnego".

Także świadomość potoczna operuje nawykiem "jednostkowości". Bez żadnych filozoficznych uzasadnień jesteśmy gotowi do uznania samodzielności bytu indywidualnego, odwołując się zarówno do argumentu przyzwyczajenia, jak i do namiastek refleksji antropologicznej, najczęściej odniesionej do przykładu osobistego. Czyż wyjąwszy patologiczne przypadki rozdwojenia jaźni, mógłby ktoś rzec o sobie, że posiada jakoweś podmiotowe składowe własnej, podmiotowej tożsamości? Jesliby uznać powszechność takich odczuć za specyficzną siłę racji dla indywidualizmu radykalnego, należałoby nawet wysunąć podejrzenie, że nie tyle przeświadczenia potoczne są kształtowane przez filozofię, ile to ona właśnie jest wobec nich wtórna i służebna. Jakkolwiek by było, paradygmat indywidualizmu posiada wszechstronne poparcie.

Człowiek to jednostka, a jednostka jest pełnym człowiekiem – oto kwintesencja poglądu, przeciwko któremu kieruje się hipoteza Platona-Arystofanesa. Co więcej: jednostka albo nie może w ogóle wejść w żaden związek, czyniąc ją tylko elementem jakiejś struktury przedmiotowej, albo – o ile jednak wchodzi – nie traci niczego ze swej autonomii. W pierwszym przypadku okazuje się ontycznym obiektem najwyższego rzędu, czyli istotnością, która nigdy i z nikim nie może utworzyć przedmiotu, którego byłaby elementem. W drugim – byłaby, co prawda, zdolna współtworzyć taki przedmiot, ale o słabej konstrukcji formalnej, słabszej mianowicie od jej własnego istnienia przedmiotowego, mocą swej nienaruszalnej autonomii zabezpieczonego przed rozpadem i rozplynięciem się w strukturze. W żadnym zaś razie nie może przestać być sobą, oddając swą zawartość jako amorficzny budulec dla nowej całości (choćby współ z identycznie zdegradowanym drugim człowiekiem). Może przestać w ogóle istnieć – jako byt czasowo zamknięty, ale dopóki istnieje – nie jest zdolna do utraty swej pozycji jako indywidualium.

Z modelu "Platona-Arystofanesa" wyłania się tymczasem diametralnie odmienne rozwiązanie. Nie chodzi tylko o sposób dezindywidualizacji, którym okazuje się miłość mężczyzny i kobiety. Zakwestionowaniu podlega bowiem **o n t o l o g i c z n y s t a t u s i n d y w i d u u m l u d z k i e g o**, danego w doświadczeniu.

Co ciekawsze, kryje się za tym również pryncypialna krytyka metody rozpoznania tego statusu, przyjmująca za milczącą przesłankę to, czego się ma dowieść. W żadnym doświadczeniu – ani zewnętrznym, ani wewnętrznym – nie pojawia się bowiem wcale żaden "człowiek", wyabstrahowany ze swej płciowości, ale zawsze i tylko jakiś mężczyzna lub jakaś kobieta. Ani ja nie jestem "człowiekiem", ani ty, ani nikt z tych, z kim rozmawiamy, podajemy rękę, do kogo się tulimy. Pytając o indywidualność ludzką, zmuszeni jesteśmy udzielić odpowiedzi: czy możliwa jest autonomia "indywiduum" męskiego lub kobiecego, bez koniecznego dopełnienia bytowego przez drugą "połowę" danej, niepełnej w swej istocie jednostki?

Podział płciowy

To, co uczynili z człowiekiem mityczni bogowie było aktem podziału pewnego bytu, nazwanego "pełnym" albo "jedną całością". Podział ten jednak miał ściśle określone kryterium, mianowicie płeć. Nie było to zatem przecięcie dowolne, przypadkowe albo podległe jakiejś innej regule (na przykład: na ciało i duszę, lub na stronę lewą i prawą). Należy, rzecz jasna, zachować wstrzemięźliwość w sprawie uznania prawdziwości szczegółów opisu tego boskiego aktu. Nie musieli tam wcale działać bogowie. Zastosowanie techniki "przecięcia przez pół" nie budzi także entuzjazmu. Nie był nawet niezbędny pierwotny stan "zespolecia w jedno" pierwiastków męskiego i żeńskiego. To wszystko, jako się rzekło wcześniej, należy do wymienionego sztafażu literackiego. Ważny jest natomiast sam fakt, że istnieje naprawdę podział na dwie płci, bez względu na to, kto jest autorem oraz czy jest to stan pochodny wobec stanu "niepodzielenia", czy też dopiero skierowany na utworzenie jakiejś całości, albo też może wcale do niczego poza "trwaniem w podziale" nie pretendujący.

Uznanie stanu podziału ma jednak daleko idące konsekwencje. Jest to bowiem – mimo wszystkich zastrzeżeń – podział człowieka na dwoje. Ten "człowiek" może być rozumiany gatunkowo jako zbiór ludzi, może też być pojęty jednostkowo, jako dowolny

egzemplarz tego zbioru. W pierwszym znaczeniu chodzi o to, że zbiór ludzi tworzą dwa rozłączne podzbiory: mężczyzn i kobiet. Ten podział płciowy jest zarazem zupełny. Zbiór ludzi składa się tedy tylko z tych dwóch grup i nie ma żadnej trzeciej, która reprezentowałaby w szczególności "człowieczeństwo" ani męskie, ani damskie, lub równocześnie męskie i żeńskie (dla uproszczenia trzeba tu pominąć wszelkie autentycznie istniejące hybrydy). W drugim sensie chodzi o to, że żaden pojedynczy reprezentant zbioru ludzi, czyli człowiek konkretny, nie może nie ominąć swej charakterystyki płciowej. Jest więc albo mężczyzną, albo kobietą, a jeśli nie byłby ani jednym, ani drugim lub zarazem jednym i drugim – to nie jest człowiekiem.

Ale jest i trzecie, platońskie znaczenie, które zdaje się łączyć intencje obu poprzednich, przydając mu jednak specyficznego zabarwienia, nawiązującego do poetyki opowieści z "Uczty". Otóż, "człowiek", znany nam z doświadczenia, otrzymuje swoistą charakterystykę – ani "zbiorową", ani "indywidualną", ale specyficzny rodzaj rozpołowionego istnienia substancjalnego. "Człowiek" ten – jako ten oto mężczyzna lub ta oto niewiasta – stanowi fragment pewnego bytu złożonego, którego uchwycić naocznie nie jesteśmy w stanie. Przedstawia się nam jako obiekt indywidualny, lecz jest to poznawczy fantom, bo przecież właśnie jemu – samemu i odrębnemu – nie przysługuje żadna indywidualność. Udaje też reprezentanta "człowieczeństwa" lub zbiorowości "ludzi". Może zaś jedynie występować w imieniu tej jej połowy, która złożona jest z podobnych sobie połówek: albo męskich, albo żeńskich, w żaden jednak sposób nie-ludzki. Zbiór ludzi jest zresztą w ogóle nieosiągalny inaczej, niż poprzez uprzednie utworzenie jego elementów. Grupa mężczyzn i grupa kobiet nie są więc podzbiorem zbioru ludzi, tak samo jak dwa zbiory połówek jabłczanych, nawet po najrzeczniejszym ich ułożeniu, nie przekształca się w sumę podzbiorów jabłek. Po prostu – nie ma tam jabłek. Tak jak nie ma ludzi.

Człowiek indywidualny musi mieć więc zdolność do istnienia indywidualnego, ta zaś wymaga pełni, czyli zespolenia. Zbiór ludzi powstaje wówczas, kiedy tworzą go indywidualni, czyli zespoleni ludzie. Rozwiązanie kwestii indywidualistów warunkuje tedy problem

gatunkowy. Nic nie pomoże żonglowanie pojęciami ani arytmetyka nie sumujących się zbiorów. Człowiek pełny nie jest ani mężczyzną, ani kobietą, toteż żaden rzeczywisty mężczyzna i żadna kobieta nie są z osobna ludźmi. Ich nieokreśloność istotowa, czyli substancjalna niepełność, jest przy tym *w z a j e m n a i r ó w n a*. Przynajmniej pod względem uczestnictwa w *b r a k u* istoty dotyka ich ten sam los. Mężczyzna nie jest uprzywilejowany w stosunku do kobiety, ani też ona względem niego. Oboje dzieli podobnie daleki dystans do odzyskania pełni ludzkich praw. Żadne z nich nie jest więc *b a r d z i e j c z ł o w i e k i e m*, żadne nie jest mniej od drugiego ludzkie w swej okaleczonej półistocie.

Funkcjonuje w filozofii ontologiczna zasada, że istnieje rzeczywistość to, co w ogóle w ten sposób istnieć może. To, co niemożliwe egzystencjalnie w świecie realności, musi szukać dla siebie ujęcia w bycie pozornym, fikcyjnym, w kręgu tworców czysto intencjonalnych. Niespodziewanie natrafiamy na przypadek, który stwarza trudności nadzwyczajne, nieprzewidziane przez teorię. Prawo do istnienia realnego ma tylko to, co jest istotowo i strukturalnie określone w swej ontycznej przedmiotowości. Realny przedmiot ma swą zawartość i rdzeń tożsamościowy, przybiera odpowiednią formę i organizuje wewnętrzne funkcje, jest odgraniczony od innych obiektów i utrzymuje spistość wszystkiego, co się nań składa.

Jak więc jest możliwe istnienie mężczyzny odłączonego od kobiety? Jak jest możliwe istnienie kobiety pozbawionej zespolenia z mężczyzną? Jako *c z ł o w i e k* – mężczyzna może istnieć tylko w harmonicznej symbiozie z kobietą. Podobnie i ona swe istnienie człowiecze zawdzięcza koniecznej z nim więzi. Chodzi jednak o problem bardziej fundamentalny. Jak każde z nich potrafi w ogóle istnieć realnie w sytuacji wyosobnienia z dopełniającego się bytu ludzkiego? Czy podział płciowy nie pociąga aby jakiegoś niezwykłego i wyjątkowego rozwiązania, na przykład specjalnego sposobu istnienia?

Krocząc za Platonem, jesteśmy blisko takiego wniosku. Ani mężczyzna, ani kobieta wzięci z osobna nie mogą istnieć realnie ze swej "istoty" (pół-istoty), ale zarazem jakoś w tej realności się przecież mieszczą, skoro realnie dążą do miłosego

z e s p o l e n i a. Nie istnieją na pewno w świecie idei (w stylu platońskim) ze względów zasadniczych; nie są mianowicie bytami ogólnymi, wątpić też należy, czy nawet zespoleni w jedno, mogliby pretendować do zajęcia miejsca wśród powszechników. Nie wydaje się także zasadne przyjęcie dla nich idealności w sensie "czystej intencjonalności" (nieznanej epoce "Ucztu"); nie stracili oni wszak wszystkiego ze swej realności i nie są "całkiem niesamoistni", bo nie trzeba podtrzymywać ich egzystencji aktami podmiotowej intencji.

Byt mężczyzn i kobiet jest jednak swoiście pośredni, tak jak połowiczna jest ich istota. Jego właściwością jest t y m c z a s o w o ść. Tymczasowość ta obejmuje stan osobności istnienia płciowego w aktualności. Aktualność – to nieustanne n i e z a s p o k o j e n i e konieczności egzystencjalnej pełni, wieczny n i e p o k ó j o zdolność jej uzyskania oraz wieczne d ą ż e n i e do miłości, która z tą pełnią się utożsamia. Tymczasowy byt każdego z nas – zamkniętych w swojej płciowości – rozpięty jest więc pomiędzy r e a l n o ścią chwiejnej i zmiennej egzystencji empirycznej, i n t e n c j o n a l n o ścią celów, które są ważniejsze od stanu bieżącej niedoskonałości, oraz oczekiwana, przyszła harmonia i d e a l n e g o zjednoczenia. Ta "idealność" w rozumieniu platońskim musiałaby zresztą przybrać szatę "prawdziwej" realności, bliskiej, a może takózsamej z bytem idei.

Słychać tu pogłos eleackiej wizji istnienia. Istnieć – to trwać w sobie, w niezmiennej harmonii, w prostocie jedności, w doskonałej, do własnego wnętrza skierowanej samowystarczalności. Byt pełny jest jeden i nie potrzebuje żadnego innego, bo żaden inny nie jest możliwy. Nie potrzebuje zmian, bo sam jest absolutną perfekcją każdej chwili, która jest zawsze apogeum jego możliwości. Takim właśnie bytem jest "człowiek zespolony", który osiąga szczęście miłości. M i ł o ść w y z n a c z a zatem poziom n a j w y ż s z y w b y c i e, albo jeszcze mocniej to wyrażając: b y t j a k o t a k i. Nieszczęsny los płciowo określonych osobników pozostawia ich na marginesie egzystencji, w sytuacji hibernacji potencjału bytowego, w swoistym p r z e d i s t n i e n i u. Nie jest to, oczywiście, niebyt całkowity, ale, równie oczywiście, nie jest

to bycie jakim być by mogło, powinno i musi. Mężczyzna i kobieta, dążąc do miłości, wypełniają tym samym jakąś generalną zasadę koniecznego zmierzania do egzystencjalnej pełni przez wszystko, co jest bytowo załączkowe. Uczestniczą tedy swą połowicznością i rozdarcie w uniwersalnej grze form istnienia, których skala przebiega od przekroczenia granic niebytu po istnienie pełne, czyli absolutne. Nie wiemy, założmy, jak sobie z tym radzą bogowie (lub Bóg). Dla ludzi wybór jest jednak istotowo przesądzony. Płciowa samotność realizuje niższą formę egzystencjalną. Wyższą – i najwyższą – związek harmonicznej, wiecznej miłości. Tam też dopiero, na szczycie bytu, osiąga się człowieczeństwo.

Skaza braku czy nadmiaru?

Jednostka męska lub żeńska skazana jest na życie, które w narzuconych przez bogów lub naturę regułach, stanowi dla każdej z nich niższą formę bycia. Imperatyw życia nakazuje jej chronić to, co ma, a w ramach posiadanych tu i teraz dyspozycji określać możliwie najlepsze rozwiązania dla samotnej kondycji. Sytuacja ta przypomina opisywaną przez dwudziestowiecznych egzystencjalistów wolność tragiczną. Wolno zrobić wszystko, ale nie da się uczynić nic istotnego. Należy zrobić z wolności wszelki użytek, choć z góry wiadomo, iż nie przyniesie to żadnych egzystencjalnie ważnych rozstrzygnięć. Półczłowiek-mężczyzna i półczłowiek-kobieta mogą ile chcą wyteżać swą wolę istnienia, szukając dla siebie najambitniejszych celów i zadań. Potrafią rzeczywiście osiągnąć wiele, a nawet wszystko, co każde z nich zapagnie w dowolnej dziedzinie. Ani o krok jednak nie zdołają zbliżyć się ku pełni istnienia, jeśli ominą jedyny sposób, jakim jest konstrukcja miłości. Życie ludzkich jednostek nie ma żadnego sensu poza miłością. Cała reszta jest namiastką, pozorem i złudzeniem.

Skoro miłość jest koniecznością, to wolność w nią wymierzona stanowi fenomen bezsensu. Na szczęście, w platońskiej wersji dla takiej wolności nie ma miejsca. Niemożliwa jest wszak dowolność ludzkich dążeń sprzeczna z logiką bytu. Chodzi nie tylko o to, że

jednostki-połówki nie potrafią niczego istotnego osiągnąć "dla siebie z osobna". Byłaby to wówczas tylko konieczność negatywna: brak miłości oznaczałby zaporę przed jakimkolwiek innym sensem, nie związanym z miłością. Konieczność obejmuje tymczasem całą sferę pozytywnego nastawienia i podmiotowego pędu ku miłości.

Stan osobności jest egzystencjalnym niepokojem. Poczucie dysharmonii, niedokończenia, nierealizowalności posiadanych mocy, przetwarza się w strach przed byciem – byciem samotnym. Aktywność zostaje zgaszona oczekiwaniem i kontemplacją nieokreślonych jakościowo tęsknot. Pojawia się nieszczęście – najgłębiej przenikające bezcelowe życie, którego jedynym godnym człowieka celem może być kochanie i bycie kochanym. Niepokój osobności nie uzyskuje jednak przyzwalającej akceptacji, lecz wzbudza potęgę wewnętrznego sprzeciwu. Wyraża się on potrzebą przezwyciężenia osobności, ta zaś formuje swą eksterioryzację, czyli samo dążenie do miłości i poszukiwanie obiektu jej dopełnienia.

Platoński Arystofanes powołuje się w tym punkcie na ingerencję Erosa, ale nie jest on ostatecznie siłą niezbędną. Wystarczającym powodem jest przecież dysharmoniczne napięcie w płciowości człowieka. Samo nieszczęście rozpołowienia rodzi więc w sobie związek przyszłego szczęścia. Żaden mężczyzna i żadna kobieta nie są stworzeni do nieszczęścia osobności, ale nawet wrzuceni w jej przepaść, muszą reagować kontestacją.

Stanem przyrodzonym okazuje się szczęście miłosnego zespolenia. Jego źródło nie bije jednak w centrum posiadanego nadmiaru. Wprost przeciwnie – jest wynikiem egzystencjalnej skazy, którą jest brak niedopełnienia. Pojawia się problem nie tylko motywu, ale przede wszystkim oferty. Cóż bowiem ma do zaferowania mężczyzna kobiecie, a ona w zamian jemu? Po pierwsze, wspólnotę tragedii niemożności bycia osobno, jedno bez drugiego. Po drugie, swą niesamodzielność, ubraną w kostium pozornej niezależności. Po trzecie, swe półistnienie; przy czym żadne z pary półistnień nie jest mocniejsze od drugiego i żadne nie może stać się podporą dla drugiego. Nie dysponują

więc obydwójce żadną "antropiczną nadwyżką", dla której szukają energetycznego ujęcia w obiekcie, który się do tego nadaje. Jedno i drugie wzięte z osobna zaleca się swą słabością jako zasadniczym walorem erotycznym, wedle reguły, że "żadne nie może istnieć bez drugiego". Jak to jednak jest możliwe, iż dwie słabe istności naprawdę potrafią stworzyć byt pełny i autonomiczny, zapewniający sobie moc wiecznej absolutności, skoro w żadnej z nich nie ma dla tego stanu gwarancji?

Odpowiedź jest prosta. Jest to możliwe, ponieważ całość nie równa się sumie składników, ale urzeczywistnionej relacji pomiędzy nimi. Cechy całości nie są zbiorczym zestawieniem właściwości poszczególnych części składowych, ale obejmują to, co właśnie powstało jako nowa struktura. Mężczyzna nie ma w sobie tego, co w nim dopiero powstaje w kontakcie z kobietą. Ona też nie jest taka, jak wówczas, gdy się z nim zespoli w jedno. Całość wytworzona wokół stosunku realnej miłości, objawia zupełnie inny rejestr wartości, niż to, z czym weszli partnerzy tej relacji przed jej urzeczywistnieniem. Jeśli byli słabi istnieniem osobnym – mogą uzyskać siłę w harmonii zjednoczenia miłosnego. Jeśli byli niesamodzielnymi – może okazać się to zaletą dla spójności "człowieka zespolonego". Jeśli byli nieszczęśliwi bez siebie, to przecież właśnie w związku miłości potrafią rozplynać się w szczęściu bezgranicznym.

Miłość jako synteza

Czy można żyć bez miłości? Można, rzecz jasna – lecz życiem niespełnionym, czyli *jego n a m i a s t k ą*. Jest to życie na poziomie "ja", które szuka dla swej połowiczności różnych celów i środków zastępczych. Pozór istnienia wymaga dla siebie pozornych uzupełnień, tyleż samo wartych, ile warte jest życie bez miłości. Człowiek półistniejący zatracą egzystencjalną wrażliwość. Nie wierzy w swoje pełne istnienie, a nie wierząc we własne, jaki ma powód, by szanować wszelkie inne? Z poziomu nieszczęśliwego "ja" nie ma przejścia do akceptacji istnienia czegokolwiek innego. Komu obca jest miłość – cały byt zdaje się bezsensowny. Czyje "ja" nie

wykroczyło poza siebie – nie jest w stanie nawet wyobrazić dotrzeć do innego, szczęśliwego świata. Bezsensowne pólstnienie w bezsensownym otoczeniu usprawiedliwia autodestrukcyjną totalną – skierowaną do wnętrza "ja" i wszystkich przedmiotów, które określają "mnie zewnętrzne". "Ja" nie kochające przekształca się w "ja wyobcowane" i "ja niszczące".

"Ja" uzyskało jednak filozoficzną konsekrację. Dokonała się ona poza platońską "Uczta", w ogóle poza analizą miłości, w fałszywej perspektywie "ja poznającego". Rozpółowiony przecież – jak inni – Kartezjusz nie dostrzegł w Platonie ostrzegawczego sygnału. Świadome siebie "ego" wszystko zdaje w sobie odkrywać, z wyjątkiem własnego niedokończenia. Kant, wielki samotnik z Królewca, który pono nie zbliżył się nigdy do doświadczenia miłości, nawet się nie otarł o kategorię "połowiczności" podmiotowej. Identycznie postępowali ich więksi i pomniejsi kontynuatorzy. "Ja" ludzkie przedstawiało się sobie zazwyczaj jako gatunkowo czyste, uogólnione, abstrahujące od owej platońskiej, przemilczanej połowiczności. Nie było owym stłumionym w męskości, ale przecież płciowo określonym "ja" św. Augustyna (odmawiającemu skądinąd prawa do równości w człowieczeństwie "ja" niewieściemu), ani też freudowskiej antycypacji osobistych, także męskich wyobrażeń na cały gatunek. Filozoficzne "ja" najchętniej objawiało się sobie i światu jako doskonale b e z p ł c i o w e – i tym samym bezpieczne w swej autonomii.

Prawdą jest, że "ja" bezpłciowemu przychodzi o wiele łatwiej zachować w teorii atrybuty jednopodmiotowego człowieczeństwa, niż mogłaby to uczynić o n t o l o g i a p o d m i o t u z e s p o l o n e g o (gdyby ją wywieść z opowieści Arystofanesa). Cóż bowiem stałoby się w bycie, gdyby faktycznie doszło do idealnego połączenia dwóch połówek? W płaszczyźnie mitologicznej – byłby to sukces Erosa. W sferze prawdopodobieństwa – zdarzyłyby się wysoce nieprawdopodobny przypadek, że akurat udało się połączyć dwóm doskonale pasującym do siebie połowom. A w perspektywie towarzyszących im dotychczas poczuć dwóch "ja": "ja-ten oto mężczyzna" i "ja-ta oto kobieta"?

Połączenie osobnych "ja" wydaje się likwidować całkowicie stan uprzedni. Rozpadają się mianowicie obydwie słabe, ale określone swą pozycją "ja" płciowego, struktury, aby ustąpić pola nowej, mocnej, zintegrowanej strukturze. W niej już nie ma i nie może być miejsca dla osobnych "ja", ponieważ znika podstawa ich wyodrębnienia. Nie ma też płciowości, ponieważ podział na mężczyznę i kobietę został unieważniony faktem zespolenia. Stali się oboje – jak przepowiadał Paweł z Tarsu – "jednym ciałem i jedną duszą", czyli s y n t e z ą tego, co było zróżnicowane przed zajściem połączenia. Powstaje tedy sytuacja szczególna. Aby osiągnąć szczęście miłości, obie połówki muszą p r z e s t a ć i s t n i e ć. Utrata istnienia dotyka nie tylko ich "materii", ale także obu "ja".

W uzyskanej syntezie składniki tworzą nową kompozycję. W miejsce poszukujących siebie, niepełnych jednostek, pojawia się miłosne "m y", tworzące indywiduum zespolone. Nie ma już "mnie" i nie ma "ciebie", jesteście razem, wtopieni w podmiot wspólnie odczuwający i wspólnie reagujący, zjednoczony jednym byciem i jednym stanem szczęśliwości. Odchodzi w przeszłość tamta rzeczywistość, której i "ja" i "ty", każde z osobna, przypisywaliśmy wyłączność na bycie człowiekiem. Nasz ludzki byt dokonał zatem całkowitej t r a n s f o r m a c j i p o d m i o t o w e j. Jeśli zachowają się nawet jakieś rudymenty uprzedniej dwupodmiotowości, to muszą teraz nabrać zupełnie odmiennego sensu. "Ja" przenika w "ty", "ty" jesteś we "mnie" i ze "mną", jesteście dwiema stronami jednej podmiotowej substancji.

W ten właśnie sposób zanika kartezjański wyróżnik podmiotowości. Deprecjacji też podlega potoczne pojęcie "normalnego człowieka". Jawił się on nam – także przed lustrem – jako nieszczęsna istota wrzucona w byt i daremnie w nim szukająca trwałego punktu zaczepienia. Kiedy go potrafi odnaleźć – musi odrzucić swą "normalność", zaprzeczając zarazem nawykowo swej okaleczonej psychiki i schematom kultury nieszczęścia. Czy człowiek jest wszak gotowy przyjąć swe szczęście, jeśli wymaga ono ofiary z tabu nienaruszalności "ja"?

"Normalny" ludzki byt zastąpiony zostaje nowym, relatywnie n a d z w y c z a j n y m. Miłość traktujemy jak dar losu, bo

choć pojawiła się ona u zarania człowieczeństwa w stanie nagiej naturalności, to jej czas odzyskany jawi się już dobrodziejstwem rzadkim i niespodziewanym. Miłość odzyskaną przyjmujemy jako szczęście podwójne. Obok szczęścia zespolenia z ukochaną "drugą połową", mieści się w nim również radość zdziwienia i wdzięczności, że oto stało się to, co stać się nie musiało. Wynika stąd, że bogowie greccy wiedzieli co czynią, przecinając ów pierwotny byt miłosny przez pół. Tak dokonał się akt stworzenia człowieka ("normalnego"). Tak powstał człowiek zsubiektywizowany, ograniczony i zdegradowany. Tak wreszcie pojawił się przysły "człowiek filozofii". Żaden z tych ludzi nie istniał wówczas, gdy w pierwotnej syntezie zespolonego "my" przeżywalibyśmy wszyscy naszą pełnię egzystencjalną. Przystanie istnieć, kiedy osiągnięte zostanie zwycięstwo przyszłej, finalnej syntezy miłosnej. A dzisiaj, subiektywne przedistnienie (póhistnienie) ludzkiej jednostki? Znajduje się ono gdzieś pomiędzy bytem i bytem. Gdyby zaś odrzucić Arkadię Szczęśliwego Początku – lokuje się w drodze do bytu. Ale to wcale nie znaczy, że droga zostanie naprawdę przebyta.

Człowiek "normalny", czyli dowolny mężczyzna i każda kobieta, oraz człowiek umieszczony w "ja" filozofów – wylania się z tamtego, mitycznego, a nam nieznanego doświadczenia bytu i zdąża do podobnie tajemniczego rajy przyszłej miłości. Czy starczy mu jednak odwagi i konsekwencji, aby przełamać opór przyzwyczajonej swej wielowiekowej kultury, skoro szczęście oznacza szczęśliwe unicestwienie noszonej dotąd półpodmiotowości męskiej lub żeńskiej, ale przylegającej ściśle do przybranej maski? Czy po to pragnie odnaleźć swe egzystencjalne dopełnienie, aby dokonać w akcie miłosnym wspólnego, zespolonego samobójstwa obu jednostkowych "ja" – w imię indywidualności nieznanego im jeszcze "my"?

Lęk przed szczęściem jest absurdem, który można uznać za najbardziej spektakularne zwycięstwo złośliwych bogów. Nie chodzi o obawę, czy sprosta się wyzwaniu i wymaganiom miłości. Nie idzie także o strach przed nieodwracalnością decyzji o szczęściu absolutnym, łamiącej reguły ludzkiej relatywności i zmienności.

Problem naczelny tkwi w groźbie utraty p o d m i o t o w o ś c i p o z n a w c z e j. "Istnieć to tyle co być postrzeganym"; nie wierzymy, co prawda, kanonowi Berkeleya, ale wyznajemy go szczerze w praktyce. Czy miłosne zespolenie jest naprawdę szczęściem? Trzeba by to stwierdzić, gdy ono zaistnieje. Jakżeż jednak stwierdzić to istnienie, skoro nie może być przeze mnie postrzeżone? A nie może być postrzeżone, ponieważ miłosna integracja wyklucza moje "ja" jako niezawisłego obserwatora. Koło się więc zamyka. Otworzyć je należy wówczas, gdy się zapewni, że szczęśliwe "my" wcale nie unieważnia żadnego z uczestniczących w nim szczęśliwych "ja". Wymaga to wszakże przekroczenia granic opowieści Arystofanesa.