

Désintéressement a sztuka rozumienia. Odpowiedź Pawłowi Gradowi

Justyna A. Melonowska

Teodoros: Jak ty to myślisz, Sokratesie?

Sokrates: Tak, jak to o Talesie powiadają, Teodorze, że gdy gwiazdy badał i w niebo patrzył, a w studnię wpadł, wtedy pewna fertyczna pokojówka z Tracji miała go wyśmiewać, że mu się zachciewa wiedzieć, co się dzieje na niebie, a nie widzi tego, co ma przed nosem i pod nogami. Ta sama satyra dobra jest na wszystkich, którzy się filozofii oddają. Taki się naprawdę ludźmi nie interesuje, o najbliższym sąsiedzie nie tylko nie wie tego, co on robi, ale bez mała tego nawet nie wie, czy to człowiek, czy też jakie inne stworzenie.

Platon, *Teajtet*

Stawiano mi już nie raz poważne zarzuty. „Feminizm w wydaniu dr Justyny Melonowskiej prowadzi do świata bez religii” – ocenił wręcz niegdyś o. Jarosław Kupczak, komentator i apologeta Jana Pawła II teologii ciała, w tym właśnie obszarze dokonujący niezwykłych kompilacji chrześcijaństwa, religii pogańskich i psychoanalizy. Po co dokonujący? Po to, by wykazać, że wszystko na ziemi i na niebie zawiadywane jest dualizmem płci, że są to sprawy kosmiczne, poza którymi wprost nie ma rzeczywistości. Z mojego punktu widzenia jednak to raczej tego rodzaju „nowy feminizm” (w dyskutowanej wersji stanowiący zresztą wypaczenie myśli papieskiej) prowadzi do świata nie tyle bez religii, co bez chrześcijaństwa. Były czasy, gdy wiązanie tegoż z religiami pogańskimi – charakterystyczne dla niektórych modernistów – spotykało się z szybkim potępieniem papieskim. Dziś poglądy tego rodzaju, podlane sosem psychoanalizy (a więc innego kierunku, trudnego do pogodzenia z katolicyzmem), zdają się wyrazem głównego nurtu w nauczaniu kościelnym. Upomnienie

się o prawidłowy wykład człowieczeństwa (w tym człowieczeństwa kobiet), niezastąpiony w swym surowym pięknie i w splendorze prawdy o osobie, uważany jest za pełne pychy, a niezasadne uroszczenie. Tym oto sposobem następuje odwrócenie, w którym błąd i odstępstwo paradują w purpurze ortodoksji, a ona sama nosi żebraczy wór rewizji feministycznej. Do tego i innych wniosków doszłam na drodze wieloletniego, skrupulatnego badania, którego przebieg i wnioski zostały następnie spisane i opublikowane w tomie *Osob(n)a: kobieta a personalizm Karola Wojtyły Jana Pawła II. Doktryna i rewizja*. Przykuł on uwagę redakcji „Christianitas”, za co pozostając jej zobowiązana. Paweł Grad zaś dołożył wszelkich starań, by zrecenzować moją książkę w sposób wnikliwy i by nie stawiać mnie pod pręgierzem poważnych, a uogólnionych zarzutów.

Korzystając z tego, że niniejsza polemika ukazuje się na łamach „pisma na rzecz ortodoksji”, jej adresatem czynię szersze grono Czytelników o różnym stopniu znajomości tak kwestii filozoficznych, jak i problemów emancypacyjnych, lecz jednak związanych do Kościoła, jego tradycji i jego dobra. Moim celem jest odparcie tych zarzutów Pawła Grada, które uważam za niesłuszne, ale też wyklarowanie i obrona mojego stanowiska. Tekst ten dostosowuję do założonego celu polemicznego, ale też czynię przystępnym. Wprowadzam szerszy kontekst społeczny analizowanego problemu oraz dyskutuję nad postawą odpowiedzialną za takie bądź inne rozumienie zgłaszanej kwestii.

1.

Jestem wdzięczna Recenzentowi za trud, jaki włożył w analizę i ocenę mojej książki. Mam jednak dwie trudności z odpowiedzią na jego uwagi. Pierwszą (dość zabawną) jest to, że zgadzam się z nim tam, gdzie on określa nasze stanowiska jako różne, a kontrowersja ta ma dla jego oceny charakter zasadniczy. Chodzi tu o zakres i obowiązywalność klasycznej filozofii człowieka jako głównej i pewnej podstawy orzekania o osobie. Podzielałam jego pogląd, że filozofia ta jest najbardziej znaczącym wykładem człowieczeństwa i winna stanowić główne odniesienie w próbach jego filozoficznego opisu. Zaufanie i uznanie dla tej tradycji jest zresztą jednym z czynników odrzucenia przeze mnie dominujących *modi*

emancypacji, co Grad zauważa. Dyskusję można by zakończyć tam, gdzie stawia on diagnozę: „za dużo fenomenologicznego personalizmu”. Pod tym wszelako warunkiem, że przyznałby on, że potrzebne jest krytyczne i zdyscyplinowane badanie kwestii implikujących różnicę płci. Jednocześnie, czytając omówienie Grada, miałam przemożne wrażenie, że jest on całkowicie niewrażliwy bądź nieświadomy dyskursywnej funkcji języka, to jest powiązań między opisem a interese, w tym interese w dziedzinie symbolicznej. Widzi teorie Tomaszowe (skądinąd ich ocena w zakresie studiów nad płcią jest bardzo sporna, co tu pomijam), a przemilcza cały kontekst społeczny i kulturowy oraz faktyczne skutki prezentacji określonych treści. Druga zatem trudność to ta, że autor ten lekceważy doniosłość kwestii, którą badam, a którą on następnie komentuje. Niewykluczone, że ktoś, kto tak ważne zagadnienie (chrystologiczne, antropologiczne, eklezjologiczne), jakim jest pytanie o „osobność” kobiet, kwituje retorycznie zapytaniem: „(...) w jaki sposób popełnienie przez Karola Wojtyłę-Jana Pawła II kilku książek, artykułów i licznych katechez ma przeszkadzać kobietom w samodzielnym wyborze?”, powinien uchylić się od komentowania tych kwestii. Jeśli Grad twierdzi, że Papież tworzy jedynie „nic nieznaczący przymus symboliczny”, to obnaża swe *désintéressement*. Zwyczajna przyzwoitość wymagałaby przy tym określić kryteria, na mocy których określa się go jako „nic nieznaczący”. Nieznaczący dla kogo? Dla samego autora? Chętnie wierzę. Jeśli przy tym wcześniej pisze, że „(...) katolicy «ortodoksi» mają z nią [Melonowską] problem” ze względu między innymi na „chęć poprawiania Magisterium Kościoła”, to wydaje się być niekonsekwentny. Ma też Magisterium bowiem – jak z tego wynika – pewne znaczenie.

Jeśli jednak mimo tej diagnozy, że w gruncie rzeczy po prostu nie ma problemu, przystępuje on do komentowania wskazanego zagadnienia, to oznacza, że ma w tym jakiś własny cel. Ocena kwestii, które uważa za nieznaczące, ma mu służyć do ukazania tego, co on sam uznaje za ważne. Jest to zatem lektura uprzedzona. Ta inklinacja jest widoczna w omówieniu Grada, co utrudnia mi nawiązanie z nim dialogu. Otóż Karol Wojtyła-Jan Paweł II uznawał badaną kwestię (tj. rolę i status kobiet) za ważną, a nawet zasadniczą dla rozumienia współczesności i Kościoła w tejże. Zga-

dzam się z jego diagnozą, co też jest powodem, dla którego podjęłam studia nad jego myślą. Dlatego – ujmując rzecz obrazowo – zmagania pomiędzy Papieżem a Melonowską, a także Melonowską a o. Kupczakiem toczą się po zawarciu pewnego przymierza i na fundamencie podstawowego konkordansu. Jak jednak uczy znane powiedzenie, „gdzie dwóch się bije, tam trzeci korzysta”. Tu z okazji korzysta Grad, obwieszczając śmierć personalizmu i jego niewielkie ogólne znaczenie oraz narzucając tomizm jako jedyny sensowny system odniesień.

Co ważne, Paweł Grad zgadza się ze mną, że „dwuznaczności i nieścisłości refleksji św. Jana Pawła II utrudniają uzgodnienie jego myśli z podstawowymi ustaleniami metafizyki osoby”. Pragnę to dobitnie podkreślić, jako że konsekwencje tych „dwuznaczności i nieścisłości” mają charakter fundamentalny i poważne implikacje doktrynalne. Grad odsuwa jednak znaczenie moich ustaleń, co poznajemy po tym, że ich po prostu nie dyskutuje oraz że ocenia to błędne stanowisko Jana Pawła II jako bezpieczniejsze od mojej krytyki. Znów przy tym stanowisko Recenzenta zdaje się stać w jawnej sprzeczności z punktem powyższym ustalającym nieistotność problemu. Otóż jeśli takowe „dwuznaczności i nieścisłości” zachodzą, to mają one kolosalne znaczenie. Wypracowane w czasie sporów chrystologicznych pojęcie „osoby” jest podstawowym dla całej myśli Kościoła, jest fundamentem jego ortodoksji. Jego znaczenie podkreślał również jakże ważny dla ortodoksji współczesnej – i dla pisma „Christianitas” – Joseph Ratzinger (J. Ratzinger, *Concerning the Notion of Person in Theology*, *Communio* 17, Fall 1990, s. 439–454). Każda zatem „nieścisłość” oznacza przynajmniej lekkie pęknięcie fundamentu. Ten nigdy nie jest nieważny.

Tu jednak powracamy do kwestii sygnalizowanej powyżej, a mianowicie tego, że tak Grad, jak i niżej podpisana zgadzają się, że problemy te wynikają z niewłaściwych interpretacji natury ludzkiej i zapoznania zasobów filozofii klasycznej. Zgadzam się zatem z Gradem, że „za dużo fenomenologicznego personalizmu” jest problemem. Gdy z moich wywodów wynika teza przeciwna, tj. że personalizmu jest za mało (a taka interpretacja jest dopuszczalna), to nie odnosi się ona do jakiego bądź personalizmu. Ten zwłaszcza w osławionych katechezach środowych Jana Pawła II o teologii

¹ M. Gogacz, *Człowiek i jego relacje*, Lublin 1985, s. 166. Rzecz w tym, że – jak wyjaśniam w *Osobnej* – ilekroć jakiś myśliciel bierze na warsztat problem płci, tylekroć kończy się wszelka dyscyplina wywodu i zwykle prowadzi on po prostu zaangażowany wykład swoich postaw i uprzedzeń. Zapewne jednym z czynników odpowiedzialnych za ten stan rzeczy jest wielowiekowe wykluczenie kobiet ze sfery akademickiej i kultury, czyli *summa summarum* ograniczenie ich możliwości artykulatoryjnych, w tym artykulacji sprzeciwu wobec arbitralnego, metodologicznie bardzo słabego, a nieraz wprost niedorzecznego wykładu różnicy płci.

² Podkreślmy zatem: określenie „personalizm” może mieć dwojaki sens. Po pierwsze, oznacza określony kierunek w filozofii

ciała, a czasem i w personalizmie filozoficznym Wojtyły, przybiera postać swoście poetycką, a arbitralność rozstrzygnięć i poleganie na popularnych poglądach i nawykach umysłowych (stereotypy płci) są jego znakiem rozpoznawczym. Istotnie uważam, że refleksja fenomenologiczna zawiera w sobie ryzyko „ustanawiania”, a nie odkrywania istoty, stąd dobra „robota fenomenologiczna” jest po prostu nieczęsta. Twierdzę zatem, że istnieje personalizm (to jest wykład osoby, a nie konkretny kierunek) poprawny i właściwy oraz błędny i niewłaściwy. W odróżnieniu od Grada zatem, doceniając filozofię klasyczną, nie sądzę, że „teoria osoby” musi się rozwijać tylko w tym kadrze. Wynika to po części z tego, że wszędy w literaturze przedmiotu poświęconej kobietom – na przykład i u tomistów – spotyka się twierdzenia w rodzaju: „(...) ojcostwo to odpowiedzialne wnoszenie wartości, zarówno fizycznych, jak i duchowych, to zarazem ich ochrona i realizacja. (...) Rola matki w rodzinie to być środowiskiem wartości fizycznych i duchowych wnoszonych przez ojca”, co oczywiście „nie umniejsza pozycji matki”¹. Jeśli stwierdzę, że podobny opis jednak umniejsza pozycję matki, Grad zarzuci mi zideologizowanie. Jeśli zaś on będzie twierdził, że przecież nie umniejsza tejże pozycji, ja będę mu musiała zarzucić brak krytycyzmu, wrażliwości na fakty społeczne czy nieumiejętność uchwytowania istotnego sensu wypowiedzi. Dokąd tedy zajdziemy? (Należy zauważyć, że Gogacz podzielił się tu z czytelnikami swoim przekonaniem i może pragnieniem, nic nad to. Twierdzenie to nie jest bowiem tezą filozoficzną, choć sam autor skłonny jest tak je traktować. Ta dowolność, arbitralność i brak gotowości testowania własnych tez jest zresztą znakiem szczególnym powołującego się na filozofię namysłu nad płcią. Dałoby się z tego stworzyć dość obszerny, choć poza walorem komizmu raczej nieinteresujący katalog powtarzalnych nawyków umysłowych różnych myślicieli)².

XX wieku, mający znaczącą reprezentację po dziś dzień. Karol Wojtyła traktowany jest jako jeden z jego prominentnych przedstawicieli. Po drugie, mianem „personalisty” określa się często również tych myślicieli, którzy rozwijają „teorię osoby”, niekoniecznie afiliując się w nurcie personalizmu filozoficznego. Moim obszarem zainteresowań jest właściwie pole drugie, ale w książce poruszam się w granicach zarysowanych przez autora, którego komentuję, tj. Karola Wojtyłę-Jana Pawła II. Kiedy zatem mówię dalej o „personalizmie”, na myśli mam właśnie określony kierunek. Kiedy indziej zaś staram się klarować, gdy chodzi mi o „teorię osoby”.

W swej recenzji Grad – o czym będę jeszcze mówić – komentuje szeroko moje (jedyne!) odwołanie do św. Tomasza, a przytaczając stosowny zapis z *Summy* o skierowaniu kobiety ku mężczyźnie i dokonując jego analizy, pisze: „Możemy zastanawiać się, co to właściwie znaczy i czy takie postawienie sprawy jest sprawiedliwe. Ja nie chcę tutaj tego robić, ponieważ chodziło mi o co innego...”. Starannie wyłuszcza następnie kwestię, którą uznaje za ważną. A przecież doskonale unika sprawy fundamentalnej, czyli właśnie sprawiedliwości i niesprawiedliwości względem kobiet, tj. *de facto* prawdziwości i nieprawdziwości tak dawnej, jak i „nowoczesnej” filozoficznej refleksji o kobietach, a właściwie o jakowejś „kobiecie”. Grad dostarcza tu znakomitej ilustracji znanej tezie Huntingtona, zgodnie z którą podstawową cechą konserwatyzmu jest odsuwanie krytycznej dyskusji samego siebie i swoich sposobów działania, *praxis*. A przecież jednocześnie jego omówienie jest na swój sposób życzliwe i zaangażowane. Widoczne jest to w trosce, jaką otacza on prawidłowość teoretycznej refleksji o człowieku. Trudno jednak nie odnieść wrażenia, że mój komentator – jak niegdyś Tales – jest tak zapatrzony w niebo, że nie porusza go człowieczeństwo sąsiadów (sąsiadek) i dowody na jego dezawuowanie. Jest to dla niego problem teoretyczny. Sądzę, że ma małe rozumienie cierpienia, jakie stoi za moim studium³. Niech mi zatem wolno będzie powiedzieć przy okazji, że ilekroć czytam św. Tomasza wykład człowieka czy ludzkiego sumienia, tylekroć bycie człowiekiem (inaczej mówiąc, własne człowieczeństwo) odczuwam jako coś nazbyt ogromnego, dar prawie nieznośny i nie do udźwignięcia. A ilekroć kieruję wzrok na „feminologię” katolicką, tylekroć... Ach, szkoda gadać!

2.

Mój Recenzent i zarazem oponent sygnalizuje problemy, jakie dyskutuję w *Osobnej*, ale referuje jedynie najogólniejsze założenia mojego wywodu (akapit 3–6 jego recenzji). Czyni to przy tym w sposób, który nie daje Czytelnikom dostatecznego wglądu ani w moje, ani w papieskie pozycje. Nieprawidłowo też informu-

z racji obszaru badań dobrze znam środowiska emancypacyjne i rozumiem procesy upodmiotawiania (uwalniania), niejednokrotnie ich kierunek i siła mnie samą bardzo zaskakują.

³ Jednym z najważniejszych doświadczeń związanych z opublikowaniem *Osobnej* było przekonanie, jakiego nabyłam, że napisanie książki potrzebnej ludziom jest swoistym przekleństwem (rzecz jasna w potocznym znaczeniu słowa). Ludzie (o dziwo, nie tylko kobiety) ułokowali w *Osobnej* nadzieje, które są niespełnialne. Zadano mi kilkukrotnie to samo pytanie, a raz sformułowano wypowiedź w tonie zawiedzionej nadziei. Pytanie to brzmiało: „Ale po *Osobnej* nie będzie już można mówić o kobietach tak samo jak wcześniej, prawda?”. Postaram się dalej wyjaśnić, o co pytającym chodziło. Piszę o tym, bo aby dyskutować te kwestie, trzeba zrozumieć, że nie dotyczą one tylko teoretycznego problemu, ale że chodzi tu o ludzką krzywdę i poniżenie, które rodzą gniew i ból. Grad ma – jak sądzę – nadzwyczaj słabe wyczucie tej materii, o co go nie winię. Mimo że

je o metodologii badania („Metodą tą jest, jak wspomniałem, personalizm”). Jest to zresztą luźny zbiór uwag i wniosków, jak to sam autor wyjaśnia. Recenzja w sensie warsztatowym winna zawierać prawidłowe, syntetyczne ujęcie wykładu autora; staranne zreferowanie wniosków, do jakich doszedł; sformułowanie ogólnej, zachowującej pewien dystans wobec własnych przekonań i preferencji oceny. Grad podchodzi do tych wymagań dość swobodnie. Mam wręcz wrażenie, że w znacznej mierze omawia książkę, której nigdy nie napisałam, a w której rozwijam rzekomo jakiś własny, odcieleśniony personalizm. To ustawienie stawia mnie w sytuacji nadzwyczaj trudnej. Postaram się ostatecznie uczynić tę odpowiedź użyteczną dla Czytelników „Christianitas” i jednocześnie w miarę możliwości emancypować się od reguł gry narzucanych przez Grada. Usystematyzowania wymagają zatem podstawowe kwestie. Co twierdzę?

⁴ Ciekawej, syntetycznej rekonstrukcji mojego wywodu dokonała w swej recenzji dla „Więzi” Anna Czepiel (A. Czepiel, *Mniej osoba, bardziej osobna*, „Więź”, 2 [668], 2017). Ktoś może twierdzić, że słabością jej omówienia jest to, że moje tezy są słabo atakowane. Nie zawsze zresztą między Autorką a mną zachodzi zgoda tam, gdzie ona ją zakłada. Co jednak ważne, Czepiel w swej recenzji podkreśla te same niedomagania omówienia Grada, na które i ja zwracam uwagę: désintéressement dla problemu i po prostu zwyczajne jego nierozumienie.

Wiadomo było już wcześniej, że Papież definiuje kobiety jako po prostu inne od mężczyzn, do których stale je odnosił jako do antropologicznego wzorca. Dlatego też opisywał kobiety wyłącznie przez ich zdolność prokreacyjną i funkcję macierzyńską i poniekąd nie potrafił pomyśleć, iżby kobieta zajmowała się czymś, co by nie miało związku z macierzyństwem i nie było jego wyrazem (w Polsce szeroko pisała o tym Elżbieta Adamiak). W swoim badaniu wskazałam szerszy kontekst i skutki tej tendencji. Chodzi o uzgodnienie wolności (i jej „podsystemów”: samoposiadania, samostanowienia, indeterminacji-autodeterminacji, prostego i złożonego aktu woli etc.) z płcią, jakiego dokonał Jan Paweł II, a które spowodowało, że między mężczyzną a kobietą zachodzi różnica ontologiczna polegająca na tym, że tylko mężczyźnie przysługuje wolność osoby i spełnione zostają warunki życia osobowego (*sui iuris*, *incommunibilitas* i in.), a kobiecie nie przysługują. Innymi słowy, między mężczyznami a kobietami w opisie papieskim zachodzi taka różnica, że tylko mężczyzna jest wolny, a dalej tylko on jest osobą. Ogólnie wspomina o tym też Paweł Grad⁴.

Wojtyła wykladał, że separacja jest warunkiem relacji, a zatem że ukonstytuowany jako odrębny podmiot może wejść w relację, a zwłaszcza udzielić siebie („oddać siebie”, jak tłumaczy Wojtyła) w miłości oblubieńczej. Jednak w katechezach środowych

o teologii ciała Jan Paweł II dostarcza następującego długiego, wielopiętrowego opisu (to krótki wyimek):

Jeśli kobieta w tajemnicy stworzenia jest tą „daną” mężczyźnie, on zaś odbierając ją jako dar w całej prawdzie jej osoby i kobiecości, przez to samo ją obdarowuje, to równocześnie on sam też w tej wzajemnej relacji zostaje obdarowany. Zostaje zaś obdarowany nie tylko przez nią; darem jej osoby i kobiecości, ale także swoim własnym obdarowaniem. To męskie obdarowanie, odpowiedź na dar kobiety, jest dla samego mężczyzny obdarowujące, w nim bowiem ujawnia się jakby osobowa istota jego męskości, sięgająca poprzez całą oczywistość ciała i płci do samej głębi „posiadania siebie samego” (s. 205–206).

Wynika stąd, że (jak wyjaśniam w książce, tu również jedynie wyimkowo):

[Mężczyzna] Jako „obdarowujący” zostaje „obdarowany” darem kobiety oraz wtórnie tym, że sobą „obdarowuje”, tak że „obdarowujące” jest dla niego „męskie obdarowanie”. Sekwencja tekstu papieskiego – mężczyzna odbiera dar, znaczy: obdarowuje kobietę tym, że odebrał jej dar; znaczy: darem dla niego jest jego własne obdarowanie, które ujawnia osobową istotę męskości i posiadanie samego siebie. Obdarowując sobą, jest więc obdarowany... sobą. Nadto, odebrany przez kobietę jako dar, obdarowany zostaje tym, że jest darem. Mężczyzna jest oto jak Rzym. Prowadzą do niego wszystkie drogi, co przypomina Tomaszowe: „(...) mężczyzna jest początkiem i celem kobiety” (s. 211).

Tak oto w przypadku kobiety separacja nie jest już warunkiem relacji. Więcej: ta czyni jakąkolwiek separację niemożliwą dla kobiety, lecz nie niemożliwą dla mężczyzny. On istnieje ze względu na siebie, ona wyłącznie ze względu na niego. Więcej: ona istnieje po to, by on mógł się ukonstytuować jako podmiot-osoba.

Co ciekawe, nawet w owej ontologii kobiety kładącej wyłączny nacisk na macierzyństwo fizyczne i duchowe wzorcem jest mężczyzna. W opisie rodzicielstwa duchowego macierzyństwo biologiczne bowiem – do którego Papież tak gorliwie namawia kobiety – jest zrelatywizowane jako dziedzina faktów skończonych, a w domenie rodzicielstwa duchowego znów matrycą, wzorem i figurą jest mężczyzna.

Dalej Jan Paweł II dokonuje niespotykanego u Ojców Kościoła utożsamienia Chrystusa z „męską naturą” i mężczyznami tak dalece, że Jezus staje się wręcz uosobieniem męskiej psyche. Nie zachodzi jednak w ogóle przyporządkowanie kobiet Chrystusowi! Te bowiem są całkowicie „wytłumaczalne” w paradygmacie mariologicznym. (Notabene w mariologii Jan Paweł II dokonał również niesłychanych przesunięć)⁵.

⁵ E. Adamiak, *Mariologia*,
Poznań 2003, s. 96.

Celem wykazania owej sprzeczności i opisania jej skutków posługuję się nie „personalizmem”, jak twierdzi Grad, ale metodą analityczno-syntetyczną wspartą metodą hermeneutyczną (*Osobna*, s. 14). Oznacza to, że dokonuję skrupulatnej analizy wywodów Wojtyły-Jana Pawła II. Jest to logiczna analiza zdań i twierdzeń, często rozbiór całych akapitów tekstu, o ile różnica między sygnalizowaną przez autora intencją jego wypowiedzi a istotnym sensem jego twierdzeń to uzasadnia. Analiza cząstkowa umieszczana jest każdorazowo w kontekście tematu wiodącego. Metoda ta pozwala badać wewnętrzną koherentność twierdzeń oraz – w niektórych przypadkach – ustalić zgodność analizowanego twierdzenia z intencją autora, o ile ten ją wykląda (tak jest w przypadku kluczowych twierdzeń papieskich). Po części analitycznej następuje każdorazowo synteza. Pozwala to również odnosić konkretne twierdzenia do rekonstruowanej teorii i plasować je w granicach tejże. Cały mój wywód zawarty w *Osobnej* jest przy tym zorganizowany – a nie jest to regułą w tekstach filozoficznych – wokół klarownej i obalalnej hipotezy. Hipoteza jest tym, co ogranicza i dyscyplinuje autora, jest gwarancją pokory wobec przedmiotu badań. *Osobna* to praca egzegetyczna, co oznacza, że badam teksty jednego autora i związki między jego tekstami przy zastosowaniu dostosowanej i wymagającej metodologii. W tym sensie nie jest to praca z ogólnie rozumianej historii filozofii, co by wymagało badania powiązań

między wieloma autorami (zapośredniczenia, nawiązania, kontynuacje, recepcja etc.).

Paweł Grad zdawkowo docenia aspekt warsztatowy, twierdząc, że prawidłowo uzyskane przeze mnie wnioski wynikają nie z „personalizmu”, ile z poprawnego logicznie wnioskowania („elementarnych praw logiki i reguł badania uprawnionego zakresu wypowiedzi, nie zaś dzięki «personalizmowi»”). A zatem znów: nie tyle docenia elementy warsztatu (co zmusiłoby go również do poważnego potraktowania wniosków), ile zauważając, używa ich jako argumentu przeciw personalizmowi, co nadaje jego omówieniu charakter idiosynkrazji. Nie tłumaczy też, czemu służyć używane przez niego (patrz: cytaty powyżej) cudzysłowy. Sądzę, że ten zabieg dystansujący ma podkreślać, że personalizm w ogóle nie jest godzien tego, by go traktować jak pełnoprawne – choć przecież niekoniecznie cenione – zjawisko filozoficzne.

Tak zresztą moje stanowisko, jak i cały personalizm Grad określa jako „ideologię”. Dla badacza i przedstawiciela nauki jest to oczywiście nie tyle obraza, ile przede wszystkim poważny i rozstrzygający zarzut przeciw rzetelności pracy. Mogę się zgodzić z Gradem, że dominujący w XXI wieku usus pojęcia „ideologii” odsyła do celów związanych z mobilizacją polityczną i społeczną, w mojej ocenie również do strategii zarządzania i/bądź uzyskiwania przynajmniej wpływu, a docelowo władzy, czemu towarzyszy dążenie do niekoniecznie fizycznej, ale zawsze symbolicznej eliminacji przeciwników. Celem jest zawsze likwidacja opcji⁶. Twierdzi się również, że ideologia ma charakter gnostycki: nazywa czynnik, którego usunięcie ma ostatecznie przekształcić i „zbawić” świat. W tym sensie *Osobna* z pewnością nie jest książką ideologiczną. Jak wyjaśniam poniżej: nie jest napisana po to, by kogokolwiek mobilizować, ale by wyjaśnić błąd teoretyczny i „udokumentować” krzywdę ludzką, która z niego wynika. (Jeśli w ogóle mogłaby kogoś mobilizować, to raczej sam Kościół, a zwłaszcza „teoretyków doktryny”, praktyków opieki pastoralnej i akademickie środowiska teologiczne). Mogłaby zresztą równie dobrze wyciszać i kanalizować energię emancypantek. Nie dokonywałam jednak jakiegś pogłębionej analizy własnych motywów. Starałam się pisać w sposób uczciwy i zachowujący świadomość powagi sytuacji. Prawdą jest zatem, że *Osobna* napisana jest z poczuciem

⁶ Trafne jest też rozumienie ideologii proponowane przez Leszka Kołakowskiego: „(...) słowa *par excellence* ideologiczne, lecz nie dlatego, iż zawierają składniki normatywne, ale dlatego, że funkcja ich na tym polega, by nie dać rozdzielić kwestii logicznie niezależnych, a treść normatywną utaić w pozornych stwierdzeniach opisowych”, L. Kołakowski, *Szukanie barbarzyńcy. Złudzenia uniwersalizmu kulturalnego*, w: tenże, *Czy diabeł może być zbawiony i 27 innych kazań*, Londyn 1984, s. 111. To rozumienie ideologii odnosi się do papieskiej wykładni kobiecości w sposób najwyższy. Nie odnosi się jednak do *Osobnej*, jako że nie ma w niej elementu utajenia ani nierozdzielności kwestii logicznie niezależnych.

odpowiedzialności moralnej (co jest samo w sobie słabym bądź żadnym zarzutem przeciw jakiegokolwiek księżce) i wyraża sprzeciw, którego racje tłumaczy. Sprzeciw jest jednak przede wszystkim jednym z podstawowych praw i powinności istoty rozumnej i z pewnością sam w sobie nie jest ideologią.

Grad korzysta z okazji, jaką daje mu recenzowanie *Osobnej*, by przede wszystkim napiętnować personalizm jako kierunek filozoficzny. Ogłasza nawet jego śmierć („personalizm jest nurtem filozoficznie martwym”). Jest to kolejna ciekawa i nieuzasadniona diagnoza. Obawiam się, że niepozbawiony złośliwości czytelnik mógłby dojść do wniosku, że najpoważniejszym argumentem na rzecz tezy, że personalizm jest martwy, jest to, że Grad się nim nie zajmuje. Tak się bowiem składa, że dyskusje wokół „osoby”, w tym prowadzone w nurcie filozoficznego i teologicznego personalizmu, są nadzwyczaj żywe i głośnie. Mnie samą bardziej niż kierunek personalistyczny interesują koncepcje „osoby” i nie mogę nie doceniać ich powagi, zaangażowania i dobrze rozumianego ryzyka intelektualnego (np. teologia filozoficzna Stanisława Judyckiego), jak też nie mogę nie doceniać zaangażowania filozofów „osoby” w dyskusje kwestii zasadniczych, aż po kwestie bioetyczne (Robert Spaemann) czy teologię moralną (Josef Seifert wobec *Amoris laetitia*). Kto inny zaś mógłby zauważyć, że reanimacja preferowanego przez Grada tomizmu („reanimacja”, gdyż również uważano go za skostniały i zideologizowany – po prostu intelektualnie i duchowo martwy) wymagała upomnienia się o niego w niejednym dokumencie papieskim, w tym w randze encykliki. Sądzę, że jak na nurt pozbawiony tak poważnych rzeczników personalizm ma się całkiem nieźle. Nie trzeba przy tym zapominać o tym, że to, co widzimy, zależy od tego, gdzie kierujemy wzrok. Powtórzę zatem raz jeszcze: désintéressement nie jest metodą badawczą i nie prowadzi do rozumienia kogokolwiek bądź czegokolwiek.

Co ciekawe, Grad nie tylko uważa personalizm za martwy i zbędny, ale i sam pomysł zreferowania myśli Karola Wojtyły-Jana Pawła II z kierunku personalistycznego wydaje mu się chybiony. Wiadomo wszak, należy po prostu zająć się klasyczną metafizyką osoby. Być może umyka mi coś ważnego, ale nie tylko nie widzę nic niewłaściwego w referowaniu danego autora w obrębie nurtu, który on reprezentuje, ale wydaje mi się to jak najbardziej wła-

ściwe i honorujące system odniesień danego autora, o co sama się tu we wstępie upominałam. Grad z pewnością wie, że podręczniki filozofii współczesnej nie klasyfikują Wojtyły jako tomisty, choć każdy autor „kościelny” ma i pewne przygotowanie, i pewien zestaw wstępnych rozstrzygnięć, które go z tym nurtem wiążą. Można oczywiście referować Wojtyłę i wszystkich innych autorów wyłącznie z kierunku tomistycznego. Można również z fenomenologicznego, hermeneutycznego, analitycznego i wielu innych. Personalizm z pewnością nie jest w przypadku Karola Wojtyły-Jana Pawła II wyborem ani arbitralnym, ani nonsensownym, ale zasadnym i wręcz podstawowym.

3.

Wątek tomistyczny przewijający się przez całą recenzję Grada jest jednak nadzwyczaj diagnostyczny dla różnicy zdań między nami. Oto uczyniłam w *Osobnej* jedno tylko odwołanie do św. Tomasza. Czynię je na koniec długiej, żmudnej rekonstrukcji opisu Jana Pawła II, w którym to opisie kobieta ukazana jest jako doskonale osobna, jej charakterystyki jako bytu osobowego są wielce niepewne (by nie rzec, że są po prostu zaprzeczone) oraz w którym następuje jasne zerwanie z wcześniejszą, Wojtyłowską koncepcją podmiotu osobowego (tj. separacja przestaje być warunkiem relacji w przypadku kobiety, ale pozostaje nim w przypadku mężczyzny; znika w przypadku kobiety klasyczne rozstrzygnięcie o *alteri incommunicabilis* osoby). Grad nie widzi sensu w tym, by Czytelników zapoznać z tym fundamentalnym i zasadniczym dla mojego wykładu fragmentem. Wybiera miast tego jedno zdanie z odniesieniem do Akwinaty (zdanie, nadmienmy, które w ogóle nie jest konieczne w kontekście tego fragmentu i bez którego moja rekonstrukcja nie byłaby ani trochę mniej skończona, na co starałam się wskazać dystansującym sformułowaniem „przypomina”) i na nim buduje dalszą swą polemikę ze mną. Moje zdanie to trzynaście słów i jeden spójnik (niekoniecznego, lecz uzasadnionego) nawiązania do myśli podjętej i komentowanej przez św. Tomasza. Następujący komentarz Grada to kilkadziesiąt wersów polemiki, w której już nie tyle analizuję Jana Pawła II i nie z nim dyskutuję, ile polemizuję ze św. Tomaszem, jako że Wojtyła „obrazem tomistycznym” „operuje”.

⁷ T. Stępień, *Dwie koncepcje osoby Karola Wojtyły*

i Mieczysława Gogacza – analiza porównawcza,

w: red. M. Grabowski,

O antropologii Jana Pawła II, Toruń 2004, s. 182.

⁸ Grad przywołuje w swoim omówieniu swój własny artykuł o filozofii Wojtyły. Otóż poznałam ten tekst dawno temu, być może tuż po jego publikacji. Jako osoba znająca wówczas już nieźle dorobek późniejszego Papieża miałam silne przekonanie, że oto komentator przepasał Wojtyłę i poprowadził go tam, gdzie on ani nie był, ani prowadzony być nie chciał. Dziś sama zostałam przez Recenzenta przepasana i kędyś poprowadzona. Jeśli celem wszelkiego czytania ma być rozumienie, to twierdząc, że istota mojej książki po prostu nie została przez Grada uchwycona, ponieważ ten sprawny w wysiłku analitycznym Recenzent zapomina po analizie dokonać syntezy, a zatem naraża się na to, że umknie mu istotny sens wypowiedzi.

Oto jednak pewne pytanie nurtuje autorki i autorów od wieków, a wzmożenie tego problemu widzimy od kilku dziesięcioleci. Chodzi o znaczenie różnicy – o statusie różnicy ontologicznej – między kobietami a mężczyznami, a zatem również pomiędzy kobietami a Chrystusem dla odkupienia kobiet. (Bądź, w wersji mniej radykalnej, natury jedynie ontologizowanej w „dyskursie” kościelnym). Czy natura nieprzyjęta przez Boga została przez Niego odkupiona? Wątpliwość ta zasługuje na lepszą odpowiedź niż to *désintéressement* tak typowe dla katolicyzmu, z którym tu dyskutuję. Ontologizacja płci przez Jana Pawła II osiąga w jego pismach poziom radykalny. Kobiecość i tzw. kwestia kobieca to swoiste *idée fixe* autora, u którego koncentracja wątków osobności kobiet przypomina teologiczną turnię. Pozwala to nie tylko swobodnie wiązać jego komentatorów chrześcijaństwo z kultami pogańskimi, traktując pierwsze jako mniej więcej kontynuację i pewną korektę drugich. Dalej zaś posuwają się oni do chrzczenia freudyzmu (któremu ponoć brakuje tylko chrześcijańskiego szlif) i freudyzacji chrześcijaństwa. Pozwala im również w łonie samego katolicyzmu i egzegezy tekstów świętych twierdzić, jak to czyni ks. Stępień, że: „całe to rozważanie prowadzone w kontekście opisów stworzenia człowieka zawartych w Księdze Rodzaju pokazuje, że kobieta jako druga osoba może być dla człowieka partnerem i może sprawić, że będzie on mógł spełniać swoje istnienie w sposób właściwy swojemu osobowemu charakterowi. Jest tak dlatego, że w swoim pierwszym akcie wyosobnienia się ukonstytuował on siebie jako kogoś transcendentnego, a więc przekraczającego wszelkie stworzenie nierozumne. Tylko poprzez fizyczny kontakt z kobietą Adam może odkryć sens swojej cielesności, a więc także może doprowadzić do integracji natury w osobie”⁷ (podkreślenia J.M.). Czy to możliwe, że specyficzna niewrażliwość mojego komentatora na biedę ludzką wywoływaną i sankcjonowaną językiem pozwoliłaby mu jedynie wychwycić z powyższego fragmentu tyle, że przecież kobieta jest nazwana „drugą osobą”, a zatem nazwana jest osobą, a zatem nie ma żadnego problemu (dyskusja tego fragmentu w *Osobnej*, s. 195–196)?⁸

Co ortodoksja katolicka odpowie na te wątpliwości, jakie ontologizacja kobiet rodzi z chrystologią Kościoła i w ogóle z koncepcją osoby ludzkiej? Odpowie za św. Tomaszem, że płeć jest przypadło-

ścią nieoddzielalną. Ta znana przecież systematyzacja ma znaczenie nie do przecenienia, ale nie rozwiązuje wszystkich trudności. Nie może ich rozwiązać, jako że nie znajduje faktycznej kontynuacji, czego przykładem jest choćby antropologia teologiczna Jana Pawła II. Tu właśnie zgadzam się z Gradem. Czy koncepcja osoby w myśli Karola Wojtyły i Jana Pawła II są do pogodzenia? Czy kobieta jest w pismach papieskich opisywana w sposób dający, czy też niedający się uzgodnić z Wojtyłowską koncepcją osoby, a dalej z klasyczną metafizyką osoby? Czy zatem jest osobą? Grad odnosi się do tych kwestii pobieżnie, co sprawia, że miast tu, na łamach „pisma na rzecz ortodoksji”, pozwolić odstąpić się Prawdzie i jednoczyć ludziom wokół niej, drepczemy w miejscu i znów nie dowiemy się, co tak naprawdę różni rewizję emancypacyjną (bądź pewne jej podgrupy) i tradycję (tę głęboką i – by tak rzec – prawdziwą, jak i to, co się dziś za nią podaje). Moja znajomość kultury umysłowej „Christianitas” daje mi nadzieję i upewnia mnie, że tu właśnie można zawrzeć przymierze stron, by przypomnieć i potwierdzić, co Jezus Chrystus człowiekowi (każdemu, w tym kobiecie) objawia o nim samym. Przecież nie o to chodzi, by tkwić w niepotrzebnych podziałach i domniemaniu różnicy zdań (względnie jej przecenianiu) tam, gdzie jej nie ma (bądź gdzie jest ograniczona). Nie jest to chyba dobre, by w tak fundamentalnych dla ortodoksji Kościoła kwestiach i w czasach tak dla niego trudnych różnić się na sposób plemienny, w tym na podstawie domniemania, a nie wiedzy. Jestem przekonana, że starczy różnic faktycznych, głębokich i solidnych, by „emancypantów” czy „rewizjonistów” i „ortodoksów” dzielić. Jest też jednak miejsce, czemu świadczy *Osobna*, dla opartej na pewności zgody.

4.

Ze splotu niespójności i niedorzeczności papieskich Paweł Grad wyjmuje kwestię – ważną, to prawda – przypisywanej przez Papieża kobiecie w relacji z mężczyzną jedynie reaktywności wobec miłości mężczyzny. Pytanie brzmi zatem, czy twierdzenia Papieża, że mężczyzna pierwszy miłuje kobietę, a ta dopiero odpowiada na jego miłość, bądź że ona głównie „doznaje” miłości, którą jest obdarzana przez mężczyznę, mają cokolwiek wspólnego z prawdą o osobie (każdej, mowa bowiem o rozstrzygnięciach ontologicz-

⁹ T. Kotarbiński, *Wzorzec miłości matczynej*, w: tenże, *Medytacje o życiu godziwym*, Warszawa 1966, s. 80-81.

¹⁰ K. Wojtyła, *Miłość i odpowiedzialność*, Lublin 2001, s. 231.

¹¹ Że jest powszechny, przekonuję się o tym rok w rok, gdy prowadząc wykłady o rodzinie, pytam studentów o relację, jaka zachodzi pomiędzy sprawowaniem opieki macierzyńskiej a cechą rozumności i zaangażowania woli. Większość z nich nigdy nie myślała o macierzyństwie w ten sposób, traktując je nawykowo – podobnie jak Papież – niczym rodzaj biologicznie wdrukowanej instrukcji bądź jakiegoś oprogramowanie komputerowe. Za każdym razem jest to dla mnie tak samo poruszające.

nych)? Zauważmy przy tym, że to, co nurtuje Grada (opis kobiet jako pasywnych i jedynie responsywnych w relacji), to w gruncie rzeczy porównanie miłości kobiety do – dajmy na to – psa, który odpowiada przywiązaniem na okazywaną mu przez właściciela serdeczność. (Warto tu przypomnieć, że do psiej porównywał miłość macierzyńską Kotarbiński, czyniąc to skądinąd z wielkim wdziękiem⁹. Podobne porównania nie są zatem nieobecne w wywodach o kobietach).

Czy wskazany przeze mnie kierunek, by traktować macierzyństwo jak pracę rozumu, zaangażowanie wolności i rozstrzygającej woli etc. (czym ono rzeczywiście jest) miał jako wynik działania struktur li tylko fizycznych (Wojtyła nazywa je „faktami biologicznymi” i twierdzi, że „narzucają” kobiecie kierunki jej zaangażowania), zagrażałby w czymkolwiek myśli katolickiej? Grad zarzuca mi w tym kontekście, że posługuję się fałszywymi opozycjami pomiędzy osobą a naturą („czym właściwie autorka uzasadnia opozycje, którymi się w nich posługuje”), ale zapomina dodać, że ten zarzut tak w mojej ocenie, jak również innych komentatorów Wojtyły kieruje się przeciw niemu. To Wojtyła zarzuca się słusznie, że traktuje te rzeczywistości jako opozycyjne i kolizyjne. Jednak nawet gdyby tak nie było, wciąż w mocy byłoby pytanie: dlaczego Wojtyła-Jan Paweł II opisuje „kobiecość”, w tym macierzyństwo tak, jakby zależało wyłącznie od determinant biologicznych, a nie od rozumności i wolności osoby, oraz jakby ich nie angażowało? Podobny problem nie istnieje jedynie w świecie samic, tj. istot, które posiadają ciała, ale nie posiadają zawiadującej woli, a zatem podlegają działaniu generowanemu przez zakotwiczone w ciele popędy. To do nich odnieść można twierdzenie Wojtyły, że „fakty biologiczne im narzucają [macierzyństwo]”¹⁰. Opis macierzyństwa ignorujący tę różnicę między kobietą a zwierzęciem, jaką jest rozumność i wolność, jest opisem co najmniej niepełnym i – używając języka Marii Rodziewiczówny – zoologicznym. I nawet jeśli jest powszechny, to w tym i tylko w tym sensie jest on też katolicki¹¹.

5.

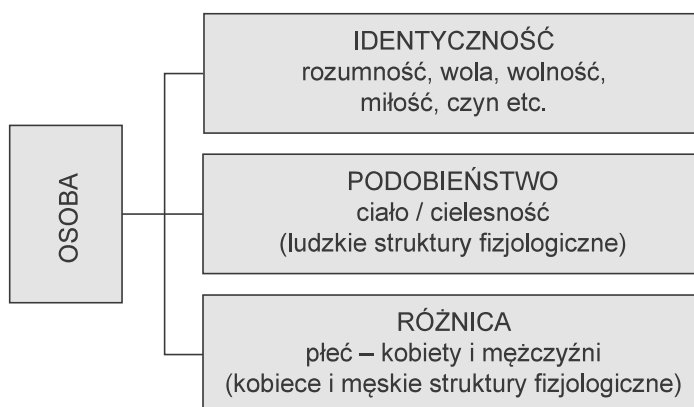
Grad twierdzi, że „osoby» Justyny Melonowskiej nie są cielesne” oraz że zachęcam do marginalizowania znaczenia płci, jako że ma

ona status przypadłości. Nie jest to prawda. Przede wszystkim nie rozwijam własnej koncepcji personalistycznej, choć wyciągam wnioski z analizowanej sprzeczności w myśli Karola Wojtyły-Jana Pawła II. Wnioski te istotnie mogą stanowić przesłanki do podjęcia pewnych kwestii w sposób twórczy. Być może też uczynię to w przyszłości. Czy jednak istotnie – po wtóre – proponuję odcielesniony i „odpłciowiony” opis osób? Może powstać takie wrażenie, jako że polemizuję z koncepcją Jana Pawła II, w której kobieta jest „przykuta” do płci w sposób wypaczający jej charakterystyki osobowe, a więc *de facto* depersonalizujący ją. Próbując korygować komentowane stanowisko, podkreślam pierwszeństwo innych, niż płeć, uposażeń osoby. Ważne przy tym, że moje wskazania mają charakter systematyzujący i korygujący: poruszam się w kręgu Wojtyłowskiej teorii osoby i jej sprzeczności. Wyraża to schemat, jaki zawarłam w ostatnim rozdziale mojej pracy (poniżej). Nie wynika z niego, że płeć nie ma znaczenia, ale że winna zajmować w opisie osoby oraz w opisie różnicy płci właściwe miejsce (całkowicie przesunięte przez Jana Pawła II). Stanowisko to jest takie, że pośród osób zachodzi **identyczność** kobiet i mężczyzn uposażonych w rozumność, wolność i zdolność do miłości. Nie ma kobiecej i męskiej rozumności, tak jak nie ma kobiecego i męskiego wyniku dla działania $2+2$. Nie ma ontologicznej różnicy między wolnością kobiety i mężczyzny – coś bowiem albo jest, albo nie jest wolnością. Problem w tym, że Jan Paweł II wprowadzał różnicę w tej warstwie opisu osoby. Jest to konieczna logiczna implikacja opisywania kobiet jako ontologicznie (a więc w swym rdzeniu bytowym) różnych od mężczyzn. Oczywiście potencjalna rozumność, wolność i miłość realizują się poprzez ciało, jako że człowiek nie jest aniołem, a więc osobą bezcielesną. Czy jednak między kobietami a mężczyznami zachodzi wyłącznie bądź przede wszystkim różnica? Twierdzę, że będąc osobami, przede wszystkim są identyczni. Na drugim poziomie mamy do czynienia już nie z identycznością, lecz z **podobieństwem** ludzi. Wszyscy oni bowiem, tak kobiety, jak mężczyźni, mają żołądki, trzustki, śledziony, piszczyle etc. Organy te i niektóre układy różnią się jednak nieco u kobiet i u mężczyzn. (Oczywiście pod pewnymi względami, na przykład wielkością czy gęstością, różnią się również międzyosobniczo)¹². Dopiero trzeci poziom zakłada

¹² Nie czas rozbudowywać tu te kwestie ponad miarę, zawężam zatem problem do – interesującego Jana Pawła II – tematu ciała. Warto jednak pamiętać, że ludzie różnią się międzyosobniczo również temperamentem, inteligencją i wszystkimi tymi jakościami, które psychologia nazywa „różnicami indywidualnymi”.

i wyraża **różnicę** płci, tj. zdecydowane, istotne różnice w budowie anatomicznej kobiet i mężczyzn.

Nie widzę w tym prostym, systematyzującym schemacie nic, co by nie wytrzymało krytyki Pawła Grada bądź innej. Zastosowany jednak do papieskiej antropologii płci pokazuje, jak głębokie zaburzenie wprowadza Papież, nie tylko eksponując w namyśle nad kobietami poziom trzeci kosztem pierwszego i drugiego (a więc różnicę kosztem podobieństwa i identyczności), ale wręcz – co już jest zgrozą – próbując wprowadzić poziom trzeci w pierwszy. (Jego rozumowanie lepiej oddałby schemat nie hierarchiczny, jak mój, ale cyrkularny, w którym aspekt trzeci wprowadzałby w pierwszy, tj. różnica w identyczność, która tym samym zostałaby zniesiona).



¹³ Cechą charakterystyczną pism Karola Wojtyły-Jana Pawła II jest ich „taneczność”: krok w przód, krok w tył. Można zatem znaleźć w nich również fragmenty wskazujące, że problem ciała jest pierwotniejszy od problemu płci, co nie wpływa faktycznie na jego wywód, który *summa summarum* zawsze jest zredukowany, ściętniony do kwestii płci.

Trzeba w tym miejscu zauważyć, że jeśli ktokolwiek proponuje podmiot „odcielesniony”, jak pisze Grad, to właśnie Jan Paweł II. W jego wywodzie ciało – przynajmniej w przypadku kobiety – zostaje zredukowane do pierwszo- i drugorzędowych cech płciowych. Kobiety nie posiadają żadnych istotnych organów poza tymi, które opisuje on wdzięcznym sformułowaniem „konstytucja do wewnątrz”¹³.

6.

Paweł Grad w swym omówieniu wielokrotnie atakuje mnie za poglądy, które nie są moimi. Miarodajne jest tu jego stwierdzenie: „Justyna Melonowska nazywa każdą próbę ogólnego określenia naturalnych (wynikających z gatunkowej konstytucji i skierowa-

nych na specyficznym ludzki cel) determinant życia osobowego rozumowaniem «deterministycznym». W jej przekonaniu taki determinizm wyklucza się z zasadą życia osobowego, jakim jest «indeterminizm». Grad nazywa podobne podejście moim „wyznaniem wiary” i słusznie zauważa, że z podobnym nastawieniem trudno dyskutować. Ta trudność działa niestety w obu kierunkach: mnie również trudno polemizować z Gradem, gdy dokłada jedynie pozornej staranności w referowaniu mojego stanowiska.

Wbrew temu, co sugeruje Recenzent, nie twierdzę, że zasadą życia osobowego jest indeterminizm. Twierdzę, że Wojtyła uważa, że zasadą (bądź jedną z wiodących zasad) życia osobowego jest autodeterminizm. To bardzo ważne dla wykładu Wojtyły słowo pada w recenzji Grada jeden tylko raz, i to we fragmencie, gdzie podaje on szereg wyjętych z kontekstu cytatów z mojego tekstu. (Słowo „autodeterminizm” pada w jednym z tych zdań). Słowa „indeterminizm” używa zaś raz w cytacie oraz dwukrotnie we własnej rekonstrukcji. Tymczasem Wojtyła wyklada, że osoba rodzi się w polu indeterminacji (tj. w polu różnych celów, ku realizacji których może się zwrócić) oraz że – właśnie jako osoba – dokonuje autodeterminacji (tj. spośród owych celów wybiera te, które sama postanawia realizować). Karol Wojtyła-Jan Paweł II prowadzi jednak swój wykład kobiecości w taki sposób, że tak rozumiana autodeterminacja nie stosuje się do kobiet, ale że podlegają one determinacji przez swą płć. Płć narzuca im rzekomo konkretne rozwiązania, tj. w sposób konieczny kieruje je ku macierzyństwu i tylko ku niemu. Piszę w *Osobnej*, że mamy tu do czynienia nie tyle z „autodeterminacją”, ile z „automatyczną determinacją”. Nie znaczy to jednak, wyjaśniam, że gdy kobieta realizuje jakieś cele, czyni to z pominięciem płci, tak jakby ją w jakiś sposób porzucała.

Wykładałam te kwestie starannie w *Osobnej*, w związku z czym czuję się zwolniona z obowiązku powtarzania całego mego wykładu tutaj. Nie o to w końcu chodzi, by Czytelnik poprzestał na lekturze polemiki Grad–Melonowska, ale by podjął decyzję, czy sięgnie do *Osobnej*. Podkreślam zatem tylko, że nie jest moim „arbitralne przekonanie, że każda jednoznaczna propozycja normatywna jest opresyjna”. Twierdzę jedynie, że owa „propozycja normatywna” musi szanować „autodeterminację” osoby, tj. rów-

niez fakt, że osoba może realizować więcej niż jeden cel oraz że różne osoby mogą realizować różne cele.

Jestem przy tym bezradna wobec przemilczeń Grada na temat sposobu, w jaki Jan Paweł II swymi opisami kobiecości zadaje kłam swemu własnemu wykładowi samoposiadania, samostanowienia etc., oraz wobec selektywnej rekonstrukcji papieskich i moich wywodów z pominięciem całego tego depersonalizującego kobiety instruktażu, jaki pisma papieskie zawierają. Jest rzeczą jasną, że dyskusja jakiegoś problemu zakłada to, że obie strony go dostrzegają. Grad tymczasem sam przyznaje, że go po prostu nie widzi. Widzi jedynie problem odejścia od filozofii klasycznej i nadmiernego, wyniszczającego pluralizmu w filozofii katolickiej. Raz jeszcze: w tej podstawowej ocenie – nie bez ważnych zastrzeżeń – zgadzam się z nim. Gdy jednak pisze tak, jakby kobiety miały fanaberię zajmować się nic nieznaczącą przemocą symboliczną, zgoda między nami się kończy.

7.

Poza wskazaniem tej ogólnej diagnozy o stanie myśli katolickiej recenzja Grada zawiera szczegółowe uwagi cenne i słuszne. Za taką uważam stwierdzenie:

Bon mot „norma istnieje ze względu na osobę, a nie osoba ze względu na normę” daje się bowiem doskonale pogodzić z takim twierdzeniem, że norma istnieje ze względu na osobę, a więc stawia jej pewne określone wymagania w trybie „nie wolno ci”. W ten sposób kieruje ona osobę ku celowi wynikającemu z jej natury. Tak oto norma jest dla osoby po to, by ta mogła w sposób czytelny kierować się ku swojej doskonałości nawet wtedy, gdy jej spontaniczne siły intelektualne i emocjonalne nie rozpoznają zbyt wyraźnie środków prowadzących do tej doskonałości. Takie rozumienie jest jednak sprzeczne z przekonaniem Melonowskiej o naturze prawa i powinności. Innymi słowy: bon mot ten może być również użyty przeciwko Melonowskiej. Wynika z tego, że jest on całkowicie trywialny, ponieważ posługują się nim obie strony sporu o prawo i normę – daje się on pogodzić

(dzięki swojej ogólności) ze wzajemnie sprzecznymi ciągami argumentacji.

Bliższe co prawda jest mi nie tyle ignorowanie twierdzenia A jako działającego za tezą i przeciw niej, ile raczej uważne przyjrzenie się temu, w jaki sposób obie strony sporu zagospodarowują A i na A się powołują. Takie podejście nierzadko pozwala wychwycić właśnie istotną, a nie zawsze oczywistą różnicę, jaka dzieli oponentów. Dziś już z pewnością nie zamieściłabym tego zdania w mojej książce. Mimo iż pod takim niemal tytułem odbyło się swego czasu spotkanie organizowane przez środowiska „Więzi” i „Tygodnika Powszechnego” dotyczące adhortacji *Amoris laetitia* Papieża Franciszka, co świadczy o żywotności podobnych twierdzeń.

8.

Omówienie mojej książki przez Pawła Grada zawiera inne też, niż te wspomniane powyżej, twierdzenia, które wydają się sygnalizować jeśli nie sprzeczność, to przynajmniej wyraźną niekonsekwencję. Niektóre z nich są bardzo zdradliwe, a zatem i niebezpieczne. Oto Grad używa, jak już tu wspomniałam, sformułowania „jednoznaczna propozycja normatywna” i twierdzi, jakoby każdą taką propozycję uważała za opresyjną. Gdzie indziej zaś przyznaje, że jestem autorką katolicką („jest ona autorką katolicką”).

Otóż wolno chyba przyjąć za pewnik, że każdy katolik uznaje i czyni swymi szereg „jednoznacznych propozycji normatywnych”. Twierdzić, że takowych nie przyjmuje, to nic innego, jak odmówić mu wiary. Ich wykład znajduje on w Dekalogu oraz przykazaniach miłości. Daleka droga stąd jednak do tej przemocy symbolicznej, którą Paweł Grad uznaje za lekkie brzemię. Oczywiście pamiętam o tym, że istnieją kobiety, które papieskie enuncjacje o „geniuszu kobiecości” uznają. Pamiętam, że zamknięty na głos samych kobiet Kościół potrafi się zakryć listkiem figowym z pism Edyty Stein (skądinąd nie uwzględniając postulowanego przez nią wymiaru różnic indywidualnych między kobietami). W kontekście niniejszego sporu znaczenie ma przede wszystkim zwyczajny błąd w koncepcji kobiecości w myśli papieskiej, o czym świadczy jej wewnętrzna sprzeczność.

Podkreślam zatem wolność i rozumność, a dalej predyspozycję ku miłości obłubieńczej jako cechy konstytutywne bytu ludzkiego. To jest również kobiet. Nie zapominam przy tym, że w odróżnieniu od osób niecielesnych, np. aniołów, człowiek jest również cielesny. (Nie bez pewnej złośliwości można by tu zauważyć, że kobieta w opisie papieskim jest jedyną znaną wersją ucieleśnionego anioła: zawsze dobra, czuła, miłościwa, litościwa, dyspozycyjna dla innych, niepamiętająca o sobie, jawi się jako swoista synteza Mamy Muminków i pani Borejko). Za niepoprawne uważam jednak zredukowanie problemu ciała do problemu płci, dokonane przez Jana Pawła II w jego tzw. antropologii adekwatnej, której też z tego powodu za adekwatną uznać nie można, oraz zredukowanie działania kobiet do dynamizmów ich płci biologicznej. *C'est tout.*

9.

Paweł Grad twierdzi, że moje twierdzenia (ale które? Czyżby te dowiedzione na podstawie prawidłowych operacji logicznych?) są niebezpieczne, a proponowana rewizja wyprowadziłaby Kościół na manowce („(...) prowadzą ją, jak sądzę, do dużo większych błędów niż te ewentualnie popełniane przez św. Jana Pawła II”). To bardzo ważna kwestia i wielce zaskakująca. Grad przyznał przecież, że twierdzenia Papieża nie dają się uzgodnić z klasyczną metafizyką osoby.

Twierdzę zatem, że to autorzy nieumiejący przyznać, że kobieta jest po prostu wolnym, rozumnym człowiekiem, a nie szlachetnym „niemężczyzną”, są dziś zagrożeniem dla Kościoła. Obserwując i oceniając współczesne procesy emancypacji, nie można przy tym nie zauważać, że chodzi w nich w dużej mierze o emancypację od Kościoła. Désintéressement niektórych komentatorów czy tezy stawiane przez niekompetentnych, uprzedzonych badaczy tej materii dostarczają emancypacyjnej rewizji znakomitych uzasadnień. Obie te postawy: tak „napieranie” jednych (emancypantów), jak brak zainteresowania czy manipulowanie wywodem pod tezę drugich (twórców „nowej ortodoksji”), uważam za jednakowo niezgodne z katolicką kulturą umysłową i szkodliwe dla wspólnoty Kościoła.

10.

Ważnym argumentem przeciw katolickiej antropologii płci w odsłonie papieskiej jest odejście wielu kobiet od macierzyństwa i zakwestionowanie tej „jednoznacznej propozycji normatywnej” w licznych krajach europejskich (a więc tam, gdzie rozerwanie takie jest technicznie łatwe i dostępne). Towarzyszy temu powszechne przyzwolenie na aborcję. Na poziomie teoretycznym oznacza to, że owa opiewana „natura kobieca” wywiedziona z faktów biologicznych, które rzekomo „narzucają kobiecie” macierzyństwo, najwyraźniej nie determinuje kobiet tak, jak to wykłada Papież. Jeśli zatem mamy do czynienia z zaniedbaniem, winą czy grzechem (odrzućcie macierzyństwo, aborcja), to wskazuje to właśnie na ludzką naturę osób-kobiet, tj. na wolność. Ów błąd teoretyczny (tj. nieprawidłowa wykładnia człowieczeństwa kobiet jako osób bezpośrednio determinowanych płcią biologiczną) ma zatem skutki praktyczne. Mocnym przykładem jest tu myślenie działaczy pro-life, którzy nawet na poziomie aktów prawnych opierają swą argumentację na owej kobiecej, rzekomo panmacierzyńskiej naturze z jednej i na autorytecie Jana Pawła II z drugiej strony. Innymi słowy, katolicyzm nie jest w stanie w sporze aborcyjnym porozumieć się z kimś, kto odrzuca ową „feminologię” papieską (fałszywą już w świetle samej spornej sytuacji) i autorytet Papieża. Kościół w jednej z najważniejszych dla niego kwestii staje się bezradny i niedyskursywny, gdyż – jak tłumaczyłam gdzie indziej¹⁴ – zmuszony jest apelować do niewłaściwych organów w kobiecym ciele, tj. nie do tych, które są odpowiedzialne za myślenie, sądzenie i rozstrzyganie, a zatem i za określenie naszego stosunku do dobra i zła, w tym do aborcji.

To typowe dla pewnego typu katolicyzmu dostarczanie opisów „kobiecości” o silnym podtekście normatywnym próbuje po prostu regulować zachowania kobiet poprzez umniejszanie ich wolności. Nie tędy droga. Każdy, kto rozumie powagę człowieczeństwa, musi – czy mu z tym po drodze, czy nie – zgodzić się tak w swym umyśle, jak w swej najgłębszej woli z tym, że „osoby są i pozostaną niebezpieczne”¹⁵. Nie my jesteśmy autorami stworzenia, naszym – zwłaszcza myślicieli katolickich – zadaniem jest „tylko” zrozumieć ludzką naturę. Zrozumienie to wymaga pokory, nie władztwa i apelu, nie urabiania.

¹⁴ J. Melonowska, *Nie lękajcie się. Kobiety*, „Gazeta Wyborcza – Magazyn Świąteczny”, 29–30 października 2016 (tytuł i wyróżnienia odredakcyjne).

¹⁵ R. Spaemann, *Osoby. O różnicy między kimś a czymś*, Warszawa 2001, s. 234.

11.

Trudno w istocie zrozumieć, dlaczego taką niechęć i takie przeżenie budzi wśród wielu hierarchów, myślicieli i publicystów katolickich przyznanie, że kobieta jest po prostu wolnym, rozumnym stworzeniem. Wypada przy tym pamiętać, że „w Christianitas łacińskiej przejawy niesprawiedliwości przybierały pozory chrześcijańskie, co sprawiało, że rozgrywające się dramaty były jeszcze boleśniejsze. Najtrudniejszymi do zniesienia ranami były te, które jawiły się jako skutek zniesienia prawa do życia w wolności – zniesienia spowodowanego przez warunki życia społecznego z gruntu niesprawiedliwe, narzucane w imię Krzyża”¹⁶. Trzeba też zrozumieć, że dziś nierozsądnym byłoby liczyć na to, że pewne formy uciemnienia i poniżenia (a tym jest *de facto* papieska antropologia kobiecości) będą cierpliwie znoszone. Tym samym katolik, który by twierdził, że nakładane przez Kościół niesprawiedliwe, uwłaczające jarzmo jest nieznaczące, twierdziłby jednocześnie, że pomoc osobom je niosącym może przyjść jedynie spoza Kościoła. Istotnie, tak się dzieje i dzisiejsza niechęć, a nieraz nienawiść, do Kościoła jest jednym ze skutków tej praktyki brnięcia w zaparte. Moja propozycja rewizji (o ile w ogóle można o niej mówić) ogranicza się do rekonstrukcji antropologii katolickiej z pełnym uznaniem osobowości kobiet, w tym zwłaszcza prawidłowym uplasowaniem problemu wolności. To istotnie oznacza powrót po filozofii klasycznej.

Podsumowanie mojego sporu z Papieżem i reprezentowaną przez niego tradycją w refleksji o kobietach można streścić, trawestując znaną wymianę zdań między Napoleonem I a Laplace’em. Pytam: „Mais où est la liberté dans tout cela?” („Gdzież w tym wszystkim jest wolność?”), Papież odpowiada: „Je n’ai pas eu besoin de cette hypothèse” („Ta hipoteza nie była mi potrzebna”).

12.

Posłużmy się teraz pewną analogią. Wyobraźmy sobie zróżnicowanie rasowe i jego opracowanie teologiczne. Czy ktoś dziś uważałby za racjonalne (a także godne, choć podejmując ten problem, wychodzimy już poza dyskurs ściśle akademicki) twierdzić, że między „białymi” a „kolorowymi”, na przykład „czarnymi” (już na poziomie języka mamy zresztą potężną dawkę władztwa

¹⁶ S. Swieżawski, *Studia z myśli późnego średniowiecza*, Warszawa 1998, s. 52-53.

i wzorczości jednych oraz inności, antropologicznego odstępstwa drugich), zachodzi różnica ontologiczna? Kto jeszcze uznałby za rozumne mówić po prostu „czarny”? („Czarny” byłby tu tylko pewnym typem, pozbawionym własności indywidualnych i całkowicie wyjaśnialnym przez genetykę rasy). Wyobraźmy sobie kogoś, kto by twierdził, że człowiek czarny jest przede wszystkim inny od białego, a jedynie ważne jest w nim to wszystko, co czyni go różnym od niego. Oczywiście różnica uwidacznia się (i to w sposób niezaprzeczalny) na poziomie ciała (rasa), a zatem czarny byłby określany właśnie przez swą determinantę cielesną, w tym przypadku rasową. W związku z tym przysługiwałyby mu – używając terminologii Wojtyły – raczej „uczynnienia” jako uwypuklające czynnik cielesny, a nie czynny podkreślające rozumne zawiadowanie wolą oraz zdolność panowania ciału (samopanowanie). Twierdziłby ów myśliciel, że czarny potrzebuje w swym istnieniu zostać potwierdzony przez białego, aby ten mógł w tym akcie ostatecznie potwierdzić swe własne istnienie. Częścią tej konstrukcji teoretycznej byłoby też przekonanie, że determinanta rasowa sprawia, że czarny ma się angażować tylko i wyłącznie w reprodukcję, a gdyby czynił coś, co wedle wszelkiej miary nie miałoby z nią żadnego związku, nazwalibyśmy to „właściwą czarnemu reprodukcją duchową”, próbując wykazać tym samym ponad wszelką wątpliwość jednoznacznie konieczny i nieodwołalny charakter związku rasy czarnej z reprodukcją. Tu przerwijmy to ćwiczenie. Nie rozwijajmy już tego, że czarny byłby określany jako „odwieczna atrakcja” dla białego czy – po dokonaniu jakiejś użytecznej parafrazy Goethego – jako „odwieczna czarność”...

Nie tłumaczę, kto jest kim w powyższej analogii, sprawa jest bowiem jasna, co jest zresztą jednym z elementów rozgrywającej się na naszych oczach tragikomedii emancypacyjnej. Tym, co czuć w powietrzu, jest ból i gniew („czarnych”, nie „czarnego”). Być może zatem obu stronom tej walki, tak świetnie dającej się opisać Heglowską dialektyką pana i niewolnika, trzeba przypomnieć, że choć godność człowieka (każdego!) wyraża się w rozumności i wolności, to się do nich bez reszty nie sprowadza. Zrozumienie tego wymaga uwzględnienia bardziej uroczystego kierunku. Chodzi o obszar łaski. Przypomnienie tego faktu nie jest jednak

¹⁷ Uważam, że procedury zatrudniania i awansu zawodowego na wydziałach teologicznych powinny stać się przedmiotem zainteresowania MNiSW. Nie chodzi mi tu o parytety, jak ktoś mógłby domniemywać, ale o to, że wedle powszechnej wiedzy płęć jest pozamerytorycznym czynnikiem mającym ważący wpływ na status akademicki i kariery kobiet w teologii. Jeśli tak istotnie jest, jest to niegodne i po prostu powinno się skończyć. Przyczyn pomocy – znów – nie należy oczekiwać od struktur kościelnych, ale pozakościelnych.

¹⁸ 26 października zeszłego roku w pewnej porannej audycji radiowej padło pytanie o to, jak Beata Szydło może kierować rządem składającym się z tak silnych ministrów. Znany publicysta katolicki tłumaczył, w czym znajdujemy żywe nawiązanie do myśli Jana Pawła II, że premier używa do tego „matczynej troski”, godzi ministrów i ich „przytulą”. W tym świetle łatwo jest zrozumieć politykę „herzlichen willkommen” Angeli Merkel. Zaproszenie imigrantów do Europy nie miało żadnego związku z kalkulacją polityczną, było zapewne po prostu wynikiem osławionego macierzyństwa duchowego. Wydaje się, że – *pardonnez le mot* – gadanina tego rodzaju traci rację bytu nawet w tradycyjnych środowiskach katolickich. Na przykład w listopadzie zeszłego roku podczas audycji w Radio Maryja o odzyskiwaniu niepodległości przez Polskę padł głos słuchacza wyraźnie domagającego się, by przestać mówić tak, jakby roli w tym procesie nie odgrywały kobiety. Poprosił, by – skoro mowa była o Paderewskim – powiedzieć o jego żonie, Helenie, i o Polskim Białym Krzyżu. Ekspert odpowiedział tyle, że była kobietą temperamentną i zdarzało jej się wchodzić na zamknięte posiedzenia rządowe z pytaniem, czy mąż nie marznie i czy mu nie podać swetra... Przykładów tego rodzaju można podawać w nieskończoność. Nawet w publikacjach katolickich klasyfikowanych jako naukowe czytamy, że ontologiczna różnica między kobietami a mężczyznami wyraża się w tym na przykład, że... kobieta czeka na oświadczyzny mężczyzny. Chciałabym, aby ostatnią rzeczą, jaka się będzie kojarzyć z katolicyzmem, była groteska.

ani usprawiedliwieniem przemocy „białych” na „niebiałych”, ani zachętą do jej kontynuacji.

Pewnym jest, że każdy ma prawo bronić dowolnych ustaw, obyczajów, praw, nawyków i pism. Ważne jest jednak, by rozumieć, czego się broni. Dziś wielu pojmuję, że ontologizowanie różnic między ludźmi to funkcja nawyku umysłowego, dopuszczono argument z socjalizacji i różnic kulturowych. Tymczasem gdy mowa o różnicy płci, teorie kościelne, w których da się zauważyć daleko idąca analogia do problemu rasy, są w pełnym rozkwicie.

13.

Czy jest szansa, że kobiety przestaną być tymi, o których się mówi, a zwłaszcza o których powstają teorie klerykalne *par excellence*? Czy zostaną dopuszczone do karier akademickich w teologii?¹⁷ Ośmielam się pytać o to w kraju, gdzie dziś już chyba nie ma ani jednej teologini prowadzącej krytyczne studia w tym obszarze (płci biologicznej i płci kulturowej, emancypacji etc.). Tego rodzaju pytań jest dużo. Nadzieja opiewa tu na wiele. Przede wszystkim na to, że Kościół stanie się w obszarze swej antropologii na nowo poważny. Rzeczy niepoważnych nie da się bronić¹⁸. Poza powagą chodzi też o zwykłą godziwość. W końcu zaś o prawdę.

Trzeba się zatem – by nie poprzestawać na monologu o dialogu – zdecydować i przestać wikłać. I tak u pewnego środowiska tradycjonalistycznego jesteśmy zapewniani, że kobieta jest bytem niższej rangi od mężczyzny, jest mniej rozumna i wymaga ustawicznego kierowania, a oczywista wyższość mężczyzn potwierdzona jest tym między innymi, że Bóg – we wszystkich religiach monoteistycznych – jest zawsze mężczyzną. Jest to teoria całkowicie arbitralna, ale mająca niezłe zaplecze piśmiennicze i setki lat uzasadniającej ją społecznej *praxis*. Oczywiście stanowisko to należałoby dopracować, a papieskie teorie stanowiłyby tu znakomite podglebie. Jest to przynajmniej bardzo uczciwe – uczciwsze, bo pozbawione tego uporczywego maskowania niż u Jana Pawła II i jego apologetów – postawienie sprawy.

Albo można twierdzić, że człowiek, w tym kobieta, jest istotą wolną i rozumną, wezwaną do miłości, realizującą swą godność w czynach wolnych i świadomych, oraz że – tak dla kobiety, jak dla mężczyzny – ważnym obszarem realizacji własnej osobowości jest cielesność. W tej zaś płciowość pozwala aktualizować wezwanie do miłości tak w małżeństwie, jak w rodzicielstwie. Udział kobiet w prokreacji można przy tym (jest to niekonieczne teoretycznie, ale po prostu szanowałoby nawyki Kościoła) traktować jako formę uprzywilejowania.

14.

Czym ostatecznie jest esencjalizm płci, z jakim polemizuję? Jest potężnym nawykiem umysłowym, zdolnym dostarczyć wyjaśnienia każdej niemal obserwacji w kosmosie. Oczywiście eksplanacyjna wartość takich teorii sprowadza się do ich użyteczności i komfortu podmiotu poznającego: wyjaśnia nie tyle świat poza podmiotem, co w nim samym. Przypomina się refleksja, od której Chesterton rozpoczynał swe rozważania w *Ortodoksji*. Opisywał tam racjonalność szaleńca, który jest w stanie dowieść tezy organizującej jego życie i poznanie: „Szaleniec nie jest człowiekiem, który utracił rozum. Szaleniec to ktoś, kto utracił wszystko poza rozumem. Szaleniec podaje zawsze pełne wytłumaczenie, często – przy tym – z czysto rozumowego punktu widzenia satysfakcjonujące. Albo, ściślej mówiąc, wytłumaczenie obłędne nie pozostawia miejsca na odpowiedź, a nawet miewa charakter niezbity”¹⁹.

¹⁹ G. K. Chesterton, *Ortodoksja*, Warszawa 1998, s. 24.

Ten charakter mają wszystkie znane mi dowodzenia ontologicznej różnicy między kobietami a mężczyznami. Widać je u Jana Pawła II, a potem u jego komentatorów, którzy rozwijają jego myśl w kierunku kosmicznym, całkowicie sprzecznym – jestem o tym przekonana – z intencją papieską i duchem jego wykładu: szaleństwo się nasila. Podobnie jak Paweł Grad nie znajduję tego obłędu w klasycznej teorii osoby ani w innym poprawnym wykładzie osoby.

15.

Niniejsza polemika nie oznacza obrony każdej rewizji. Nie twierdę, że i ona nie bywa niedojrzała, nieuzasadniona czy pozbawiona wypaczeń, co widzimy tak w procesach emancypacyjnych, jak i w pontyfikacie Franciszka. Trzeba przy tym pamiętać o różnicy pomiędzy postulatami „zmiany w Kościele” a „zmiany Kościoła”. (Skądinąd, podkreślam, *Osobna* upomina się raczej o „powrót” niż o „zmianę” – chyba że zmiana ta miałaby dotyczyć ugruntoowanych, a nieprawidłowych nawyków umysłowych). Dziś coraz częściej mamy do czynienia z tą drugą postawą. Istotnie, trudno bronić jej praw i roszczeń. Dobra rewizja musi się kierować na ortodoksję, a winna czynić to w duchu pokory i służby. Nie oznacza to przy tym, że ma być pozbawiona stanowczości. W tym samym duchu wolno jej wyrażać sprzeciw. Jej nadzieją nie jest to, że uzyska dostateczny wpływ, a nawet władzę (cechy ideologii), ale że uzyska znaczenie dzięki uznaniu (cecha świata osób). To zaś winna uzyskać wówczas, gdy wykaże, że pewne elementy nauczania Magisterium maskują bądź zniekształcają chrystologię, eklezjologię czy antropologię katolicką. Słowo „winna” ma tu kolosalne znaczenie. Wskazuje, że i ortodoksja ma powinności względem rewizji. Pożądaną i właściwą ich relację określiłabym słowami: przymierze – walka – wynik – skutek. ■