

Wawrzyniec Rymkiewicz

Seks i metafizyka

Na początku muszę rozwiać złudzenia słuchaczy. Tytuł tego tekstu zapowiada, że będzie w nim mowa o rzeczach przyjemnych, o seksie i o metafizyce. Mój tekst jednak — jak go oceniam — nie jest wcale przyjemny. Jego tematem są bowiem współczesne doktryny seksualne, a przede wszystkim pewne niebezpieczeństwo, które jest z nimi związane.

Tematem naszego seminarium jest spór filozoficzny, spór jako taki, jego miejsce i sens w obrębie filozofii. Dlaczego filozofowie się spierają? Co to znaczy, że filozofowie się spierają? I wreszcie: jak spory filozofów mają się do sporów, które toczono są w innych wymiarach ludzkiego istnienia? Chciałbym rozpocząć od tego ostatniego pytania.

Po ostatecznej, zarówno intelektualnej jak i praktycznej, kompromitacji systemów totalitarnych, podstawowym, a przynajmniej jednym z podstawowych sporów naszej współczesności, jest spór pomiędzy liberalizmem a konserwatyzmem obyczajowym. Spór ten organizuje nie tylko oś Północ — Południe, ale także wiele konfliktów w obrębie samej cywilizacji Zachodu. Chciałbym więc zapytać, jaki jest metafizyczny status tego sporu, czy jest on — czy nie jest — sporem filozoficznym.

Muszę tu od razu przyjąć pewne ograniczenie. Pisząc o konserwatyzmie obyczajowym będę miał na myśli tylko i wyłącznie nauki współczesnego Kościoła katolickiego. Powodem tego ograniczenia jest mój własny — ograniczony — punkt widzenia. Rzymski katolicyzm jest wiarą mojego dzieciństwa i w sprawach, o których będę tu mówił, stanowi on dla mnie jeden z najważniejszych punktów odniesienia.

Żeby od razu wszystko było jasne, przedstawię już teraz tezę tego referatu. Otóż uważam, że spór pomiędzy katolicyzmem i liberalizmem jest pozornie tylko sporem metafizycznym. Ten spór nie istnieje, a jeśli istnieje, to jest to wyłącznie pewien spór praktyczny, ponieważ obie strony tego sporu — współczesny katolicyzm i współczesny liberalizm — posiadają to samo zaplecze metafizyczne, te same odpowiedzi leżą u ich podstaw, myślą one świat i człowieka wedle tego samego paradygmatu. Ten spór dotyczy tylko sposobów życia, pewnych życiowych wyborów, a nie — o wiele głębszych — sposobów bycia człowiekiem.

Czy jednak takie postawienie sprawy (taka teza) nie kłóci się z celem mojego referatu, który miał pokazać, co to jest spór filozoficzny w ogóle? Czy poszukując odpowiedzi na pytanie o sens i status sporu filozoficznego, nie powinienem raczej przedstawić jakiegos prawdziwego (toczącego się naprawdę) sporu? — Myślę, że nie. Spór pomiędzy konserwatyzmem i liberalizmem uchodzi przecież za spór metafizyczny. Pokazując więc, że nie jest to spór metafizyczny, broniąc tak mocnej tezy, będę musiał precyzyjnie i dokładnie wyjaśnić, czym jest spór metafizyczny jako taki.

Może mi ktoś zarzucić, że mieszam — zupełnie dowolnie — życie i filozofię. Ale przecież, żeby podnieść do ust papierosa, trzeba wiedzieć, czym są: byt, nie-byt i nasza wolność, a także w jaki sposób te trzy metafizyczne rzeczywistości ze sobą się wiążą. Nie ma więc różnicy pomiędzy życiem i filozofią. Filozofia swoje odpowiedzi znajduje na ulicy — taką mniej więcej lekcję dał całemu europejskiemu myśleniu Heidegger. „Wiedzieć” nie znaczy tu oczywiście: „coś jasno sobie przedstawiać” albo „uświadamiać coś sobie”. Pojęcie wiedzy, którym tu się posługuję, nie ma nic wspólnego z tradycją Platonsko-Kartezjańską. Wiedzieć znaczy raczej: „potrafić”, być zdolnym do czegoś, „znać się na czymś”. Podobne rozumienie przed-refleksyjnej racjonalności da się odczytać z dzieł Nietzschego, Marksa i Freuda. Punktem wyjścia mojej pracy jest tradycja antykartezjańska.

Wszystko, co człowiek robi (i czego nie robi) jest odpowiedzią na pytanie, co to znaczy być człowiekiem? Zadaniem mojego referatu jest prześledzenie, jakie metafizyczne rozstrzygnięcia kryją się za współczesnymi projektami ludzkiego życia. Badam w tym referacie ontologiczne zaplecze współczesnej obyczajowości. Chcę potraktować obyczaje jako wypowiedzi filozoficzne i w ten sposób pokazać co znaczy i może znaczyć spór filozoficzny. Albo inaczej: chcę zapytać, jak to jest możliwe (co to znaczy dla istoty człowieka), że spór wokół tak kluczowych dla nas pojęć, jak „dobro” i „wolność” przybrał w naszej epoce formę sporu o aborcję i antykoncepcję.

Takie postawienie sprawy na pewno wzbudzi opór. Z perspektywy filozofii świadomości obyczaje nie mogą być rozpatrywane jako wypowiedzi o świecie. Wypowiedzią o świecie może być tylko (jasno sformułowane) zdanie albo sąd. Przyjęcie optyki Kartezjańskiej uniemożliwia wobec tego w ogóle postawienie pytania o stosunek sporów filozoficznych do innych ludzkich sporów. Co więcej, dla każdej filozofii świadomości — od Kartezjusza do Wittgensteina — spór jest chorobą filozofii (chorobą przejściową albo nieuleczalną), z natury bowiem wprowadza nie-jasność i nie-pewność. Filozofia świadomości dostrzega tylko bezsens sporu. Dlatego nie przypadkiem wybrałem tradycję antykartezjańską za punkt wyjścia tych rozważań. Taki punkt wyjścia narzuca samo — postawione na początku tego tekstu — pytanie.

Na koniec jeszcze jedno zastrzeżenie. Nieuchronną konsekwencją takiego postawienia sprawy są pewne uproszczenia a nawet nadużycia językowe. Słowo

liberalizm występuje dzisiaj w tak wielu znaczeniach, że każde posłużenie się nim ma cechy definicji projektującej. Pisząc o „liberalizmie obyczajowym” posługuję się tym słowem w jego najbardziej potocznym (a więc właśnie uproszczonym i nadużyтым) sensie. Mogę sobie na to pozwolić, ponieważ interesuje mnie przede wszystkim życie codzienne i jego projekty, a nie doktryna liberalna w całej złożoności jej rozwoju, ze wszelkimi odcieniami znaczeniowymi, jakie słowu „liberalizm” nadawano. Zdaję sobie doskonale sprawę, że liberalizm może znaczyć i często znaczy coś całkiem innego, niż ja tu chcę, żeby znaczył.

Popełniam również pewne nadużycie redukując w moich analizach katolicyzm do wymiarów życia codziennego. Interesuje mnie bardziej współczesna praktyka i obyczajowość katolicka niż sama doktryna Kościoła. Dlatego rozważam na przykład książkę Karola Wojtyły *Miłość i odpowiedzialność* (która stanowi właśnie systematyczny wykład pewnej metafizyki obyczajów), a nie Pismo Święte, czy choćby próby jego filozoficznej eksplikacji w dziełach Ojców i doktorów Kościoła. Mam jednak nadzieję, że takie ograniczenie perspektywy umożliwi zobaczenie czegoś, co zwykle uchodzi naszej uwadze.

1

Podstawowa różnica pomiędzy katolicyzmem a liberalizmem dotyczy, jak się wydaje, pojęcia wolności. Liberalizm — zgodnie z etymologią tego słowa — jest doktryną wolności.

Ludzką wolność można rozpatrywać na dwóch płaszczyznach. Możemy (myśląc o człowieku) skoncentrować się na świadomości i na wyborze, a wtedy wolność stanie się dla nas *wolnością wyboru*. Jeśli natomiast człowieka rozpatrywać będziemy w perspektywie jego pragnień i jego woli, wtedy wolny będzie dla nas nie tyle wybór, ile sam człowiek. To, kim człowiek jest, to inaczej jego natura. W tej perspektywie wolność staje się *zgodnością z naturą*.

Zakresy tych dwóch pojęć wolności — nie pokrywając się — wzajemnie się przecinają. Jest oczywiste, że te dwie wolności mogą się uzupełniać: wolny człowiek dokonuje wtedy wolnych wyborów. Ale czasem nasza wolność wyboru i wolność natury kolidują ze sobą i wzajemnie się wykluczają. Nasza natura potrafi nam na przykład uniemożliwić albo przynajmniej utrudnić podjęcie jakichś decyzji. Można być przez własną naturę w ten czy inny sposób ubezwłasnowolnionym. Uznanie przez sąd jakiegoś czynu za niepoczytalny, tradycja nie pociągania do odpowiedzialności karnej ludzi psychicznie chorych czy choćby niepełnoletnich oparte są na tym właśnie doświadczeniu. Z drugiej strony, to czasem wolny wybór nie pozwala nam na realizację naszych prawdziwych pragnień. To jest klasyczny temat Freudowski. Psychoanaliza twierdzi, że już samo świadome życie w kulturze — samo podejmowanie świadomych wyborów — możliwe jest dopiero po uprzednim stłumieniu, zepchnięciu z pola świadomości najgłębszych pragnień naszej natury.

W pierwszej z tych dwóch zarysowanych powyżej perspektyw ujmujemy wolność w Różnicy pomiędzy *albo-albo* każdego naszego wyboru, w różnicy pomiędzy tym, co wybieramy, czego dotyczy nasz wybór. W drugiej chwytną ją w Tożsamości wyboru i chcenia, w Tożsamości (zgodzie) człowieka z samym sobą. Istnienie tych dwóch płaszczyzn, ich wzajemne przenikanie się, jest źródłem nie kończących się filozoficznych — a przede wszystkim ludzkich — problemów. Ale człowiek jest istotą dwoistą: zarazem ze sobą tożsamą i od siebie różną. Dlatego odrzucenie jednej z nich jest jałowe, choć, z drugiej strony, ich pogodzenie ledwo możliwe.

Spór pomiędzy katolicyzmem i liberalizmem dotyczy (czego postaram się dowieść) tylko pierwszej z tych dwóch płaszczyzn. Katolicyzm rozumie wolność tradycyjnie, jako wybór pomiędzy złem i dobrem. Gdzie nie ma wyboru, nie ma wolności, wolność jest nierozzerwalnie związana z odpowiedzialnością. Stanowisko to budzi jednak taką (liberalną) wątpliwość: wybór pomiędzy złem i dobrem w ogóle nie jest wyborem, taki wybór jest bowiem już z góry rozstrzygnięty. Mając do wyboru zło i dobro, każdy nieuchronnie wybiera dobro. Wolność nie może być wobec tego wyborem pomiędzy złem i dobrem. Wybierać możemy tylko pomiędzy mniej więcej równorzędnymi możliwościami. Ich równorzędność właśnie jest gwarantem naszej wolności: nikt nie może nas wtedy pouczyć, jak wybierać, wybór zależy tylko od nas.

Takie stanowisko ma silne oparcie w tradycji metafizyki europejskiej. Tradycja ta myśli wolność i dobro jako dwa wzajemnie wykluczające się wymiary. Dobro znosi wolność w ten sposób, że z jednej strony ją zakłada (wolność jest warunkiem możliwości dobrego wyboru) z drugiej jednak przekracza i w ten sposób likwiduje. Wolność o tyle jest warunkiem dobra, o ile zostanie zlikwidowana. Wolność umożliwia dobro jako wolność porzucona i przekroczona.

Człowiek może być wolny — jeśli dobrze rozumiem liberałów — dopiero *poza złem i dobrem*. Dlatego to, co dotąd było kwestią moralną, staje się dla liberała sprawą obyczajów. Dotyczy to zarówno posiłków — dlaczego złem ma być na przykład jedzenie mięsa w piątek? — jak miłości i seksu. Jednym z tradycyjnych argumentów liberalnych w tej ostatniej sprawie jest argument mówiący, że pożycie międzyludzkie w różnych cywilizacjach jest różne, w cywilizacji islamu można mieć parę żon, w Tybecie paru mężów, a w starożytnej Grecji homoseksualizm był nie tylko dozwolony, lecz wręcz uważany za coś lepszego¹. Argumentacja liberalna i praktyka liberalnych społeczeństw zmierza do ograniczenia sfery tego, co etyczne i rytualne, a więc do ograniczenia pola doświadczenia i wyboru zła i dobra na rzecz rozszerzenia strefy obyczajowej. A obyczaje to już każdy może mieć, jakie sobie chce.

Granicą wolnego wyboru jest dla liberałów tylko i wyłącznie drugi człowiek. Wedle formuły Rewolucji Francuskiej każdy jest wolny o tyle, o ile nie narusza

¹ Por. np. B. Russell, *Szkice sceptyczne*, tłum. A. Kurlandzka, Warszawa 1957, s. 4.

wolności drugiego człowieka. Wobec tego jedynym przykazaniem jest tolerancja, a jedynym złem ludzka krzywda. Podstawą różnicy pomiędzy złem i dobrem, jej uzasadnieniem i ontologicznym oparciem okazuje się ludzka natura, tożsamość człowieka, współuczestnictwo (współ-tożsamość) w człowieczeństwie. Liberalizm jest humanizmem. To, co szkodzi człowiekowi, jest złem. To, co mu służy, jest dobrem. (Trudno jest wobec tego być jednocześnie humanistą i troszczyć się — na przykład — o los zwierząt. Trzeba by wtedy przyjąć istnienie poza-ludzkiego Zła i Dobra.)

Pytaniem, jakie tu natychmiast powstaje, jest pytanie o to, co jest naturą człowieka. Kim jest człowiek? Kogo nie mogę krzywdzić? Pytając tak, zmieniam oczywiście perspektywę, z której na człowieka patrzę: nie interesuje mnie już tylko jego świadomy wybór, lecz także jego istota. A więc to, na czym się jego wolne wybory opierają, to, co leży u ich podstaw — co je warunkuje i określa. Jednak pytanie o to, kim jest człowiek, jest dla liberałów bardzo trudne. Każde bowiem uściślenie, czym jest ludzka natura, prowadzi do zgubnych dla liberalizmu konsekwencji. Liberalizm, który należy do cywilizacji nowożytnej, z istoty swojej odpowiedzi szukałby w nauce. Lecz nauka nie gwarantuje wcale tolerancji, na co dowodem ostatecznym są komunizm i hitleryzm. Obie te doktryny szukały istoty człowieka naukowo, z naukową precyzją wyodrębniły także wrogów ludzkości — Żydów i kułaków. Posłużenie się twierdzeniami antropologii biologicznej i socjologii jako twierdzeniami ontologicznymi jest końcem tolerancji. Nie ma bowiem naukowego uzasadnienia tolerancji, są natomiast naukowo wykazane różnice pomiędzy ludźmi. Państwa totalitarne mogły powstać tylko w cywilizacji naukowo-technicznej, co nie znaczy oczywiście, że całą tę cywilizację należy przekreślić. Trzeba tylko poddać ją gruntownej rewizji, obnażyć i przemyśleć jej negatywne strony.

Nie znajdując oparcia w nauce, liberalizm musi być sceptyczny. Unika odpowiedzi na pytanie, jaka jest natura człowieka. I dlatego nie jest w stanie sformułować pojęcia wolności jako zgodności z naturą. W konsekwencji nie wiemy, kogo nie wolno nam krzywdzić, czyjej wolności nie wolno nam ograniczać. Trudności, jakie sprawiają liberalnym społeczeństwom na przykład ludzie chorzy psychicznie, nie są przypadkowe. Z jednej strony: granica człowieczeństwa w liberalnych społeczeństwach jest ruchoma, nie do końca wytyczona. Z drugiej: to medycyna decyduje o tym, kto jest „normalnym” człowiekiem.

Zarzut, który przed chwilą postawiłem tradycyjnemu pojęciu wolnego wyboru, kwestionując sens wyboru pomiędzy złem i dobrem, nie jest wcale łatwy do odparcia. Trzeba by powiedzieć — przyznając temu zarzutowi jakąś rację — że w rzeczy samej wybór ten nie jest wyborem w wymiarze absolutnym, to znaczy nie jest wyborem dla dobrego Boga. Zło jest nicością, jak więc może być wybrane? Ale człowiek, skażony grzechem pierworodnym (a więc wedle formuły świętego Augustyna obarczony dziedziczną skłonnością do zła), nieustannie przed takim wyborem staje i wybór ten — właśnie ze względu na grzech pierworodny,

wrodzoną dezorientację w kwestiach moralnych — sprawia mu wiele trudności. Takie jednak powiedzenie przesuwają tylko problem w inne miejsce, teraz bowiem powstaje pytanie o wzajemny stosunek Boga i człowieka. Czy człowiek może sam z siebie wybierać dobro, czy też dobro dla i za człowieka wybiera Bóg. Jest to oczywiście problem Łaski, spór — jak wiadomo — nierozwiązywalny. Nie chcę tutaj w niego szczegółowo wnikać, ograniczę się więc tylko do pokazania związków występujących w tym sporze pojęć z przeprowadzonymi już przeze mnie rozróżnieniami.

Pierwsze rozwiązanie — wedle którego to człowiek wybiera samodzielnie dobro — nie usuwa przedstawionego przeze mnie problemu. Drugie — wedle którego to Bóg wybiera za nas pomiędzy złem i dobrem (czyli pomiędzy sobą i szatanem) — w ogóle likwiduje ludzką wolność jako wolność świadomego i niczym nie zdeterminowanego wyboru.

Pierwsze z tych rozwiązań jest rozwiązaniem przyjętym — od czasu sporu jansenistów z jezuitami² — przez Kościół katolicki. Stolica Apostolska uznała wtedy, że Łaska jest dana wszystkim ludziom po równo i że to od nas (od naszych świadomych czynów) zależy, co z nią dalej uczynimy, czy zasłużymy sobie na zbawienie. Takie postawienie sprawy ogranicza jednak pojęcie wolności do wolnego i niczym nie zdeterminowanego wyboru. Jeśli bowiem możemy swobodnie wybierać, czy chcemy być zbawieni, czy potępieni, to tak naprawdę sami wybieramy sobie naszą naturę. Sami decydujemy o tym, czy nasza natura będzie zepsuta przez grzech pierworodny, czy też odnowiona Łaską Bożą³.

Wedle drugiego rozumienia — które jest rozwiązaniem świętego Augustyna i protestantów — Łaska nie jest dana wszystkim, a tych, którym jest dana, przymusza (zmieniając ich wolę) do czynienia dobra. Wolność jest tu rozumiana wyłącznie jako zgodność z naturą. Potępieni postępują tak, jak to im dyktuje ich zniszczona grzechem pierworodnym natura, natomiast zbawieni są już dziećmi Boga, mieszkańcami nieba.

2

Liberalizm nie jest w stanie odpowiedzieć na pytanie o naturę człowieka. Jednak tak naprawdę zajmuje w tej sprawie bardzo zdecydowane i wyraziste stanowisko.

² O sporze jansenistów z jezuitami por. L. Kołakowski, *Bóg nam nic nie jest dłużny. Krótka uwaga o religii Pascala i o duchu jansenizmu*, tłum. I. Kania, Kraków 1994.

³ Katechizm Kościoła Katolickiego w paragrafie 1731 stwierdza, że: „Dzięki wolnej woli każdy decyduje o sobie”. A w paragrafach następnych jest powiedziane, że: „Wolność, dopóki nie utwierdzi się w pełni w swoim najwyższym dobru, jakim jest Bóg, zakłada możliwość wyboru pomiędzy złem i dobrem, a więc albo wzrastania w doskonałości, albo upadania i grzeszenia” (1732) i dalej: „Wybór nieposłuszeństwa i zła jest nadużyciem wolności i prowadzi do niewoli grzechu” (1733). Słowem wolny wybór poprzedza wolność w Bogu, albo niewolę w grzechu.

Liberalizm zwyciężył (bo chyba można już mówić o jego zwycięstwie) dzięki medycynie. Żaden liberał nie może zaprzeczyć, że realizacja jego marzeń: wolność obyczajowa poza złem i dobrem, została umożliwiona przez technikę. „Postęp moralny” — co widać gołym okiem — został umożliwiony przez postęp techniczny.

Jakie są jednak metafizyczne konsekwencje tej banalnej obserwacji? Antykoncepcja utwierdza człowieka w jego wolności, jest tej wolności gwarantem. Dzięki temu jest też prawdziwą podstawą miłości. Nie ma miłości bez wolności. Znaczy to, że nie ma miłości bez farmakologii. Technika — poprzez „świadome macierzyństwo” i „planowanie rodziny” — stała się również podstawą życia rodzinnego. Fabryki, produkując środki antykoncepcyjne, zapewniają teraz wolność i szczęście w skali masowej.

Człowiek staje dzisiaj sam przed sobą w horyzoncie zakreślonym przez technikę. Technika wyznacza zarówno to, co człowiek o sobie wie, jak i to, co potrafi ze sobą uczynić. Technika zapewnia człowiekowi wolność, która jest w naszej kulturze wyróżnikiem człowieczeństwa, ponieważ odróżnia człowieka od reszty stworzeń. Inaczej mówiąc: nim człowiek stanie się człowiekiem, czyli podmiotem wolnego wyboru, jest wcześniej przedmiotem medycyny. A bycie przedmiotem medycyny nie różni się niczym od bycia na przykład produktem rolnym — potwierdzają to takie fenomeny naszej cywilizacji, jak sztuczne zapłodnienie czy inżynieria genetyczna. Człowiekowi odebrano w tej epoce tajemnicę jego początków.

Liberalizm obyczajowy nie zajmuje się jednak tylko i wyłącznie przyjemnościami. Stawia on także problem być albo nie być ludzkiego gatunku. Otóż, jak się okazuje, pigułki, prezerwatywy i aborcja umożliwiają — albo mają umożliwić — człowiekowi istnienie na planecie. Liczba ludzi gwałtownie wzrasta i tylko sztuczna regulacja urodzin zdoła umożliwić naszemu gatunkowi przetrwanie. Nadmierna liczba narodzin zagraża człowiekowi dokładnie w ten sam sposób, w jaki rolnikom zagraża klęska urodzaju, kiedy zboże gnije w magazynach.

Jest w tym jakiś paradoks albo ruch dialektyczny. Człowiek nowożytny, jednostka stanowiąca sama o swoim losie, nieskrępowana tradycją i polegająca tylko na własnym rozumie, jest oto na naszych oczach pożerana przez Naturę, tę samą, którą kiedyś — u zarania nowożytności — uznała za martwy przedmiot, doskonale funkcjonujący mechanizm. Historia człowieka nowożytnego jest dramatem spotkania z własnym sobowtorem. Jednostka miała — to stanowiło o jej człowieczeństwie — działać racjonalnie, planowo i skutecznie. Świat otwiera się, mówił Kartezjusz, tylko przed metodycznym postępowaniem. Dzisiaj racjonalnie, planowo i skutecznie działają maszyny, które czynią z człowieka (w metafizycznym wymiarze jego istnienia) przedmiot swojej obróbki. Ostatnim słowem naszej cywilizacji będzie sztuczna inteligencja. Maszyna pozbawiona tajemnicy, całkowicie przejrzysta i pod każdym względem dostępna, ucieleśnione *ego cogito*.

Nie przypadkiem wyobraźnię masową zaludniają dzisiaj takie postacie jak robocop, terminator i androidy. To są bohaterowie współczesnego mitu. Człowiek

maszyna — filozoficzny koncept Kartezjusza i La Mettriego — zajął w ludowej wyobraźni miejsce, które dawniej w niej zajmowały stworzenia duchowo-zwierzęce albo ludzko-zwierzęce: rogate diabły, syreny, centaury i fauny. I nie ma tu żadnego znaczenia to, że kultura masowa nic nie wie o Kartezjuszu i La Mettrie'm. Ich nazwiska nigdy nie padają, ale to oni właśnie założyli posady tego świata. Mity kultury masowej artykułują metafizyczną podświadomość naszej cywilizacji.

3

Jak to kapitalnie zauważył François Féder, żyjemy w epoce, w której etyka seksualna zajęła miejsce miłości⁴. Etyka seksualna — trzeba by dodać — jest pewną formą techniki. Paradoksalnie, jednym z najlepszych dowodów na prawdziwość tego zdania jest książka Karola Wojtyły *Miłość i odpowiedzialność*⁵.

Karol Wojtyła stara się w tej książce dokonać przekładu podstawowych pojęć chrześcijańskich na kategorie i twierdzenia filozofii personalistycznej. Człowiek jest więc osobą, osoba jest wartością, a miłość to uznanie tej wartości. Cieleśność grzechu — na przykład — polega na tym, że dostrzegamy wartość ciała, nie dostrzegając wartości osoby.

Słowem „miłość” posługuje się Karol Wojtyła w kilku znaczeniach. Nie chodzi tu o świadomą (albo nieświadomą) wieloznaczność, lecz o pewien porządek ontologiczny. Miłość jest dla Karola Wojtyły przede wszystkim pewną normą postępowania: przykazaniem miłości. Jest, jak pisze przyszły papież, „naprzód zasadą czy też ideą, do której ludzie muszą podciągnąć swe postępowanie” (s. 19). Człowiek istnieje, zdaniem Karola Wojtyły, na trzech poziomach na raz: cielesnym, psychicznym i duchowym. Miłość jako uczucie — a więc ta miłość, o której myślimy mówiąc „miłość” — jest fenomenem psychicznym: nie ogarnia więc (podobnie jak pożądanie, czyli miłość cielesna) całego człowieka. Dlatego powstaje problem „wychowania miłości”, celem którego jest coś, co Karol Wojtyła nazywa „integracją miłości”, a co jest poddaniem uczuć kontroli rozumu, najwyższej z władz człowieka. Tylko rozum zna prawa moralne.

Uczucia, według Karola Wojtyły, są niebezpieczne, ponieważ są spontaniczne i ślepe. „Naturalna działalność uczuć — jak pisze — nie zmierza do ujęcia prawdy o przedmiocie. Prawda jest w człowieku funkcją i zadaniem rozumu [...] reakcje wzruszeniowo-afektywne równie dobrze mogą pomagać w upodobaniu do prawdziwego dobra, jak i przeszkadzać” (s. 66). Dlatego Karol Wojtyła odrzuca Pascalski „ład serca”.

⁴ F. Féder, *Die Spur den Heiligen*, w: G. Pöltner (wyd.), *Auf der Spur des Heiligen. Heideggers Beitrag zur Gottesfrage*, Wien-Köln 1991, s. 40.

⁵ Książkę Papieża cytuję za wydaniem: K. Wojtyła, *Miłość i odpowiedzialność. Studium etyczne*, Kraków 1962.

Siłą sprawczą miłości staje się w tej sytuacji wolna wola, „miłość osób — pisze on — jest bowiem właściwie biorąc *per se*, dziełem wolnej woli ludzkiej” (s. 41). Wolna wola wedle papieskiej definicji to „władza samostanowienia opartego na refleksji i przejawiającego się w tym, że człowiek działając wybiera, co chce uczynić” (s. 14). A więc świadomość (refleksja i świadomy wybór) nie służy *realizacji* tego, czego chcemy, lecz *wybiera* to, co chcemy. Świadomość poprzedza w tej wykładni człowieczeństwa naturę i tej natury chcenia. Mówiłem już, że takie właśnie jest tradycyjne stanowisko katolickie. W rozważaniach Karola Wojtyły wolność występuje tylko jako wolność wyboru. Miłość jest zawsze czymś świadomym. Natomiast to, co nieświadome, jest według niego przedmiotem ludzkiego wstydu. „Człowiek z reguły wstydzi się tego — pisze Karol Wojtyła — co w nim tylko «dzieje się», a co nie jest świadomym aktem jego woli, tak więc np. wstydzi się wybuchów namiętności, choćby gniewu czy strachu, wstydzi się tym bardziej pewnych procesów fizjologicznych, które dokonują się niezależnie od jego woli” (s. 172). Można by zapytać, dlaczego wobec tego nie są wstydlive oddech i bicie serca, czynności najzupełniej nieświadome? I dlaczego wstydzimy się niektórych naszych — popełnionych świadomie i z rozmysłem — uczynków?

Miłość — czyli wspólny wybór — prowadzi, według Karola Wojtyły, do ukonstytuowania się nowej jakości ontologicznej, osoby kochające „[...] tworzą poniekąd jeden byt” (s. 73), ucieleśniony w instytucji małżeństwa. Celem miłości jest więc zniesienie różnicy seksualnej, zastąpienie jej przez androgyniczną tożsamość małżeństwa: „W małżeństwie — pisze Karol Wojtyła — [...] łączą się dwie osoby, kobieta i mężczyzna, w taki sposób, że stają się poniekąd «jednym ciałem» (używając słów Księgi Rodzaju), czyli jakby wspólnym podmiotem życia seksualnego” (s. 20). Zjednoczenie to ma okiełznać pożądliwość, jednym z celów małżeństwa jest *remedium concupiscentiae*, pożądanie — skierowane ze swojej istoty ku czemuś innemu, usiłujące przekroczyć różnicę seksualną — zostaje, jak rozumiem, w ten sposób niemal zlikwidowane⁶. Zrealizowana miłość staje się cnotą, a „Cnota ta tworzy się w woli” (s. 112), niekiedy Karol Wojtyła nazywa ją także wartością — „najwyższą wartością moralną” (s. 128).

Miłość przestaje być w ten sposób czymś spontanicznym, odruchem serca, a staje się owocem pewnych obyczajowo-psychologicznych zabiegów, które wieńczy (i to jest chyba najważniejsza część książki) naturalna metoda unikania poczęcia, czyli tak zwany kalendarzyk. Piszę, że jest to najważniejsza część tej książki, ponieważ została ona przez wielu uznana za swoistą „rehabilitację seksu” (którą naturalnie nie jest, jest co najwyżej jakąś „apologią rozumu”).

⁶ O miłości jako grze Tożsamości i nigdy nie usuwalnej Różnicy pomiędzy kobietą a mężczyzną pisał — przeciwstawiając tę grę androgynicznej Tożsamości jej i jego — Cezary Wodziński. Por. C. Wodziński, *Hermes i Eros*, „Przegląd filozoficzny”, 1993 r., nr 4.

Książka Karola Wojtyły ma bardzo wyraźnie zarysowane ostrze polemiczne. Konstruuje on swoją doktrynę seksualną w opozycji zarazem wobec liberalizmu i purytanizmu. Krytyka liberalizmu nie dziwi, ciekawe jednak, że Karol Wojtyła utożsamia z liberalizmem purytanizm. Jego zdaniem oba poglądy — jeden uznający za cel stosunku seksualnego przyjemność, drugi prokreację — czynią z człowieka narzędzie, odpowiednio: pożądania albo Boga, oba są więc formami utylitaryzmu i końcem miłości, rozumianej oczywiście jako potwierdzenie wartości osoby. Według Karola Wojtyły seks do czystej przyjemności doprowadzają wszelkie środki antykoncepcyjne, kalendarzyk natomiast zostawia margines przypadku i przez to stawia małżonków, mówiąc językiem tej książki, w sytuacji między-osobowej, czyli po prostu wymaga od nich odpowiedzialności za siebie nawzajem. Rady Karola Wojtyły są, jak widać, zarazem metafizyczne i praktyczne. Jego książkę kończą wykresy temperatur miesięcznych i szczegółowe opisy fizjologii periodu.

Nie trudno dostrzec, że miejsce pigułki zajmuje tu termometr. Jego użycie jest podstawą — i gwarantem — naszej wolności. Tylko że teraz jest to wolność rozumiana jako wybór pomiędzy złem i dobrem. Techniczne zabiegi czynią człowieka odpowiedzialnym, to kalendarzyk stawia go wobec zła i dobra. Współczesnemu umysłowi trudno jest dostrzec coś złego w seksie i Karol Wojtyła zdaje sobie z tego doskonale sprawę. Jednak dla każdego złem pozostają narodziny niechcianego dziecka. I temu właśnie: postawieniu wobec tego możliwego zła — albo dobra, jeśli dziecko jest chciane — służyć mają te wszystkie zabiegi. Seks, pod terrorem poczęcia, przestaje być czymś niezobowiązującym, czymś poza złem i dobrem. Staje się prawdziwym wyborem. Jednocześnie jednak (o cudzie współczesnej techniki!) kalendarzyk zapewnia nam pewną podmiotowość i — żeby użyć tej formuły personalistów — osobową godność. Nie musimy, jak chcieli tego purytanie, płodzić dzieci, możemy tego spróbować uniknąć.

U podstaw różnicy pomiędzy złem i dobrem leży więc wybór pewnej techniki. Sam ten wybór jest czymś więcej niż tylko wyborem etycznym. Wybór, o który tu chodzi jest wyborem człowieczeństwa. Ludzie którzy stosują środki antykoncepcyjne, wzajemnie się, według Karola Wojtyły, reifikują i — odbierając sobie podmiotowość — pozbawiają się tym samym człowieczeństwa. Wybierając wybór pomiędzy złem i dobrem człowiek wybiera w gruncie rzeczy sam siebie. Świadomość i świadomy wybór poprzedzają — widać to teraz wyraźnie — ludzką naturę.

Książka Karola Wojtyły jest więc przeznaczona nie tylko dla praktykujących katolików. Podaje ona zgodne ze zdrowym rozsądkiem i stanem współczesnej wiedzy medycznej przepisy na to, jak zdobyć miłość. Karol Wojtyła twierdzi, że miłość, która jest cnotą boską, a więc po prostu darem Łaski, można badać „i analizować, jako ludzką sprawę” (s. 109–110), niejako biorąc w nawias jej wymiar religijny. A w innym miejscu pisze tak: „Będziemy więc patrzeć na miłość przede wszystkim jako na dzieło człowieka, postaramy się przeanalizować główne drogi jego własnych poczynań w tym kierunku. Działanie zaś Łaski jest ukryte w tych

poczynaniach jako udział niewidzialnego Twórcy, który Sam będąc miłością, ma moc kształtowania wszelkiej miłości” (s. 129). Książka Karola Wojtyły jest znakomitym przykładem na to, w jaki sposób postawa semipelagiańska w sporze o naturę Łaski — a więc przekonanie, że człowiek w sposób wolny przyjmuje i wykorzystuje Łaskę Boga do swojego zbawienia — przekształca się w nowoczesny umysł techniczny. Napięcie pomiędzy Bogiem ukrytym, a naszym świadomym wyborem prowadzi do niemal całkowitego usunięcia Boga ze świata. Świat — teraz całkowicie odczarowany — staje się przestrzenią naszej technicznej ekspansji.

Jest w tym jakiś paradoks: religia wszechmogącego Boga, który umarł za człowieka, staje się sztuką osiągania doczesnego szczęścia. Chrześcijaństwo staje się sztuką życia. Dla Karola Wojtyły katolicyzm jest naturalną postawą człowieka, jest zgodny ze zdrowym rozsądkiem, jest zdrowy. Dobro bez granic — czyli Bóg — okazuje się być szczęściem (s. 126–127). Najważniejszym elementem miłości jest jej „pewność”, miłość jest stanem absolutnej pewności. Stąd także pochodzi potępienie miłości uczuciowej i miłości zmysłowej, które z natury swojej, wedle Karola Wojtyły, dążą do poligamii (s. 113). Uderzający jest też „praktycystyczny” charakter zła. Na przykład perwersje seksualne są przez Karola Wojtyłę całkiem zmedykalizowane, nie są już skutkiem działań diabła, lecz chorobą. Na dewiacje seksualne Autor nie zaleca modlitwy i postów, lecz sport i higieniczny tryb życia (s. 290). Ale przecież Karol Wojtyła jest też pierwszym papieżem-sportsmenem.

Miłość jest według niego nie tyle czymś, co dane, ile czymś, co zadane. Miłość jest „[...] z istoty swojej czymś twórczym i konstruktywnym, a nie czymś konsumpcyjnym tylko” (s. 81). Okazuje się jednak, że w tym połączeniu miłości i twórczości, to miłość służy twórczości, miłość jest twórczości narzędziem. Człowiek tym się odróżnia od reszty stworzeń, że — wraz z Bogiem — przekształca świat. I właśnie to stanowi o godności człowieka. „Wartość osoby stworzonej [...] uwytatnia się najpełniej przez uczestnictwo w myśli Stwórcy, przez to, że jest on *particeps Creatoris* w swym myśleniu i działaniu” (s. 241). Twórcza istota człowieka najpełniej realizuje się w małżeństwie, celem którego jest prokreacja. Małżonkowie poprzez prokreację współtworzą świat wraz z Bogiem i w tym współtworzeniu świata stają się właśnie najbliżsi Bogu. Nowożytny ideał człowieka-twórcy, *homo faber*, robotnika przerabiającego rzeczywistość, okazuje się być kluczowy dla tego projektu małżeństwa. Prokreacja jest bowiem ważniejsza od miłości: „prokreacja w porządku obiektywnym, ontologicznym, jest celem ważniejszym niż to, by mężczyzna i kobieta żyli razem wzajemnie się dopełniając i wspierając” (s. 58). Purytanizm wraca tu jakby tylnymi drzwiami: prokreacja nie jest wprawdzie celem stosunku seksualnego, ale jest celem całego małżeństwa. Małżonkowie okazują się być (świadomym) narzędziem w rękach Boga-twórcy. Ale purytanizm został przez Karola Wojtyłę odrzucony w imię ideału człowieka nowożytnego, stanowiącego o sobie i planującego swoje działanie. Taki człowiek nie może działać bez-celowo, jego działanie nie może nie mieć

skutków. Ten ideał człowieczeństwa nie ma nic wspólnego z purytaniem. Prokreacja jest zgodna z naturą, mówi Karol Wojtyła, podobnie jak zgodne z naturą jest pożądanie seksualne. Świadomość jednak powinna tak nad jednym, jak i nad drugim panować. W ten sposób — poprzez świadome macierzyństwo i przekonanie, że miłość jest cnotą — Karol Wojtyła odgranicza się z jednej strony od purytanizmu, z drugiej od libertynizmu.

Wizja człowieka-twórcy powraca także w słynnej papieskiej encyklice *De labore exercens* (*Powołany do pracy*), w której zostało powiedziane, że praca jest istotą człowieka. Człowiek pracuje, żeby ziemię uczynić sobie poddaną i właśnie w ten sposób — zdaniem Papieża — najpełniej potwierdza, że został stworzony na obraz i podobieństwo Stwórcy. Jeśli istotą człowieka jest praca, to znaczy, że wszystko, co człowiek napotyka — w swoim ziemskim bytowaniu — jest przedmiotem jego pracy. Człowiek jest więc przedmiotem pracy również sam dla siebie. Papież twierdzi co prawda, że uprzedmiotowienie człowieka jest wbrew naturze pracy, ale wobec stanu współczesnej cywilizacji twierdzenie takie jest pustostawem. Wspominam tu o tej encyklice z jednego powodu: jest w niej mianowicie podana definicja „osoby ludzkiej”. Osoba ludzka to, według Papieża, „byt podmiotowo uzdolniony do planowego i celowego działania”⁷. Otóż definicję tę spełnia pierwsza z brzegu maszyna, która wykonuje swoją pracę (jest więc tej pracy podmiotem) właśnie w sposób planowy i celowy. W przeciwieństwie do maszyny człowiek może natomiast działać i pracować bez-planowo i bez-celowo.

4

Teraz chyba jasno już widać cel mojego referatu. Nie chcę i nie chciałem nikogo przywozić ani odwozić od stosowania środków antykoncepcyjnych. Nie jest to w ogóle moją ambicją. Celem mojego referatu było odsłonięcie tej podstawowej dla naszej współczesności struktury, którą można by nazwać formalną strukturą współczesnego człowieczeństwa: człowiek współczesny wybiera sobie swoją własną naturę. Strukturalnie rzecz biorąc katolicyzm (jako pewna doktryna obyczajowa) i liberalizm niczym się od siebie nie różnią.

Analizując obyczaje jako wypowiedzi filozoficzne z premedytacją abstrahowałem od pytania: jaka jest natura człowieka, ograniczając się do opisu sposobu (formy), w jaki jest ona dana. Czy jednak katolicyzm i liberalizm nie określają w zupełnie inny sposób istoty człowieka? Kościół mówi o duszy i o ludzkiej osobie stworzonej na obraz i podobieństwo Boga. Liberałowie albo przekreślają termin natura jako metafizyczny, albo wprost przyznają się do biologizmu. I to właśnie przede wszystkim rzuca się w oczy. Powstaje wobec tego pytanie o to, jak się do siebie mają formalny i materialny aspekt tych stanowisk. Jak się ma sposób, w jaki jest nam dana nasza natura (sposób w jaki ją traktujemy) do jej treści. Na

⁷ Jan Paweł II, *De labore exercens. Tekst i komentarz*, Wrocław 1983, s. 22.

pytanie to udzieliłem już pośrednio odpowiedzi mówiąc o maszynie jako sobowtórze Kartezjańskiego *ego cogito* i o medykalizacji religii w książce Karola Wojtyły. Otóż świadomość tylko wtedy kontroluje naturę (tylko wtedy może ją wybierać), kiedy pojmuje ją w sposób medyczny i techniczny. To czym jest nasza natura, co naszej natury zostaje wyznaczone przez sposób w jaki wychodzi ona na jaw, przez jej *jak*.

Formalna struktura — czysty związek takich pojęć jak „natura” i „wolność” — określa sposób bycia człowiekiem. W obrębie tej samej struktury możliwe są różne (materialne) stanowiska: różne religie, obyczaje, opcje polityczne i kodeksy zachowań. Ta sama struktura umożliwia także różne zachowania niewerbalne (pozasłowne) — jak to zapalanie papierosa, od którego zacząłem.

Spór filozoficzny — wracając na koniec do pytania naszego seminarium — jest ostatecznie sporem o to, jak być człowiekiem. Ponieważ zawsze już jakoś jesteśmy ludźmi, to — wbrew zdroworozsądkowym mniemaniom czytelników gazet — spory filozoficzne nie tylko są rozstrzygalne, ale zawsze już są rozstrzygnięte. Nasze życie jest właśnie tym rozstrzygnięciem. „Jeśli tylko egzystuje człowiek, w pewien sposób dokonuje się filozofowanie”⁸. Spory filozoficzne nie są, rzecz jasna, nigdy rozstrzygnięte raz na zawsze. Ich koniec byłby końcem ludzkiej historii.

Zacząłem ten referat od postawienia znaku równości pomiędzy życiem i filozofią. Ten znak równości nie wyklucza oczywiście różnicy między nimi. Filozofia (rozumiana jako pewna działalność intelektualna) odślania nieostateczność i nie-oczywistość wszelkich rozwiązań. Nieostateczność i nieoczywistość życia. Celem filozofii jest krytyka. To, że filozofia jest *docta ignorantia* — nauką niewiedzy — nie jest słabością, lecz jej siłą. Mówiąc językiem Heideggera: tam, gdzie życie daje odpowiedź i gdzie zapomina, że odpowiedź jest tylko odpowiedzią, filozof zadaje pytania. Albo inaczej: wzorem pracy filozoficznej jest Sokrates, który wciąga do rozmowy i budzi wątpliwości. Dlatego życie nie lubi filozofów i dlatego otruło Sokratesa.

Czy można — to już ostatnie pytanie — być w inny sposób człowiekiem, niż chce tego od nas nasza epoka?

Codziennie doświadczenie uczy nas przecież, że w najważniejszych dla siebie sprawach człowiek jest bierny. Bierna jest ludzka świadomość. Myślenie, miłość i wreszcie spotkanie z Bogiem odbywają się poza naszym świadomym wyborem. Nie można postanowić, że się kocha. To przychodzi samo. Podobnie jak nie można postanowić, że się kogoś pożąda fizycznie. Także najlepsze nasze chęci nie sprawiają, że zaczniemy myśleć mądrzej niż myślimy. Jak jednak może być inaczej, jeśli to nie my zadecydowaliśmy o własnym istnieniu?

⁸ M. Heidegger, *Czym jest metafizyka*, tłum. K. Pomian, w: M. Heidegger, *Budować, mieszkać, myśleć. Eseje wybrane*, wybrał, opracował i wstępem opatrzył K. Michalski, Warszawa 1977, s. 46.

Miłości nie można przykazać ani nakazać. Miłością można tylko kogoś obdarzyć. Żadne techniczne zabiegi nie zapewnią nam miłości i wolności. Myślę, że te techniczne zabiegi dzieją się w zupełnie innym wymiarze — w innej przestrzeni — od tego wymiaru i tej przestrzeni, w których rozgrywa się miłość. Mówiąc inaczej: wolność miłości jest zawsze jej zgodnością z naturą, dlatego miłość wydaje się czasem wewnętrznym przymusem. Natomiast przedsięwzięcia techniczne przebiegają w przestrzeni wolnego wyboru, są przedmiotem naszych świadomych decyzji. Szaleństwem naszej epoki jest to, że pomyliła te dwa porządki.

Miłość staje nieustannie — wbrew temu, co mówią liberałowie — wobec zła i dobra. Jest w ogóle trudna do pomyślenia poza złem i dobrem. Co więcej — w przeciwieństwie do myślenia, które musi myśleć Prawdę, a więc nie może się niczemu przeciwstawiać — miłość nie jest wobec zła zupełnie bezsilna.

Spór pomiędzy złem i dobrem jest — w przeciwieństwie do sporu pomiędzy katolikami i liberałami — prawdziwym sporem. Spór ten artykułuje się w naszej kulturze (zostaje uświadomiony i opisany) w takich dziełach jak dzieło św. Pawła, markiza de Sade, czy Zygmunta Freuda. To już jednak nie jest tematem mojego referatu.

Na koniec powinienem dać jakąś poradę. Bo choć celem filozofii nie jest dawanie porad, a wzbudzanie wątpliwości, mówiłem w moim referacie dużo o różnych przepisach na to, jak być wolnym i szczęśliwym, więc słuchacze mogą oczekiwać, że ja także dam im jakąś poradę. Moja rada jest więc taka: kochaj i rób, co chcesz. — Nic więcej na ten temat nie da się powiedzieć. Nie ma tutaj żadnej metody.