

Jarosław Merecki

Uwagi o antropologicznych podstawach małżeństwa i rodziny w teologii ciała Jana Pawła II

Studia Salvatoriana Polonica 8, 11-22

2014

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.

Ks. JAROSŁAW MERECKI SDS

■ Uwagi o antropologicznych podstawach małżeństwa i rodziny w teologii ciała Jana Pawła II

I. Osoba: substancja i relacja

Z punktu widzenia refleksji filozoficznej interesujący jest fakt, że w biblijnej narracji o stworzeniu człowieka, która służy za punkt wyjścia teologii ciała Jana Pawła II, pierwotną jedność mężczyzny i kobiety poprzedza samotność Adama wśród innych stworzonych bytów. Jaki filozoficzny sens można wiązać z tym faktem? Jak się wydaje, należy go interpretować nie tyle w sensie czasowym, ile raczej w sensie ontycznym – jako wyrażony językiem Biblii opis struktury osoby ludzkiej. Mówiąc o płciowym zdeterminowaniu ludzkiego ciała, Jan Paweł II stwierdza, że jest ono wtórne wobec samego faktu bycia ciałem. „Cielesność i płciowość nie utożsamiają się bez reszty. Jakkolwiek bowiem ciało ludzkie w swej normalnej konstytucji zawsze nosi znamiona płci, jest z natury męskie lub kobiece, to jednakże fakt, że człowiek «jest ciałem», wchodzi w strukturę osobowego podmiotu w znaczeniu bardziej podstawowym niż fakt, że jest on w swej somatycznej konstytucji, jako człowiek, mężczyzną lub kobietą”¹. Różnica płciowa ma swój fundament w cielesności, którą „dookreśla” jako męską lub kobiecą. Natomiast po stworzeniu kobiety

Ks. dr JAROSŁAW MERECKI SDS – doktor filozofii, wykładowca antropologii filozoficznej w Instytucie do spraw Studiów nad Małżeństwem i Rodziną przy Uniwersytecie Laterańskim w Rzymie i na Uniwersytecie Katolickim w Salwadorze (Brazylia); e-mail: jarekm@sds.org.

¹ Jan Paweł II, *Mężczyzną i niewiastą stworzył ich. Odkupienie ciała a sakramentalność małżeństwa*, Lublin 2008, s. 28.

człowiek-mężczyzna nie jest już samotny, nie jest ciałem pośród innych ciał, ale zaczyna istnieć jako „ciało osoby wobec ciała innej osoby”. Ten fakt zasadniczo zmienia jego samoświadomość, co prowadzi do swego rodzaju redefinicji jego tożsamości.

Owa osobowa tożsamość istnieje jednak już przed spotkaniem z drugą osobą, spotkanie nie powołuje jej do istnienia, lecz jedynie – i aż – ją modyfikuje. W filozofii dwudziestowiecznej mieliśmy do czynienia z debatą między substancjalną i relacyjną teorią osoby. W pewnej wersji filozofii dialogu, np. u Martina Bubera, osoba istnieje jedynie w relacji i dzięki relacji². W debacie tej Karol Wojtyła opowiadał się wyraźnie za substancjalną teorią osoby, jednocześnie jednak starał się pokazać, że osoba, istniejąc jako autonomiczny byt, jest zarazem konstytutywnie otwarta na inne osoby. W tym sensie można powiedzieć, że jest relacją. Innymi słowy, podmiotowość metafizyczna osoby (w języku katechez Jana Pawła II – jej pierwotna samotność) stanowi ontyczny fundament relacji, a jednocześnie nie może zrealizować wpisanych w nią możliwości, jeśli nie będzie istniała w relacji z innymi osobami.

W tym sensie istnienie w relacji z innymi osobami nie jest dla osoby czymś przypadłościowym. Relacyjność jest istotnym momentem struktury osoby – z jednej strony możliwość realizacji jakości osobowych wpisana jest w sam osobowy byt, tak że istota pozbawiona takich ontycznych możliwości nigdy nie będzie w stanie stać się osobowym podmiotem, z drugiej jednak strony aktywacja owych możliwości jest zależna od spotkania z innymi osobami. Robert Spaemann twierdzi nawet, że istnieją tylko osoby (w liczbie mnogiej) i że teoria osoby (w liczbie pojedynczej) jest sprzeczna z samą ideą bytu osobowego³. Jak należy rozumieć tę tezę Spaemanna w kontekście biblijnego opisu stworzenia człowieka, w którym pierwotna samotność poprzedza pierwotną jedność osób? Chciałbym tu zaproponować następującą interpretację: Każdy człowiek wyposażony jest w to, co w średniowieczu nazywano *appetitus*, tak że różne rzeczy w świecie jawią mu się jako *bona appetibili*. Z tego powodu człowiek stara się przyswoić sobie rzeczy, które zaspokajają jego pragnienia. Proces ten interesująco opisuje Jean-Paul Sartre, zauważając, że w swoim spojrzeniu człowiek przekracza wszelkie rzeczy tego świata, ponieważ jedynie on jest w stanie patrzeć na świat w taki sposób, że wszystko, co go otacza, staje się przedmiotem, podczas gdy on sam pozostaje podmiotem. Człowiek

² Por. M. Buber, *Das dialogische Prinzip*, Heidelberg 1965.

³ Nieprzypadkowo tytuł książki Spaemanna brzmi: *Osoby. O różnicy między czymś a kimś*, Warszawa 2001.

przypisuje znaczenia rzeczom tego świata, czyni ze świata „swoją własny świat”. Człowiek patrzy na świat, podczas gdy świat nie jest w stanie patrzeć na niego w taki sam sposób⁴. Takie odnoszenie się do świata Emmanuel Levinas nazywa „totalnością”. W widzialnym świecie tylko człowiek jest podmiotem, gdyż tylko on potrafi „totalizować” rzeczywistość ze swego punktu widzenia. Trzeba jednak zapytać, czy w ten sposób człowiek realizuje swoje specyficznie osobowe możliwości? Również zwierzę patrzy na świat z punktu widzenia swoich potrzeb, co więcej, zwierzę – aby użyć znanego określenia H. Plesnera – żyje w „pozycji centrycznej”, tj. traktuje siebie jako centrum swego świata. Człowiek jako *animal rationale* mógłby również trwać w takiej pozycji centrycznej, stając się, dzięki swej racjonalności, najpotężniejszym ze zwierząt. Jego racjonalność byłaby wówczas jedynie racjonalnością instrumentalną, dla której ostatecznym kryterium dobra i zła (pożyteczności lub szkodliwości) byłby ludzki *appetitus*.

W opisie biblijnym sytuacja człowieka, który pierwotnie jest sam, zmienia się jednak radykalnie wraz ze stworzeniem drugiej osoby. Stając w obliczu drugiej osoby, której obrazem jest ciało, człowiek (mężczyzna) rozpoznaje jej podobieństwo do siebie i odmienną od świata bytów pozasobowych: „Ta dopiero jest kością z moich kości i ciałem z mego ciała” (Rdz 2,23). Stając wobec ciała osoby, człowiek (mężczyzna) doświadcza wartości, która nie może być zredukowana do statusu dobra zaspokajającego jego pragnienie, lecz domaga się afirmacji dla niej samej. Doświadczenie to zmienia zasadniczo jego samoświadomość, wyprowadzając go niejako z jego centryczności i każąc mu zobaczyć drugiego jako drugiego, wartość jako coś, co jest cenne samo w sobie, a nie tylko ze względu na to, że zaspokaja jego pragnienie.

Dla Jana Pawła II słowa „kość z moich kości i ciało z mego ciała” wskazują najpierw na wyrażającą się w jednorodności somatycznej tożsamość człowieczeństwa. Różnica płciowa, w której wyraża się jedność mężczyzny i kobiety: mężczyzna jest dla kobiety, a kobieta dla mężczyzny, opiera się na bardziej podstawowej jedności – na jedności w człowieczeństwie. Jan Paweł II pisze: „W ten sposób «definitywnie» stworzenie człowieka jest to stworzenie owej jedności dwojga, przy czym jedność oznacza tu przede wszystkim tożsamość natury – człowieczeństwa, dwoistość natomiast oznacza wszystko to, czym na gruncie tożsamości człowieczeństwa okazuje się męskość i kobiecość stworzonego człowieka”⁵.

⁴ Por. J.-P. Sartre, *Byt i nicność*, Kraków 2007.

⁵ Jan Paweł II, *Mężczyznę i niewiastą stworzył ich*, s. 31.

Spotkanie z drugą osobą, z drugim „ja”, prowadzi do nowej formy relacji ze światem. Drugi, również w swoim wymiarze materialnym, nie może być widziany jedynie jako przedmiot zaspokajający pożądanie podmiotu, nie może być traktowany wyłącznie jako *bonum appetibile*. Wraz z drugą osobą na świecie pojawia się dobro, które w doświadczeniu podmiotu jawi się jako *bonum affirmabile*. „Ty” przekracza świat w taki sam sposób, w jaki przekracza go „ja”, i dlatego nie może być przedmiotem użycia w taki sam sposób, w jaki używane są rzeczy tego świata. Poznawcze zetknięcie się z wartością, którą Karol Wojtyła nazywa „transcendentalną wartością osoby”, ma jednak również istotne konsekwencje dla podmiotu tego doświadczenia. Podmiot nie może już uznawać siebie za centrum świata, musi opuścić swoją „pozycję centryczną” i zobaczyć siebie jako jeden z wielu podmiotów. Za Levinasem moglibyśmy powiedzieć, że spotkanie z twarzą drugiego odsłania przed podmiotem wartość nieskończoną. Twarz drugiego mówi mi: „Nie możesz mnie zabić”, tj. nie możesz mnie użyć tak, jak używasz zwykłych przedmiotów. Jak zobaczymy, w relacji mężczyzna–kobieta takie doświadczenie drugiego może ostatecznie prowadzić do decyzji dania siebie w darze drugiemu, która jest przeciwieństwem pragnienia użycia drugiego dla własnych celów. W tym miejscu chcemy tylko podkreślić fakt, że podmiot w momencie spotkania z drugim podmiotem przekracza swoją tendencję do przyswajania sobie świata. Dopiero w ten sposób odsłania się w pełni jego bycie osobą.

W analizie Jana Pawła II słowa „kość z moich kości i ciało z mego ciała” wyrażają radość pierwszego człowieka (mężczyzny), który pośród świata rzeczy, w którym czuje się samotny, spotyka drugą osobę. „Radość z człowieka, z drugiego «ja», dominuje w słowach mężczyzny wypowiedzianych na widok pierwszej kobiety – «niewiasty»”⁶. W owej radości z istnienia drugiego wyraża się pierwszy i fundamentalny sens miłości. „Dobrze, że jesteś; jak cudownie, że istniejesz” – tak definiuje istotę miłości Josef Pieper w znanej książeczce *O miłości*⁷. Warto przy tej okazji zauważyć, że tak zdefiniowana miłość odnosi się nie tyle do jakości osoby kochanej, co do samego faktu jej bycia. W tym sensie Robert Spaemann pisze, że nie kochamy jeszcze naprawdę drugiej osoby, dopóki potrafimy powiedzieć, dlaczego ją kochamy⁸. Każde „dlaczego” miłości ma bowiem swoje uzasadnienie w określonych jakościach kochanej osoby.

⁶ Tamże.

⁷ J. Pieper, *O miłości*, Warszawa 1983, s. 62.

⁸ R. Spaemann, *Antinomien der Liebe*, w: tenże, *Schritte über uns hinaus. Gesammelte Reden und Aufsätze II*, Stuttgart 2011, s. 13.

Jakości te osoba ta może utracić, może się też okazać, że inna osoba posiada je w stopniu znacznie większym. W ten sposób miłość oparta na jakościach pozostaje zawsze miłością warunkową. Miłość bezwarunkowa odnosi się natomiast do samego istnienia osoby, które nie ma żadnych jakości, lecz jest czystą faktycznością – faktem, że dana osoba jest. W interpretacji opisu biblijnego u Jana Pawła II to właśnie fakt istnienia drugiego budzi radość pierwszego stworzonego człowieka.

Podobną uwagę można odnieść do wspólnoty osób, która powstaje na bazie ich wspólnego człowieczeństwa i która znajduje swój wyraz w jedności małżeńskiej („stają się jednym ciałem”). Tego rodzaju głęboka komunikacja nie dotyczy jakości osób, lecz samego sposobu ich istnienia. Stanisław Judycki nazywa ją „komunikacją egzystencjalną” i charakteryzuje ją następująco: „Istnienią (...) sytuacje, w których osoby porozumiewają się ze sobą, lecz przedmiotem tego porozumienia nie jest żadna z rzeczy w świecie, żadna cecha charakteru, żadna sytuacja, lecz tym przedmiotem jest, jak można to ująć, sam status ontyczny osób”⁹. Wyrażając to w naszych kategoriach, możemy powiedzieć, że przedmiotem komunikacji tych osób jest samo ich istnienie. W swojej relacji osoby odnoszą się wzajemnie do swego istnienia, afirmując je: „Dobrze, że jesteś”. Komunikacja egzystencjalna różni się od innych rodzajów komunikacji, ponieważ osoby przekraczają w niej totalność (w sensie Levinasa), w której zawsze na pierwszym miejscu stoi interes własny, i wkraczają w wymiar bezinteresowności właściwy byciu osobowemu. Afirmacja istnienia, która ma miejsce w komunikacji egzystencjalnej, nie jest motywowana zyskiem, jaki podmiot może czerpać z relacji z drugim. Wydaje się, że gdy Jan Paweł II mówi o radości czy wręcz uniesieniu, jakiego mężczyzna doświadcza wobec kobiety, to ma na myśli tego rodzaju zdziwienie, które jest pokrewne doświadczeniu estetycznemu – zachwytowi w obliczu piękna, kiedy interes własny nie odgrywa żadnej roli. Sądzę, że taki jest właśnie najgłębszy sens uczestnictwa w człowieczeństwie innych ludzi, które – według analiz Karola Wojtyły zawartych w dziele *Osoba i czyn* – stanowi podstawę wszelkich innych form uczestnictwa i komunikacji.

⁹ S. Judycki, *Bóg i inne osoby*, Poznań 2010, s. 153.

II. Różnica ontologiczna i różnica płciowa

Pojawienie drugiego „ja” dokonuje się w wymiarze cielesności i – według opisu biblijnego – znajduje swój wyraz w różnicy płciowej. Od tej chwili mamy do czynienia z dwoma wcieleniami metafizycznej samotności, która charakteryzuje istnienie każdej osoby.

W tym kontekście chciałbym zwrócić uwagę na jedną sprawę, która wydaje mi się zasadnicza. Nieredukowalnym elementem przesłania chrześcijańskiego są dwie formy różnicy, które mają zarazem charakter uniwersalny, tj. znajdują swój specyficzny wyraz w różnych kulturach. Są one tak istotne dla przesłania chrześcijańskiego, że ich zniesienie oznaczałoby likwidację specyfiki tego przesłania. Pierwsza – jak się wydaje, bardziej oczywista – to tak zwana różnica ontologiczna, druga – być może mniej oczywista, jeśli chodzi o jej istotny związek z przesłaniem chrześcijańskim – to różnica płciowa. Jednocześnie wydaje się, że w naszej ponowoczesnej kulturze obydwie te formy różnicy podawane są w wątpliwość.

Religia biblijna – zwłaszcza w Księdze Rodzaju i Księdze Wyjścia, na co w ubiegłym wieku zwrócił uwagę francuski filozof Étienne Gilson¹⁰ – w historii myśli filozoficznej była źródłem fundamentalnych intuicji metafizycznych. O ile dla myśli greckiej świat jest wieczny, a działanie Boga ogranicza się do kształtowania materii, która istnieje od zawsze – stąd imię Boga *Demiurgos* – o tyle Księga Rodzaju pojmuje Boga jako Stworzyciela, który powołuje wszystko do istnienia – jak mawiali filozofowie średniowieczni – *ex nihilo sui et subiecti*. Teoretyczne opracowanie tego, co Martin Heidegger nazwał różnicą ontologiczną, a co w języku metafizyki klasycznej nazywano przygodnością bytu, było dziełem św. Tomasza z Akwinu, który całą swoją metafizykę skonstruował, wychodząc od odkrycia roli aktu istnienia w realnie istniejącym bycie przygodnym. Nie ma tu potrzeby wchodzenia w szczegóły metafizyki egzystencjalnej, ale z punktu widzenia naszego tematu możemy stwierdzić, że bez uznania różnicy ontologicznej, tj. bez uznania realnej przygodności bytu, nie można mówić o chrześcijaństwie, ponieważ nie uznaje się wówczas Boga za Stwórcę. W tym sensie różnica ontologiczna należy z istoty do przesłania chrześcijańskiego i każda próba jej neutralizacji prowadziłaby do neutralizacji czy redukcji samego chrześcijaństwa (to samo dotyczy judaizmu).

Księga Rodzaju mówi jednak – i to w tym samym tekście, który zawiera myśl o różnicy ontologicznej – o jeszcze innej formie różnicy, bez której (choć

¹⁰ Por. np. E. Gilson, *Chryścianizm a filozofia*, Warszawa 1988.

może jest to mniej oczywiste) również nie da się mówić o chrześcijaństwie. W historii stworzenia szczególnie miejsce zajmuje opowieść o stworzeniu człowieka na obraz i podobieństwo Boga (choć człowiek jest wzięty z prochu ziemi, to jednak jest bardziej podobny do Boga niż do ziemskich stworzeń). Dla nas ważne jest jednak przede wszystkim to, że od samego początku człowiek jest obrazem Boga jako mężczyzna i kobieta. „Stworzył więc Bóg człowieka na swój obraz, na obraz Boży go stworzył: stworzył mężczyznę i niewiastę” (Rdz 1,27). Warto przy okazji zauważyć, że Jacques Derrida w artykule pt. *Geschlecht* zwrócił uwagę na to, iż w analityce *Dasein*, czyli bytu ludzkiego, którą znajdujemy w *Byciu i czasie* Heideggera, temat różnicy płciowej w ogóle się nie pojawia, tak jakby nie był on dostatecznie ważny dla rozumienia egzystencji człowieka¹¹. Z drugiej strony trzeba przyznać, że również w dziejach teologii chrześcijańskiej jeszcze do niedawna tematowi różnicy płciowej nie poświęcano wiele uwagi. Tymczasem Biblia od samego początku definiuje tożsamość człowieka jako relacyjną, to znaczy taką, która konstytuuje się w relacji do drugiego człowieka, a przede wszystkim w relacji do osoby płci odmiennej. „Nie jest dobrze, żeby mężczyzna był sam, uczynię mu zatem odpowiednią dla niego pomoc” (Rdz 1,18). Aby lepiej zrozumieć oryginalność narracji biblijnej dotyczącej pojawienia się różnicy płciowej, warto ją porównać z inną narracją na ten sam temat, tj. platońską *Uczta*. Z mowy Arystofanesa dowiadujemy się, że pierwotna „syjamska” natura człowieka została podzielona przez Zeusa za karę. „Więc już od tak dawnych czasów tkwi Eros w naszej naturze i do dawnej chce nas prowadzić postaci; chce z dwojga ludzi dawną jedność stwarzać i tak leczyć naturę człowieka” (191D). O ile w narracji Platona różnicą pierwotną nie jest różnica płciowa, lecz jedność, o tyle w opowieści biblijnej człowiek od samego początku jest obrazem Boga jako istota płciowa („mężczyznę i niewiastę stworzył ich”), a nawet jeśli w drugiej opowieści o stworzeniu człowieka mężczyzna jest najpierw samotny, to owa pierwotna samotność nie jest przejawem doskonałości, lecz braku („nie jest dobrze, żeby mężczyzna był sam”). Różnica płciowa jest tu zatem cechą antropologicznie pierwotną¹². W kontekście chrześcijańskim stwierdzenia Księgi Rodzaju uzyskują jeszcze głębszy wymiar, jako że człowiek widziany jest tu jako obraz Boga, który nie jest samotny, lecz jest wspólnotą Bożych Osób. Warto przytoczyć interesują-

¹¹ Por. J. Derrida, *Geschlecht: Sexual Difference, Ontological Difference*, „Research in Phenomenology” 1983 nr 1, s. 65-83.

¹² Interesujące uwagi na ten temat można znaleźć w: E. Baccarini, *La persona e i suoi volti. Etica ed antropologia*, Roma 2003², s. 227-231.

cy komentarz Jana Pawła II do opowieści o stworzeniu: „Człowiek staje się odzwierciedleniem Boga nie tyle w akcie samotności, ile w akcie komunii. Jest wszakże «od początku» nie tylko obrazem, w którym odzwierciedla się samotność panującej nad światem Osoby, lecz niezgłębioną, istotowo Boską Komunią Osób”¹³.

Różnicą, która prowadzi do wspólnoty odzwierciedlającej pierwowzór człowieka, jest właśnie różnica płciowa. To właśnie z tego powodu twierdzę, że różnica płciowa jest niezbywalną częścią tego, co konstytuuje „specyfikę chrześcijaństwa”.

Różnica płciowa jest swego rodzaju punktem zerowym, tj. tą daną, która stanowi jeden z punktów wyjścia w wyjaśnieniu człowieka (nietrudno zauważyć, że w kontekście współczesnych dyskusji o ludzkiej seksualności twierdzenie to nie jest wcale oczywiste). Możemy powiedzieć, że osoba ludzka „wyjaśnia się” poprzez drugą osobę, gdyż tylko z drugą osobą może wejść w relację miłości, a potrzeba takiej relacji zapisana jest już w płciowo naznaczonym ciele. Wyjaśnienie to nie jest jednak ostateczne. Również miłość uczestniczy w przygodności bytu ludzkiego i dlatego potrzebuje „zakorzenienia” w Istnieniu absolutnym. W niniejszym artykule nie możemy rozwijać tych uwag, chcemy tylko wskazać na związek różnicy ontologicznej z różnicą płciową.

Czy można zneutralizować te dwie formy różnicy, o których mówiliśmy powyżej? Nie sądzę, ale można podejmować takie próby. W istocie jest to pokusa, która towarzyszy człowiekowi od początku jego istnienia. Spotykamy ją już w Księdze Rodzaju, kiedy, zachęcając do zjedzenia owocu z drzewa poznania dobra i zła, wąż mówi do kobiety: „Nie umrzecie” (Rdz 3,4). Wydaje mi się, że współcześnie pewnego rodzaju myślenie, inspirowane postępami nauki, ludzi nas perspektywą stworzenia nowego człowieka, który z przygodnością będzie sobie radził wyłącznie za pomocą własnych sił¹⁴. Z drugiej strony próba uznania różnicy płciowej za konstrukcję kulturową oraz pluralizacja tożsamości płciowych zmierzają do neutralizacji różnicy płciowej mężczyzna–kobieta jako różnicy pierwotnej.

¹³ Jan Paweł II, *Mężczyznę i niewiastę stworzył ich*, s. 33.

¹⁴ Więcej na ten temat piszę w artykule: *Medycyna w poszukiwaniu nieśmiertelności*, „Studia Salvatoriana Polonica” 2(2008), s. 35-45.

III. Różnica płciowa i transcendencja ku trzeciemu

Przekroczenie pierwotnej samotności człowieka dokonuje się zatem wraz ze stworzeniem drugiej osoby. Owo przekroczenie samotności, które wypływa ze spotkania osoby drugiej płci, ma jednak jeszcze jeden wymiar, który należy istotnie do doświadczenia stawania się „jednym ciałem” mężczyzny i kobiety. Jest to otwarcie na „trzeciego”. W *Miłości i odpowiedzialności* przekraczanie dwojga w kierunku trzeciego Karol Wojtyła opisywał jako świadome otwarcie się na możliwość stania się matką i ojcem. Takie otwarcie się zabezpiecza osoby przed niebezpieczeństwem zwykłego używania ciała drugiego dla zaspokojenia własnego pożądania. Nie znaczy to oczywiście, że akt płciowy jest moralnie usprawiedliwiony tylko wówczas, gdy jest płodny; chodzi jedynie o to, aby możliwość stania się matką i ojcem nie została z góry wykluczona jako perspektywa realnie dana w intymnym spotkaniu mężczyzny i kobiety. Tylko wówczas zachowuje ono bowiem pierwotny sens miłości pojętej jako eros, sens, który według Platona polega na „boskim szaleństwie”, tj. na wyjściu poza nasze ograniczone, codzienne „ja” i na otwarciu się na tę radykalną nowość, jaką jest życie nowego człowieka.

Jakie są konsekwencje odrzucenia owego wymiaru transcendencji w kierunku trzeciego? Interesujące okazuje się tu porównanie analiz Wojtyły z wizją erotyzmu przedstawioną w znanej książce Georges’a Bataille’a *L’Érotisme*¹⁵. Francuski myśliciel rozwija w niej koncepcję miłości erotycznej, która w swojej dynamice zmierza do komunii z drugim, ale ostatecznie – jak się okazuje – nie jest w stanie jej urzeczywistnić. Również dla Bataille’a indywidualność osoby – którą nazywa „nieciągłością” – oznacza samotność, ale owa istotna samotność osoby nie może zostać przekroczona, a więc stworzenie autentycznej komunii osób nie jest możliwe. Czynnikiem, który w nieodwołalny sposób oddziela osoby ludzkie od siebie, jest właśnie ciało, tak że również w akcie płciowym dwie osoby ludzkie pozostają od siebie oddzielone (mówiąc językiem Bataille’a – nie są w stanie stworzyć ciągłości). Na czym miałyby polegać przewyciężenie nieciągłości? Polegałoby ono na zlaniu się osób w jedno, co oznaczałoby koniec indywidualnej egzystencji, czyli śmierć. Okazuje się jednak, że pragnienie takiej „fuzji osób” stanowi część dynamiki właściwej aktowi erotycznemu. Dlatego według Bataille’a miłość erotyczna prowadzi do przemocy. Chodzi w niej bowiem o przewyciężenie nieciągłości osób, a ten cel można osiągnąć jedynie przez pogwałcenie ich indywidualności. Bataille

¹⁵ G. Bataille, *L’Érotisme*, Paris 1957.

pisze: „Sfera erotyzmu jest w zasadniczy sposób dziedziną przemocy, dziedziną gwałtu. (...) Cóż innego oznacza erotyzm ciała, jak nie pogwałcenie istoty partnerów? (...) Wszelki erotyzm ma za cel osiągnięcie istoty w najczulszym punkcie, tak by zamarło w niej serce”¹⁶.

Realizacja pragnienia obecnego w akcie erotycznym doprowadziłaby zatem do śmierci konkretnej osoby, co zresztą w niektórych perwersyjnych formach erotyzmu stawało się faktem. Zazwyczaj nie dochodzi w nim jednak do aż tak skrajnych konsekwencji. Jeśli zatem nie realizuje się pragnienie jedności, to jakiego sensu nabiera akt płciowy? Według Bataille’a jest on wówczas przeżywany jako forma egoizmu dwojga osób, które nie są w stanie przekroczyć swojej samotności i dlatego muszą pozostać zamknięte w ramach swego naturalnego egoizmu. „Poniżej progu tej przemocy, której odpowiada poczucie ciągłego pogwałcenia odrębnej indywidualności, zaczyna się sfera nawyku i egoizmu we dwoje, co oznacza nową formę życia w odrębności”¹⁷.

W wizji erotyzmu przedstawionej przez Bataille’a człowiek nie jest ostatecznie w stanie przekroczyć przepaści, która oddziela go od drugiego człowieka. Jest to perspektywa tej nowożytnej antropologii, w której – jak to trafnie wyraził to David Hume – *we never really advance one step beyond ourselves* (w rzeczywistości nigdy nie wychodzimy ani o krok poza nas samych)¹⁸. W doświadczeniu erotycznym człowiek jest zatem skazany albo na pogwałcenie indywidualności drugiej osoby w daremnej próbie zjednoczenia się z nią w wspólnocie (co ostatecznie nie jest możliwe), albo na pogodzenie się z zamknięciem w nieusuwalnej samotności.

W tym miejscu trzeba jednak zapytać: Czy alternatywa ta jest wyczerpująca? Czy rzeczywiście *tertium non datur*? Jak widzieliśmy, w antropologicznej wizji Karola Wojtyły każdy człowiek, podobnie jak to jest u Bataille’a, stanowi „nieciąglą jednostkę”, jest osobnym indywiduum i w tym sensie jest sam (mówiąc językiem filozofii klasycznej – jest osobną substancją). Samotność ciała uczestniczy tu jednak w etosie osoby, która ze swej natury jest otwarta na inne osoby. Dlatego cielesność może być jednocześnie czynnikiem oddzielającym i jednoczącym. Dlatego właśnie, że człowiek jest osobą (a nie tylko jednym z bytów naturalnych), może przekraczać samego siebie, nawiązując relację z drugim, w której niejako redefiniuje swoje „ja”. W doświadczeniu miłości,

¹⁶ Cyt. za: W. Chudy, *Jan Paweł II o teologii ciała*, „Znak” 1980 nr 317, s. 1401. Cytaty z Bataille’a interpretuję tu jednak nieco inaczej niż autor wspomnianego artykułu.

¹⁷ Tamże.

¹⁸ D. Hume, *Traktat o naturze ludzkiej*, Warszawa 1963, księga I, część II, rozdział VI.

która nie sprowadza się wyłącznie do erotycznego pożądania, podmiot staje się podmiotem wspólnotowym, nie jest już zamknięty w sobie, lecz przyjmuje do swego wnętrza inny podmiot, a jednocześnie daje siebie drugiemu. Z dwojga „ja” powstaje jedno „my”.

Możemy niewątpliwie zgodzić się z Bataille’em, który mówi o pragnieniu zjednoczenia, które jest obecne w doświadczeniu erotycznym. Chociaż prawdą jest, że pragnienie to nie może zostać zrealizowane w realnym złączeniu się dwojga osób w jedną, to jednak urzeczywistnia się ono w powołaniu do istnienia dziecka, osoby, która jednoczy w sobie osoby matki i ojca. Tego jednak wymiaru – transcendencji dwojga ku trzeciemu – nie ma w wizji erotyzmu rozwijanej przez Bataille’a. Można przypuszczać, że właśnie z tego powodu jego teoria staje wobec wspomnianej powyżej alternatywy: zniszczeniu lub użycia drugiego. Ponieważ zniszczenie odrębności drugiego nie jest uważane za możliwe rozwiązanie problemu erotyzmu, z konieczności prowadzi on ostatecznie do – mówiąc słowami Bataille’a – „egoizmu we dwoje”. W języku Wojtyły powiemy, że prowadzi on do użycia ciała drugiej osoby dla własnej przyjemności. Również w akcie erotycznym podmiot potwierdza siebie jako centrum własnego świata, nie wychodząc poza granice własnej podmiotowości. Ciało pozostaje nadal czynnikiem oddzielenia, „nieciągłości”, człowiek nie potrafi wyjść z samotności, która oddziela go od innych.

Wszystko zmienia się natomiast wówczas, gdy na horyzoncie aktu erotycznego pojawia się możliwość transcendencji ku trzeciemu. Dziecko, które łączy w sobie cechy matki i ojca, jest rzeczywistym zjednoczeniem ich osób. Tego rodzaju scalenie nie polega jednak na pogwałceniu indywidualności drugiego, lecz na powołaniu do życia nowego indywiduum, nowej osoby. Obecność trzeciego pozwala na przekroczenie „egoizmu we dwoje”, budzi poczucie odpowiedzialności za osobę, którą mężczyzna i kobieta powołali do istnienia, niejako mocą swojej naturalnej dynamiki prowadzi do „wyjścia poza siebie”. Warto przypomnieć tu słowa zapisane przez Jana Pawła II w poemacie *Tryptyk rzymski*, w którym papież, już pod koniec swego życia, jeszcze raz powrócił do problematyki teologii ciała.

„A kiedy będą się stawać «jednym ciałem»
– przedziwne zjednoczenie –
za jego horyzontem odsłania się
ojcostwo i macierzyństwo (...).
Wiedzą, że przekroczyli próg największej odpowiedzialności!”¹⁹.

¹⁹ Jan Paweł II, *Tryptyk rzymski*, Kraków 2003, s. 23.

Podsumowując, możemy powiedzieć, że w antropologii Karola Wojtyły/Jana Pawła II przekroczenie samotności dokonuje się w komunii osób. Choć samotność jest zapisana „w konstytucji ciała”, które oddziela jedną osobę od drugiej, to w osobowym wymiarze istnienia człowieka możliwa jest prawdziwa komunia (która nie jest jednak równoznaczna z utratą indywidualności). Komuniam realizuje się pomiędzy dwoma biegunami osobowego istnienia: podmiotowością ontyczną i relacyjnością, nie znosząc żadnego z nich. Szczytowym punktem przekroczenia samotności osób jest macierzyństwo i ojcostwo, w którym mężczyzna i kobieta przekraczają siebie ku trzeciemu – ku dziecku. Jak pisał Karol Wojtyła w *Promieniowaniu ojcostwa*: „I tak wyzwalają się ludzie z tego dziedzictwa, którym jest najdziwniejsza wspólnota – wspólnota samotności” (część III: *Matka*).

REMARKS ON THE ANTHROPOLOGICAL FOUNDATION OF MARRIAGE AND FAMILY IN THE THEOLOGY OF THE BODY OF JOHN PAUL II

Summary

In the anthropology of Karol Wojtyła/John Paul II the person is understood at the same time as an individual substance and as a relation. The original solitude of man can be overcome in the communion of persons. Solitude is rooted in the body, which separates human beings, but in the personal dimension of human existence a true communion of persons is possible. It constitutes a new entity – the „we”. This communion is realized between the two poles of personal existence: ontological subjectivity and relationality, and does not tend to extinguish any of them (against the vision of erotism, expanded by Georges Bataille). The climax of overcoming solitude inscribed in the body is taken place in the motherhood and fatherhood, in which a man and a woman transcend themselves toward the third – the child.

Słowa kluczowe:

osoba, substancja, relacja, różnica płciowa, małżeństwo, rodzina, wspólnota.

Key words:

person, substance, relation, sexual difference, marriage, family, communion.