

KAROL WOJTYŁA

MIŁOŚĆ I ODPOWIEDZIALNOŚĆ



WPROWADZENIE

Wstęp do wydania I

Istnieje pogląd, że na temat małżeństwa mogą wypowiadać się tylko ci ludzie, którzy w nim żyją, a na temat miłości między kobietą a mężczyzną tylko te osoby, które ją przeżywają. Pogląd ten domaga się osobistego i bezpośredniego doświadczenia, jako podstawy wypowiadania się w danej dziedzinie. Tak więc duchowni i osoby żyjące w celibacie nie mogą mieć nic do powiedzenia w sprawach miłości i małżeństwa. Pomimo tego przemawiają oni często i często też piszą na te tematy. Brak doświadczenia własnego, osobistego, nie przeszkadza przy tym o tyle, że posiadają bardzo bogate doświadczenie pośrednie płynące z pracy duszpasterskiej. W pracy duszpasterskiej spotykają się bowiem tak często i w tak różnych momentach czy sytuacjach właśnie z tymi problemami, że tworzy się z tego jakieś inne doświadczenie, niewątpliwie bardziej pośrednie i "cudze", ale równocześnie o wiele szersze. Właśnie zaś wielość faktów z tej dziedziny tym bardziej pobudza do refleksji ogólnej i do szukania syntezy.

W ten sposób powstała też niniejsza książka. Nie stanowi ona wykładu doktryny. Jest natomiast przede wszystkim owocem nieustannej konfrontacji doktryny z życiem (na tym właśnie polega praca duszpasterza). Doktryna - nauka Kościoła - w dziedzinie moralności "płciowej" opiera się na Ewangelii, której wypowiedzi na ten temat są związane, a równocześnie wystarczające. Aż dziw, że można w oparciu o tak niewielką ilość zdań zbudować system tak kompletny. Trafiają one najwidoczniej w punkty newralgiczne zagadnienia, w punkty wiążące, które decydują o całej reszcie zasad i norm moralnych. Wystarczy mieć do dyspozycji tych kilka tekstów: Mt 5,27-28; Mt 19,1-13; Mk 10,1-12; Łk 20,27-35; J 8,1-11; 1 Kor 7 (w całości); Ef 5,22-33 - aby urobić sobie dosyć przejrzyste poglądy na dany temat. W książce niniejszej (która nie stanowi jakiegoś studium egzegetycznego) do tych tylko kilku najważniejszych zdań nawiązujemy.

Jeżeli jednak samo zestawienie norm etyki katolickiej na odcinku moralności "płciowej" jest łatwe, to natomiast, co krok wysuwa się potrzeba ich uzasadnienia. Normy te bowiem natrafiają wielokrotnie na sprzeciw, bardziej może w praktyce niż w teorii, ale duszpasterz, który spotyka się przede wszystkim z praktyką, musi szukać tych uzasadnień. Zadaniem jego bowiem nie jest tylko nakazywać czy zakazywać, ale uzasadniać, tłumaczyć i wyjaśniać.

Książka niniejsza zrodziła się w zasadniczej mierze z potrzeby uzasadnienia norm katolickiej etyki seksualnej - i to uzasadnienia jakoś możliwie najbardziej ostatecznego, apelującego do najelementarniejszych i bezspornych prawd moralnych z najbardziej podstawowych wartości czy dóbr. Dobrem takim jest osoba, a prawdą moralną najściślej związaną właśnie ze światem osób jest "przykazanie miłości" - miłość bowiem jest dobrem właściwym dla świata osób. I dlatego najbardziej podstawowe ujęcie moralności seksualnej to ujęcie na zasadzie "miłości i odpowiedzialności" - stąd tytuł całej książki.

Ujęcie takie domaga się szeregu analiz. Książka niniejsza przy całym swoim syntetycznym nastawieniu jest mocno analityczna. Przedmiotem analizy jest więc naprzód osoba w relacji do popędu seksualnego, później miłość, jaka na jego podłożu wyrasta między kobietą a mężczyzną, z kolei cnota czystości jako nieunikniony współczynnik owej miłości, wreszcie zagadnienie małżeństwa i powołania. Wszystkie te problemy są przedmiotem analiz, nie opisów - chodzi, bowiem właśnie o wydobycie uzasadnień, którym zawdzięczają swoją rację bytu reguły i normy katolickiej etyki "seksualnej". Książka ma w całości charakter filozoficzny - etyka bowiem jest (i może być tylko) częścią filozofii.

Czy posiada znaczenie praktyczne? Czy jest "życiowa"? W założeniu jak najbardziej, chociaż nigdzie nie sili się na podanie jakichś gotowych recept czy drobiazgowych przepisów postępowania. Nie jest kazuistyczna, stara się bardziej o stworzenie całościowej wizji zagadnienia niż o szczegółowe rozwiązania - wszystkie one, bowiem w jakiś sposób mieszczą się w tej wizji. Tytuł książki jest najwłaściwszym jej wyrazem: w odniesieniu do stosunków, jakie zachodzą wśród osób różnej płci, kiedy mówimy o "etyce seksualnej", wówczas myślimy właściwie o "miłości i odpowiedzialności".

Pojęcie miłości jest tutaj pojęciem głównym, jemu też poświęcamy najwięcej analiz - ponieważ nawet wszystkie, jakie znajdują się w tej książce. Istnieje bowiem, w szczególności na gruncie etyki chrześcijańskiej zrodzonej z Ewangelii, problem, który można określić jako "wprowadzenie miłości do miłości". Słowo "miłość" oznacza w pierwszym wypadku to, co jest treścią największego przykazania, w drugim zaś to wszystko, co na podłożu popędu seksualnego kształtuje się pomiędzy kobietą a mężczyzną. Idąc w przeciwnym kierunku można by powiedzieć, że istnieje problem sprowadzenia tej drugiej miłości do pierwszej, tj. tej, o której mówi Ewangelia.

Jest to problem otwarty. Podręczniki etyki i teologii moralnej ujmują te dwie miłości nieco rozdzielnie: o pierwszej mówią w traktacie na temat cnót teologicznych, gdyż miłość jest największą z tych cnót, o drugiej natomiast mówią przede wszystkim w ramach traktatu o kardynalnej cnocie wstrzemięźliwości, z nią bowiem łączy się czystość seksualna. W świadomości ludzkiej może powstać skutek tego pewien hiatus, jakieś poczucie niesprowadzalności drugiej miłości do pierwszej, a w każdym razie - nieświadomość dróg, na jakich to może się urzeczywistnić. Równocześnie zaś obserwacja życia (a zwłaszcza

doświadczenie duszpasterskie) dowodzi ogromnego zapotrzebowania na poznanie owych dróg. Nauka zaś moralna Ewangelii zdaje się stwarzać wyraźną ku temu inspirację. Ewangelię odczytują zarówno ludzie wierzący, jak niewierzący. Pierwsi odkrywają w przykazaniu miłości główne wiązanie całego porządku nadprzyrodzonego, ale i pierwsi, i drudzy zdolni są odkryć w nim afirmację, jakiegoś wielkiego ludzkiego dobra, które może i powinno być udziałem osób. W książce niniejszej raczej nawet na tym drugim kładziemy główny akcent.

Mniema się najczęściej, że problematyka "płci" to eo ipso nade wszystko problematyka "ciała". Stąd tendencja, aby głos w tej dziedzinie oddać prawie wyłącznie fizjologii i medycynie - psychologię dopuszcza się na drugim planie. Mniema się też, że nauki te same z siebie wyłonią normy etyczne. Książka niniejsza ujmuje to zagadnienie z gruntu inaczej. Etyka seksualna jest domeną osoby. Niczego w niej nie sposób pojąć bez zrozumienia osoby, jej bytu, działania i uprawnień. Porządek osobowy jest jedyną płaszczyzną właściwą dla wszystkich rozważań w dziedzinie etyki seksualnej. Fizjologia czy medycyna mogą tylko uzupełnić te rozważania. Same z siebie nie stwarzają one pełnych podstaw do zrozumienia miłości i odpowiedzialności, a przecież o to właśnie chodzi we wzajemnym odniesieniu osób różnej płci.

Dlatego też całokształt rozważań, które mają być zawarte w tej książce, posiada charakter personalistyczny. Szczegóły fizjologiczne i medyczne znajdą miejsce w przypisach¹. Przy okazji bardzo dziękuję tym Osobom, które ułatwiły mi zestawianie owych szczegółów, jako też skompletowanie i przejrzanie pewnej ilości pozycji bibliograficznych.

Autor

¹ Autor wprowadził je - pomimo tej zapowiedzi - w tekst główny posługując się nawiasami. Poza tym "niektóre uwagi na temat stosunku seksuologii do etyki" zarysowane zostały w rozdziale V tego wydania jako "spojrzenie uzupełniające".

Wstęp do wydania II

Książka pt. „Miłość i odpowiedzialność”, która po raz pierwszy ukazała się w 1960 r. staraniem Towarzystwa Naukowego KUL, wychodzi niniejszym po raz drugi staraniem wydawnictwa "Znak". Tematem książki są zagadnienia etyki seksualnej - stąd jest ona zaadresowana do wszystkich, których te zagadnienia interesują bądź w sposób teoretyczny, bądź też praktyczny. Na początku drugiego wydania, podobnie jak i na początku pierwszego, należy się kilka wyjaśnień dotyczących genezy książki, a także jej koncepcji i budowy. Wypada też zaraz powiedzieć, że książka zawdzięcza swoje powstanie wielu współ-autorom. Jedni z nich są świadomie wspierali autora w pisaniu książki, pomagając mu przy tym w różny sposób - pragnę Im za to serdecznie podziękować, inni przyczynili się do jej powstania w sposób nieświadomy, dostarczając bodźców do jej napisania. Ale to już wiąże się z problemem genezy książki.

Miłość i odpowiedzialność powstała w oparciu o dwa źródła, które równolegle dostarczały do niej elementów. Aby zrozumieć te źródła oraz cały mechanizm ich współdziałania, trzeba wziąć pod uwagę fakt, że autor książki jest duchownym. Duchownym zaś dosyć często odmawia się kompetencji, gdy chodzi o zabieranie głosu na tematy seksualne - właśnie dlatego, że osobiście nie stykają się z nimi w taki sposób jak ludzie świeccy żyjący w małżeństwie, że nie mają w tej dziedzinie osobistego doświadczenia. Z uwagi na to trzeba podkreślić, że jednym z dwu źródeł książki niniejszej jest właśnie doświadczenie. Jest to doświadczenie pośrednie, jakie dostarcza praca duszpasterska. Stawia ona duchownego tak często i w tylu różnorodnych momentach czy sytuacjach oko w oko z problematyką seksualną, że tworzy się z tego doświadczenie zupełnie swoiste. Zgoda na to, że nie jest ono osobiste, ale "cudze", równocześnie jednak jest szersze, aniżeli jakiegokolwiek doświadczenie li tylko osobiste. Trzeba też zaraz dodać, że jest ono inne niż specjalistyczne doświadczenie tych osób, które - jak np. lekarze - z problematyką seksualną spotykają się również na szerokim odcinku różnorodnych faktów. Inny jest kąt widzenia specyfikujący to doświadczenie.

Funkcja doświadczenia - jeśli chodzi o genezę książki - nie jest zresztą wyłączna i jedyna. Właśnie z uwagi na stan autora działało oprócz doświadczenia, a nawet poniekąd poprzez doświadczenie duszpasterskie, drugie źródło. Tym źródłem nadrzędnym jest Ewangelia, a na jej przedłużeniu - nauka Kościoła. Źródło to pracowało na rzecz przemyśleń, podczas gdy doświadczenie dostarczało faktów do konfrontacji z doktryną. Ewangelia zawiera niewiele stosunkowo tekstów, które mówią wprost o etyce seksualnej i małżeńskiej: Mt 5,27-28; Mt 19,1-13; Mk 10,1-12; Łk 20,27-35 i J 8,1-11; 1 Kor 7 (w całości); Ef 5,22-33, nie wspominając o bardzo ważnych tekstach w Starym Testamencie, zwłaszcza w Księdze Rodzaju. Wszystkie

wymienione fragmenty tkwią organicznie w całokształcie Ewangelii i muszą być odczytywane w tym całokształcie jako w swoim istotnym kontekście. Odczytywane w ten sposób dają one asumpt do refleksji o charakterze filozoficznym. Wiadomo przecież, że w oparciu o Objawienie powstała nie tylko teologia, która posługiwała się filozofią jako narzędziem spekulacji myślowej. Objawienie dostarczyło takie potężnych impulsów dla filozofii - wystarczy wymienić choćby koncepcję bytu wypracowaną przez św. Tomasza. Otóż zdaje się, że w podobny nieco sposób Ewangelia dostarcza impulsu do filozoficznego przemyślenia problematyki seksualnej.

Jest to problematyka z dziedziny moralności, tak bowiem zarysowuje się w Ewangelii i nauce Kościoła. I dlatego jej filozoficzne przemyślenie musi przybrać charakter pewnego studium z etyki (czy też "studium etycznego" - jak określono w podtytule). Aspekt moralności jest zresztą w całej problematyce seksualnej najistotniejszy, jak na to wskazuje pośrednio nawet i seksuologia. Moralność to osobna dziedzina ludzkiej egzystencji, a zwłaszcza ludzkiego działania, związana ze świadomością i wolną wolą. Czynny ludzkie w oparciu o świadomość i wolną wolę posiadają wartość moralną, są moralnie dobre lub złe. Etyka, jako osobna sfera myślenia filozoficznego, opiera się na fakcie moralności, by szukać nade wszystko uzasadnień dla dobra i zła moralnego. Nie poprzestaje na samym podaniu norm, które kierują ludzką moralnością, ale stara się wniknąć głębiej i wyjaśnić, dlaczego czyny ludzkie stosując się do tych norm są moralnie dobre, w przeciwnym zaś razie - złe. W naszym wypadku jedno z wymienionych źródeł, mianowicie doświadczenie, przybliży do faktów z zakresu żywej moralności seksualnej czy małżeńskiej, Drugie zaś źródło, tj. Ewangelia, nie tylko dostarcza gotowych norm, reguł postępowania w dziedzinie moralności seksualnej i małżeńskiej, ale także pomaga nam wydatnie w odszukaniu właściwych uzasadnień dla tych norm. I dzięki temu umożliwia refleksję filozoficzną - czyli w naszym wypadku właśnie etyczną - nad całokształtem problematyki seksualnej. W ten sposób uprawniony jest podtytuł książki, który brzmi "studium etyczne".

Refleksja oparta o wymienione źródła prowadzi do personalistycznego ujmowania problematyki seksualno-małżeńskiej, co merytorycznie biorąc wyznacza główną koncepcję książki Uwydatnia się to już w samym jej planie; gdzie rozdział I nosi tytuł: *Osoba a popęd*, rozdział II: *Osoba a miłość*, III - *Osoba a czystość*. Rozdział IV, *Sprawiedliwość względem Stwórcy*, traktuje może najbardziej ze wszystkich o religijnych założeniach i konsekwencjach personalizmu na odcinku etyki seksualnej, rozdział zaś V stanowi już tylko (bardzo zresztą niekompletną) próbę konfrontacji tego stanowiska w etyce z tezami i wskazaniami seksuologii biologicznej oraz medycznej. Trzeba przyznać, że biologia oraz medycyna zajmują w całokształcie książki o wiele mniej miejsca niż psychologia - to także jedna z konsekwencji przyjętej w książce koncepcji personalistycznej: *Osoba* charakteryzuje się przede wszystkim przez swoją "psyche", i to nawet w dziedzinie seksualnej. Nb. owa psychologia w książce posiada charakter filozoficzny, przy czym bardzo często próbujemy iść drogą analizy fenomenologicznej.

Trudno odpowiadać już we wstępie na pytanie: "Czy książka jest praktyczna i «życiowa»"? Odpowiedź na nie jest ważna z uwagi na adresatów książki. Otóż tak jak i w pierwszym wydaniu - w stosunku do którego wydanie niniejsze jest nieco przerobione - pragnę podkreślić, że książka nie sili się nigdzie na podawanie jakichś gotowych recept czy też drobiazgowych przepisów postępowania. Nie jest kazuistyczna, stara się raczej o stworzenie całościowej wizji zagadnienia niż o szczegółowe rozwiązania - te ostatnie bowiem zawsze w jakiś sposób mieszczą się w owej wizji całościowej Wskazuje na to chyba sam tytuł Miłość odpowiedzialność. Równocześnie, przy takim charakterze, książka liczy na dalsze współautorstwo: liczy na to, że będą ją niejako w dalszym ciągu tworzyć ci, którzy do końca - i w teorii, i w praktyce - przemyślą czy przeprowadzą jej główne sformułowania.

Autor

I. OSOBA A POPĘD

Analiza słowa „używać”

Osoba jako podmiot i przedmiot działania

Świat, w którym żyjemy, składa się z wielu przedmiotów. Wyraz "przedmiot" oznacza w tym wypadku mniej więcej tyle, co "byt". Nie jest to właściwe znaczenie tego wyrazu, właściwie bowiem "przedmiot" oznacza to, co znajduje się w stosunku do jakiegoś "podmiotu". Podmiot to również byt, byt, który w jakiś sposób istnieje i działa. Można więc z kolei powiedzieć, że świat, w którym żyjemy, składa się z wielu podmiotów. O podmiotach wypadałoby nawet mówić wcześniej niż o przedmiotach. Jeśli tutaj porządek ów został odwrócony, to stało się tak w tym celu, aby od pierwszych słów zaakcentować w tej książce obiektywizm, a wraz z nim realizm. Kiedy bowiem zaczynamy od podmiotu, a w szczególności od tego podmiotu, którym jest człowiek, wówczas łatwo potraktować wszystko inne, co znajduje się poza podmiotem, czyli cały świat przedmiotów, w sposób tylko podmiotowy, subiektywny, tzn. o tyle, o ile świat ów dochodzi do świadomości podmiotu, w niej żyje i w niej się osadza. Trzeba więc od początku jasno zdać sobie sprawę z tego, że każdy podmiot jest równocześnie przedmiotowym bytem, że jest przedmiotowym czymś lub kimś².

Człowiek jest przedmiotowo "kimś" - i to go wyodrębnia wśród reszty bytów widzialnego świata, które przedmiotowo są zawsze tylko "czymś". To proste, elementarne rozróżnienie kryje w sobie głęboką przepaść, jaka dzieli świat osób od świata rzeczy. Przedmiotowy świat, do którego należymy, składa się z osób i rzeczy. Za rzecz przywykliśmy uważać byt, który nie tylko jest pozbawiony rozumu, ale ponadto jeszcze jest pozbawiony życia; rzecz to przedmiot martwy. Zawahamy się, gdy przyjdzie nam nazwać rzeczą zwierzę czy nawet roślinę. Niemniej jednak nikt nie mówi z przekonaniem o osobie zwierzęcej. Mówi się natomiast o osobnikach zwierzęcych, uważając je po prostu za jednostki danego gatunku zwierzęcego. I takie określenie nam wystarcza. Nie wystarcza natomiast wyrażać się o człowieku jako o osobniku gatunku *Homo sapiens*. Wyraz "osoba" został ukuty w tym celu, aby zaznaczyć, iż człowiek nie pozwala się bez reszty sprowadzić do tego, co się mieści w pojęciu "jednostka

² "W polu doświadczenia człowiek jawi się; jako szczególne *«suppositum»*, a równocześnie jako konkretne «ja», za każdym razem jedyne i неповtarzalne. Jest to doświadczenie człowieka w podwójnym zarazem znaczeniu, tym bowiem, kto doświadcza, jest człowiek, i tym, kogo doświadcza podmiot doświadczenia, jest również człowiek. Człowiek jako podmiot i przedmiot zarazem. Do istoty doświadczenia należy jego przedmiotowość, jest ono zawsze doświadczeniem «czegoś» lub «kogoś» i stąd człowiek-podmiot dany jest w doświadczeniu również w sposób przedmiotowy. Doświadczenie wypiera niejako w ludzkim poznaniu koncepcję «czystej podmiotowości» («czystej świadomości»), a raczej przywołuje to wszystko, co na gruncie tej koncepcji pogłębiło naszą wiedzę o człowieku, do wymiarów obiektywnej rzeczywistości" (Osoba: podmiot i wspólnota. "Roczniki Filozoficzne" 24: 1976 z.2 s. 7). W Osobie i czynie Autor podejmuje analizę wielu faktów z obrębu dynamicznej całości "człowiek działa", które zachowują swą realną obiektywność jedynie w podmiotowości człowieka. Obawie popadnięcia w subiektywizm należy w imię tych właśnie faktów postawić słuszne granice.

gatunku", ale ma w sobie coś więcej, jakąś szczególną pełnię i doskonałość bytowania, dla uwydatnienia której trzeba koniecznie użyć słowa "osoba".

Najbliższą i najwłaściwszą tego racją jest fakt, że człowiek posiada rozum, że jest bytem rozumnym, czego nie sposób stwierdzić o żadnym innym bycie widzialnego świata, u żadnego bowiem nie natrafiamy na ślady myślenia pojęciowego. Stąd też poszła owa znana definicja Boecjusza, wedle której osoba to po prostu tyle, co jednostka natury rozumnej (*individua substantia rationalis naturae*). To wyróżnia osobę w całym świecie przedmiotowych bytów, to stanowi o jej odrębności.

Ten fakt, że osoba jest jednostką natury rozumnej - czyli jednostką, do której natury należy rozum - sprawia, że osoba jest równocześnie wśród całego świata bytów jedynym w swoim rodzaju podmiotem, podmiotem zupełnie różnym od tych, jakimi są np. zwierzęta - byty pod względem swego cielesnego ustroju stosunkowo najbardziej podobne do człowieka - zwłaszcza niektóre z nich. Wyrażając się nieco obrazowo, trzeba powiedzieć, że osoba jako podmiot różni się od najdoskonalszych nawet zwierząt swoim wnętrzem oraz swoistym życiem, które w nim się koncentruje, czyli życiem wewnętrznym. U zwierząt nie można o nim mówić, jakkolwiek wewnątrz ich organizmu zachodzą podobne jak u człowieka procesy bio-fizjologiczne związane z podobnym - mniej lub bardziej - do ludzkiego ustrojem. Na podłożu tego ustroju rozwija się w nich - znów mniej lub bardziej - bogate życie zmysłowe, którego funkcje wykraczają daleko poza elementarną, roślinną wegetację, a przypominają czasem aż do złudzenia typowe funkcje życia ludzkiego: poznanie oraz pożądanie lub nieco szerzej nazywając tę drugą funkcję - dążenie.

U człowieka poznanie i pożądanie przybierają charakter duchowy i dlatego przyczyniają się do ukształtowania prawdziwego życia wewnętrznego, co u zwierząt nie zachodzi. Życie wewnętrzne to życie duchowe. Koncentruje się ono wokół prawdy i dobra. Wchodzi w nie zaś całe mnóstwo problemów, z których najbardziej centralne wydają się te dwa: jaka jest ostateczna przyczyna wszystkiego oraz jak być dobrym i osiąść pełnię dobra. Pierwszy z tych centralnych problemów życia wewnętrznego człowieka angażuje bardziej poznanie, drugi zaś - pożądanie czy raczej dążenie. Obie te funkcje wydają się zresztą czymś więcej niż funkcjami, są raczej jakimiś naturalnymi orientacjami całego człowieka-bytu. Jest rzeczą znamionną, że właśnie przez swoje wnętrze i życie wewnętrzne człowiek nie tylko jest osobą, ale równocześnie najbardziej poprzez nie tkwi w świecie przedmiotowym, w świecie "zewnątrznym", tkwi w nim w sposób dla siebie właściwy i znamionny. Osoba jest to taki byt przedmiotowy, który jako określony podmiot najściślej, kontaktuje się całym światem (zewnątrznym) i najgruntowniej w nim tkwi właśnie przez swoje wnętrze i życie wewnętrzne. Kontaktuje się w ten sposób - trzeba dodać - nie tylko ze światem widzialnym, ale również niewidzialnym, a przede wszystkim z Bogiem. I to jest dalszy symptom odrębności osoby w widzialnym świecie.

Kontakt osoby z obiektywnym światem, z rzeczywistością, jest nie tylko "przyrodniczy", fizyczny, jak to ma miejsce u wszystkich innych tworów przyrody, ani też zmysłowy, tak jak u zwierząt. Osoba ludzka jako wyraźnie określony podmiot nawiązuje kontakt z resztą bytów właśnie przez swoje wnętrze, a cały kontakt "przyrodniczy", który przysługuje jej również - posiada bowiem ciało i nawet poniekąd "jest ciałem" - oraz kontakt zmysłowy, na podobieństwo zwierząt, nie stanowią charakterystycznych dla niej dróg łączności ze światem. Łączność osoby ludzkiej ze światem zaczyna się wprawdzie na gruncie "przyrodniczym" i zmysłowym, ale kształtuje się w sposób człowiekowi właściwy dopiero w orbicie życia wewnętrznego. Tutaj też zarysowuje się moment znamieny dla osoby: człowiek nie tylko przejmuje treści docierające doń z zewnętrznego świata i reaguje na nie w sposób spontaniczny czy nawet wręcz mechaniczny, ale w całym swoim stosunku do tego świata, do rzeczywistości, usiłuje zaznaczyć siebie, swoje "ja" - i musi tak postępować, gdyż natura jego bytu tego się domaga. Człowiek ma z gruntu inną naturę niż zwierzęta. Zawiera się w niej władza samostanowienia opartego na refleksji i przejawiającego się w tym, że człowiek działając wybiera to, co chce uczynić³. Władza ta nazywa się wolną wolą.

Dzięki temu, że człowiek - osoba - posiada wolną wolę, jest też panem siebie samego, o czym mówi łaciński zwrot stwierdzający, że osoba jest *sui iuris*. W ścisłym powiązaniu z tym charakterystycznym rysem osoby pozostaje druga jej znamienność właściwość. Łacina filozofów ujmowała ją w stwierdzeniu, że osoba jest *alteri incommunicabilis* - nieprzekazywalna, nieodstępna. Nie chodzi w tym przypadku o zaznaczenie, że osoba jest zawsze jakimś bytem jedynym i niepowtarzalnym, to bowiem można twierdzić również o każdym innym bycie: o zwierzęciu, roślinie czy kamieniu. Owa nieprzekazywalność czy też nieodstępność osoby jest najściślej związana z jej wnętrzem, ze samostanowieniem, z wolną wolą. Nikt inny nie może za mnie chcieć. Nikt nie może podstawić swojego aktu woli za mój. Zdarza się, że ktoś czasem bardzo chce, ażebym ja chciał tego, czego on chce. Wówczas najlepiej uwydatnia się owa nieprzekraczalna granica pomiędzy nim a mną, o której stanowi właśnie wolna wola. Ja mogę nie chcieć tego, czego on chce, abym ja chciał - i właśnie w tym jestem *incommunicabilis*. Jestem i powinienem być samodzielny w swoich poczynaniach. Na tym założeniu opiera się całe współzycie ludzkie; prawda o wychowaniu i o kulturze do niego się sprowadza.

Człowiek, bowiem nie tylko jest podmiotem działania, ale bywa również jego przedmiotem. Co krok zdarzają się takie czyny, które mają za przedmiot drugiego człowieka. W ramach tematu tej książki, którym jest moralność seksualna, o takich właśnie czynach wciąż będzie mowa. W obcowaniu osób różnej płci, a zwłaszcza we współzyciu seksualnym, wciąż kobieta jest przedmiotem jakiegoś działania mężczyzny, a mężczyzna przedmiotem działania kobiety. Dlatego też naprzód wypadało bodaj pokrótce zdać sobie sprawę z tego, kim jest ten, kto działa - podmiot, oraz ten, do kogo działanie się zwraca - przedmiot działania. Wiadomo już,

³ Szczegółowe analizy na temat władzy samostanowienia i jej struktury przeprowadził Autor w II części swego studium *Osoba i czyn* (Kraków 1969 s. 107-196) zatytułowanej "Transcendencja osoby w czynie".

że jest on osobą - zarówno podmiot, jak i przedmiot działania. Trzeba teraz dobrze rozważyć zasady, do których musi się stosować działanie człowieka, gdy jego przedmiotem jest druga osoba ludzka⁴.

Pierwsze znaczenie słowa "używać"

W tym właśnie celu musimy gruntownie zanalizować słowo "używać". Oznacza ono pewną obiektywną postać działania. Używać to tyle, co posługiwać się jakimś przedmiotem działania jako środkiem do celu, do tego mianowicie, do którego dąży działający podmiot. Celem jest zawsze to, ze względu na co działamy. Cel też sugeruje istnienie środków (środkami nazywamy te przedmioty, na których ześrodkowuje się nasze działanie ze względu na cel, jaki zamierzamy osiągnąć). Z natury rzeczy środek jest więc podporządkowany celowi, a równocześnie jest on też w pewnym stopniu podporządkowany temu, kto działa. Nie może być inaczej, skoro ten, kto działa, posługuje się środkami do swego celu - samo wyrażenie sugeruje podrzędny i jakby "służebny" stosunek środka względem podmiotu działającego: środek służy i celowi, i podmiotowi.

Otóż zdaje się nie podlegać wątpliwości, że w takim stosunku do człowieka-osoby mogą i powinny pozostawać różnorodne rzeczy, jestestwa, będące tylko osobnikami, czyli jednostkami w swoim gatunku. Człowiek w swej różnorodnej działalności posługuje się całym światem stworzonym, wykorzystuje jego zasoby dla tych celów, które sam sobie stawia, bo tylko on je rozumie. Tego rodzaju ustosunkowanie się człowieka do przyrody martwej, której bogactwa tak wiele znaczą dla życia ekonomicznego, czy też do przyrody żywej, której energię i wartości człowiek przyswaja sobie, nie budzi zasadniczo wątpliwości. Wymaga się od rozumnej istoty ludzkiej jedynie tego, ażeby nie niszczyła i nie marnotrawiła tych dóbr naturalnych aby używała ich z takim umiarem, który człowiekowi samemu nie utrudni rozwoju osobowego, a społeczeństwu ludzkim zapewni sprawiedliwe i zgodne współistnienie. W szczególności, gdy chodzi o stosunek do zwierząt, istot obdarzonych czuciem, wrażliwych na ból, żąda się od człowieka, aby używanie tych istot nigdy nie było połączone z udręką czy torturą fizyczną⁵.

⁴ Termin "przedmiot" w wyrażeniu "osoba ludzka jako przedmiot działania drugiego człowieka" użyty jest w tym szerokim sensie, jaki wiąże się z przyjętą przez Autora od początku rozprawy obiektywistyczną (przedmiotową) perspektywą filozoficzną (por. przyp. 4). Tego znaczenia przedmiotu nie należy mieszać z innym, węższym, w jakim stosować je będzie Autor mówiąc o możliwości traktowania osoby ludzkiej jako "przedmiotu użycia" (por. s. 32). Traktować kogoś jako przedmiot użycia to tyle, co traktować go wyłącznie jako środek do celu, jako rzecz, bez respektowania przysługującej osobie jej własnej celowości.

⁵ Powinnościarodne w moralnym sensie są zatem wobec podmiotu, którym jest osoba, nie tylko osoby z racji właściwej im wartości, zwanej godnością, ale również byty nieosobowe z racji właściwej im wartości wsobnej, w szczególności istoty żyjące, zwłaszcza zaś zdolne do cierpienia. Byty te jednak nie tylko mogą, lecz nawet winny być traktowane instrumentalnie (stać się przedmiotem użycia i zużycia) zawsze wtedy, gdy takie ich traktowanie okaże się jedynym sposobem efektywnego afirmowania osoby lub osób, podczas gdy czysto instrumentalne potraktowanie jednej osoby na rzecz ("dla dobra") drugiej lub nawet wszystkich pozostałych byłoby niedopuszczalne. Ta istotna różnica pozwala na węższe w stosunku do całłościowego zakresu pola powinności moralnej określenie naczelnej zasady etycznej i wyrażenie jej w postaci "normy personalistycznej", czyli postulatu afirmacji osoby. Zamierzone zawężenie zakresu tej zasady jest usprawiedliwione wyjątkową

Są to wszystko zasady proste i łatwo zrozumiałe dla każdego normalnego człowieka. Problem zaczyna się wówczas, gdy chodzi o odniesienie do innego człowieka, do drugiej osoby ludzkiej. Czy wolno traktować tę osobę jako środek do celu i używać jej w takim charakterze? Problem postawiony w tym pytaniu posiada bardzo szeroki zasięg, rozciąga się na wiele dziedzin życia i współżycia ludzkiego. Weźmy dla przykładu takie wypadki, jak organizacja pracy w jakiejś fabryce czy stosunek dowódcy do żołnierza w armii, czy choćby stosunek rodziców do dziecka w rodzinie. Czy pracodawca nie posługuje się robotnikiem, a więc osobą ludzką, dla osiągnięcia tych celów, które sam sobie wybrał? Czy dowódca nie posługuje się podwładnymi żołnierzami dla przeprowadzenia pewnych, przez siebie zamierzonych i czasem sobie tylko wiadomych celów bojowych? Czy rodzice, którzy sami tylko rozumieją te cele, dla których wychowują swoje dzieci, nie traktują tych dzieci poniekąd jako środków do celu, skoro one same celów tych nie rozumieją ani też do nich świadomie nie dążą? A przecież zarówno robotnik, jak i żołnierz są dorosłymi ludźmi i pełnowartościowymi osobami, a dziecku - nawet jeszcze nienarodzonemu - nie sposób odmówić osobowości w najbardziej obiektywnym znaczeniu ontologicznym, chociaż prawdą jest, że wiele cech stanowiących o tej osobowości w znaczeniu psychologicznym i etycznym ma ono dopiero stopniowo nabyć.

Ten sam problem zarysuje się, w miarę jak zagłębimy się w analizę całego wzajemnego odniesienia kobieta-mężczyzna, które jest kanwą rozważań w zakresie etyki seksualnej⁶. Będziemy ten problem odkrywać w różnych niejako warstwach naszej analizy. Czy kobieta nie stanowi dla mężczyzny we współżyciu seksualnym czegoś w rodzaju środka, który służy do osiągnięcia różnorodnych jego celów, tych właśnie, których realizacji szuka on we współżyciu seksualnym? Czy - podobnie - dla kobiety mężczyzna nie stanowi środka do osiągnięcia jej własnych celów?

Poprzestańmy na razie na postawieniu pytań, w których zawiera się bardzo istotny problem etyczny. Nie psychologiczny przede wszystkim, ale właśnie etyczny⁷. Osoba bowiem nie

zupełnie rangą osobowej godności, tj. wartości nieprzystępnej do czegokolwiek w świecie poza obrębem świata osób.

⁶ Personalistyczne ujęcie katolickiej etyki seksualnej precyzuje i rozwija Autor w osobnym artykule: Zagadnienie katolickiej etyki seksualnej. Refleksje i postulaty. "Roczniki Filozoficzne" 13: 1965 z. 2 s. 5-25.

⁷ Rozróżnieniem między analizami psychologicznymi a etycznymi zajmował się Autor kilkakrotnie. Najszerzej problem relacji między psychologią a etyką podjął w artykule Zagadnienie woli w analizie aktu etycznego. "Roczniki Filozoficzne" 5: 1955-57 z. 1 s. 111-135. Psychologia i etyka spotykają się w punkcie wyjścia, którym jest w tym wypadku fakt wewnętrznego doświadczenia sprawczości ludzkiej. (Por. Osoba i czyn cz. I: "Świadomość i sprawczość" - s. 27-106). Uchwycenie faktu sprawczości przez współczesną psychologię ukazuje ważność w tym zakresie analiz Tomasa z Akwinu, a pewien niedostatek analiz I. Kanta i M. Schelera. Psychologia i etyka ujmują sprawczość jako istotny element przeżycia woli, a wolę jako rdzeń przeżywania sprawczości. W tym momencie drogi tych dwóch dyscyplin rozchodzą się, aczkolwiek dalsze analizy ukazują jeszcze inne punkty zbieżne. Psychologia metodą eksperymentalno-indukcyjną dąży do odkrycia szczegółowych mechanizmów działania woli, do ujęcia konkretnych motywów dających początek realizacji wybranego celu. Natomiast analizy etyczne dążą do pełnego wyjaśnienia przeżycia sprawczości poprzez ujęcie i charakterystykę celu - wartości moralnej. Sprawczość jest tu ujęta jako źródło wartości etycznej, czyli tego, przez co człowiek staje się dobry lub zły w znaczeniu moralnym, które pojmować można sensu lato (dobry lub zły wewnętrznie,

powinna być dla drugiej osoby li tylko środkiem do celu⁸. Jest to wykluczone z uwagi na samą naturę osoby, z uwagi na to, czym każda osoba po prostu jest. Jest ona przecież podmiotem myślącym i zdolnym do samostanowienia - te dwie przede wszystkim właściwości odnajdujemy we wnętrzu osoby. Wobec tego zaś każda osoba z natury swej jest zdolna do tego, aby sama określała swe cele. Gdy ktoś inny traktuje ją wyłącznie jako środek do celu, wówczas osoba zostaje pogwałcona w tym, co należy do samej jej istoty, a równocześnie stanowi jej naturalne uprawnienie. Rzecz jasna, że trzeba wymagać od osoby jako od jednostki myślącej, ażeby te cele były prawdziwie dobre, dążenie bowiem do celów złych jest przeciwne rozumnej naturze osoby⁹. Tym się tłumaczy również sens wychowania, zarówno wychowywania dzieci, jak też w ogóle wzajemnego wychowywania się ludzi; chodzi właśnie o szukanie celów prawdziwych, czyli prawdziwych dóbr jako celów działania, oraz o znajdowanie i pokazywanie dróg do ich realizacji.

Ale w tej działalności wychowawczej, zwłaszcza gdy chodzi o wychowanie małych dzieci, nie wolno nigdy traktować osoby jako środka do celu. Zasada ta ma zasięg jak najbardziej powszechny; nikt nie może posługiwać się osobą jako środkiem do celu: ani żaden człowiek, ani nawet Bóg-Stwórca¹⁰. Właśnie, że strony Boga jest to najzupełniej wykluczone, gdyż On, dając osobie naturę rozumną i wolną, przez samo to już zdecydował, że będzie ona sama sobie określała cele działania, a nie służyła jako narzędzie cudzym celom. Skoro więc Bóg zamierza człowieka do jakichś celów skierować, to przede wszystkim daje mu te cele poznać, tak aby człowiek mógł je uczynić swoimi i samodzielnie do nich dążyć. W tym leży m.in. najgłębsza logika objawienia: Bóg daje człowiekowi poznać cel nadprzyrodzony, ale decyzja dążenia do tego celu, jego wybór, jest pozostawiony wolności człowieka. Dlatego też Bóg nie zbawia człowieka wbrew jego woli.

Ta elementarna prawda: osoba nie może być środkiem działania w odróżnieniu od wszystkich innych przedmiotów działania, które nie są osobami - jest więc wykładnikiem

jako człowiek) lub w sposób personalistycznie uściślony (wierny w postawach i postępowaniu tej wartości, jaką jest osoba).

⁸ Zgodnie z intencją autora tej zasady I. Kanta (Uzasadnienie metafizyki moralności. Warszawa 1953 s. 62) "li tylko" oznacza tu, że osoba jako posiadacz swej natury (rozumianej substancjalnie) może bez krzywdy dla siebie podejmować się roli czy nawet bezwiednie pełnić funkcję "środka do celu" pod warunkiem, że ów cudzy cel jest godziwy i że ten, kto tak "używa" jej sił fizycznych czy psychicznych, gotów jest jej wartość niezbywalną stawiać przed celem, o jaki mu chodzi w danym razie, jeżeli tego rodzaju konflikt aksjologiczny zaistnieje. W dalszym toku rozprawy Autor ilekroć ma na myśli raczej ściśle osobową (relacjonalną) podmiotowość człowieka niż substancjalną, tylekroć opuszcza "li tylko" stwierdzając np.: "Kant żąda [...] aby osoba nigdy nie była środkiem do celu, ale zawsze tylko celem" (s. 39).

⁹ Wyrażenie "natura osoby" rozumieć można dwojako: 1. "Natura" to tyle, co istota ludzkiego bytu jako przejawiająca się w działaniu, które bytowi temu jest wrodzone i w tym sensie właściwe. 2. "Natura" to właściwa samej osobie jako osobie (a nie jako substancji) swoistość lub konstytucja jej podmiotowości ściśle osobowej (o relacjonalnej, aksjologicznej proveniencji). Autor w dalszym toku rozprawy korzysta z obu tych znaczeń "natury"; tu w grę one wchodzi łącznie i solidarnie, choć każde na swój sposób.

¹⁰ Bardziej szczegółowe rozważania na temat właściwej interpretacji praw Boga-Stwórcy wobec ludzkiej osoby przeprowadza Autor w artykule O znaczeniu miłości oblubieńczej (na marginesie dyskusji). "Roczniki Filozoficzne" 22: 1974 z. 2 zwł. s. 166-172.

naturalnego porządku moralnego. Dzięki niej porządek ten nabiera właściwości personalistycznych: porządek natury, w ramach której mieszczą się również byty osobowe, musi posiadać takie właściwości. Może nie od rzeczy będzie dodać w tym miejscu, że przy końcu w. XVIII I. Kant sformułował tę elementarną zasadę porządku moralnego w następującym imperatywie: "Postępuj tak, aby osoba nigdy nie była tylko środkiem twego działania, ale zawsze celem". W świetle poprzednich wywodów zasada ta nie tyle winna być sformułowana w brzmieniu nadanym jej przez Kanta, ile raczej w brzmieniu następującym: "Ile razy w twoim postępowaniu osoba jest przedmiotem działania, tyle razy pamiętaj, że nie możesz jej traktować tylko jako środka do celu, jako narzędzia, ale liczyć się z tym, że ona sama ma lub bodaj powinna mieć swój cel". Zasada ta w takim sformułowaniu stoi u podstaw wszelkiej właściwie pojętej wolności człowieka, a zwłaszcza wolności sumienia¹¹.

Miłość jako przeciwieństwo "używania"

Całe poprzednie rozważanie na temat pierwszego znaczenia słowa "używać" daje nam tylko rozwiązanie negatywne w problemie właściwego stosunku do osoby; nie może ona być ani wyłącznie, ani przede wszystkim przedmiotem używania z tej racji, że rola ślepego narzędzia czy też środka do celu zamierzonego przez inny podmiot sprzeciwia się jej naturze.

Gdy z kolei szukamy pozytywnego rozwiązania tego samego problemu, wówczas zarysowuje się - ale jakby w pierwszym tylko rzucie - miłość, jako jedyne wyraźne przeciwieństwo używania osoby w roli środka do celu czy narzędzia własnego działania. Wiadomo bowiem, że można dążyć do tego, ażeby druga osoba chciała tego samego dobra, którego ja chcę. Rzecz jasna, iż ten mój cel musi ona poznać i uznać za dobro, musi go uczynić również swoim celem. Wówczas pomiędzy mną a ową osobą rodzi się szczególna więź: więź wspólnego dobra i wspólnego celu, który nas łączy. Ta szczególna więź nie ogranicza się do tego tylko, że razem dążymy do wspólnego dobra, ale jednoczy "od wewnątrz" osoby działające - i wówczas stanowi ona istotny rdzeń wszelkiej miłości. W każdym razie żadna miłość między osobami nie da się pomyśleć bez jakiegoś wspólnego dobra, które je łączy¹². To właśnie dobro jest równocześnie celem, jaki obie te osoby wybierają. Świadomie wspólne wybieranie celu przez różne osoby sprawia, że stają one względem siebie na równi, a przez to samo

¹¹ Sumienie ujawnia, bowiem istotną prawdę o człowieku jako osobie, zaś do istoty wolności i wiążącego ją sumienia należy - zdaniem Autora - właśnie odniesienie do prawdy: "Osobie ludzkiej przysługuje wolność nie jako czysta niezależność, ale jako samozależność, w której zawiera się zależność od prawdy [...] co z całą wyrazistością wyraża się w sumieniu [...]. Właściwa i zupełna funkcja sumienia polega na uzależnieniu czynu od prawdy" (Osoba i czyn s. 162-183).

¹² Dobro wspólne jest tu rozumiane z gruntu personalistycznie. "Chodzi więc o prawdziwie personalistyczną strukturę ludzkiego bytowania we wspólnocie, do której człowiek przynależy. Dobro wspólne właśnie przez to jest dobrem wspólnoty, że stwarza w sensie aksjologicznym warunki wspólnego bytowania, działanie zaś idzie w ślad za tym. Rzecz można, iż dobro wspólne stanowi w porządku aksjologicznym o wspólnocie, o społeczeństwie czy społeczności. Każdą z nich określamy na podstawie dobra wspólnego, które jest jej właściwe. Działanie (*operari*) bierzemy wówczas łącznie z bytowaniem (*esse*). Jednakże dobro wspólne sięga nade wszystko do dziedziny bytowania «wspólnie z innymi». Samo działanie «wspólnie z innymi» nie ujawnia jeszcze w takiej pełni rzeczywistości dobra wspólnego, choć i tutaj ono musi zachodzić" (Osoba i czyn s. 308-309). Por. Osoba: podmiot i wspólnota s. 23.

wyklucza, aby któraś z nich podporządkowywała sobie inną. Obie natomiast (choć osób związanych wspólnym celem może być więcej niż dwie) są niejako równomiernie i równorzędnie podporządkowane owemu dobru, które stanowi wspólny cel. Kiedy patrzymy na człowieka, wówczas dostrzegamy u niego elementarną potrzebę dobra, naturalny pęd i dążność do niego; to jeszcze nie świadczy o zdolności miłowania. U zwierząt obserwujemy przejawy instynktu idące w analogicznym kierunku. Ale sam instynkt nie stanowi jeszcze o zdolności miłowania. W ludziach natomiast tkwi taka zdolność związana z wolną wolą. O zdolności miłowania stanowi to, że człowiek gotów jest świadomie szukać dobra z innymi lub podporządkować się temu dobru ze względu na innych lub innym ze względu to dobro. Miłość jest wyłącznym udziałem osób.

Miłość we wzajemnych stosunkach, pomiędzy ludźmi nie jest czymś gotowym. Jest ona naprzód zasadą czy też ideą, do której ludzie muszą niejako podciągnąć swe postępowanie, jeżeli chcą - czego chcieć powinni - uwolnić je od nastawienia użytkowego, czyli konsumpcyjnego (łac. *consumere* - zużywać) względem innych osób. Wróćmy na chwilę do przykładów wysuniętych poprzednio. W układzie pracodawca-pracownik tkwi poważne niebezpieczeństwo traktowania tego drugiego tylko jako środka; dowodzą tego różne wadliwe organizacje pracy. Jeśli jednak pracodawca i pracownik ułożą całe swoje współżycie tak, że będzie w nim wyraźnie widać wspólne dobro, któremu obaj służą, wówczas niebezpieczeństwo traktowania osoby poniżej tego, czym ona naprawdę jest, zmniejszy się i zbliży niejako do zera. Miłość bowiem będzie stopniowo wypierać w postępowaniu obu zainteresowanych stron nastawienie czysto użytkowe czy też konsumpcyjne względem osoby pracownika. W przykładzie tym wiele uproszczono, pozostawiając sam tylko istotny rdzeń zagadnienia. Podobnie będzie w przykładzie drugim, gdzie chodzi o stosunek dowódcy do żołnierza. Gdy leczy ich obu pewna zasadnicza postawa miłości (nie chodzi oczywiście o samo uczucie miłości) wywołana obustronnym szukaniem tego wspólnego dobra, jakim w danym wypadku jest obrona czy bezpieczeństwo ojczyzny, to po prostu dlatego, że obaj pragną tego samego; nie można mówić tylko o posługiwaniu się osobą żołnierza jako ślepym narzędziem czy środkiem do celu.

Całe to rozważanie¹³ trzeba z kolei przenieść do układu kobieta-mężczyzna, który stanowi kanwę etyki seksualnej. Również w tym układzie - i owszem, w nim szczególnie - tylko miłość może wykluczyć używanie jednej osoby przez drugą. Miłość, jak powiedziano, jest uwarunkowana przez wspólny stosunek osób do tego samego dobra, które one wybierają jako cel i któremu się podporządkowują. Małżeństwo jest jednym z najważniejszych terenów realizacji tej zasady. W małżeństwie bowiem łączą się dwie osoby, kobieta i mężczyzna, w taki sposób, że stają się poniekąd "jednym ciałem" (używając słów Księgi Rodzaju), czyli jakby jednym wspólnym podmiotem życia seksualnego. W jaki sposób zapewnić osobie, żeby nie

¹³ Potraktowanemu tu dość pobieżnie zagadnieniu właściwej struktury wspólnoty międzyosobowej poświęcił Autor ostatni rozdział książki *Osoba i czyn* ("Zarys teorii uczestnictwa" - s. 285-326) oraz artykuł *Osoba: podmiot i wspólnota*.

stała się wówczas dla drugiej - kobieta dla mężczyzny, mężczyzna dla kobiety - li tylko środkiem do celu, czyli przedmiotem używanym do osiągnięcia własnego tylko celu? Ażeby wykluczyć tę możliwość, oboje muszą mieć wówczas wspólny cel. Tym celem, gdy chodzi o małżeństwo, jest prokreacja, potomstwo, rodzina, a równocześnie cała, wciąż wzrastająca dojrzałość współżycia dwojga osób we wszystkich dziedzinach, które niesie wraz z sobą wspólnota małżeńska.

Cała ta obiektywna celowość małżeństwa zasadniczo stwarza możliwość miłości i zasadniczo wyklucza możliwość traktowania osoby jako środka do celu i jako przedmiotu użycia. Ażeby jednak ta pierwsza możliwość mogła być w ramach obiektywnej celowości małżeństwa realizowana, trzeba przemyśleć bardziej szczegółowo samą zasadę wykluczającą możliwość traktowania osoby przez inną osobę jako przedmiotu użycia w całym kontekście seksualnym. Samo tylko określenie obiektywnej celowości małżeństwa problemu tego jeszcze nie rozwiązuje do końca.

Wydaje się bowiem, że dziedzina seksualna nastęrcza szczególnie wiele okazji do traktowania osoby - nawet mimowiednie¹⁴ - jako przedmiotu użycia. Trzeba przy tym liczyć się z faktem, że całkowita problematyka moralności seksualnej jest szersza niż problematyka samej moralności małżeńskiej i obejmuje wiele spraw z dziedziny współżycia czy nawet wręcz współ-istnienia mężczyzn i kobiet. Otóż w ramach tego współżycia czy współistnienia wszyscy muszą stale z całą sumiennością i z całym poczuciem odpowiedzialności zabiegać o to podstawowe dobro każdego i wszystkich zarazem, jakim jest po prostu "człowieczeństwo" czy też - inaczej się wyrażając - wartość osoby ludzkiej. Jeżeli ów podstawowy układ kobieta-mężczyzna potraktujemy możliwie najszerzej, nie tylko w granicach małżeństwa, to miłość, o którą w tym układzie chodzi, utożsamia się z jakąś szczególną gotowością podporządkowania się temu dobru, jakie przy całej odmienności płci stanowi "człowieczeństwo", a ściślej jeszcze - wartość osoby. Podporządkowanie to obowiązuje zresztą jak najbardziej w samym małżeństwie, a obiektywne cele tej instytucji mogą być zrealizowane tylko na tej najszerzej zasadzie, jaka wynika z uznania wartości osoby w całym rozbudowanym kontekście seksualnym. Kontekst ów stwarza zupełnie specyficzną problematykę moralności - w nauce zaś specyficzną problematykę etyczną - gdy chodzi zarówno o małżeństwo, jak i o wiele innych form współżycia lub po prostu współistnienia osób odmiennej płci.

¹⁴ Wiadomo, że nie wystarcza jedynie chcieć drugiego afirmować, aby odnośny akt (życzliwości) był także czynem miłości. Trzeba nadto, by podjęty w intencji afirmowania drugiej osoby akt obiektywnie nadawał się do roli, jaką mu działający swą intencją wyznacza. O tym, czy się do tej roli nadaje czy nie nadaje, decyduje przedmiotowa struktura osoby-adresata. Dopiero jej trafne rozpoznanie i wzięcie pod uwagę w działaniu gwarantuje danemu aktowi znamię rzetelnego czynu miłości. Wadliwe rozpoznanie struktury osoby-adresata musi natomiast stać się źródłem mimowiednego, a następnie mimowolnego działania na jego szkodę. Jest ono tym bardziej niebezpieczne, że posługiwanie się drugim dokonuje się w tym przypadku w imię miłości. Działający nieświadomy jest jej pozoru, to chroni go od winy. Tym niemniej staje się sprawcą czynu anty-miłości z - miłości! Jedynie zdawanie sobie sprawy z możliwości zachodzenia niebezpieczeństwa takiej dezintegracji (emocjonalizacji) miłości prowadzić może skutecznie do jego wykluczenia. Por. Wstęp do I wydania, gdzie Autor formułuje postulat "wprowadzenia miłości do miłości".

Drugie znaczenie słowa "używać"

Aby ogarnąć całość tej problematyki, należy rozważyć jeszcze drugie znaczenie, w jakim dość często występuje słowo "używać". Myśleniu naszemu oraz aktom woli, a więc temu, co stanowi o obiektywnej strukturze ludzkiego działania, towarzyszą różnorodne momenty czy też stany emocjonalno-afektywne. Wyprzedzają one samo działanie, idą z nim w parze lub wreszcie odzywają się w świadomości człowieka wówczas, gdy działanie już się zakończyło¹⁵. Same te momenty czy stany emocjonalno-afektywne są jakby osobnym wątkiem, który w całą obiektywną strukturę ludzkich czynów wplata się i wdziera z wielką czasem mocą i natarczywością. Sam czyn obiektywny byłby nieraz czymś bladym i prawie niezauważalnym dla świadomości człowieka, gdyby nie uwydatniły go i nie zarysowały ostro w tej świadomości różnorodnie zabarwione przeżycia emocjonalno-afektywne (czyli wzruszeniowo-uczuciowe). Co więcej, owe wzruszeniowe i uczuciowe momenty czy też stany wywierają zwykle jakiś wpływ na to, co stanowi o obiektywnej strukturze czynów ludzkich.

Na razie nie analizujemy tego problemu szczegółowo, w toku bowiem całej książki niejednokrotnie trzeba będzie do niego powracać. W tym miejscu natomiast trzeba skierować uwagę na jedną tylko sprawę: są momenty i stany emocjonalno-afektywne, które tak wiele znaczą w całym życiu wewnętrznym człowieka, zabarwione są z reguły w sposób dodatni lub ujemny, tak jakby zawierały w sobie dodatni lub ujemny ładunek wewnętrzny. Ładunkiem dodatnim jest przyjemność, ujemnym zaś - przykrość. Przyjemność występuje w różnych postaciach czy odcieniach - w zależności od tego, z jakimi przeżyciami emocjonalno-afektywnymi się wiąże - bądź więc jako zmysłowe nasycenie, bądź też jako uczuciowe zadowolenie lub jako głęboka, gruntowna radość. Przykrość także zależy od charakteru wywołujących ją przeżyć emocjonalno-afektywnych i występuje w różnych postaciach, odmianach czy odcieniach; jako przykrość zmysłowa czy uczuciowe niezadowolenie lub też jako głęboki smutek

Należy tutaj zwrócić uwagę na szczególne bogactwo, różnorodność oraz intensywność owych momentów i stanów emocjonalno-afektywnych pojawiające się wówczas, gdy przedmiotem działania jest osoba drugiej płci. Zabarwiają one wtedy to działanie w swoisty sposób i nadają mu jakąś wyjątkową wyrazistość. Dotyczy to zwłaszcza niektórych działań, najbardziej związanych ze wzajemnym obcowaniem osób różnej płci oraz z samym współżyciem seksualnym kobiety i mężczyzny. I dlatego właśnie w obrębie tych działań szczególnie ostro zarysowuje się drugie znaczenie słowa "używać". Używać to znaczy przeżywać przyjemność, tę przyjemność, która w różnych odcieniach łączy się z działaniem oraz z przedmiotem działania. Wiadomo, że we wzajemnym obcowaniu kobiety i mężczyzny oraz w ich współżyciu seksualnym tym przedmiotem działania jest zawsze osoba. Ona też staje się właściwym źródłem różnorodnie zabarwionej przyjemności czy nawet wręcz rozkoszy.

¹⁵ Szerzej na temat relacji świadomość-emocje zob.: *Osoba i czyn* s. 51-56, 258-275.

Fakt, że właśnie osoba jest dla osoby źródłem przeżyć o szczególnym ładunku emocjonalno-afektywnym, jest łatwo zrozumiały. Przecież to człowiek musi być dla człowieka równorzędnym przedmiotem - "partnerem" działania; owa równorzędnność podmiotu i przedmiotu działania stanowi szczególną podstawę do przeżyć emocjonalno-afektywnych oraz związanych z nimi ładunków dodatnich lub też ujemnych w formie przyjemności lub przykrości. Nie należy także przypuszczać, że wchodzi tu w grę jakaś przyjemność czysto i wyłącznie zmysłowa. Przypuszczenie takie równałoby się pomniejszaniu samej naturalnej wielkości kontaktu, który w każdym przypadku zachowuje swój między-osobowy, ludzki charakter. Nawet czysto "cielesna" miłość z uwagi na naturę biorących w niej udział partnerów nie przestaje być takim faktem tego rodzaju. Z tej też racji nie można właściwie porównywać życia seksualnego zwierząt i ludzi, choć rzecz jasna, iż u zwierząt ono również istnieje i stanowi podstawę prokreacji, a zatem utrzymania i przedłużania gatunku. U zwierząt jednak istnieje na poziomie natury oraz związanego z nią instynktu, u ludzi natomiast na poziomie osoby i moralności. Moralność seksualna wynika nie tylko stąd, że osoby mają świadomość celowości życia seksualnego, ale również stąd, że mają świadomość, iż są osobami. Z nią też łączy się cały moralny problem używania jako przeciwieństwa miłowania.

Zarysowano ten problem uprzednio, gdy chodzi pierwsze znaczenie słowa "używać". Znaczenie drugie tego słowa jest równie ważne dla moralności. Człowiek bowiem właśnie dzięki temu, że ma rozum, może w działaniu swoim nie tylko wyraźnie odróżnić przyjemność lub przykrość, ale może je ponadto niejako oddzielić i traktować jako odrębny cel działania. Wtedy czyny jego kształtują się pod kątem samej przyjemności, którą pragnie zdobyć, lub też wyłącznie pod kątem przykrości, której pragnie uniknąć. Skoro czyny związane z osobą drugiej płci ukształtują się wyłącznie lub choćby przede wszystkim pod tym kątem, wówczas osoba ta stanie się w szczególny sposób tylko środkiem do celu - drugie znaczenie słowa "używać" stanowi, jak widzimy, jakiś szczególny przypadek znaczenia pierwszego. Przypadek ten jest jednak bardzo częsty i w postępowaniu człowieka-osoby łatwo może zachodzić. Nie zachodzi on natomiast w życiu seksualnym zwierząt, które przebiega wyłącznie na poziomie natury i instynktu i dlatego zmierza wyłącznie do tego celu, jakim służy popęd seksualny, tj. w kierunku prokreacji, utrzymania gatunku. Na tym poziomie przyjemność seksualna - oczywiście czysto zwierzęca - nie może stanowić osobnego celu. Inaczej jest u człowieka. Tu widać jasno, jak osobowość i rozumność rodzi moralność. Moralność ta jest w tym wypadku podmiotowo i przedmiotowo personalistyczna; przedmiotowo, chodzi bowiem o właściwe odniesienie do osoby w kontekście przyjemności seksualnej.

Osoba (odmiennej płci) nie może być dla innej osoby tylko środkiem do celu, jaki stanowi owa przyjemność czy wręcz rozkosz seksualna. Przekonanie, że człowiek jest osobą, prowadzi do przyjęcia postulatu, aby użycie podporządkować miłości. Nie tylko "używać" w znaczeniu pierwszym, szerszym i obiektywnym, ale także w znaczeniu drugim, węższym i subiektywnym

raczej, przeżywanie przyjemności jest bowiem z natury swojej czymś subiektywnym: może być wewnętrznie uporządkowane i dociągnięte do poziomu osób tylko przez miłość. Tylko "miłowanie" wyklucza "używanie" również w tym drugim znaczeniu. I dlatego też etyka, jeśli ma spełnić swe właściwe zadanie w dziedzinie moralności seksualnej, musi w całym bogactwie i różnorodności działań, a chyba takie przeżyć ludzkich związanych z tą dziedziną, precyzyjnie odróżniać to, co jest owym "miłowaniem" osoby, od tego, co nim nie jest, ale stanowi tylko jej "używanie", choć nawet zaślania się pozorem miłości i jej imieniem stara się legitymować. Dla jeszcze gruntowniejszego wniknięcia w tę sprawę na gruncie etyki jako systemu naukowego (który zresztą znajduje swe potwierdzenie w odpowiadającej mu moralności) potrzebna jest z kolei krytyka tzw. utylitaryzmu.

Krytyka utylitaryzmu¹⁶

Na tle dotychczasowych rozważań zarysowuje się krytyka utylitaryzmu zarówno jako pewnej teoretycznej koncepcji w etyce, jak też jako praktycznego programu postępowania. Do krytyki tej wypadnie często w książce niniejszej powracać, utylitaryzm bowiem jest znamioną właściwością mentalności oraz postawy życiowej współczesnego człowieka. Trudno zresztą przypisywać tę mentalność i tę postawę tylko człowiekowi nowożytnemu - utylitaryzm stanowi przecież jakby odwieczne łożysko, którym ma skłonność płynąć życie jednostek i zbiorowości ludzkich - niemniej w epoce nowożytnej jest to utylitaryzm uświadomiony, sformułowany pod względem swych filozoficznych założeń i naukowo sprecyzowany.

¹⁶ Utylitaryzm przeszedł od czasu jego twórców znaczną i złożoną ewolucję. J. Bentham i J. S. Mill znani są przede wszystkim z tego, że propagowali stosowanie rachunku dóbr jako jedynie właściwej metody rozstrzygania o moralnej wartości czynów. Na pytanie jednak, jakie dobra winny być maksymalnie pomnożone, różni utylitaryści odpowiadają różnie. Wielu z nich nie podziela właściwego Benthamowi hedonistycznego utożsamiania dobra najwyższego (stanowiącego moralnie zadany cel ludzkich dążeń) z przyjemnością (*bonum delectabile*); za dobro takie uznają oni szerzej i bardziej obiektywistycznie pojęty pożytek (*bonum tiule*). Nie brak dziś i takich, którzy uważają się za utylitarystów, choć owo dobro - cel najwyższy - rozumieją personalistycznie: wszelką kalkulację dóbr podporządkowują dobru (doskonałości, szczęściu) osoby, traktowanej zawsze przede wszystkim jako moralnie należny cel działania (*bonum honestum*). Również na pytanie, czyje dobro należy mieć na uwadze stosując rachunek dóbr, poszczególni utylitaryści odpowiadają różnie, preferując bądź różnie rozumianą (zależnie od odpowiedzi na poprzednie pytanie) korzyść własną podmiotu działania, bądź też korzyść wybranej grupy społecznej (grupą tą może być także przyszłe pokolenie ludzkości, dla którego szczęścia winni się poświęcać - lub być poświęceni - ludzie żyjący dzisiaj), bądź wreszcie maksymalną korzyść maksymalnej liczby ludzi.

Poniższa krytyka odnosi się do utylitaryzmu zarówno w jego wersji hedonistycznej, jak i każdej innej, o ile ta dopuszcza traktowanie osoby ludzkiej instrumentalistycznie i redukcjonistycznie (chodzi o redukowanie osoby jako wartości do wartości funkcji, jakie osoba pełni, tj. do jej takiej lub innej - niekoniecznie hedonistycznej -- przydatności). Krytyka ta nie dotyczy natomiast wspomnianej "personalistycznej" odmiany utylitaryzmu.

Rachunek dóbr (którego zasadnicza idea nie jest zresztą obca tradycji tomistycznej: por. tamże problematykę *ordo bonorum et caritatis*) ma tym mniejsze praktyczne zastosowanie, im mniej zmysłowo pojmuje się dobro najwyższe, stanowiące miernik dóbr cząstkowych. Nic więc dziwnego, że pierwszą i niejako klasyczną odmianą utylitaryzmu był hedonizm.

Szerokiego przedstawienia krytycznego utylitaryzmu dokonał Autor podczas wykładów prowadzonych w r. akad. 1956/57 na Wydziale Filozoficznym KUL. Por. Zagadnienia normy i szczęścia (maszynopis - Zakład Etyki KUL).

Sama nazwa wiąże się z łacińskim czasownikiem *uti* (używać, korzystać) oraz przymiotnikiem *utilis* (użyteczny). Zgodnie z takim źródłosłowem utilitaryzm akcentuje w całym działaniu człowieka użyteczność. Użyteczne jest to, co przynosi przyjemność, a wyklucza przykrość, przyjemność bowiem stanowi istotny symptom szczęścia człowieka. Być szczęśliwym to wedle założeń utilitaryzmu tyle, co żyć przyjemnie. Wiadomo, że przyjemność sama przybiera różne postacie i odcienie. Nie trzeba jednak na to zwracać zbyt wielkiej uwagi, ażeby afirmować jedne przyjemności jako duchowe czy wyższe, a inne - np. zmysłowe, cielesne, materialne - upośledzać. Dla utilitarysty ważna jest przyjemność jako taka, jego bowiem spojrzenie na człowieka nie odkrywa w tym człowieku wyraźnej złożoności, materii i ducha, jako dwóch współczynników tworzących jeden byt osobowy, który całą swą specyfikę zawdzięcza właśnie duchowej duszy. Dla utilitarysty człowiek jest podmiotem obdarzonym zdolnością myślenia oraz wrażliwością. Wrażliwość czyni go żądnym przyjemności, a każe mu odsuwać przykrość. Zdolność myślenia zaś, czyli rozum, jest człowiekowi dana po to, ażeby kierował swym działaniem w sposób, który zapewni mu możliwe maksimum przyjemności przy możliwym minimum przykrości. Zasadę maksymalizacji przyjemności przy równoczesnej minimalizacji przykrości uważa utilitarysta za naczelną normę moralności ludzkiej, dodając, że powinna ona być stosowana nie tylko jednostkowo, egoistycznie, ale i zbiorowo, społecznie. W ostatecznym więc swym sformułowaniu zasada użyteczności (*principium utilitatis*) głosi maksimum przyjemności dla jak największej liczby ludności, oczywiście, przy równoczesnym minimum przykrości dla tejże liczby.

Na pierwszy rzut oka zasada ta wygląda i słusznie, i ponętnie, trudno nawet wyobrazić sobie, ażeby ludzie mogli postępować inaczej, aby mogli chcieć znajdować w życiu jednostkowym i zbiorowym więcej przykrości niż przyjemności. Jednakże nieco gruntowniejsza analiza musi odstąpić słabość i powierzchowność tego sposobu myślenia i tej zasady normowania ludzkich czynów. Istotny błąd leży w uznaniu samej przyjemności za jedyne lub największe dobro, któremu wszystko inne w działaniu człowieka i społeczeństwa ludzkiego winno być podporządkowane. Tymczasem przyjemność sama nie jest dobrem jedynym, nie jest też właściwym celem działania człowieka, jak to będziemy jeszcze mieli sposobność stwierdzenia w dalszym ciągu pracy. Przyjemność z istoty swojej jest czymś ubocznym, przypadłościowym, czymś, co może pojawić się przy sposobności działania. Z natury rzeczy więc organizowanie tegoż działania pod kątem samej przyjemności jako wyłącznego lub najwyższego celu kłóci się z właściwą budową ludzkich czynów. Mogę chcieć lub też czynić coś takiego, z czym łączy się przyjemność, mogę też nie chcieć lub nie czynić czegoś takiego, z czym związana jest przykrość. Mogę nawet tego chcieć lub nie chcieć, czynić lub nie czynić ze względu na tę przyjemność czy też przykrość. To wszystko prawda. Ale nie wolno mi tej przyjemności traktować (przez kontrast do przykrości) jako jedynej normy działania, tym bardziej jako zasady, na podstawie której orzekam i wyrokuje, co w czynach moich lub też jakiejś innej osoby jest moralnie dobre, a co złe. Wiadomo przecież, że niejednokrotnie to, co jest prawdziwie dobre, to, co mi nakazuje moralność i sumienie, łączy się właśnie z pewną przykrością, a domaga się rezygnacji z jakiejś przyjemności. Ta przykrość zresztą, tak jak i

przyjemność, z której w danym wypadku rezygnuję, nie jest czymś ostatecznym dla mojego rozumnego postępowania. Poza tym nie jest ona czymś z góry w całej pełni oznaczalnym. Przyjemność i przykreść łączy się zawsze z konkretnym czynem, nie sposób jej przeto z góry określić, a tym bardziej zaplanować czy nawet - jak chcą utylitaryści - obliczyć. Przyjemność jest wszakże czymś poniekąd nieuchwytnym.

Można by wskazywać na wiele trudności i nieporozumień, jakie kryje w sobie utylitaryzm zarówno w teorii, jak i w praktyce. Pominiemy jednakże wszystkie inne, ażeby zwrócić szczególną uwagę na jedno tylko, na to mianowicie, na co zwrócił też uwagę taki zdecydowany przeciwnik utylitaryzmu, jakim był I. Kant. Wspomniano już powyżej jego nazwisko w związku z imperatywem moralnym. Kant żąda w nim, aby osoba nigdy nie była środkiem do celu, lecz zawsze tylko celem w naszym postępowaniu. Gadanie to odkrywa jedną z najsłabszych stron utylitaryzmu: jeżeli jedynym nieodzownym dobrem i celem człowieka jest przyjemność, jeżeli ona też stanowi całą podstawę normy moralnej w ludzkim postępowaniu, to siłą rzeczy wszystko w tym postępowaniu musi być traktowane jako środek do tego dobra i celu. A więc i osoba ludzka, i to zarówno moja własna, jak też jakakolwiek inna, każda, musi występować w tej roli. Skoro przyjmuję założenia utylitaryzmu, muszę patrzeć na siebie samego jako na podmiot, który chce mieć jak najwięcej doznań i przeżyć o dodatnim ładunku emocjonalno-afektywnym, a równocześnie jako na przedmiot, którym można się posłużyć do wywołania tych doznań i przeżyć. Na każdą zaś inną osobę poza mną muszę w rezultacie również patrzeć pod tym samym kątem widzenia: o ile jest ona środkiem do osiągnięcia maksimum przyjemności.

W tej formie mentalność oraz postawa utylitarystyczna muszą zaciążyć nad różnymi dziedzinami życia i współżycia ludzkiego, w szczególnej jednak mierze zdają się zagrażać właśnie dziedzinie seksualnej. Istotne niebezpieczeństwo polega na tym, że przy założeniach utylitarystycznych nie widać, w jaki sposób współżycie i obcowanie osób różnej płci może być stawiane na płaszczyźnie prawdziwej miłości, a więc wyzwalone przez miłość i od używania osoby (zarówno w drugim, jak i w pierwszym znaczeniu słowa "używać"), i od traktowania jej jako środka do celu. Utylitaryzm wydaje się programem konsekwentnego egoizmu bez żadnych możliwości przejścia do autentycznego altruizmu. Jakkolwiek bowiem w deklaracjach przedstawicieli tego systemu spotykamy się z zasadą: maksimum przyjemności ("szczęścia") dla jak największej liczby osób, to jednak zasada ta zawiera dogłębną sprzeczność wewnętrzną. Przyjemność bowiem z samej swojej istoty jest dobrem tylko aktualnym i tylko danego podmiotu, nie jest dobrem ponad-podmiotowym, transsubiektywnym. Jak długo więc to dobro jest uznawane za całkowitą podstawę normy moralnej, tak długo nie może być mowy o jakimś wychodzeniu poza to, co jest tylko dla mnie dobre.

Możemy to uzupełnić tylko jakąś fikcją, pozorem altruizmu. Jeżeli bowiem przy założeniu, że przyjemność jest jedynym dobrem, ja staram się o maksimum przyjemności również dla

kogoś drugiego - nie tylko dla siebie samego, co byłoby już wyraźnym egoizmem - bo wówczas ja tę przyjemność drugiej osoby oceniam jedynie poprzez moją własną przyjemność; przynosi mi przyjemność to, że ktoś drugi doznaje przyjemności. Jeśli jednak to przestanie mi przynosić przyjemność lub jeżeli to nie wyniknie z mojego "rachunku szczęścia" (termin, którym bardzo często posługują się utylitaryści), to wtedy owa przyjemność drugiej osoby przestaje być dla mnie czymś wiążącym, czymś dobrym, może się wręcz stać czymś złym. Będę więc wówczas - zgodnie z założeniami utylitaryzmu - dążyć do usunięcia owej przyjemności cudzej dlatego, że nie łączy się z nią żadna moja własna przyjemność, a co najwyżej przyjemność cudza będzie mi wówczas obojętna i nie będę też o nią zabiegać. Widać dość przejrzysto, jak przy założeniach utylitaryzmu nastawienie subiektywne w rozumieniu dobra (dobro - przyjemność) prowadzi prostą drogą do - może nawet nie programowego - egoizmu. Jedyne wyjście z tego nieuchronnego egoizmu istnieje tylko poprzez uznanie poza dobrem czysto subiektywnym, tj. poza przyjemnością, dobra obiektywnego, które może również jednoczyć osoby - i wówczas nabiera cech dobra wspólnego. To wspólne dobro obiektywne jest fundamentem miłości, a osoby razem wybierając to wspólne dobro równocześnie mu się podporządkowują. Dzięki temu łączą się z sobą prawdziwym, obiektywnym węzłem miłości, który pozwala im wyzwalać się od subiektywizmu oraz ukrytego w nim nieodzownie egoizmu¹⁷. Miłość jest zjednoczeniem osób.

Takiemu ujęciu konsekwentny utylitaryzm może (i musi) przeciwstawić tylko jakąś harmonizację egoizmów, i to w dodatku wątpliwą, gdyż, jak widzieliśmy, z egoizmu - według jego założeń - nie ma wyjścia. Czy można różne egoizmy zharmonizować? Czy np. można zharmonizować w dziedzinie seksualnej egoizm kobiety i mężczyzny? Z pewnością można to czynić wedle zasady "maksimum przyjemności dla każdej z obojga osób", ale realizacja tej zasady mimo wszystko nie wyprowadzi nas nigdy z egoizmów. Egoizmy pozostaną w tej harmonizacji nadal egoizmami, z tym tylko, że te dwa egoizmy, kobiecy i męski, będą dla siebie wzajemnie przydatne i wzajemnie korzystne. Z chwilą, kiedy owa przydatność i korzyść wzajemna się kończą, nie pozostaje już nic z całej tej harmonii. Miłość nie jest wtedy niczym w osobach i niczym pomiędzy nimi, nie jest obiektywną rzeczywistością, brak bowiem tego obiektywnego dobra, które o niej stanowi. "Miłość" w tym ujęciu jest zespoleniem egoizmów, które tak tylko są zestawione, że nie ujawniają się wzajemnie dla siebie jako coś przykrego, przeciwnego obustronnej przyjemności. Miłość więc z samej istoty takiego ujęcia jest pozorem, który należy pieczołowicie pielęgnować, ażeby nie odsłoniło się to, co pod nim naprawdę się kryje: egoizm, i to egoizm najbardziej zachłanny, wykorzystujący dla siebie, dla własnego "maksimum przyjemności", drugą osobę. A osoba wtedy jest i pozostaje tylko środkiem do celu, jak to słusznie zauważył Kant w swej krytyce utylitaryzmu.

¹⁷ Szersze określenie różnicy między subiektywizmem a subiektywnością podano na s. 138 oraz w *Osobie i czynie* s. 56-60.

Tak tedy na miejsce miłości, która jako rzeczywistość obecna w różnych osobach, np. w konkretnym mężczyźnie x oraz w konkretnej kobiecie y, pozwala im wyjść z postawy obustronnego i wzajemnego używania siebie jako środków do subiektywnego celu, utylitaryzm wprowadza w ich wzajemny stosunek taki paradoksalny układ: każda z osób, zarówno y, jak i x, nastawia się zasadniczo na zabezpieczenie własnego egoizmu, a równocześnie godzi się na to, aby służyć egoizmowi drugiej osoby dlatego, że to jej daje okazję do zaspokojenia własnego egoizmu, ale też o tyle tylko, o ile daje tę okazję. Ten paradoksalny układ stosunków pomiędzy y a x, który jest nie tylko układem możliwym, ale który przy realizowaniu mentalności oraz postawy utylitarystycznej musi zachodzić w rzeczywistości, dowodzi, że istotnie osoba spada tutaj do roli środka, narzędzia, i to nie tylko osoba własna. Zawiera się w tym jakaś logicznie nieodzowna i przejmująca konieczność: muszę traktować siebie samego jako środek i narzędzie, skoro w ten sposób traktuję drugiego ze względu na siebie. Jest to jak gdyby odwrotność przykazania miłości.

Przykazanie miłości a norma personalistyczna

Sformułowane w Ewangelii przykazanie domaga się od człowieka miłości do innych ludzi, bliźnich, w pełnym zaś swoim brzmieniu domaga się miłości do osób. Bóg bowiem, którego przykazanie miłości wymienia na pierwszym miejscu, jest najdoskonalszym Bytem osobowym. Cały świat osób stworzonych czerpie swą odrębność i naturalną nadrzędność w stosunku do świata rzeczy (nie-osób) ze szczególniejszego podobieństwa do Boga. Przykazanie sformułowane w Ewangelii, domagając się miłości w stosunku do osób, pozostaje pośrednio w opozycji do zasady utylitaryzmu, ta bowiem - jak wykazano w poprzedniej analizie - nie jest zdolna zapewnić miłości w odniesieniu człowieka do człowieka, osoby do osoby. Opozycja pomiędzy przykazaniem ewangelicznym a zasadą utylitaryzmu jest pośrednia o tyle, że przykazanie miłości nie formułuje samej zasady, na podstawie której urzeczywistnianie tej miłości w stosunkach między osobami jest możliwe. Przykazanie Chrystusa leży jednakże jakby na innym poziomie niż zasada utylitaryzmu, jest normą innego stopnia. Nie dotyczy ono bezpośrednio tej samej rzeczy: przykazanie mówi o miłości względem osób, a zasada utylitaryzmu wskazuje na przyjemność jako podstawę nie tylko działania, ale także normowania działań ludzkich. Stwierdziliśmy jednak w krytyce utylitaryzmu, że wychodząc z tej podstawy normowania, jaką kierunek ten przyjmuje, nie zdołamy nigdy dojść do miłości. Zawsze bowiem na drodze do niej stanie sama zasada "używania", czyli traktowania osoby jako środka do celu, i to jeszcze do celu, którym jest przyjemność - maksymalizacja przyjemności.

Opozycja pomiędzy zasadą utylitaryzmu a przykazaniem miłości wynika więc stąd, że na gruncie tej zasady przykazanie miłości traci po prostu sens. Z zasadą utylitaryzmu łączy się oczywiście pewna aksjologia; przyjemność jest według niej jedyną albo najwyższą wartością. Tego jednakże możemy nawet w tej chwili dalej już nie analizować. Jasne się staje natomiast, że jeśli przykazanie miłości i miłość, która jest przedmiotem tego przykazania, mają posiadać sens, to musimy je oprzeć na innej zasadzie niż zasada utylitaryzmu, na innej aksjologii i na

innej normie zasadniczej. Będzie to w danym przypadku zasada i norma personalistyczna. Norma ta jako zasada o treści negatywnej stwierdza, że osoba jest takim dobrem, z którym nie godzi się używanie, które nie może być traktowane jako przedmiot użycia i w tej formie jako środek do celu. W parze z tym idzie treść pozytywna normy personalistycznej: osoba jest takim dobrem, że właściwe i pełnowartościowe odniesienie do niej stanowi tylko miłość. I tę właśnie pozytywną treść normy personalistycznej eksponuje przykazanie miłości.

Czy wobec tego można powiedzieć, że przykazanie miłości jest normą personalistyczną? Ściśle biorąc, przykazanie miłości tylko opiera się na normie personalistycznej jako na zasadzie zawierającej treść negatywną i pozytywną, a zatem - w ścisłym tego słowa znaczeniu - normą personalistyczną nie jest, wyrasta z niej tylko jako z zasady (normy zasadniczej) stanowiącej właściwy grunt dla przykazania miłości, tak jak zasada utilitaryzmu gruntu tego nie stanowi. Owego gruntu dla przykazania miłości należy też szukać w innej aksjologii, w innym systemie wartości niż system utilitaryzmu - musi to być właśnie aksjologia personalistyczna, w ramach której wartość osoby jest zawsze wyższa niż wartość przyjemności, (dlatego też osoba nie może jej być podporządkowywana, nie może stanowić środka do celu, którym jest przyjemność). O ile więc ściśle biorąc, przykazanie miłości nie utożsamia się z normą personalistyczną, ale tylko ją zakłada, podobnie jak personalistyczną aksjologię, to natomiast biorąc szerzej, można powiedzieć, że przykazanie miłości jest normą personalistyczną. Ściśle biorąc, przykazanie mówi: "Miłuj osoby", a norma personalistyczna jako zasada mówi: "Osoba jest takim bytem, że właściwe i pełnowartościowe odniesienie do niej stanowi miłość". Norma personalistyczna jest, jak widać, uzasadnieniem przykazania Ewangelii. Gdy więc bierzemy przykazanie wraz z tym uzasadnieniem, wówczas możemy powiedzieć, iż jest ono normą personalistyczną.

Norma ta jako przykazanie określa i zaleca pewien sposób odniesienia do Boga i ludzi, pewną względem nich postawę. Ten sposób odniesienia, ta postawa są zgodne z tym, czym osoba jest, z wartością, jaką reprezentuje, i stąd są godziwe. Godziwość przewyższa samą tylko użyteczność (którą jedynie dostrzega zasada utilitaryzmu), chociaż jej nie przekreśla, tylko podporządkowuje: wszystko, co jest godziwie użyteczne w stosunku do osoby, zawiera się w zasięgu przykazania miłości.

Określając i zalecając pewien sposób odniesienia do istot, które są osobami, pewną postawę względem nich, norma personalistyczna jako przykazanie miłości zakłada nie tylko godziwość takiego odniesienia i takiej postawy, ale także jej sprawiedliwość. Sprawiedliwe jest bowiem zawsze to, co się komuś słusznie należy. Osobie należy się słusznie, aby była traktowana jako przedmiot miłości, nie zaś jako przedmiot użycia. W pewnym sensie można więc powiedzieć, że miłość jest wymaganiem sprawiedliwości, tak jak używanie osoby w roli środka byłoby tej sprawiedliwości przeciwne. Istotnie porządek sprawiedliwości jest bardziej podstawowy niż porządek miłości - i w pewnej mierze nawet go zawiera - o tyle, o ile miłość może być wymaganiem sprawiedliwości. Na pewno przecież kochać człowieka lub Boga, miłować

osobę, jest czymś sprawiedliwym. Równocześnie jednak miłość - o ile wziąć pod uwagę samą jej istotę - jest czymś poza sprawiedliwością i ponad nią; inna jest po prostu istota miłości, a inna sprawiedliwości. Sprawiedliwość dotyczy rzeczy (dóbr materialnych czy też moralnych, np. dobrego imienia) ze względu na osoby, osób więc dotyczy raczej pośrednio, miłość natomiast dotyczy osób wprost i bezpośrednio; zawiera się w jej istocie afirmacja wartości osoby jako takiej. I jeśli słusznie możemy powiedzieć, że ten, kto miłuje osobę, jest przez to względem niej sprawiedliwy, to już nie będzie prawdą stwierdzenie, że miłość osoby polega na tym, aby być względem niej tylko sprawiedliwym. W dalszym ciągu książki postaramy się są osobno szerzej przeanalizować, na czym polega miłość osoby. Jak dotąd, wydobyliśmy jedno, to mianowicie, że miłość osoby musi polegać na afirmowaniu jej ponad-rzeczowej i ponad-konsumpcyjnej (ponad-użytkowej) wartości. Kto miłuje, ten będzie się starał to uwydatniać w całym postępowaniu. I nie ulega wątpliwości, że przez to będzie też dla osoby jako takiej sprawiedliwy¹⁸.

Ten aspekt zagadnienia, to stykanie się na gruncie normy personalistycznej miłości ze sprawiedliwością jest bardzo ważne dla całokształtu naszych dociekań, które mają za przedmiot moralność seksualną. Właśnie tutaj podstawowym zadaniem jest wypracowanie pojęcia miłości sprawiedliwej dla osoby, czyli miłości gotowej zawsze oddać każdemu człowiekowi to, co mu się słusznie należy z tej racji, że jest osobą. W kontekście seksualnym bowiem to, co bywa określane jako "miłość", bardzo łatwo może być aż niesprawiedliwe dla osoby. Dzieje się zaś tak nie dlatego, że w kształtowaniu się owej miłości pomiędzy osobami różnej płci bierze szczególny udział zmysłowość i uczuciowość (co także osobno zanalizujemy), ale raczej dlatego, że częściowo mimowiednie, a częściowo może wręcz świadomie dopuszcza się dla miłości w jej kontekście seksualnym interpretację opartą na zasadzie utylitarystycznej.

Interpretacja taka sama poniekąd wdziera się do tej miłości, wykorzystując naturalne ciążenie zmysłowo-uczuciowych czynników w niej zawartych w stronę przyjemności. Od przeżywania przyjemności łatwo przejść nie tylko do jej szukania czy wręcz szukania jej dla niej samej, lecz i do uznawania jej za nadrzędną wartość i właściwą podstawę normy. I na tym polega sama istota tych wypaczeń, jakie zachodzą w miłości pomiędzy kobietą a mężczyzną.

Ponieważ więc dziedzina seksualna tak łatwo bywa kojarzona z pojęciem "miłość", a równocześnie jest ona terenem ustawicznego ścierania się dwóch zasadniczo różnych sposobów wartościowania i dwóch zasadniczo też różnych sposobów normowania: personalistycznego i utylitarystycznego, trzeba przeto dla przejrzystości całej sprawy

¹⁸ Chodzi tu o sprawiedliwość tzw. ścisłą (bo w szerokim, biblijnym znaczeniu "człowiek sprawiedliwy" to tyle, co "człowiek dobrej woli"). Sprawiedliwość ścisła wyznacza pewne minimum czyniące zadość czyjemuś uprawnieniu do określonych świadczeń osobowych lub rzeczowych. Skoro jednak miłość o ile jest prawdziwa, o tyle nie jest minimalistyczna, to świadczenia w tym ścisłym sensie sprawiedliwe stanowią tylko podstawę i warunek pełnej międzyosobowej afirmacji. Por. Arystoteles. ENik VII 1-1955a 26; św. Tomasz. C. gent. III 130.

wyraźnie stwierdzić, że ta miłość, która jest treścią przykazania w Ewangelii, łączy się tylko z normą personalistyczną, a nie z utylitarystyczną. Dlatego też w obrębie normy personalistycznej trzeba szukać właściwych rozwiązań dla moralności seksualnej, jeśli mają to być rozwiązania chrześcijańskie. Muszą się one opierać na przykazaniu miłości. Jakkolwiek bowiem przykazanie miłości w jego pełnym brzmieniu ewangelicznym realizuje człowiek w całej pełni przez nadprzyrodzoną miłość do Boga i bliźnich, to jednak miłość ta nie pozostaje w sprzeczności z normą personalistyczną ani też nie realizuje się w oderwaniu od niej.

Warto może przy końcu tych rozważań przypomnieć rozróżnienie św. Augustyna pomiędzy *uti a frui*. Św. Augustyn w ten sposób odróżnił dwie postawy: jedną, która zmierza do samej przyjemności bez względu na przedmiot - to właśnie *uti*, drugą, która znajduje radość w pełnowartościowym odniesieniu do przedmiotu właśnie dzięki temu, że odniesienie owo jest takie, jakiego domaga się natura tego przedmiotu, i tę nazwał *frui*. Przykazanie miłości wskazuje drogę do owego *frui* również we wzajemnym obcowaniu osób różnej płci tak w małżeństwie, jak i poza nim.

Interpretacja popędu

Instynkt czy popęd?

W dotychczasowych rozważaniach staraliśmy się określić pozycję osoby jako podmiotu i przedmiotu działań z uwagi na swoisty kontekst tychże działań, mianowicie kontekst seksualny. Fakt, że kobieta i mężczyzna są osobami, nie zmienia w niczym faktu, że te osoby są kobietą i mężczyzną. Kontekst seksualny sprowadza się jednak nie tylko do "statycznej" odmienności płci, ale do realnego udziału w ludzkich działaniach dynamicznego pierwiastka, ściśle związanego z odmiennością płci u osób ludzkich. Czy mamy go nazywać instynktem czy popędem?

Pytanie odnosi się do dwóch słów, które etymologicznie biorąc mają właściwie to samo znaczenie. "Instynkt" bowiem pochodzi od łacińskiego *instinguere*, a to znaczy właśnie mniej więcej tyle co "popędzać". A zatem instynkt to tyle, co popęd. Jeśli chodzi o skojarzenia uczuciowe, które zwykły się wiązać z jakimś wyrazem, to skojarzenia wiążące się z wyrazem "popęd", użytym w odniesieniu do człowieka, są raczej negatywne. Popęd bowiem wskazuje na czynność popędzania, a czynność taka wykonywana w stosunku do człowieka budzi w nim odruch sprzeciwu. Człowiek odczuwa swoją wolność, moc samostanowienia, i dlatego odruchowo się przeciwstawia wszystkiemu, co tę wolność w jakikolwiek sposób gwałci. Popęd zatem pozostaje w jakimś wyczuwalnym konflikcie z wolnością.

Przez instynkt, który etymologicznie utożsamia się z popędem, rozumiemy pewien sposób działania, który równocześnie wskazuje na swoje źródło. Chodzi mianowicie o sposób działania spontaniczny, nie poddany refleksji. Znamienne jest, że w działaniu instynktownym

środki bywają przedsięwzięte bez żadnego zastanowienia (refleksji) nad ich stosunkiem do celu, do którego się dąży. Taki sposób działania nie jest typowy dla człowieka, który właśnie posiada zdolność refleksji nad stosunkiem środków do celu. Środki wybiera w zależności od celu, do którego dąży. W rezultacie człowiek, działając w sposób sobie właściwy, świadomie wybiera środki i świadomie przystosowuje je do celu, którego jest również świadomy. Ponieważ sposób działania rzuca światło na samo źródło działania, trzeba przeto uznać, że w człowieku tkwi źródło uzdalniające go do postępowania refleksyjnego, czyli do samostanowienia. Człowiek jest z natury zdolny do działania ponad-instynktownego. Jest zdolny do takiego działania również w dziedzinie seksualnej. Gdyby było inaczej, wówczas nie miałaby żadnego sensu moralność w tej dziedzinie - po prostu by nie istniała - wiadomo zaś, że moralność seksualna jest faktem o zasięgu ogólnoludzkim, jest czymś powszechnym. Trudno zatem mówić o instynkcie seksualnym u człowieka w takim znaczeniu jak u zwierząt, trudno uznawać ten instynkt za właściwe i ostateczne źródło działań w dziedzinie seksualnej.

Słowo "popęd" etymologicznie znaczy prawie to samo co "instynkt", a uczuciowo wywołuje skojarzenia bodaj bardziej jeszcze negatywne niż ten drugi wyraz. Można jednakże nadać mu znaczenie inne, bardziej przystosowane do tego, kim jest człowiek. Kiedy więc mówimy o popędzie seksualnym u człowieka, wówczas nie mamy na myśli wewnętrznego źródła określonych działań niejako "z góry narzuconych", ale mamy na myśli pewną orientację, pewne skierowanie całego bytu ludzkiego związane z samą jego naturą. Popęd w tym ujęciu to pewien naturalny, wrodzony każdemu człowiekowi, kierunek dążności, wedle którego cały jego byt rozwija się od wewnątrz i doskonali.

Popęd seksualny nie jest wprawdzie w człowieku jakimś źródłem gotowych i wewnętrznie wykończonych działań, jednakże jest on pewną właściwością bytu ludzkiego, która to właściwość odbija się w działaniu i znajduje w nim swój wyraz. Właściwość ta jest w człowieku czymś naturalnym, a więc i czymś gotowym. Następstwem tej właściwości jest nie tyle to, że człowiek działa w określony sposób, ile to, że coś się z człowiekiem dzieje, że coś się zaczyna dzieć bez żadnej z jego strony inicjatywy, a to wewnętrzne "dzianie się" stwarza jakby podłoże dla określonych działań, dla działań zresztą refleksyjnych, w których człowiek sam siebie determinuje, sam stanowi o swoich czynach i bierze za nie odpowiedzialność. W tym miejscu wolność ludzka spotyka się z popędem¹⁹.

Człowiek nie jest odpowiedzialny za to, co się w nim dzieje w zakresie seksualnym, o ile tego oczywiście sam nie wywołał, jest przecież jak najbardziej odpowiedzialny za to, co czyni w tym zakresie. Fakt, że popęd seksualny jest źródłem tego, co się dzieje w człowieku, różnorodnych zdarzeń, które bez udziału woli zachodzą w jego życiu zmysłowym czy też uczuciowym, dowodzi, że popęd ten jest właściwością całego bytu ludzkiego, nie tylko jakiejś jego sfery czy też władzy. Ta zaś właściwość przenikająca cały byt człowieka posiada

¹⁹ Por. *Osoba i czyn* s. 230-235: Integracja osoby w czynie a popęd.

charakter siły, której wyrazem jest zresztą nie tylko to, co bez udziału woli "dzieje się" w ludzkim ciele, zmysłach czy uczuciach, ale także to, co kształtuje się przy udziale woli.

Popęd seksualny jako właściwość jednostki

Każdy człowiek z natury jest jestestwem płciowym, czyli przynależnym od urodzenia do którejś z dwu płci. Faktu tego nie obala zjawisko tzw. obojnactwa (hermafrodytyzmu), tak jak każde inne schorzenie czy nawet wynaturzenie nie obala faktu, że istnieje przecież natura ludzka i że każdy człowiek, nawet ów wynaturzony czy schorzały, posiada tę naturę i dzięki niej właśnie jest człowiekiem. Otóż w podobny sposób każdy człowiek jest jestestwem płciowym, a przynależność do jednej z dwu płci pociąga za sobą pewną orientację całego jego bytu, która zaznacza się w konkretnym rozwoju tego bytu od wewnątrz. Rozwój ten, łatwiej dostrzegalny w organizmie niż w psychice, zostanie szczegółowiej zarysowany w rozdziale ostatnim, który zawiera pewną ilość danych z zakresu seksuologii.

Orientacja bytu ludzkiego, wywołana przynależnością do jednej z płci, nie tylko zaznacza się wewnątrz, ale równocześnie niejako przechodzi na zewnątrz i - normalnie biorąc (znów nie mówimy o schorzeniach czy też zboczeniach) - objawia się pewną naturalną dążnością, skierowaniem w stronę drugiej płci. Do czego zwraca się to skierowanie? Odpowiemy na to pytanie stopniowo. Tak więc owo skierowanie seksualne, powierzchownie biorąc, zwraca się do "drugiej płci" jako do zespołu pewnych znamienych właściwości w całej strukturze psycho-fizjologicznej człowieka.

Biorąc płeć czysto zewnętrznie, prawie że zjawiskowo, można ją określić jako swoistą syntezę właściwości, wyraźnie zarysowujących się w psycho-fizjologicznej strukturze człowieka. Pociąg seksualny uwydatnia fakt, że właściwości owe odpowiadają sobie wzajemnie, otwierają zatem przed kobietą i mężczyzną możliwość jakby wzajemnego uzupełniania się. Tych właściwości, które posiada kobieta, nie posiada mężczyzna - i na odwrót. W konsekwencji dla każdego z nich nie tylko istnieje możliwość uzupełnienia swych właściwości przez właściwości osoby drugiej płci, ale pojawia się nawet czasem żywo odczuwana potrzeba takiego uzupełnienia. Gdyby człowiek dość głęboko patrzył poprzez tę potrzebę w swoją istotę, wówczas mogłoby mu to pomóc także w zrozumieniu własnej ograniczoności niewystarczalności, a nawet pośrednio tego, co filozofia nazywa przygodnością bytu (*contingentia*). Ale ogół ludzi nie dochodzi tak daleko w refleksji nad faktem płci. Sama z siebie bowiem odmienność płciowa ludzi wskazuje tylko jakby na pewne podzielenie właściwości psycho-fizjologicznych w obrębie gatunku "człowiek", na podobieństwo zresztą gatunków zwierzęcych. Pęd do wzajemnego uzupełnienia, który idzie w ślad za tym, wskazuje, że właściwości te posiadają wzajemnie dla ludzi różnej płci jakąś swoistą wartość. Można by więc mówić o wartościach seksualnych, które są związane, z psycho-fizjologiczną strukturą kobiety i mężczyzny. Czy właściwości te posiadają wartość dla nich wzajemnie i dlatego rodzi się to, co nazywamy popędem, czy też - na odwrót - właściwości te posiadają dla nich wzajemnie wartość, dlatego że istnieje popęd seksualny? Wypada opowiedzieć się

raczej za drugim rozwiązaniem. Popęd jest czymś bardziej podstawowym od samych właściwości psycho-fizjologicznych kobiety i mężczyzny, jakkolwiek nie ujawnia się i nie działa bez nich.

Popęd seksualny u kobiety i mężczyzny nie wyczerpuje się zresztą w skierowaniu ku samym właściwościom psycho-fizjologicznym drugiej płci. Właściwości te przecież nie istnieją i nie mogą istnieć w oderwaniu, ale istnieją zawsze w konkretnym człowieku, w konkretnej kobiecie lub mężczyźnie. Siłą faktu więc popęd seksualny w człowieku jest zawsze z natury zwrócony do człowieka - takie jest jego normalne ukształtowanie. Gdy zwraca się on do samych właściwości seksualnych, wówczas należy to uznać za jego spłylenie czy nawet wypaczenie. Gdy zwraca się do tych właściwości w osobie tej samej płci, mówimy o zboczeniu homoseksualnym. Tym bardziej mówimy o zboczeniu, gdy popęd seksualny nie zwraca się do właściwości seksualnych u człowieka, lecz u zwierzęcia. Naturalny kierunek popędu seksualnego wskazuje na człowieka drugiej płci, a nie na samą tylko "drugą płć". Ale właśnie przez to, że popęd zwraca się do człowieka, wyrasta w jego obrębie i poniekąd nawet na jego podłożu możliwość miłości.

Popęd seksualny u człowieka ma naturalną tendencję do przechodzenia w miłość właśnie dlatego, że oba przedmioty różniące się swymi płciowymi właściwościami psycho-fizjologicznymi są ludźmi. Zjawisko miłości jest znamienne dla świata ludzi, w świecie zwierzęcym działa tylko instynkt płciowy.

Miłość jednakże nie jest tylko przyrodniczą czy nawet psycho-fizjologiczną krystalizacją popędu seksualnego, lecz jest czymś zasadniczo od niego różnym. Chociaż bowiem wyrasta i krystalizuje się na jego podłożu, w orbicie warunków wytworzonych przez ten popęd w psycho-fizjologicznym życiu konkretnych ludzi, to jednak kształtuje się dzięki aktom woli na poziomie osoby.

Popęd seksualny nie stwarza w człowieku gotowych, wykończonych działań, dostarcza tylko niejako tworzywa dla tych działań przez to wszystko, co pod wpływem popędu "dzieje się" wewnątrz człowieka. Wszystko to jednak nie odbiera człowiekowi zdolności samostanowienia, wobec czego popęd znajduje się w naturalnej zależności od osoby. Jest jej podporządkowany, a osoba może go używać wedle swego uznania, może nim wedle tego uznania dysponować. Trzeba dodać, że sytuacja ta siły popędu seksualnego bynajmniej nie zmniejsza, wręcz przeciwnie; nie posiada on wprawdzie mocy determinowania w człowieku aktów woli, posiada natomiast możność korzystania z woli. Popęd seksualny znajduje się w człowieku w zupełnie innej sytuacji niż u zwierzęcia, gdzie stanowi źródło działań instynktownych poddanych samej naturze. U człowieka z natury podporządkowany jest woli, a tym samym poddany swoistej dynamice wolności, którą dysponuje wola. Popęd seksualny wyrasta ponad determinizm porządku przyrodniczego aktem miłości. Ale właśnie dlatego przejawy popędu seksualnego muszą być u człowieka oceniane na poziomie miłości, a jego

aktualizacje wchodzi w cykl odpowiedzialności, i to właśnie odpowiedzialności za miłość. To wszystko zaś jest możliwe dlatego, że z popędem seksualnym nie wiąże się całkowita determinacja w znaczeniu psychologicznym, że pozostawia on w człowieku pole działania dla wolności.

Teraz jeszcze wypada stwierdzić, że popęd seksualny jest właściwością i siłą ogólnoludzką, działającą w każdym człowieku, jakkolwiek siła ta przejawia się w różny sposób u poszczególnych ludzi i nawet z różną psycho-fizjologiczną intensywnością. Czym innym jednakże jest sam popęd, a czym innym jego przejawy. Ponieważ więc sam popęd stanowi właściwość powszechną, ogólnoludzką, przeto należy się liczyć na każdym kroku z jego udziałem w obcowaniu oraz w całym współistnieniu osób różnej płci, mężczyzn i kobiet. To współistnienie wchodzi w ramy życia społecznego. Człowiek jest jestestwem społecznym, podobnie jak jest jestestwem płciowym, przynależnym do jakiejś płci. W konsekwencji zasady współistnienia i obcowania osób różnej płci będą także częścią tych zasad, które regulują w ogóle społeczne współżycie ludzi. Moment społeczny w etyce seksualnej musi być nie mniej silnie uwzględniony niż moment indywidualny. Skoro bowiem w życiu społecznym spotykamy się co krok z przejawami współistnienia osób różnej płci, przeto zadaniem etyki jest ustawić te wszystkie przejawy nie tylko na poziomie godnym osób, ale także na poziomie wspólnego dobra społeczeństwa. Życie ludzkie jest bowiem z natury na wielu odcinkach koedukacyjne.

Popęd seksualny a istnienie

Pojęcie determinacji wiąże się z pojęciem konieczności. Zdeterminowane jest to, co nie może być inaczej, co musi być w taki właśnie sposób. O konieczności, a więc i pewnej determinacji, w związku z popędem seksualnym można mówić pod kątem widzenia gatunku ludzkiego. Oto istnienie całego gatunku *Homo sapiens* jest najściślej uzależnione od tego popędu. Gatunek ten nie mógłby istnieć, gdyby nie było popędu seksualnego i jego naturalnych skutków. Tutaj zarysowuje się wyraźnie pewna konieczność. Rodzaj ludzki może być utrzymany w swym istnieniu tylko pod tym warunkiem, że poszczególni ludzie, poszczególni mężczyźni i kobiety, pary ludzkie, idą za popędem seksualnym. Popęd ten dostarcza, jak widzieliśmy, niejako tworzywa dla miłości osób, kobiety i mężczyzny, ale to dzieje się (o ile pozostajemy na linii samej celowości popędu) jakby ubocznie tylko, *per accidens*, miłość osób jest bowiem właściwie biorąc *per se*, dziełem wolnej woli ludzkiej. Osoby mogą się wzajemnie miłować, chociaż nie działa pomiędzy nimi popęd. Jasna tedy rzecz, iż miłość mężczyzny i kobiety nie stanowi o właściwej celowości popędu. Celem właściwym popędu, celem *per se*, jest coś ponad-osobistego, jest istnienie gatunku *Homo sapiens*, stałe przedłużanie jego istnienia.

Zawiera się w tym wyraźne podobieństwo do świata zwierzęcego, do różnorodnych gatunków przyrodniczych. Gatunek *Homo sapiens* jest częścią przyrody, a działający w jego obrębie popęd seksualny zapewnia egzystencję tego gatunku, jego istnienie. Istnienie jednakże jest pierwszym i podstawowym dobrem każdego bytu. Istnienie gatunku *Homo*

sapiens jest pierwszym, podstawowym dobrem tego gatunku. Wszystkie inne dobra wypływają z tego podstawowego. O tyle tylko mogę działać, o ile jestem. O tyle tylko możliwe są różnorodne dzieła człowieka, wytwory jego geniuszu, owoce jego świętości, o ile ten człowiek, ten geniusz, ten święty, istnieje. Aby być, musiał zaistnieć. Naturalna droga do zaistnienia człowieka prowadzi poprzez popęd seksualny.

Możemy wprawdzie myśleć i mówić, że popęd seksualny jest to swoista siła przyrody, ale nie możemy myśleć i mówić, że posiada on znaczenie czysto przyrodnicze. To nieprawda. Popęd seksualny posiada znaczenie egzystencjalne, jest bowiem ściśle związany z istnieniem człowieka, z istnieniem gatunku Homo sapiens, a nie jest związany tylko z fizjologią czy nawet z psycho-fizjologią człowieka, którą zajmują się nauki przyrodnicze. Istnienie natomiast nie stanowi właściwego i współmiernego przedmiotu żadnej nauki przyrodniczej. Każda z nich zakłada istnienie jako konkretny fakt zawarty już w przedmiocie, który bada. Samo natomiast istnienie jest przedmiotem filozofii, która jedna zajmuje się problemem istnienia jako takiego. Przeto też i pełny pogląd na popęd seksualny, który jest najściślej związany z istnieniem gatunku Homo sapiens i posiada - jak powiedziano - charakter egzystencjalny, a nie tylko "przyrodniczy", należy do filozofii. Jest to bardzo ważne, gdy chodzi o dostrzeżenie właściwej wielkości tego popędu, co też ma swoje wyraźne konsekwencje na terenie etyki seksualnej. Jeśli popęd seksualny ma znaczenie li tylko "przyrodnicze", to można go uznać za teren użycia, można się zgodzić na to, że stanowi on dla człowieka przedmiot używania w takim samym znaczeniu, w jakim są nim dla człowieka różnorodne przedmioty przyrody żywej lub martwej. Skoro jednak popęd seksualny posiada charakter egzystencjalny, skoro jest związany z samym istnieniem osoby ludzkiej, które stanowi jej pierwsze i najbardziej podstawowe dobro, to musi on podlegać zasadom, które obowiązują w stosunku do osoby. Jakkolwiek więc popęd jest do dyspozycji człowieka i może być przezeń używany, to jednakże nigdy w oderwaniu od miłości osoby czy też - tym bardziej - wbrew niej.

Nie można tedy żadną miarą mniemać, iż popęd seksualny, który ma swoją własną celowość w człowieku, celowość z góry określoną, niezależną od woli i samostanowienia człowieka, jest czymś, co znajduje się poniżej osoby i poniżej miłości²⁰. Celem właściwym popędu jest istnienie gatunku Homo sapiens, jego przedłużanie, *procreatio*, a miłość osób, mężczyzny i kobiety, kształtuje się w obrębie tej celowości, niejako w jej łożysku, kształtuje się jakby z

²⁰ Popęd jest postacią naturalnego dynamizmu ludzkiego skierowanego ku określonemu celowi. Wynika on ze struktury somatycznej, ale w człowieku uzyskuje właściwą sobie pełnię dopiero poprzez integrację z "warstwą" psychiczną i duchową. Samo pojawienie się popędu jest pewną koniecznością obiektywną, jednak stanowi to tylko podstawę ludzkiego przeżycia, gdyż treść przeżyciowa zależna jest również od tych warstw wyższych. W czynie, stanowiącym popędu tego realizację, następuje integracja somatyczności, emotywności psychicznej i duchowości na poziomie osoby: "na popędzie płciowym opiera się dążność do bycia z drugim człowiekiem na zasadzie głębokiego podobieństwa a zarazem różnicy wynikającej z odrębności płci. Ta naturalna dążność stanowi podstawę małżeństwa, a - poprzez współżycie małżeńskie - podstawę rodziny" (*Osoba i czyn* s. 233-234).

tego tworzywa, którego popęd dostarcza²¹. Może się więc ona ukształtować prawidłowo tylko o tyle, o ile kształtuje się w ścisłej harmonii z właściwą celowością popędu. Wyraźny konflikt z tą celowością będzie równocześnie zakłóceniem i podważeniem miłości osób. Celowość ta przeszkadza nieraz człowiekowi, usiłuje ją więc w sposób sztuczny ominąć. Jednakże sposób taki musi się odbić ujemnie na miłości osób, która jest jak najgruntowniej w tym wypadku związana z używaniem popędu²².

Fakt, że celowość ta przeszkadza nieraz człowiekowi, ma różne przyczyny; będzie o nich mowa przy sposobności dalszych rozważań zawartych w tej książce. Jedną z tych przyczyn jest z pewnością również to, że człowiek w swej świadomości, w swym rozumie, często nadaje popędowi seksualnemu znaczenie tylko "przyrodnicze", a nie ujmuje dość głęboko jego właściwego znaczenia egzystencjalnego - jego związku z istnieniem. Właśnie ów związek z samym istnieniem człowieka oraz gatunku *Homo sapiens* nadaje popędowi seksualnemu jego obiektywną wielkość i znaczenie. Ale wielkość ta zarysowuje się w świadomości tylko wówczas, kiedy człowiek swą miłością podejmuje to, co zawiera się w naturalnej celowości popędu. Czy jednak nie przeszkadza mu w tym owa determinacja, w ramach której istnienie człowieka i istnienie gatunku zależy z konieczności od użycia popędu seksualnego? Otóż konieczność i determinacja, związana z porządkiem istnienia człowieka i gatunku, może być przez każdą osobą poznana i świadomie zaakceptowana. Nie stanowi ona konieczności w znaczeniu psychologicznym, nie wyklucza przeto miłości, nadaje jej tylko swoisty charakter. Taki właśnie charakter posiada pełnowartościowa miłość małżeńska dwojga osób, mężczyzny i kobiety, którzy świadomie zdecydowali się uczestniczyć w całym porządku istnienia, służyć istnieniu gatunku *Homo sapiens*. Biorąc bliżej i bardziej konkretnie, owe dwie osoby, mężczyzna i kobieta, służą wówczas istnieniu innej konkretnej osoby, która jest ich własnym dzieckiem, krwią z ich krwi i ciałem z ich ciała. Osoba ta stanowi równocześnie potwierdzenie i przedłużenie ich własnej miłości. Porządek ludzkiej egzystencji, porządek istnienia, nie pozostaje w konflikcie z miłością osób, ale ściśle z nią harmonizuje.

Interpretacja religijna

Problem popędu seksualnego jest jednym z węzłowych punktów etyki. W etyce katolickiej posiada on znaczenie głęboko religijne. Porządek istnienia ludzkiego, tak jak i całego istnienia, jest dziełem Stwórcy, dziełem nie tylko jednorazowym, dokonany kiedyś w zamierzczłej przeszłości wszechświata, ale dziełem stałym, dokonywanym wciąż. Bóg

²¹ Popęd seksualny - szeroko rozumiany - wartościowy jest nie tylko "prokreacyjnie" dla człowieka, ale i jako czynnik wzajemnego uzupełniania się mężczyzny i kobiety w toku całego ich życia, w wielu relacjach wzajemnych nie dotyczących - konkretnie czy generalnie rzecz biorąc - rodzenia i wychowania dzieci. Godziwe korzystanie przez małżonków z energii, jaką ten popęd wyzwała, i z naturalnych jej ukierunkowań polega jednak na liczeniu się przede wszystkim z tym, co stanowi jego zasadniczy sens i rację bytu. Gdy ten warunek jest spełniony (niesprzeczność z właściwą popędowi celowością), to nawet wówczas, gdy ze związku czy konkretnego współżycia mężczyzny i kobiety nowy człowiek zrodzić się nie może, sami małżonkowie odradzają się w miłości i niejako rodzą się nawzajem we wspólnocie międzysobowej (*communio personarum*). Por. Zagadnienie katolickiej etyki seksualnej s. 16; O znaczeniu miłości oblubieńczej s. 169.

²² Por. Osoba i czyn s. 78-94, 197-235.

nieustannie stwarza i tylko dzięki temu, że On nieustannie stwarza, świat utrzymuje się w istnieniu (*conservatio est continua creatio*). Świat bowiem składa się ze stworzeń, czyli z takich bytów, które nie mają same z siebie swego istnienia, nie mają bowiem w sobie samych ostatecznej jego racji i źródła. Źródło to, a wraz z nim ostateczna racja istnienia wszystkich stworzeń, wciąż nieodmiennie znajduje się w Bogu. Jednakże owe stworzenia uczestniczą w całym porządku istnienia nie tylko przez to, że same istnieją, ale też przez to, że przynajmniej niektóre z nich pomagają w przekazywaniu istnienia nowym jestestwom w obrębie swego gatunku. Tak jest i z człowiekiem, z mężczyzną i kobietą, którzy korzystając z popędu we współżyciu płciowym, wchodzą niejako w kosmiczny nurt przekazywania istnienia. Ich odrębna pozycja polega na tym, że sami zarówno kierują świadomie własnym działaniem, jak też przewidują możliwe skutki, owoce tego działania.

Świadomość ta jednak sięga dalej, a rozwojowi jej w tym kierunku pomaga prawda religijna zawarta w Księdze Rodzaju i Ewangelii. Mężczyzna i kobieta przez prokreację, przez to, że uczestniczą w dziele stawania się nowego człowieka, na swój sposób uczestniczą równocześnie w dziele stwarzania. Mogą więc patrzeć na siebie wówczas jakby na rozumnych współ-twórców nowego człowieka. Ów nowy człowiek jest osobą. Rodzice biorą udział w genezie osoby. Wiadomo, że osoba to nie tylko i nie przede wszystkim organizm. Ciało ludzkie jest ciałem osoby dlatego, że stanowi substancjalną jedność z duchem ludzkim. Duch ludzki nie rodzi się przez zespolenie cielesne mężczyzny i kobiety. Duch w ogóle nie może wyłaniać się z ciała ani też rodzić się i powstawać na tych zasadach, na jakich rodzi się ciało. Stosunek seksualny mężczyzny i kobiety jest zasadniczo stosunkiem cielesnym, który jednak powinien płynąć również z duchowej miłości. Niczego jednak nie wiadomo w porządku natury o takim stosunku duchów, który by rodził nowego substancjalnego ducha. Nie rodzi go również miłość mężczyzny i kobiety, choćby sama w sobie była najmocniejsza i najgłębsza. Niemniej, kiedy poczyną się nowy człowiek, wówczas poczyną się także nowy duch, substancjalnie zespolony z ciałem, którego embrion zaczyna istnieć w łonie kobiety-matki. Bez tego nie sposób pojąć, jak ów embrion mógłby się potem rozwinąć właśnie w człowieka, w osobę.

Istota ludzka jest przeto - jak uczy Kościół - dziełem samego Boga: On stwarza duchową i nieśmiertelną duszę tej istoty, której organizm zaczyna istnieć jako następstwo stosunku cielesnego mężczyzny i kobiety²³. Stosunek cielesny winien płynąć z miłości osób i w niej też znajdować pełne pokrycie. Jakkolwiek ta miłość nie daje istnienia nowemu duchowi - duszy dziecka - to jednak musi ona być w pełnej gotowości do tego, ażeby tę nową istotę osobową,

²³ Bóg - jako jedyny istniejący sam przez się ze wszech miar doskonały Byt - stwarza (czyni bytem przygodnym) człowieka, którego osobę powołują równocześnie Osoby Boskie do wspólnoty z innymi osobami, a przede wszystkim ze sobą. Właśnie na mocy tego "powołania" konstytuuje się w człowieku jego podmiotowość ściśle osobowa w wymiarze naturalnym i nadprzyrodzonym. W ten sposób godność "bycia osobą" nadaje każdemu człowiekowi sam Bóg. Udział rodziców w "genezie osoby" nabiera tu jednak nowej treści z chwilą, gdy przyjmują dziecko do rodziny jako wspólnoty osób i akceptują tę jego relacyjną podmiotowość zwróconą nie tylko ku nim i ku innym ludziom, ale i ku Bogu.

która zaistniała poprzez stosunek cielesny wprowadzie, ale będący wyrazem duchowej również miłości osób, przyjąć i zapewnić jej pełny, nie tylko cielesny, ale również duchowy rozwój. Taki pełny duchowy rozwój osoby ludzkiej stanowi owoc wychowania. Prokreacja jest właściwym celem popędu seksualnego, który - jak powiedziano - dostarcza równocześnie tworzywa dla miłości osób, mężczyzny i kobiety. Miłość ta popędowi zawdzięcza płodność w znaczeniu biologicznym, ale winna ona posiadać również właściwą sobie płodność w zakresie duchowym, moralnym, osobowym. Otóż tu, w dziele wychowania nowych osób, skupia się cała płodność miłości dwojga osób, kobiety i mężczyzny. Tutaj leży jej właściwy cel, jej naturalny kierunek.

Wychowanie to twórczość o przedmiocie najbardziej osobowym - wychowuje się bowiem zawsze i tylko osobę, zwierzę jedynie można tresować - a równocześnie twórczość w tworzywie całkowicie ludzkim: wszystko, co z natury zawiera się w wychowywanym człowieku, stanowi tworzywo dla wychowawców, tworzywo, po które winna sięgać ich miłość. Do całokształtu tego tworzywa należy także to, co daje Bóg w porządku nadnatury, czyli łaski. Nie pozostawia On bowiem dzieła wychowania, które jest poniekąd ciągłym stwarzaniem osobowości, całkowicie i wyłącznie rodzicom, ale sam osobiście również bierze w nim udział. Nie tylko miłość rodziców stała u początku nowej ludzkiej osoby, oni byli tylko współ-twórcami; o zaistnieniu osoby w łonie matki zadecydowała miłość Stwórcy. Łaska jest jakby dalszym ciągiem tego dzieła. Bóg sam bierze najwyższy udział w tworzeniu ludzkiej osobowości w zakresie duchowym, moralnym, ściśle nad-przyrodzonym. Rodzice zaś, jeśli nie mają wypaść ze swej właściwej roli, roli współ-twórców, winni i w tym również dopomagać.

Jak widać, cała ta rzeczywistość, którą nazywamy popędem seksualnym, nie jest czymś gruntownie ciemnym i niezrozumiałym, ale zasadniczo jest dostępna i niejako przepuszczalna dla światła ludzkiej myśli, zwłaszcza myśli opartej na objawieniu, co z kolei warunkuje miłość, w której wyraża się wolność osoby. Popęd seksualny wiąże się w szczególny sposób z porządkiem istnienia, porządek istnienia zaś jest porządkiem boskim o tyle, że realizuje się pod nieustannym wpływem Boga-Stwórcy. Mężczyzna zaś i kobieta przez życie małżeńskie, przez pełne współżycie seksualne włączają się w ten porządek, decydują się na szczególny udział w dziele stworzenia. Porządek istnienia jest porządkiem boskim, jakkolwiek samo istnienie nie jest czymś nad-naturalnym. Ale przecież nie tylko nad-naturalny porządek jest porządkiem boskim, jest nim również porządek natury i on pozostaje w relacji do Boga-Stwórcy. Wyrażenia "porządek natury" nie można mieszać ani utożsamiać z wyrażeniem "porządek przyrodniczy", to ostatnie bowiem oznacza wprowadzie również porządek natury, ale tylko o tyle, o ile jest on dostępny dla metod empiryczno-opisowych przyrodoznawstwa, nie zaś jako swoisty porządek istnienia z wyraźnym odniesieniem do Pierwszej Przyczyny, do Boga-Stwórcy.

To właśnie pomieszanie porządku istnienia z "porządkiem przyrodniczym", a raczej przesłonięcie tego pierwszego przez drugi, które wraz z całym empiryzmem zdaje się bardzo

ciężać nad umysłowością współczesnego człowieka, a zwłaszcza współczesnego inteligenta, powoduje szczególne trudności, gdy chodzi o zrozumienie katolickiej etyki seksualnej od strony samych założeń. W polu tych założeń *sexus*, płeć, oraz popęd seksualny nie są tylko i wyłącznie jakąś specyficzną dziedziną psycho-fizjologii człowieka. Popęd seksualny ma swoją obiektywną wielkość właśnie przez ów związek z boskim dziełem stworzenia, która to wielkość w polu widzenia umysłowości zasugerowanej samym tylko "porządkiem przyrodniczym" prawie że zupełnie zanika. Popęd seksualny to na tle tego porządku tylko suma funkcji, które z punktu widzenia przyrodniczego niewątpliwie zmierzają do celu biologicznego, do rozrodczości. Skoro jednak człowiek jest panem przyrody, czyż nie powinien on tych funkcji - bodaj w sposób sztuczny, za pomocą odpowiedniej techniki - urabiać w taki sposób, jaki sam uważa za stosowny, jaki jemu odpowiada? "Porządek przyrodniczy" jako dzieło umysłu ludzkiego odrywającego pewne elementy tego porządku od tego, co realnie istnieje, ma bezpośrednio za autora człowieka. Stąd łatwy przeskok do autonomizmu w poglądach etycznych. Inaczej rzecz się ma z "porządkiem natury", stanowi on zespół relacji kosmicznych, które zachodzą pośród realnie istniejących istot. Jest to zatem porządek istnienia, cały zaś ład obowiązujący w istnieniu ma swe oparcie w tym, który jest tego istnienia nieustającym źródłem, w Bogu-Stwórcy²⁴.

²⁴ Owo szczególne przyporządkowanie popędu seksualnego do istnienia (lub: owa szczególna więź popędu seksualnego z wartością istnienia), co wyraża się udziałem tegoż popędu w zaistnieniu nowego życia osobowego, decyduje o swoistej jego pozycji i randze w samej realnej strukturze osoby ludzkiej. Pozycja ta i ranga, łatwo czytelna, staje się szczególnie wyrazista zwłaszcza wówczas, gdy na istnienie osoby ludzkiej spojrzeć z perspektywy metafizycznej jako na dzieło nieustającej inicjatywy stwórczej Osobowej Miłości. Stanowisku temu zarzuca się niekiedy, że faktom i procesom z gruntu przyrodniczym nadaje znaczenie normatywne (przejście od "jest" do "powinien"), co ma prowadzić do biologizacji etyki. Z pozycji wyłożonej tu wizji Autora zarzut ten polega na jej niezrozumieniu (ignorantia elenchi), ponieważ nie może być mowy w ogóle o potrzebie przechodzenia od faktu czysto przyrodniczego, jakim jest popęd seksualny, do jego normatywności, skoro popęd ten dopiero łącznie ze swym egzystencjalno-aksjologicznym wymiarem pozwala się w ogóle poznawczo adekwatnie zidentyfikować i bez reszty opisać. Aby więc zarzut biologizmu postawić, trzeba naprzód założyć, że popęd seksualny człowieka posiada jedynie biologiczny sens, czyli że jest faktem czysto przyrodniczym. Założenie to jednak w sposób czysto dogmatyczny pozbawia popęd przysługującego mu egzystencjalno-aksjologicznego wymiaru, (czego głębszym źródłem jest scjentystyczny empiryzm) redukując pełny sens tego pojęcia do sensu biologicznego, aby móc już konsekwentnie potem postawić wyżej wymieniony zarzut. W gruncie rzeczy jednak ten właśnie redukcjonizm zasługuje na nazwę biologizmu, ponieważ aspektem biologicznym, ważnym zresztą, przysłania całość opisywanego zjawiska (*pars pro toto*) dokonując absolutyzacji wyróżnionego aspektu.

Zrozumiała jest dalsza logika tego redukcjonizmu i formułowany z jego punktu widzenia zarzut biologizmu. Można by wszakże od tych redukcjonistów oczekiwać, by z całą otwartością wyłożyli własne założenia. Chodzi tu m.in. o negację prawomocności jakiegokolwiek innego doświadczenia poza spostrzeżeniem zewnętrznym i wewnętrznym, w czym zawiera się oczywiście negacja prawomocności poznania metafizycznego. Wymaga tego uczciwość wobec czytelnika. Mniej natomiast zrozumiała, jeśli wręcz nie zdumiewająca, jest argumentacja niektórych teologów moralistów, którzy chyba bezwiednie hołdując scjentystycznemu sensualizmowi redukują popęd seksualny człowieka do faktu biologicznego, by potem - konsekwentnie już, co może właśnie wielu zwieść - przyznać człowiekowi ten sam stopień swobody posługiwania się popędem seksualnym, jaki posiada on w stosunku do odrastających paznokci lub włosów.

Autorzy ci zdają się podlegać zarzutowi redukcjonizmu z innej raczej racji niż wspomniana wyżej. Nie uwzględniają oni mianowicie w dostatecznej mierze związku między obiektywną strukturą popędu seksualnego a chrześcijańskim sensem miłości oblubieńczej. Skoro bowiem - zgodnie z pierwszym przykazaniem miłości - jedynie Bogu należy się ze strony człowieka oddanie w miłowaniu, wobec tego wszelkie danie siebie drugiemu człowiekowi winno być zarazem drogą i formą oddania się Bogu. Skoro ponadto - zgodnie z wiarą katolicką -

Interpretacja rygorystyczna

Zrozumienie popędu seksualnego, właściwa jego interpretacja, posiada nie mniej podstawowe znaczenie dla etyki seksualnej niż właściwe zrozumienie zasad rządzących stosunkami między-osobowymi. Temu drugiemu zagadnieniu poświęciliśmy jednak pierwszą część niniejszego rozdziału (Analiza słowa "używać"), wydaje się ono bowiem elementem myślowo wcześniejszym od interpretacji popędu seksualnego. Popęd w świecie osób jest czymś innym, posiada inne znaczenie niż w całym świecie przyrody. Interpretacja popędu zatem musi przebiegać korelatywnie do zrozumienia osoby i jej elementarnych praw w stosunku do innych osób, do czego przygotowała nas pierwsza część niniejszego rozdziału.

Mając przed oczyma sformułowane tam zasady (norma personalistyczna), możemy z kolei wykluczyć błędne, bo jednostronne i jednostronnie przesadne, interpretacje popędu seksualnego. Taka jest interpretacja "libidystyczna" (tym określeniem nawiązujemy do Freuda i jego koncepcji libido), którą zajmujemy się później. Taka też jest interpretacja rygorystyczna, purytańska, i tę spróbujemy przedstawić i ocenić zaraz. Tym bardziej, że interpretacja rygorystyczna, purytańska, może robić wrażenie poglądu na sprawy seksualne urobionego na gruncie przekonań chrześcijańskich związanych z Ewangelią, gdy tymczasem kryje w sobie założenia naturalizmu, a nawet wręcz empiryzmu sensualistycznego. Powstała ona w swoim czasie prawdopodobnie po to, aby się przeciwstawić w praktyce tym założeniom, które sama przyjmuje w teorii (historycznie i geograficznie bowiem purytanizm i sensualistyczny empiryzm leżą bardzo blisko siebie; oba wyrastały zwłaszcza w Anglii w ciągu XVII w.). Ale ta właśnie podstawowa sprzeczność pomiędzy założeniami teoretycznymi a celami zamierzonymi w praktyce przyczyniła się do tego, że koncepcja rygorystyczna i purytańska popada na innej drodze w utylitaryzm, który tak zasadniczo przeciwny jest sposobowi wartościowania i normowania urobionemu na podstawie Ewangelii. Postaramy się to teraz wykazać, demaskując w rygoryzmie ów rys utylitarystyczny.

Ponieważ Stwórca - tak kształtowałby się ten pogląd - posługuje się mężczyzną i kobietą oraz ich współżyciem seksualnym dla zapewnienia egzystencji gatunkowi Homo sapiens, przeto używa On osób jako środków do swojego celu. W konsekwencji małżeństwo i współżycie seksualne jest dobre tylko przez to, że służy prokreacji. Mężczyzna postępuje więc dobrze wtedy, gdy używa kobiety jako środka nieodzownego dla osiągnięcia potomstwa. Do istoty małżeństwa należy używanie osoby jako środka do tego obiektywnego celu, jakim jest prokreacja. Używanie takie samo w sobie jest czymś dobrym (chodzi o używanie w pierwszym znaczeniu słowa "używać" - odwołuję się do analizy przeprowadzonej w poprzedniej części tego rozdziału). Złe zaś jest tylko używanie w znaczeniu drugim, czyli

poczynający się nowy człowiek jest nie tylko owocem współżycia mężczyzny i kobiety, ale przede wszystkim dziełem i darem Boga - dawcy wszelkiego istnienia, to sprawiedliwość względem Stwórcy wymaga szczególnego respektu wobec ustalonego przezeń porządku powstawania nowego życia ludzkiego. To teologiczne uzasadnienie posłuszeństwa wobec prawa naturalnego, nader często pomijane przez niektórych teologów katolickich, rozwija Autor w rozdziale IV niniejszej książki.

szukanie przyjemności we współżyciu seksualnym. Stanowi ono wprowadzie nieodzowny składnik używania w znaczeniu pierwszym, ale jest to jakiś składnik sam w sobie "nieczysty", jakiego *sui generis* konieczne zło. To zło musi się jednak tolerować, bo nie można go wykluczyć.

Pogląd ten nawiązuje do tradycji manicheizmu, potępionego przez Kościół zaraz w pierwszych wiekach. Nie odrzuca on wprowadzie małżeństwa jako czegoś, co samo w sobie jest złe i nieczyste, bo "cielesne" - jak twierdzili manichejczycy - ale poprzestaje na stwierdzeniu dopuszczalności małżeństwa ze względu na dobro gatunku. Jednakże interpretacja popędu seksualnego, jaka się zawiera w tym poglądzie, może być udziałem bardzo jednostronnych tylko spirytualistów. Właśnie przez swą jednostronność i przesadę w jednym kierunku wpadają oni w to, co gruntownie rozumiana nauka Ewangelii i Kościoła stara się wykluczyć. U podstaw tego błędnego poglądu leży mylne rozumienie stosunku Boga - Przyczyny Pierwszej - do tych przyczyn drugich, które są osobami. Mężczyzna i kobieta, łącząc się we współżyciu seksualnym, łączą się jako rozumne i wolne osoby, a zjednoczenie ich ma wartość moralną, gdy pokryciem dlań jest prawdziwa miłość małżeńska. Jeśli więc można powiedzieć, że Stwórca "posługuje się" zjednoczeniem seksualnym osób dla realizacji zamierzonego przez siebie porządku istnienia w obrębie gatunku Homo sapiens, to jednak stanowczo nie można utrzymywać, że Stwórca przez to samo używa osób li tylko jako środków do celu zamierzonego przez siebie²⁵.

Stwórca, bowiem, dając mężczyźnie i kobiecie naturę rozumną i zdolność świadomego stanowienia o swych czynach, dał im przez to samo możliwość samodzielnego wybierania tego celu, do którego prowadzi naturalną drogą współżycie seksualne. Tam zaś, gdzie dwie osoby mogą wspólnie wybrać pewne dobro jako cel, tam istnieje też możliwość miłości. Stwórca zatem nie posługuje się osobami li tylko jako środkami czy też narzędziami swej stwórczej mocy, ale otwiera przed nimi możliwość szczególnej realizacji miłości. Ich już rzeczą jest to, czy owo swoje współżycie seksualne postawią na poziomie miłości, na poziomie właściwym osobom, czy też poniżej tego poziomu. Wolą zaś Stwórcy jest nie tylko zachowanie gatunku na drodze współżycia seksualnego, ale zachowanie go na zasadzie miłości godnej osób. Do takiego rozumienia woli Stwórcy zmusza nas Ewangelia przez tę treść, jaka zawiera się w przykazaniu miłości.

²⁵ "W naturę bytu osobowego, wpisał Stwórca możliwość i władzę dawania siebie, a ta możliwość jest ściśle zespolona z właściwą osobie strukturą samoposiadania i samopanowania, z tym że jest «*sui iuris et alteri incommunicabilis*». Właśnie w ontycznej nieodstępności zakorzenia się zdolność do dawania siebie, do stawiania się darem dla drugich" (O znaczeniu miłości oblubieńczej s.166). "Przynależność osoby ludzkiej do Boga jako Stwórcy i Odkupiciela nie znosi «prawa daru», jakie On sam wpisał w osobowy byt człowieka. [...] «Prawo daru», które Bóg jako Stwórca wpisał w byt ludzkiej osoby, mężczyzny i kobiety, [...] stanowi właściwą podstawę owej «*communio personarum*» [podkr. Autora]. [...] Stwórca chce od samego początku, aby małżeństwo było właśnie taką «*communio personarum*», w której mężczyzna i kobieta, «oddając się sobie wzajemnie i przyjmując» (por. KDK 48) urzeczywistniają z dnia na dzień i w wymiarze całego życia ideał zjednoczenia osobowego. Miłość oblubieńczą można rozumieć jako urzeczywistnienie tego właśnie ideału" (tamże s. 170).

Równocześnie zaś - wbrew temu, co sugeruje jednostronny spirytualizm purytańskich rygorystów - nie jest sprzeczny z obiektywną godnością osób fakt, że w tej miłości, jaką one realizują w małżeństwie, zawiera się użycie seksualne. Chodzi w tym wypadku o to wszystko, co podciągnęliśmy pod drugie znaczenie słowa "używać". Interpretacja rygorystyczna to właśnie chce w sposób sztuczny wykluczyć czy też ograniczyć. I dlatego to drugie znaczenie słowa "używać" zostaje w niej tym bardziej wyeksponowane, jakby stanowiło samodzielny cel, który by należało oddzielić z jednej strony od działania popędu, z drugiej zaś - od miłości osób. I to jest znów, jak widzieliśmy uprzednio, podstawowa teza utilitaryzmu: znów rygoryzm usiłuje przezwyciężyć na gruncie praktyki to, co całkowicie akceptuje na gruncie teorii. Tymczasem owa różnopościowa przyjemność związana z odrębnością płci czy nawet wręcz rozkosz seksualna związana ze współżyciem małżeńskim nie może być pojmowana jako oddzielny cel działania, bo wtedy bodaj mimowiednie zaczynamy traktować osobę jako środek do tego celu, a więc jako przedmiot wyłącznie użycia.

Problemem etycznym jest użycie seksualne, ale bez redukcji osoby do "przedmiotu użycia". Rygoryzm, który jednostronnie nastawia się na przezwyciężenie seksualnego *uti*, właśnie nieodpowiednie doń prowadzi, bodaj w sferze intencji. Jedyną drogą do przezwyciężenia owego *uti* jest przyjąć obok niego tę drugą zasadniczo odmienną możliwość, którą św. Augustyn określa słowem *frui*. Istnieje wszak zgodna z naturą popędu seksualnego, a równocześnie dostosowana do poziomu osób radość, która w całej rozległej dziedzinie miłości pomiędzy kobietą a mężczyzną wypływa ze wspólnego działania, z wzajemnego zrozumienia i harmonijnej realizacji wspólnie wybranych celów. Radości tej, owego *frui*, może dostarczyć również ta wielopościowa przyjemność związana z odrębnością płci, a także rozkosz seksualna, jaką niesie z sobą współżycie małżeńskie. Radość tę Stwórca zamierzył i związał z miłością kobiety i mężczyzny, o ile miłość ta na podłożu popędu seksualnego kształtuje się w pełni prawidłowo, czyli w sposób odpowiadający człowiekowi jako osobie.

Interpretacja "libidystyczna"

Wypaczenie w kierunku przesadnego rygoryzmu - w którym odkryliśmy zresztą swoisty przejaw myślenia utilitarystycznego (*extrema se tangunt!*) - nie jest jednakże na ogół biorąc tak częste jak przeciwne mu wypaczenie, które nazwiemy tutaj "libidystycznym". Nazwa ta nawiązuje do łacińskiego słowa *libido* (rozkosz płynąca z użycia), którym posłużył się w swojej interpretacji popędu seksualnego Z. Freud. Pomińmy w tym miejscu szersze omówienie freudowskiej psychoanalizy, jego teorii podświadomości. Freud uchodzi za przedstawiciela panseksualizmu, skłonny jest bowiem wszelkie przejawy życia ludzkiego, poczynając już od spotykanych u niemowlęcia, tłumaczyć jako przejawy popędu seksualnego. Wprawdzie tylko niektóre z tych przejawów zwracają się wprost i wyraźnie do przedmiotów i wartości seksualnych, wszystkie jednak zwracają się bodaj pośrednio i niewyraźnie do rozkoszy, *libido*, a rozkosz ta ma zawsze znaczenie seksualne. Stąd Freud mówi przede wszystkim o popędzie

do rozkoszy (*Libido-trieb*), a nie o popędzie seksualnym. W tym miejscu ważne jest właśnie to, że popęd seksualny w jego ujęciu jest zasadniczo popędem do rozkoszy.

Takie postawienie sprawy jest następstwem partykularystycznego i czysto subiektywistycznego widzenia człowieka. W ujęciu tym o istocie popędu seksualnego decyduje to, co stanowi najbardziej wyrazistą i narzucającą się treść ludzkich przeżyć w dziedzinie seksualnej. Treścią taką - zdaniem Freuda - jest właśnie owa rozkosz - libido. Człowiek pograża się w niej, kiedy staje się jego udziałem, a dąży do niej, kiedy jej nie przeżywa, jest więc wewnętrznie zdeterminowany do jej szukania. Szuka jej wciąż i poniekąd we wszystkim, co czyni. Ona jest jak gdyby celem pierwszorzędny popędu seksualnego, a nawet całego życia popędowego w człowieku - celem *per se*. Przekazywanie życia, prokreacja, jest w tym ujęciu tylko jakimś celem ubocznym - celem *per accidens*. Cel obiektywny popędu jest więc w tym ujęciu dalszy i jakby nieistotny. Człowiek został zarysowany przez psychoanalizę tylko jako podmiot, a nie jako przedmiot, jeden z przedmiotów obiektywnego świata. Przedmiot ten równocześnie jest podmiotem - jak powiedziano na początku tego rozdziału - a podmiot ów posiada sobie tylko właściwe wnętrze i życie wewnętrzne. Cechą tego wnętrza jest jednak zdolność poznania, czyli ujmowania prawdy obiektywnie i całościowo. Dzięki niej człowiek - osoba - uświadamia sobie także obiektywny cel popędu seksualnego, odnajduje bowiem siebie w porządku istnienia, a wraz z tym odnajduje też w tym porządku rolę popędu seksualnego. Zdolny jest nawet pojąć tę rolę w stosunku do Stwórcy jako udział w dziele stworzenia.

Kiedy natomiast popęd seksualny rozumie się zasadniczo jako popęd do rozkoszy, wówczas przez to samo przekreśla się niejako całe owo wnętrze osoby. Osoba pozostaje w tym ujęciu tylko podmiotem "zewnętrznym" uwrażliwionym na bodźce zmysłowo-seksualne, które wywołują przeżycie rozkoszy. Takie ujęcie stawia psychikę ludzką - może mimowiednie - na poziomie psychiki zwierzęcej. Zwierzę może być nastawione na szukanie przyjemności zmysłowo-witalnej i unikanie przykrości tegoż samego gatunku, ponieważ cały stosunek do obiektywnych celów jego bytu rozwiązuje się prawidłowo w drodze instynktowej. U człowieka jednakże tak nie jest; prawidłowe rozwiązanie stosunku do obiektywnych celów jego bytu pozostaje u niego w mocy rozumu, który kieruje wolą, dlatego też rozwiązanie to nabiera wartości moralnej, jest moralnie dobre lub złe. Kiedy człowiek używa w jakiś sposób popędu seksualnego, wówczas także rozwiązuje - prawidłowo lub nieprawidłowo - stosunek do obiektywnych celów swego bytu, do tych celów, które związane są właśnie z popędem. Popęd seksualny nie posiada więc charakteru czysto libidonicznego, ale posiada charakter egzystencjalny. Człowiek nie może w nim szukać tylko samego libido, to bowiem sprzeciwia się jego naturze, sprzeciwia się po prostu temu, czym człowiek jest. Podmiot wyposażony w takie "wnętrze" jak człowiek, podmiot, który jest osobą, nie może pozostawić całej odpowiedzialności za popęd instynktowi, nastawiając się tylko na rozkosz, ale musi podjąć pełną odpowiedzialność za sposób używania popędu seksualnego. Odpowiedzialność ta stanowi zasadniczy, żywotny składnik moralności seksualnej człowieka.

Trzeba dodać, że owa "libidystyczna" interpretacja popędu seksualnego bardzo ściśle koreluje z nastawieniem utylitarystycznym w etyce. Chodzi w tym wypadku o drugie znaczenie słowa "używać", to znaczenie, o którym powiedziano już, iż posiada wyraźne zabarwienie subiektywistyczne. Ale właśnie dlatego łączy się z nim w stopniu tym bardziej drastycznym traktowanie osoby wyłącznie jako środka do celu, jako przedmiotu użycia. Wypaczenie "libidystyczne" stanowi otwartą formułę utylitaryzmu, podczas gdy przesadny rygoryzm kryje w sobie tylko pewne symptomy myślenia utylitarystycznego. Występują one w nim jakby drogą okrężną - libido mówi o nich wprost i bezpośrednio.

Całe to zagadnienie posiada jednak jeszcze swe inne tło, tło ekonomiczno-społeczne. Prokreacja jest jakąś funkcją życia zbiorowego ludzkości; chodzi wszak o istnienie gatunku Homo sapiens. Jest to również funkcja życia społecznego w różnych konkretnych społecznościach, ustrojach, państwach, rodzinach. Problem społeczno-ekonomiczny prokreacji pojawia się na wielu szczeblach. Chodzi po prostu o to, że nie wystarczy tylko rodzić dzieci, trzeba je później jeszcze utrzymywać i wychowywać. Ludzkość współczesna przeżywa ogromną obawę, że nie potrafi nadążyć ekonomicznie za rozrodczością naturalną. Popęd seksualny okazuje się jakby siłą potężniejszą niż ludzka zapobiegliwość w dziedzinie ekonomicznej. Od jakichś dwustu lat nurtuje ludzkość - zwłaszcza w społeczeństwach białych, cywilizowanych - potrzeba przeciwstawienia się popędowi seksualnemu, jego potencjalnej wydajności. Potrzeba ta skrytykowała się w doktrynie, jaką zwykło się wiązać z nazwiskiem T. Malthusa, znanej dlatego pod nazwą maltuzjanizmu czy też neomaltuzjanizmu. Do problemu neomaltuzjanizmu wrócimy jeszcze w rozdziale III i IV. Sam maltuzjanizm jest osobnym zagadnieniem, którego w tej książce nie będziemy szczegółowiej rozważać, należy on bowiem do dziedziny demografii, która zajmuje się problemem aktualnej oraz potencjalnej liczby ludzi na globie ziemskim oraz w poszczególnych jego częściach. Należy natomiast zwrócić uwagę na to, że maltuzjanizm skojarzył się z czysto "libidystyczną" interpretacją popędu seksualnego. Skoro bowiem ziemi grozi przeludnienie, skoro ekonomiści skarżą się na "nadprodukcję" ludzi, za którą nie może nadążyć produkcja środków utrzymania, przeto należy dążyć do ograniczeń w użyciu popędu seksualnego, mając na uwadze jego obiektywną celowość. Ci jednak, którzy podobnie jak Freud dostrzegają przede wszystkim subiektywną celowość tego popędu, związaną z samym libido, i na niej kładą główny akcent, będą też konsekwentnie dążyć do pełnego zachowania tej celowości subiektywnej, związanej z przyjemnością współżycia seksualnego przy równoczesnym ograniczeniu czy nawet wręcz usuwaniu celowości obiektywnej związanej z prokreacją. Wyrasta problem, który wyznawcy mentalności utylitarystycznej chcą uznać za problem natury czysto technicznej, podczas gdy etyka katolicka widzi w nim zagadnienie natury na wskroś etycznej. Mentalność utylitarystyczna pozostaje w tym wypadku wierna swym założeniom: przecież chodzi o możliwe maksimum przyjemności, której dziedzina seksualna dostarcza w tak wydatnym stopniu w postaci libido. Etyka katolicka natomiast protestuje w imię swych personalistycznych założeń: nie można się kierować samym

"rachunkiem przyjemności" tam, gdzie w grę wchodzi stosunek do osoby - osoba w żaden sposób nie może być przedmiotem użycia. Oto właściwy rdzeń konfliktu.

Etyka katolicka daleka jest od jakiegoś jednostronnego przesądzania zagadnień demograficznych wysuniętych przez maltuzjanizm, a popieranych przez współczesnych ekonomistów. Problem przyrostu naturalnego, problem liczby ludzi na globie czy w poszczególnych jego częściach to zagadnienia, które naturalną drogą apelują do roztropności ludzkiej, do tej poniekąd opatrności, którą człowiek jako istota rozumna musi być również sam dla siebie, w życiu zarówno indywidualnym, jak i zbiorowym. Bez względu na to jednak, ile słuszności zawiera się w wysuwanych przez ekonomistów trudnościach natury demograficznej, cały problem współżycia seksualnego kobiety i mężczyzny nie powinien być rozwiązywany w sposób sprzeczny z normą personalistyczną. Chodzi bowiem w tym przypadku o wartość osoby, która jest dla całej ludzkości dobrem najbliższym - bliższym i ważniejszym niż dobra ekonomiczne. Nie sposób przeto podporządkowywać samej osoby ekonomii, właściwa jej bowiem sfera wartości to sfera wartości moralnych, a te wiążą się w szczególny sposób z miłością osoby. Konflikt popędu seksualnego z ekonomią musi być koniecznie rozpatrzony od tej również, a nawet przede wszystkim od tej strony.

Na zakończenie tego rozdziału wypada jeszcze wysunąć jedną myśl, jedną refleksję, która leży w płaszczyźnie rozważań nad popędem. Oto w elementarnej strukturze bytu ludzkiego zauważamy - podobnie zresztą jak w całym świecie zwierzęcym - dwa podstawowe popędy: popęd samozachowawczy i popęd seksualny. Popęd samozachowawczy służy zgodnie ze swoją nazwą zachowaniu i utrzymaniu egzystencji danego jestestwa, człowieka czy zwierzęcia. Znamy wiele przejawów tego popędu, których tu nie rozpatrujemy szczegółowo. Charakteryzując ten popęd można by powiedzieć, iż posiada on znamiona ego-centryczne o tyle, że nastawiony jest z natury swojej na istnienie samego "ja" (chodzi oczywiście o ludzkie "ja", trudno bowiem mówić o "ja" zwierzęcym" - "ja" idzie w parze z osobowością). Przez to też popęd samozachowawczy różni się zasadniczo od popędu seksualnego. Naturalne skierowanie tego drugiego przechodzi bowiem zawsze poza własne "ja", a ma za przedmiot bezpośredni jakąś inną istotę drugiej płci w obrębie tego samego gatunku, za cel zaś ostateczny istnienie tegoż gatunku. Taka jest obiektywna celowość popędu seksualnego, w którego naturze - w odróżnieniu od popędu samozachowawczego - tkwi coś, co można by nazwać "altero-centryzmem", to właśnie stwarza bazę dla miłości.

Otóż "libidystyczna" interpretacja popędu seksualnego wprowadza bardzo gruntowne pomieszanie tych pojęć. Nadaje ona bowiem popędowi seksualnemu znaczenie czysto ego-centryczne, a więc takie, jakie z natury przysługuje popędowi samozachowawczemu. Dlatego też związany z tą interpretacją utylitaryzm w etyce seksualnej nosi w sobie chyba niebezpieczeństwo głębsze niż się na ogół myśli: niebezpieczeństwo jakiegoś pomieszania podstawowych i elementarnych linii ludzkich dążeń, dróg ludzkiego istnienia. Pomieszanie takie musi się - rzecz jasna - odbić na całym położeniu duchowym człowieka. Przecież duch

ludzki tworzy tu na ziemi substancjalną jedność z ciałem, zatem życie duchowe nie może rozwijać się prawidłowo wówczas, gdy elementarne linie ludzkiej egzystencji zostaną gruntownie poplątane w sferze tych spraw, w których bezpośrednio zaangażowane jest ciało. Rozważania i wnioski w etyce seksualnej muszą sięgać głęboko, zwłaszcza wówczas, gdy za punkt orientacyjny tych rozważań i wniosków przyjmuje się przykazanie miłości.

Uwagi końcowe

Przy końcu tych rozważań, zmierzających do właściwej interpretacji popędu seksualnego m.in. przez wykluczenie jego interpretacji niewłaściwych, nasuwają się pewne wnioski związane z tradycyjną nauką o celach małżeństwa. Oto Kościół, jak już uprzednio wspomniano, stale naucza, iż pierwszorzędnym celem małżeństwa jest *procreatio*, celem zaś drugorzędnym jest to, co w terminologii łacińskiej zostało określone jako *mutuum adiutorium*. Prócz tego wymienia się cel trzeciorzędny - *remedium concupiscentiae*. Małżeństwo obiektywnie biorąc ma służyć przede wszystkim istnieniu, następnie współżyciu mężczyzny i kobiety, a wreszcie prawidłowemu skierowaniu pożądliwości. Uporządkowane w ten sposób cele małżeństwa przeciwstawiają się wszelkiej subiektywistycznej interpretacji popędu seksualnego, a przez to samo domagają się od człowieka jako osoby obiektywizmu w myśleniu na tematy seksualne, nade wszystko zaś w postępowaniu. Obiektywizm taki jest fundamentem moralności małżeńskiej.

W świetle całości rozważań zawartych w niniejszym rozdziale, zwłaszcza w pierwszej jego części (Analiza słowa "używać"), należy stwierdzić, że w małżeństwie chodzi o realizację wymienionych celów na zasadzie normy personalistycznej. Z tej racji, że mężczyzna i kobieta są osobami, muszą oni świadomie realizować cele małżeństwa wedle określonego powyżej porządku, jest to bowiem porządek obiektywny, dostępny dla rozumu, a przez to samo obowiązujący dla osób. Równocześnie zaś norma personalistyczna zawarta w ewangelicznym przykazaniu miłości wskazuje na zasadniczy sposób realizowania tych celów, które same w sobie płyną również z natury, do których - jak to wykazała analiza poprzedzająca - skierowuje człowieka popęd seksualny. Moralność seksualna, a ściślej biorąc: moralność małżeńska, polega na stałej i jak najdojrzalszej syntezie celowości natury z normą personalistyczną²⁶. Gdyby którykolwiek z wymienionych celów małżeństwa traktować niezależnie od normy personalistycznej - to jest nie uwzględniając faktu, iż mężczyzna i kobieta są osobami - wówczas musiałoby to prowadzić do jakiejś postaci utylitaryzmu (w pierwszym lub drugim znaczeniu słowa "używać"). Traktowanie w ten sposób prokreacji prowadzi do wypaczenia

²⁶ Syntezę, o którą chodzi, można by wyrazić lapidarną formułą: to, że powinienem miłować, ma swą podstawę przedmiotową w osobowej godności adresata działania (norma personalistyczna), natomiast to, jak powinienem miłować, ma swą podstawę przedmiotową w naturze ludzkiej. Należy przy tym mieć stale na uwadze, że "natura" nie znaczy tu "przyroda". Autor ma na myśli naturę człowieka pojętą najgłębiej, tzn. z uwzględnieniem, a nawet z wysunięciem na pierwszy plan tych jej treści, jakich nie obejmują, bo objąć nie są w stanie, ujęcia fizykalne, tym bardziej fizykalistyczne. Treści te - jako teoretyczno-opisowe - chociaż są miarodajne etycznie na swój sposób, nie rodzą same przez się moralnej powinności, ale dopiero w swej postaci zaksjologizowanej dzięki wspomnianej syntezie z normą personalistyczną.

rygorystycznego; wypaczenie "libidystyczne" opiera się na podobnym potraktowaniu trzeciorzędnego celu małżeństwa - *remedium concupiscentiae*.

Sama norma personalistyczna nie jest oczywiście żadnym z celów małżeństwa, norma w ogóle nie jest nigdy celem ani też cel - normą. Jest to natomiast zasada, która warunkuje właściwą realizację każdego z wymienionych celów i wszystkich celów razem, właściwą, tj. odpowiadającą człowiekowi jako osobie. Zasada ta równocześnie gwarantuje, że cele te będą realizowane wedle wskazanej hierarchii, odchylenie od niej bowiem sprzeciwia się obiektywnej godności osoby. Urzeczywistnianie wszystkich celów małżeństwa musi być więc równocześnie wypełnieniem miłości jako cnoty, tylko bowiem jako cnota odpowiada miłość przykazaniu ewangelicznemu oraz wymogom zawartej w tym przykazaniu normy personalistycznej. Myśl, że cele małżeństwa mogą być realizowane bez oparcia się na zasadzie personalistycznej, byłaby z gruntu niechrześcijańska, bo niezgodna z zasadniczym postulatem etycznym Ewangelii. Dlatego też należy bardzo się wystrzegać płytkiej interpretacji nauki o celach małżeństwa.

Z uwagi na to wydaje się również wskazane, aby owego *mutuum adiutorium*, które w nauce Kościoła o celach małżeństwa bywa wymieniane jako cel drugorzędny po prokreacji, nie tłumaczyć - jak to się nieraz zdarza - przez "miłość wzajemną". Powstaje wówczas bowiem możliwość takiego pomieszania pojęć: prokreacja jako cel pierwszorzędny jest czymś różnym od "miłości", z drugiej zaś strony czymś różnym od "miłości" jest też cel trzeciorzędny, *remedium concupiscentiae*. Tymczasem zarówno prokreacja, jak i *remedium concupiscentiae* jako cele małżeństwa winny wypływać z miłości jako cnoty, a przez to samo mieścić się w ramach normy personalistycznej. *Mutuum adiutorium* jako cel małżeństwa jest również tylko skutkiem miłości - cnoty. Nie ma żadnej podstawy do tego, aby wyrażenie *mutuum adiutorium* tłumaczyć przez "miłość". Kościół chce bowiem - szeregując obiektywne cele małżeństwa - podkreślić, że prokreacja w porządku obiektywnym, ontologicznym, jest celem ważniejszym niż to, by mężczyzna i kobieta żyli razem wzajemnie się dopełniając i wspierając (*mutuum adiutorium*), podobnie jak to drugie znów jest ważniejsze aniżeli zaspokojenie naturalnej pożądliwości. O żadnym natomiast przeciwstawieniu miłości względem prokreacji czy też o wskazywaniu pierwszeństwa prokreacji nad miłością nie ma mowy.

Realizacja tych celów jest zresztą jakimś faktem kompleksowym. Całkowite pozytywne przekreślenie możliwości prokreacji niewątpliwie zmniejsza czy nawet likwiduje możliwość trwałego wzajemnego współwychowywania się małżonków. Prokreacja, której nie towarzyszyłoby to właśnie współwychowywanie i współdążenie do najwyższego dobra, również byłaby w pewnym sensie niepełna i niezgodna z miłością osoby. Nie chodzi tu przecież tylko i wyłącznie o materialne pomnażanie liczebności gatunku ludzkiego, lecz także o wychowanie, którego naturalnym podłożem jest rodzina oparta na małżeństwie, scementowane przez *mutuum adiutorium*. Jeśli w małżeństwie istnieje współdziałanie wewnętrzne pomiędzy kobietą a mężczyzną i jeśli umieją się nawzajem wychowywać i

uzupełniać, to wtedy ich miłość dojrzeje do tego, aby stać się podstawą rodziny. Jednakże małżeństwo nie utożsamia się z rodziną i zawsze pozostaje przede wszystkim intymnym związkiem dwojga ludzi.

Z kolei i cel trzeci - *remedium concupiscentiae* - uzależniony jest w swej ludzkiej realizacji od dwóch poprzednich. Znowu trzeba przyznać, że bezwzględne odcięcie się od naturalnych skutków współżycia małżeńskiego jakoś narusza spontaniczność i głębię przeżyć, zwłaszcza jeśli w tym celu stosuje się środki sztuczne. W jeszcze większym chyba stopniu prowadzi do tego brak wzajemnego zrozumienia i rozumnej troski o pełne dobro współmałżonka. Do tych spraw powrócimy jeszcze w rozdziale V.

II. OSOBA A MIŁOŚĆ

Analiza metafizyczna miłości

Słowo "miłość"

Słowo "miłość" nie jest jednoznaczne. W książce tej świadomie zawężamy zakres znaczenia tego słowa, chodzi nam, bowiem o miłość pomiędzy dwiema osobami, które różnią się pod względem płci. Wiadomo jednak, że i w takim zawężeniu słowo "miłość" posiada jeszcze różne znaczenia i nie można myśleć o jakimś jednoznacznym jego używaniu. Potrzeba szczegółowej analizy, aby ujawnić w pewnej bodaj mierze całe bogactwo rzeczywistości, która bywa oznaczana słowem "miłość". Jest to rzeczywistość złożona i wieloaspektowa. Przyjmiemy za punkt wyjścia, że miłość jest zawsze jakimś wzajemnym odniesieniem osób. To z kolei oparte jest znowu na pewnym stosunku do dobra. Każda z osób pozostaje w takim stosunku i obie razem również w nim pozostają. To jest punkt wyjścia dla pierwszej części naszej analizy miłości, dla analizy metafizycznej. Chodzi w niej również o ogólną charakterystykę miłości pomiędzy kobietą a mężczyzną. Aby jej dokonać, musimy wyróżnić te zasadnicze elementy, które się w niej zawierają, zarówno elementy treściowe związane ze stosunkiem od dobra, jak i elementy strukturalne związane ze wzajemnym odniesieniem osób. Elementy te zawierają się we wszelkiej miłości. Tak, więc np. we wszelkiej miłości zawiera się upodobanie czy życzliwość. Miłość pomiędzy kobietą a mężczyzną. Jest jedną z konkretyzacji miłości w ogóle, w której owe wspólne elementy miłości zawierają się w sposób specyficzny. Dlatego analiza ta została nazwana metafizyczną - słowo "miłość" posiada najwyraźniej sens analogiczny.

Analiza metafizyczna otworzy nam z kolei drogę do analizy psychologicznej. Miłość kobiety i mężczyzny kształtuje się głęboko w psychice dwojga osób i jest związana ze szczególną żywotnością seksualną człowieka. Właściwie, więc potrzebna jest analiza psycho -

fizjologiczna czy też bio - psychologiczna. Momenty, bio -fizjologiczne zostaną omówione w rozdziale ostatnim ("Seksuologia a etyka"). Miłość ludzka, miłość osób, nie sprowadza się nich ani też z nimi się nie utożsamia. Gdyby tak było, nie byłaby miłością, chyba tylko w jakimś znaczeniu najszerszym, tak jak mówimy o *amor naturalis* albo też o miłości kosmicznej, widząc tę ostatnią we wszystkich dążeniach celowych zachodzących w przyrodzie.

Miłość mężczyzny i kobiety jest wzajemnym stosunkiem osób i posiada charakter osobowy. Z tym wiąże się najściślej jej głębokie znaczenie etyczne, w tym znaczeniu - etycznym - stanowi ona treść największego przykazania Ewangelii. I do tego też znaczenia musi się wreszcie zwrócić i nasza analiza. Przedmiotem jej będzie wówczas miłość jako cnota, i to największa z cnót, ogarniająca sobą poniekąd całą ich resztę i podnosząca wszystkie na swój własny poziom, odciskająca na nich swój własny profil.

Taka trójczłonowa analiza tego, co łączy kobietę i mężczyznę, jest nieodzowna, ażeby wśród tej wielości znaczenia, jakie kojarzą się ze słowem "miłość", wydobyć stopniowo to znaczenie, o które nam właściwie chodzi.

Miłość jako upodobanie

Pierwszym elementem w ogólnej analizie miłości jest element upodobania. Miłość - jak powiedziano - oznacza wzajemny stosunek dwojga ludzi, i kobiety i mężczyzny, oparty znów na jakimś stosunku do dobra. Ów stosunek do dobra rozpoczyna się właśnie upodobaniem. Podobać się znaczy mniej więcej tyle, co przedstawiać się jako pewne dobro. Kobieta łatwo może znaleźć się w polu widzenia mężczyzny jako swoiste dobro, a on również jako dobro może znaleźć się w jej polu widzenia. Ta obustronna łatwość upodobania w sobie jest owocem popędu seksualnego, rozumianego jako właściwość i siła natury ludzkiej, ale siła działająca w osobach i domagająca się postawienia na poziomie osób. Upodobanie zwrócone do osoby drugiej płci stwarza tę siłę natury, jaką jest popęd, na poziomie życia osoby.

Upodobanie jest, bowiem najściślej związane z poznaniem, i to, z poznaniem umysłowym, jakkolwiek przedmiot poznania - kobieta czy też mężczyzna - jest konkretny i jako taki podpada pod zmysły. Upodobanie opiera, się na wrażeniu, ale wrażenie samo jeszcze o nim nie stanowi. W upodobaniu, bowiem odkrywamy już pewne zaangażowanie poznawcze podmiotu pod adresem przedmiotu, kobiety wobec mężczyzny i na odwrót. Sama wiedza, choćby najgruntowniejsza, i samo myślenie na temat danej osoby nie jest jeszcze upodobaniem, gdyż to kształtuje się często niezależnie od gruntownej wiedzy o osobie i bez długiego myślenia na jej temat. Upodobanie nie posiada struktury czysto poznawczej. Trzeba natomiast uznać, że w owym zaangażowaniu poznawczym, które ma charakter upodobania, biorą udział czynniki nie tylko, poza - rozumowe, ale też poza-poznawcze, mianowicie uczucia i wola.

Upodobanie to nie tylko myślenie o jakiejś osobie jako o dobru, upodobanie to zaangażowanie myślenia w stosunku do tej osoby jako do pewnego dobra, zaangażowanie takie zaś może być w ostateczności y spowodowane tylko przez wolę. Tak, więc w owym "podobaniu się" zawarty jest już jakiś pierwiastek "chcę", chociaż jest on jeszcze bardzo pośredni, w wyniku, czego upodobanie ma charakter przede wszystkim poznawczy. Jest to jakby poznanie angażujące wolę, angażujące zaś, dlatego, że przez nią zaangażowane. Upodobanie trudno wytłumaczyć nie przyjmując wzajemnego przenikania się rozumu i woli. Sfera uczuć, która odgrywa w upodobaniu wielką rolę, będzie przedmiotem wnikliwszej nieco analizy w następnej części tego rozdziału. Już teraz jednak wypada powiedzieć, że uczucia obecne są przy narodzinach miłości właśnie przez to, że pomagają w kształtowaniu się upodobania mężczyzny względem kobiety, a jej w stosunku do niego. Cała sfera uczuciowa człowieka nie jest z natury nastawiona na poznawanie, ale raczej na doznawanie. Naturalne nastawienie tej sfery wyraża się w reakcji wzruszeniowo, (czyli emocjonalnie) afektywnej na dobro: Reakcja taka musi posiadać wielkie znaczenie dla upodobania, w którym osoba, np. staje w polu widzenia drugiej osoby, czy, właśnie jako dobro.

Uczuciowość to zdolność reagowania na dobro określonej jakości, zdolność wzruszania się w zetknięciu z nim (w analizie psychologicznej przyjmijmy bardziej szczegółowe znaczenia uczuciowości, przeciwstawiając ją zmysłowości). Ta jakość dobra, na które zdolny jest w szczególnej mierze reagować konkretny mężczyzna czy też konkretna kobieta, zależy w pewnej mierze od różnych czynników wrodzonych i odziedziczonych, z kolei zaś od różnych czynników nabytych w wyniku takich czy innych wpływów, a także w wyniku świadomego wysiłku danej osoby, w wyniku jej pracy nad sobą. I właśnie stąd się bierze treściowe zabarwienie życia uczuciowego, które dochodzi do głosu w poszczególnych reakcjach wzruszeniowo-afektywnych, posiada zaś wielkie znaczenie dla upodobania. Od niego w dużej mierze zależy, w jakim kierunku pójdzie to upodobanie, do jakiej osoby się zwróci oraz na czym w tej osobie przede wszystkim się skoncentruje.

Każda, bowiem osoba ludzka jest dobrem nad wyraz złożonym i poniekąd niejednolitym. Zarówno mężczyzna, jak i kobieta jest z natury bytem cielesno - duchowym. Takim jest też i dobrem. Jako takie staje w polu widzenia drugiej osoby i jako takie staje się przedmiotem upodobania. Jeżeli więc upodobanie będziemy rozpatrywać niejako na kliszy świadomości podmiotu, który je żywi względem drugiej osoby, to nie gwałcąc i nie naruszając w niczym zasadniczej jednolitości tego upodobania, musimy odkryć w nim przeżycia różnych wartości. Wszystkie te wartości przeżywane przez osobę, która żywi upodobanie względem drugiej osoby, pochodzą od tej ostatniej. Podmiot upodobania y znajduje je w x. Właśnie dzięki temu x stoi w jego polu widzenia jako dobro, które wzbudziło upodobanie.

A przecież pomimo tego upodobanie nie równa się tylko pewnej sumie przeżyć zrodzonych w kontakcie osoby y z osobą y. Wszystkie te przeżycia pojawiają się przy sposobności upodobania w świadomości osoby będącej jego podmiotem. Upodobanie jednak to coś

więcej niż ów stan świadomości przeżywającej takie lub inne wartości. Ma ono za przedmiot osobę i płynie też z całej osoby. Taki stosunek do osoby to nic innego jak miłość, choć dopiero w swoim zarodku. Upodobanie należy do istoty miłości i poniekąd już jest miłością, jakkolwiek miłość nie jest tylko upodobaniem. To właśnie wyrażali myśliciele średniowieczni mówiąc *amor complacentiae*; upodobanie jest nie tylko jednym z elementów miłości, jakby jej częścią, ale jest jednym z aspektów istotnych całej miłości. Stosując zasadę analogii, możemy już o samym upodobaniu mówić: miłość. Stąd *amor complacentiae*. Przeżycie zaś różnorodnych wartości, które pozwala się przy tym niejako odczytać w świadomości, jest dla upodobania o tyle symptomatyczne, że stawia na nim jakby jeden główny akcent czy też nawet ich wiele. Tak, więc w upodobaniu y do osoby x zaznacza się najmocniej ta lub inna wartość, którą y znajduje w x i na którą szczególnie mocno reaguje.

Wartość, na którą reaguje y (rzecz jasna, iż można tak samo mówić o upodobaniu x względem y), zależy jednak nie tylko od tego, że istotnie znajduje się ona w x, że x ją posiada, ale również od tego, że y właśnie na nią jest szczególnie uwrażliwiony, szczególnie skłonny do tego, aby tę wartość dostrzec i przeżyć. Posiada to duże znaczenie zwłaszcza w miłości pomiędzy kobietą a mężczyzną. Jakkolwiek, bowiem przedmiotem upodobania jest w takiej miłości zawsze osoba, to jednak nie ulega wątpliwości, że w różny sposób można sobie upodobać osobę. Kiedy np. jakiś konkretny y jest zdolny do tego, aby reagować tylko lub bodaj przede wszystkim na wartości zmysłowo-seksualne, wówczas całe jego upodobanie względem x, a pośrednio i cała miłość do niej, musi się ukształtować inaczej niż wówczas, gdy y jest bardziej zdolny do żywej reakcji na wartości duchowe czy moralne drugiej osoby, np. na jej inteligencję, zalety charakteru.

Reakcja wzruszeniowo-afektywna bierze wydatny udział w upodobaniu i wyciska na nim swoje piętno. Uczucia same z siebie nie mają mocy poznawczej, mają natomiast moc nastawiania i orientowania aktów poznawczych, to właśnie najwyraźniej zaznacza się w upodobaniu. Ale też właśnie to stwarza pewną wewnętrzną trudność, jeśli chodzi o dziedzinę osobowo-seksualną.

Trudność ta tkwi w stosunku przeżycia do prawdy. Uczucia, bowiem pojawiają się w sposób spontaniczny - stąd też upodobanie do jakiejś osoby wyrasta nieraz nagle i nieoczekiwanie - ale reakcja ta jest właściwie "ślepa". Naturalna działalność uczuć nie zmierza do ujęcia prawdy o przedmiocie. Prawda jest w człowieku funkcją i zadaniem rozumu. A jakkolwiek byli tacy myśliciele (Pascal i Scheler), którzy mocno akcentowali osobną logikę uczuć (*logique du coeur*), to jednak reakcje wzruszeniowo - afektywne równie dobrze mogą pomagać w upodobaniu prawdziwego dobra, jak i przeszkadzać. A to jest sprawa niesłychanie ważna dla wartości każdego upodobania. Wartość upodobania leży przecież w tym, że dobro, do którego ono się zwraca, naprawdę jest tym dobrem, o jakie chodzi. Tak, więc i w upodobaniu, pomiędzy y a x prawda o wartości osoby, ku której druga osoba żywi upodobanie, jest czymś podstawowym i decydującym. I właśnie tutaj reakcje wzruszeniowo-

afektywne przyczyniają się nieraz do skrzywienia czy też zafałszowania upodobania, kiedy poprzez nie dostrzega się w danej osobie wartości, których w niej naprawdę nie ma. Może to być bardzo niebezpieczne dla miłości. Kiedy bowiem reakcja uczuciowa minie - a do jej natury należy właśnie fluktuacja - wówczas podmiot, który cały swój stosunek do danej osoby oparł na tej reakcji, a nie na prawdzie o osobie, zostaje niejako w próżni, pozbawiony tego dobra, o którym mniemał, że je znalazł. A z takiej próżni i ze związanego z nią poczucia zawodu rodzi się nieraz reakcja uczuciowa o przeciwnym zabarwieniu: miłość czysto uczuciowa często przechodzi w również uczuciową nienawiść do tej samej osoby.

Dlatego właśnie już w upodobaniu - a nawet w nim najbardziej tak - ważny, jest moment prawdy o osobie, do której to upodobanie się zwraca. Trzeba zaś liczyć się z tym, że istnieje tendencja zrodzona z całej dynamiki życia uczuciowego, która skłania, ażeby ten moment prawdy odwracać od przedmiotu upodobania, od osoby, a zwracać właśnie ku podmiotowi, ściślej zaś - ku samym uczuciom. Wówczas nie myśli się o tym, czy osoba naprawdę posiada te wartości, które się w niej z upodobaniem dostrzega, ale przede wszystkim o tym, czy uczucie, jakie się pod jej adresem zrodziło, jest prawdziwym uczuciem. Tu tkwi jedno przynajmniej ze źródeł jakże częstego w miłości subiektywizmu (wrócimy jeszcze do tego w swoim czasie).

Miłość w przekonaniu ludzi sprowadza się przede wszystkim do prawdy uczuć. Jakkolwiek nie sposób temu całkowicie zaprzeczyć, wynika to, bowiem choćby z samej analizy upodobania, to jednak ze względu na wartość zarówno upodobania, jak i całej miłości trzeba się domagać, ażeby prawda o osobie, która jest przedmiotem upodobania, grała w tym upodobaniu rolę przynajmniej nie mniejszą niż sama tylko prawda uczuć. Na odpowiednim scaleniu tych prawd polega właściwa kultura upodobania, jeden z elementów prawdziwie wychowanej i prawdziwie dobrej miłości.

Upodobanie wiąże się bardzo ściśle z przeżyciem wartości. Osoba drugiej płci może dostarczyć wielu przeżyć różnorodnej wartości. Wszystkie one odgrywają jakąś rolę w całym upodobaniu, które - jak już powiedziano - znajduje swój główny akcent dzięki którejś z tych wartości, dzięki wartości najmocniej przeżytej. Skoro już mowa o prawdzie w upodobaniu (a pośrednio o prawdzie w miłości), trzeba koniecznie starać się o to, ażeby upodobanie to nigdy nie ograniczało się do wartości częściowych, do czegoś, co tkwi tylko w osobie, a nią samą nie jest. Chodzi o to, ażeby żywić upodobanie po prostu do osoby, to znaczy, ażeby przeżywając różne wartości, które w niej tkwią, zawsze przezywać wraz z nimi w akcie upodobania wartość samej, osoby - to, że ona sama jest wartością, a nie tylko zasługuje na upodobanie ze względu na takie czy inne wartości - w niej zawarte. W tej chwili nie można jeszcze wskazać, dlaczego moment ten jest w upodobaniu tak bardzo ważny, okaże się to przede wszystkim w ustępie poświęconym etycznej analizie miłości. W każdym razie upodobanie, które pośród różnorodnych wartości zawartych w osobie umie żywo uchwycić nade wszystko samą wartość osoby, posiada wartość pełnej prawdy; dobrem, do którego

ono się zwraca, jest właśnie osoba, a nie co innego. Osoba zaś jako byt - a więc i jako dobro - różni się od wszystkiego, co nie jest osobą.

"Podobać się" znaczy przedstawiać się jako Pewne dobro, więcej: jako to dobro, którym się jest (należy to dodać w imię prawdy jakże ważnej w strukturze upodobania). Przedmiot upodobania, który występuje w polu widzenia podmiotu jako dobro, przedstawia mu się równocześnie jako piękno. Jest to bardzo, ważne dla upodobania, na którym opiera się miłość pomiędzy kobietą a mężczyzną. Wiadomo, że istnieje osobne, szerokie zagadnienie: problem piękności kobiecej i piękności męskiej. Przeżycie piękności idzie w parze z przeżyciem wartości tak, jakby w każdej z nich zawierała się jeszcze "dodatkowa" wartość estetyczna. "Urok", "wdzięk", "czar" - te i tym podobne słowa służą do określenia tego ważnego momentu miłości osób. Człowiek jest piękny i może się jako piękny "objawić" drugiemu człowiekowi. Kobieta jest na swój sposób piękna i może przez to swoje piękno stanąć w polu widzenia mężczyzny. Mężczyzna jest znów na swój sposób piękny, a przez to swoje piękno może stanąć y w polu widzenia kobiety. Piękno znajduje dla siebie miejsce właśnie w upodobaniu.

Nie pora tutaj, aby wnikać w analizę całej piękności człowieka. Wypada natomiast przypomnieć, że człowiek jest osobą, bytem, o którego naturze stanowi "wnętrze". Prócz piękna, zatem zewnętrznego trzeba umieć odkrywać również piękno wewnętrzne człowieka i w nim sobie także podobać, a może nawet w nim umieć podobać sobie przede wszystkim. Prawda ta w jakiś szczególny sposób jest ważna dla miłości pomiędzy mężczyzną a kobietą, gdyż miłość ta jest, a w każdym razie powinna być, miłością osób. Upodobanie, na którym ta miłość się opiera, nie może rodzić się tylko z widzialnego i zmysłowego piękna, ale powinno uwzględniać całkowicie i dogłębnie piękno osoby.

Miłość jako pożądanie

Na tej samej zasadzie, na której określiliśmy uprzednio upodobanie, możemy z kolei mówić o pożądaniu jako o jednym z aspektów miłości. Tłumaczy je znów łaciński wyraz *amor concupiscentiae*, który wskazuje nie tyle na to, że pożądanie stanowi jeden z elementów miłości, ile na to, że miłość zawiera się również w pożądaniu. Należy ono do istoty miłości, podobnie jak upodobanie, i czasem ujawnia się w niej najmocniej. Mieli, więc gruntowną rację ci myśliciele średniowieczni, którzy mówili o miłości pożądania (*amor concupiscentiae*), podobnie jak mówili o miłości upodobania (*amor complacentiae*). Pożądanie należy również do samej istoty tej miłości, jaka nawiązuje się pomiędzy kobietą a mężczyzną. Płyne to stąd, że osoba ludzka jest bytem ograniczonym i niewystarczającym sobie, a przeto - najobiektywniej mówiąc - potrzebuje innych bytów. Stwierdzenie ograniczoności oraz niewystarczalności bytu ludzkiego stanowi punkt wyjścia dla zrozumienia stosunku tego bytu do Boga. Człowiek potrzebuje Boga, tak jak każde inne stworzenie, po prostu na to, aby żyć.

W tej chwili jednakże chodzi o coś innego. Człowiek, osoba ludzka, jest kobietą lub mężczyzną. Płeć, jest także pewnym ograniczeniem, jednostronnością. Mężczyzna potrzebuje więc kobiety niejako dla: uzupełnienia swojego bytu, ona podobnie potrzebuje mężczyzny. Ta obiektywna, ontyczna potrzeba daje o sobie znać za pośrednictwem popędu seksualnego. Na podłożu tego popędu wyrasta miłość osoby do osoby, x do y. Miłość ta jest miłością pożądania, wypływa, bowiem z potrzeby, a zmierza do znalezienia, dobra, którego brak. Takim dobrem jest kobieta dla mężczyzny a mężczyzna dla kobiety. Ich miłość obiektywnie biorąc jest, więc miłością pożądania. Zachodzi jednak głęboka różnica pomiędzy miłością pożądania (*amor concupiscentiae*) a samym pożądaniem (*concupiscentia*), zwłaszcza zmysłowym. Pożądanie zakłada odczucie zmysłowe; jakiegoś braku, które to przykre odczucie mogłoby zostać usunięte za pośrednictwem określone o dobra. W ten sposób np. mężczyzna może pożądać kobiety y osoba występuje wówczas jako środek do zaspokojenia pożądania, podobnie jak pokarm służy do zaspokajania głodu (porównanie to mocno kuleje). Niemniej to, co się, kryje w wyrazie pożądanie nie sugeruje odniesienie o charakterze użytkowym, w danym wypadku przedmiotem takiego odniesienia byłaby osoba drugiej płci. O tym właśnie mówił Chrystus, (Mt 5,28): "Kto by patrzył na niewiastę, aby jej pożądał, już ją scudzołożył w sercu swoim". Zdanie to bardzo wiele wyjaśnia, gdy chodzi o istotę miłości i moralności seksualnej. Problem ten pełniej zarysuje się w analizie zmysłowości.

Miłość pożądania nie sprowadza się więc do tych samych pożądań. W miłości tej krystalizuje się - tylko obiektywna potrzeba bytu skierowana do drugiego bytu, który jest dla pierwszego dobrem i przedmiotem dążenia. W świadomości tej osoby, która jest podmiotem takiego dążenia, miłość pożądania nie zaznacza się jednak bynajmniej jako samo pożądanie. Miłość ta zaznacza się tylko jako pragnienie dobra dla siebie: "Chcę ciebie, bo ty jesteś dobrem dla mnie". Przedmiot miłości pożądania jest dobrem dla podmiotu: kobieta dla mężczyzny, mężczyzna dla kobiety. I dlatego też miłość jest przeżywana jako pragnienie osoby, a nie, jako samo pożądanie, *concupiscentia*. Pożądanie idzie w parze z tym pragnieniem, ale raczej utrzymuje się jakby w jego cieniu. Podmiot miłujący ma świadomość jego obecności, wie, że ono jest niejako do jego dyspozycji, ale jeśli pracuje nad swoją miłością do drugiej osoby, nie pozwala samemu pożądaniu przeważać, nie dopuszcza, aby ono zmagoryzowało to wszystko, co ponad nim zawiera się w jego miłości. Jeśli bowiem nawet nie rozumie, to jednak czuje, że taka przewaga pożądania zniekształciłaby w pewien sposób miłość, odebrałaby ją obojgu. Jakkolwiek miłość pożądania nie utożsamia się z samymi pożądaniem zmysłowymi, to jednak stanowi ona ten aspekt miłości, w którym zwłaszcza, gdy chodzi o relację mężczyzna-kobieta - najłatwiej mogą się osadzać postawy zbliżone do utylitarystycznych. Miłość pożądania zakłada, bowiem - jak stwierdzono - realną potrzebę, dzięki której (używając słów dopiero, co zastosowanych) "ty jesteś dobrem dla mnie": Dobro, które służy zaspokojeniu potrzeby, jest w jakiś sposób pożyteczne czy nawet użyteczne. Co innego jednak być użytecznym czy tym bardziej pożytecznym, a co innego stanowić przedmiot użycia. Można, więc tylko stwierdzić, że poprzez ten swój aspekt, który uwydatnia się w miłości pożądania, miłość najbardziej przybliża się do dziedziny użyteczności, przenikając ją jednak swoją własną istotą.

Dlatego prawdziwa miłość pożądania nie przechodzi nigdy w postawę utylitarystyczną, zawsze, bowiem (nawet w pożądaniu) wyrasta z zasady personalistycznej. Dodajmy, że i w miłości Boga, którego człowiek może pragnąć i pragnie jako dobra dla siebie, dochodzi do głosu *amor concupiscentiae*. Tak też jest - jeśli zastosujemy analogię daleką, choć wymowną - również w miłości między osobami y - x. Problem ich relacji właśnie na tym odcinku wymaga szczególnej precyzji, ażeby w samych pożądaniach zmysłowych nie widzieć jeszcze pełnego ekwiwalentu miłości pożądania. A po drugie, by nie uważać, iż w miłości pożądania wyczerpuje się całkowicie istota tej miłości, do jakiej człowiek jest zdolny względem człowieka (tym bardziej względem Boga).

Miłość jako życzliwość

Wypada w tym miejscu podkreślić, że miłość jest najpełniejszą realizacją tych możliwości, które tkwią w człowieku. Potencjalność (od łacińskiego *potentia* - możliwość, możność, władza) właściwa osobie najpełniej aktualizuje się przez miłość (słowo "aktualizuje się" od łacińskiego *actus* - czyn, doskonałość). Osoba znajduje w miłości największą pełnię swego bytowania, obiektywnego istnienia. Miłość jest to takie działanie, taki akt, który najpełniej rozwija istnienie osoby. Musi to być oczywiście - miłość prawdziwa. Co to znaczy: miłość prawdziwa? To znaczy taka, w której realizuje się prawdziwa istota miłości, która zwraca się do prawdziwego (nie pozornego tylko) dobra, i to w sposób prawdziwy, czyli taki, jaki odpowiada jego naturze. Należy to zastosować również do miłości pomiędzy mężczyzną a kobietą. I w tej również dziedzinie miłość prawdziwa doskonali byt osoby i rozwija jej istnienie. Miłość fałszywa natomiast wywołuje skutki wręcz przeciwne. Miłość fałszywa to taka, która albo zwraca się do pozornego dobra, albo - co najczęściej - zwraca się do jakiegoś dobra prawdziwego, ale w sposób nieodpowiadający jego naturze, spreczny z nią. Taką też bywa niejednokrotnie miłość pomiędzy mężczyzną a kobietą, bądź w swych założeniach, bądź - nawet pomimo dobrych (pozornie) założeń - w swych poszczególnych przejawach, w swej realizacji. Miłość fałszywa zaś jest złą miłością.

Zła, a w każdym razie niepełna, byłaby też miłość kobiety i mężczyzny, gdyby nie wychodziła poza pożądanie. Ale i sama miłość pożądania nie wyczerpuje w całej pełni istoty miłości pomiędzy osobami. Nie wystarcza tylko pragnąć osoby jako dobra dla siebie, trzeba ponadto przede wszystkim - pragnąć również jej dobra. Ten na wskroś altruistyczny zwrot woli i uczuć zwie się w języku św. Tomasza *amor benevolentiae* lub krótko *benevolentia*, czemu w naszym języku, nie dość dokładnie zresztą, odpowiada pojęcie życzliwości. Miłość osoby do osoby musi być życzliwa, inaczej nie będzie prawdziwa. Więcej - nie będzie w ogóle miłością, będzie tylko egoizmem. W naturze miłości nie tylko nie zachodzi przeciwieństwo, ale nawet istnieje łączność pomiędzy pożądaniem a życzliwością. Powiedzmy, że y chce x jako dobra dla siebie. W takim razie jednak musi chcieć, ażeby y była dobrem, bez tego, bowiem nie może być dobrem dla niego. W ten sposób zaznacza się łączność pomiędzy pożądaniem a życzliwością.

Sama jednakże życzliwość nie polega na takiej konfiguracji chcień: y chce, aby x była dobrem, i to jak najpełniejszym, ażeby z kolei tym bardziej była dobrem dla niego. Życzliwość odrywa się od wszelkiej interesowności, której pierwiastki w miłości pożądania wydatnie jeszcze tkwią. Życzliwość to tyle, co bezinteresowność w miłości: "Nie pragnę ciebie jako dobra", ale: "Pragnę twego dobra", "Pragnę tego, co jest dobrem dla ciebie" - osoba życzliwa pragnie tego bez żadnej myśli o sobie, bez żadnego względu na siebie. Dlatego miłość życzliwa, *amor benevolentiae*, jest miłością w znaczeniu bardziej bezwzględny niż miłość pożądania. Jest miłością jak najbardziej czystą. Przez życzliwość przybliżamy się najbardziej do tego, co stanowi "czystą istotę" miłości. Taka też miłość najbardziej doskonali swój podmiot, najpełniej rozwija zarówno jego istnienie, jak i istnienie tej osoby, do której się zwraca.

Miłość mężczyzny do kobiety oraz jej do niego nie może nie być miłością pożądania, winna zaś iść ku temu, aby coraz bardziej być pełną życzliwością, *benevolentia*. Winna do tego zmierzać w każdym stanie i w każdym przejawie ich współistnienia oraz obcowania. W szczególnej mierze jednak winna zmierzać do tego w małżeństwie, tam gdzie skądinąd najwyraźniej się zaznacza nie tylko miłość pożądania, ale również najwyraźniej dochodzi do głosu samo pożądanie. W tym leży swoiste bogactwo miłości małżeńskiej, ale tkwi w tym także jej swoista trudność. Nie trzeba tego taić ani ukrywać. Prawdziwa miłość życzliwości może bowiem iść w parze z miłością pożądania, a nawet z samym pożądaniem, byleby to ostatnie nie zmajoryzowało wszystkiego innego, co zawiera się w miłości mężczyzny i kobiety, lub nie stało się jej wyłączną treścią i sensem.

Problem wzajemności

Należy obecnie przejść do problemu wzajemności. Każe on spojrzeć na miłość mężczyzny i kobiety nie tyle jako na miłość x do y oraz y do x, ile raczej jako na coś, co istnieje pomiędzy nimi. Wzajemność związana jest ściśle z miłością "pomiędzy" mężczyzną a kobietą. Warto zwrócić uwagę na ten przysłówek. Sugeruje on, że miłość nie jest tylko czymś w kobiecie i czymś w mężczyźnie - w takim razie, bowiem byłyby właściwie dwie miłości - ale jest czymś łącznym i jednym. Liczebnie i psychologicznie biorąc, są dwie miłości, ale te dwa odrębne fakty psychologiczne zespala się i tworzą jedną obiektywną całość - poniekąd jedyny byt, w którym zaangażowane są dwie osoby.

W związku z tym pozostaje stosunek "ja" do "my". Każda osoba jest jakimś "ja", jedynym i niepowtarzalnym. Owo "ja" posiada swoje wnętrze, a dzięki niemu jest jakby małym światem, który w istnieniu zależy od Boga, a równocześnie jest samodzielny w sobie właściwych granicach. Droga od jednego do drugiego "ja" prowadzi tedy poprzez wolną wolę, poprzez jej zaangażowanie. Droga ta może jednak prowadzić tylko w jednym kierunku, np. od x do y. Wtedy miłość do osoby jest jednostronna. Posiada ona wprowadzić swój wyraźny i autentyczny profil psychologiczny, ale nie posiada tej obiektywnej pełni, jaką daje jej wzajemność. Nazywa się ją wtedy miłością nieodwzajemnioną, wiadomo zaś, że miłość nieodwzajemniona łączy się z przykrością, z cierpieniem. Miłość taka utrzymuje się nieraz

nawet bardzo długo w swym podmiocie, w osobie, która ją przeżywa, ale dzieje się to mocą jakby wewnętrznego uporu, co jednak raczej zniekształca miłość i odbiera jej właściwy charakter. Miłość nieodwzajemniona skazana jest naprzód na wegetację w swoim podmiocie, a później na stopniowe konanie. Nieraz nawet konając sprawia, że wraz z nią obumiera również sama zdolność miłowania. Nie zawsze jednak dochodzi do tej skrajności.

W każdym razie widać dość jasno, że miłość z natury swojej nie jest czymś jednostronnym, ale czymś obustronnym, czymś "pomiędzy" osobami, czymś społecznym. Jej pełny byt jest właśnie między - osobowy, a nie jednostkowy. Jest ona ściśle związana z siłą łączenia i jednoczenia, a przeciwna z natury jej dzieleniu i izolowaniu. Do pełni miłości trzeba, ażeby droga od x do y spotkała się z drogą od y do x. Miłość obustronna stwarza najbliższą podstawę do tego, aby z dwóch "ja" powstało jedno "my". W tym tkwi jej naturalna dynamika. Aby zaistniało "my", nie wystarczy sama tylko miłość obustronna, bo są w niej mimo wszystko jeszcze dwa "ja", chociaż w pełni już predysponowane do tego, aby stać się jednym "my". O zaistnieniu tego "my" w miłości decyduje właśnie wzajemność. Wzajemność ujawnia, że miłość dojrzała, że stała się czymś "pomiędzy" osobami, że utworzyła jakąś wspólnotę, a w tym realizuje się jej pełna natura. Wzajemność do niej właśnie należy.

Rzuca to nowe światło na cały problem. Stwierdziliśmy uprzednio, że do natury miłości należy zarówno upodobanie oraz pragnienie (pożądanie), jak i życzliwość. Miłość pożądania i miłość życzliwości różnią się od siebie, nie na tyle jednak, aby musiały się wzajemnie wykluczać y może pragnąć x jako dobra dla siebie, a równocześnie też pragnąć dobra dla x, i to nawet bez względu na to, że x jest dla niego dobrem. Tłumaczy się to w nowy sposób w świetle prawdy o wzajemności. Kiedy mianowicie y pragnie miłości ze strony x jako odpowiedzi na swoją miłość, pragnie więc drugiej osoby przede wszystkim jako współtwórcy miłości, nie zaś jako przedmiotu pożądania. "Interesowność" miłości leżałaby, więc tylko w tym, że szuka ona odpowiedzi, a tą odpowiedzią jest miłość wzajemna. Ponieważ jednak wzajemność należy do natury miłości, stanowi o jej między - osobowym profilu, trudno mówić o "interesowności". Pragnienie wzajemności nie wyklucza bezinteresownego charakteru miłości. Owszem, miłość wzajemna może być gruntownie bezinteresowna, jakkolwiek to, co stanowi treść miłości pożądania pomiędzy kobietą a mężczyzną, znajduje w niej pełne zaspokojenie. Wzajemność jednak niesie z sobą jakby syntezę miłości pożądania oraz miłości życzliwej. Miłość pożądania daje y sobie znać zwłaszcza wówczas, gdy jedna z osób zaczyna być zazdrosna "o drugą", gdy lęka się jej niewierności.

Jest to problem osobny, jakże ważny w całej miłości pomiędzy kobietą a mężczyzną, jakże ważny w małżeństwie. Warto tu przypomnieć to, co na temat wzajemności powiedział już Arystoteles w swoim traktacie o przyjaźni (Etyka Nikomachejska ks. VIII i IX). Zdaniem Arystotelesa wzajemność może być różna, a decyduje o tym charakter dobra, na którym opiera się wzajemność, a wraz z nią i cała przyjaźń. Jeśli jest to dobro prawdziwe (dobro godziwe), wzajemność jest czymś głębokim, dojrzałym i poniekąd niewzruszalnym. Gdy

natomiast o wzajemności stanowi tylko korzyść, użytek (dobro użyteczne) lub przyjemność, wówczas jest ona czymś płytkim i niestałym. Istotnie, jakkolwiek wzajemność jest zawsze czymś "pomiędzy" osobami, to jednak w zasadniczej mierze zależy ona od tego, co wnoszą w nią obie osoby. Stąd też pochodzi to, że każda z osób, zarówno y, jak i y, traktuje wzajemność w miłości nie jako coś, ponad-osobowego, ale jako coś na wskroś osobistego.

Otóż - nawiązujemy do myśli Arystotelesa - jeśli tym, co wnoszą obie osoby w miłość wzajemną, jest ich miłość osobista, ale miłość o pełnej wartości etycznej, miłość-cnota, to sama wzajemność nabiera cech gruntownej stałości, pewności. Tym się tłumaczy owo zaufanie do drugiej osoby, które uwalnia od podejrzenia i od zazdrości - zaufanie, które tak bardzo stanowi o tym, że miłość jest prawdziwym dobrem dwojga ludzi. To, że można na drugim człowieku polegać, myśleć o nim jako o przyjacielu, który nie zawiedzie, jest dla tego, kto kocha, źródłem pokoju i radości. Pokój i radość to owoce miłości bardzo blisko związane z samą jej istotą.

Jeżeli natomiast tym, co wnoszą obie osoby w miłość wzajemną, jest tylko lub przede wszystkim pożądanie, nastawione na to, aby użyć, aby szukać przyjemności, to i sama wzajemność nie posiada tych cech, o których w tej chwili mowa. Nie można mieć zaufania do drugiego człowieka, skoro się wie lub bodaj czuje, że jest on nastawiony tylko na użycie oraz na przyjemność jako na jedyny cel. Nie można również mieć tego zaufania, skoro samemu jest się na to przede wszystkim nastawionym. W tym miejscu "mści się" niejako owa szczególna właściwość miłości, mocą, której tworzy ona wspólnotę między-osobową. Wystarczy, aby jedna z osób wniosła nastawienie utylitarne, a już problem "miłości wzajemnej" rodzi wiele podejrzeń i zazdrości. Podejrzenia i odruchy zazdrości płyną, co prawda często ze słabości człowieka. Ludzie, którzy w swą miłość nawet przy całej słabości wnoszą jednak prawdziwą dobrą wolę, są to ci, którzy wzajemność starają się oprzeć na "dobru godziwym" - na cnocie, może jeszcze niedoskonałej, niemniej - rzeczywistej. Życie wspólne daje im stałą sposobność sprawdzania swej dobrej woli i dopełniania jej przez cnotę. Życie wspólne staje się jakby szkołą doskonałości.

Inaczej jednak, gdy obie osoby, lub bodaj jedna z nich, wnoszą w "miłość wzajemną" tylko nastawienie konsumpcyjne. Kobieta i mężczyzna mogą sobie wzajemnie dostarczyć przyjemności natury seksualnej, mogą być wzajem dla siebie źródłem różnorodnych korzyści. Jednakże sama przyjemność i rozkosz zmysłowa nie jest dobrem zespalającym i jednoczącym ludzi na dłuższą metę, jak to niezwykle trafnie ustalił Arystoteles. Kobieta i mężczyzna - jeżeli o ich "wzajemnej miłości" stanowi sama tylko przyjemność lub korzyść - będą zespoleni z sobą tak długo, jak długo będą dla siebie wzajemnie źródłem tej przyjemności lub korzyści, jak długo będą jej sobie wzajem dostarczać. Z chwilę, kiedy to się skończy, skończy się też właściwa racja "miłości", prysnie złudzenie wzajemności. Nie może być, bowiem prawdziwej wzajemności opartej tylko na pożądaniu lub na postawie konsumpcyjnej. Postawa taka nie szuka, bowiem właściwego sobie wyrazu w postaci miłości wzajemnej, ale szuka tylko

zaspokojenia, nasycenia. Jest ona w gruncie rzeczy tylko i wyłącznie egoizmem, a wzajemność musi zakładać u obu osób altruizm. Nie może powstać prawdziwa wzajemność z dwóch egoizmów, może z nich powstać tylko chwilowy lub, co najwyżej okresowy pozór wzajemności.

Wynikają stąd dwa wnioski, jeden o znaczeniu raczej teoretycznym, drugi - bardziej praktycznym. Wniosek pierwszy: w świetle rozważań na temat wzajemności widać, jak bardzo potrzebna nam jest analiza miłości nie tylko pod kątem psychologicznym, ale przede wszystkim pod kątem etycznym. Wniosek drugi, praktyczny: należy zawsze dobrze "sprawdzić" miłość, zanim się ją wzajemnie oświadczy, a zwłaszcza zanim się ją uzna za swe powołanie i zacznie na niej budować życie. Sprawdzić trzeba mianowicie to, co jest "w" każdej z osób współtworzących tę miłość, a w konsekwencji też to, co jest "pomiędzy" nimi: Trzeba ustalić; na czym opiera się wzajemność i czy nie jest to tylko pozór wzajemności. Miłość, bowiem może przetrwać tylko jako jedność, w której zaznacza się dojrzałe "my", a nie przetrwa jako zestawienie dwu egoizmów, w którego osnowie zaznaczają się dwa "ja". Miłość ma strukturę międzyosobowej wspólnoty²⁷.

Od sympatii do przyjaźni

Trzeba nam z kolei spojrzeć na zagadnienie ludzkiej miłości w innym jeszcze aspekcie. Jakkolwiek spojrzenie to mocno już nawiązuje do analizy psychologicznej, to jednak umieścimy je jeszcze w ramach tej pierwszej części rozdziału, w której zajmujemy się ogólną analizą miłości. Słowo "sympatia" jest pochodzenia greckiego, składa się z przedrostka syn (wraz z kimś) oraz rdzenia *pathein* (doznawać). Dosłownie, więc sympatia oznacza tyle, co "współ-doznawanie". Znaczenie wyrazu wskazuje na dwa momenty, które zawierają się w sympatii, a to na moment pewnej wspólności czy też wspólnoty, wyrażonej przedrostkiem, oraz na moment pewnej bierności ("doznawać"), wyrażonej rdzeniem. Z tej racji sympatia oznacza przede wszystkim to, co "się dzieje" pomiędzy ludźmi w dziedzinie ich uczuć - to, przez co przeżycia emocjonalno-afektywne łączą ludzi. Trzeba przy tym wyraźnie zaakcentować, że to dzieje się" z nimi, a nie - że jest ich dziełem, owocem aktów woli. Sympatia jest raczej przejawem, doznawania niż działania: ludzie ulegają jej w sposób nieraz dla siebie niezrozumiały, a wola zostaje wciągnięta w orbitę wzruszeń i uczuć, które zbliżają człowieka do człowieka bez względu na to, czy jeden z nich świadomie wybrał drugiego jako przedmiot miłości. Sympatia to miłość czysto uczuciowa, w której decyzja woli i wybór nie

²⁷ "Zdolność uczestnictwa w samym człowieczeństwie każdego człowieka stanowi rdzeń wszelkiego uczestnictwa [podkr. Autora] i warunkuje personalistyczną wartość wszelkiego działania i bytowania "wspólnie z innymi". [...] przykazanie to [miłości - przyp. Red.] w sposób szczególnie wyrazisty i konsekwentny potwierdza, iż w jakimkolwiek działaniu i bytowaniu "wspólnie z innymi" układ odniesienia "bliźni" ma znaczenie podstawowe" (Osoba i czyn s. 322-323). "Relacja "ja - ty" otwiera człowieka wprost na człowieka. [...] Człowieczeństwo, to dane jest relacji "ja - ty" nie jako abstrakcyjna idea człowieka [...] ale jako "ty" dla "ja". Uczestnictwo w tym układzie to tyle, co realizacja międzyosobowej wspólnoty, której osobowa podmiotowość "ty" objawia się przez "ja" (poniekąd też wzajemnie), a nade wszystko osobowa podmiotowość jednego i drugiego gruntuje się, zabezpiecza i rośnie w tej wspólnotie" (Osoba: podmiot i wspólnota s. 36). Por. Subjectivity and the Irreducible in Man. *Analecta Husserliana* 7: 1978 s. 107-114.

odgrywają jeszcze właściwej roli. Wola, co najwyżej przyzwala na fakt sympatii oraz na jej kierunek.

Jakkolwiek etymologicznie sympatia zdaje się, mówić o miłości uczuciowej "pomiędzy" osobami, to jednak często myśli się i mówi o sympatii "do" jakiejś osoby. Kiedy osoba jakaś jest mi sympatyczna, wówczas w moim polu odczuwania znajduje się ona jako "przedmiot", któremu towarzyszy pozytywny wydzźwięk uczuciowy, a wydzźwięk ten oznacza równocześnie jakieś "plus" dla samej osoby. Owo "plus" rodzi się wraz z sympatią i wraz z nią też może obumrzeć, zależy ono, bowiem właśnie od uczuciowego nastawienia do tej osoby, która jest przedmiotem sympatii. Inna rzecz w tym, że owo na sympatii tylko oparte "plus" osoby może się zmienić stopniowo w gruntowne przekonanie o jej wartości. W granicach samej sympatii przeżycie wartości przedmiotu wydaje się jednak czymś raczej pośrednim: x przeżywa wartość y za pośrednictwem swojej sympatii, dzięki niej, bowiem y nabiera wartości dla x. Zawiera się w tym odcień subiektywizmu, który wraz z wysuniętą na początku biernością składa się na pewną słabość sympatii. Słabość sympatii leży w tym, że bierze ona w posiadanie uczucie i wolę człowieka często niezależne od obiektywnej wartości osoby, do której się zwraca. Wartość uczucia zastępuje poniekąd wartość osoby (przedmiotu sympatii).

Słabość sympatii płynie, jak widać, -z niedostatecznej jej obiektywności. W parze z tym jednak idzie wielka subiektywna siła sympatii, która też nadaje ludzkim miłościom ich subiektywną wyrazistość. Samo rozumowe uznanie wartości drugiej osoby, choćby najrzetelniesze, nie stanowi jeszcze miłości (tak jak nie stanowi też upodobania, o czym była mowa na początku tego rozdziału). Dopiero sympatia ma tę moc, że przybliża ludzi do siebie, w sposób dla nich odczuwalny, w sposób doświadczalny. Miłość zaś jest doświadczeniem, a nie dedukcją tylko. Sympatia stawia jedną osobę w kręgu drugiej jako kogoś bliskiego, sprawia, że, czuje się "poniekąd całą jego osobowość, że żyje się w jego kręgu, odnajdując go równocześnie, co krok w swoim własnym. Właśnie dla tego sympatia jest dla ludzi doświadczalnym i sprawdzalnym przejawem miłości, (o który tak bardzo chodzi pomiędzy kobietą a mężczyzną). Dzięki niej czują ani swoją wzajemną miłość, a bez niej gubią ją niejako i pozostają w jakiejś - znów odczuwalnej - próżni. Dlatego też wydaje się im zwykle, że w momencie; w którym urywa się sympatia, kończy się także miłość. -A jednak sympatia nie jest bynajmniej całą miłością, tak jak wzruszenie i uczucie nie jest całym życiem wewnętrznym osoby ludzkiej, jest tylko jednym z jego elementów. Elementem głębszym i daleko bardziej zasadniczym jest wola, ona też jest władzą powołaną do tego, aby kształtować miłość w człowieku i pomiędzy ludźmi. Stwierdzenie to jest ważne z tego względu, że miłość pomiędzy kobietą a mężczyzną nie może pozostawać na poziomie samej sympatii, ale musi się stawać przyjaźnią. W przyjaźni, bowiem - inaczej niż w samej sympatii - rozstrzygający jest udział woli. Ja chcę dobra dla ciebie, tak jak chcę go dla siebie samego, dla mojego własnego "ja". Tym wzorem można by ująć treść i strukturę przyjaźni. Występuje w nim, jak widać, *benevolentia*, czyli życzliwość (ja chcę dobra dla ciebie), oraz znamienne "zdwojenie" podmiotu, zdwojenie "ja": moje "ja" i twoje "ja" stanowi moralną jedność,

jednakowo życzliwie, bowiem odnosi się wola do obu. Siłą faktu, więc twoje "ja" staje się niejako moim, żyje w moim "ja", tak jak ono samo w sobie. Tym tłumaczy się samo słowo "przyjaźń". Zawarte w niej zdwojenie "ja" uwydatnia momenty osobowego zjednoczenia, które przyjaźń niesie wraz z sobą.

Zjednoczenie to jest inne niż w sympatii. Tamto opiera się wyłącznie na wzruszeniu oraz uczuciu, a wola tylko przyzwala. W przyjaźni natomiast wola sama się angażuje. I dlatego przyjaźń bierze istotnie w posiadanie całego człowieka, jest ona jego dziełem, zawiera w sobie wyraźny wybór osoby, drugiego "ja", do którego się zwraca, podczas gdy to wszystko w granicach sympatii jeszcze się nie dokonało. I na tym polega właśnie obiektywna siła przyjaźni. Ta ostatnia potrzebuje jednakże uwydatnienia w podmiocie, jakby subiektywnego akcentu. I tego znów dostarcza sympatia. Sama ona jeszcze nie jest przyjaźnią, stwarza jednakże warunki do tego, ażeby przyjaźń pomiędzy dwiema osobami mogła zaistnieć, a skoro już zaistnieje, ażeby mogła posiadać swoją podmiotową wyrazistość, swój klimat i swoją temperaturę uczuciową. Samo, bowiem obustronne i wzajemne "chcę dobra dla ciebie", chociaż stanowi rdzeń przyjaźni, pozostaje jednak jakby zawieszone w próżni, gdy pozbawi się je tej temperatury uczuciowej, której właśnie dostarcza sympatia. Nie sposób owego "chcę dobra dla ciebie" zastąpić samym, uczuciem, niemniej w oderwaniu od uczucia wydaje się ono zimne i niekomunikatywne.

Z punktu widzenia wychowania miłości zarysowuje się tutaj przejrzysty postulat: trzeba sympatię przekształcić w przyjaźń, a przyjaźń dopełniać sympatią. Postulat ten, jak widać, idzie w dwóch kierunkach. W samej sympatii brak jeszcze aktu życzliwości, bez której nie może też być prawdziwej miłości. Jakkolwiek, więc sympatia może się już wydawać życzliwością (i owszem, czymś więcej niż życzliwością), to jednak tkwi w tym pewna dawka złudzenia. Zwróciliśmy już uwagę w analizie upodobania na ów subiektywistyczny rys uczucia, na to mianowicie, że uczucie wykazuje tendencję do "odwracania prawdy" od przedmiotu, a zwracania jej jak najbardziej ku sobie. Skutkiem tej tendencji jest także to, że sympatię oraz samą miłość uczuciową bierze się już za przyjaźń z tego względu, że miłość pomiędzy kobietą a mężczyzną nie może pozostawać na poziomie samej sympatii, ale musi się stawać przyjaźnią. W przyjaźni, bowiem - inaczej niż w samej sympatii - rozstrzygający jest udział woli. Ja chcę dobra dla ciebie, tak jak chcę go dla siebie samego, dla mojego własnego "ja". Tym wzorem można by ująć treść i strukturę przyjaźni. Występuje w nim, jak widać, *benevolentia*, czyli życzliwość (ja chcę dobra dla ciebie), oraz znamienne "zdwojenie" podmiotu, zdwojenie "ja": moje "ja" i twoje "ja" stanowi moralną jedność, jednakowo życzliwie, bowiem odnosi się wola do obu. Siłą faktu, więc twoje "ja" staje się niejako moim, żyje w moim "ja", tak jak ono samo w sobie. Tym tłumaczy się samo słowo "przyjaźń". Zawarte w niej zdwojenie "ja" uwydatnia momenty osobowego zjednoczenia, które przyjaźń niesie wraz z sobą.

Zjednoczenie to jest inne niż w sympatii. Tamto opiera się wyłącznie na wzruszeniu oraz uczuciu, a wola tylko przyzwala. W przyjaźni natomiast wola sama się angażuje. I dlatego przyjaźń bierze istotnie w posiadanie całego człowieka, jest ona jego dziełem, zawiera w sobie wyraźny wybór osoby, drugiego "ja", do którego się zwraca, podczas gdy to wszystko w granicach sympatii jeszcze się nie dokonało. I na tym polega właśnie obiektywna siła przyjaźni. Ta ostatnia potrzebuje jednakże uwydatnienia w podmiocie, jakby subiektywnego akcentu. I tego znów dostarcza sympatia. Sama ona jeszcze nie jest przyjaźnią, stwarza jednakże warunki do tego, ażeby przyjaźń pomiędzy dwiema osobami mogła zaistnieć, a skoro już zaistnieje, ażeby mogła posiadać swoją podmiotową wyrazistość, swój klimat i swoją temperaturę uczuciową. Samo, bowiem obustronne i wzajemne "chcę dobra dla ciebie", chociaż stanowi rdzeń przyjaźni, pozostaje jednak jakby zawieszane w próżni, gdy pozbawi się je tej temperatury uczuciowej, której właśnie dostarcza sympatia. Nie, sposób owego "chcę dobra dla ciebie" zastąpić samym uczuciem, niemniej w oderwaniu o uczucia wydaje się ono zimne i niekomunikatywne.

Z punktu widzenia wychowania miłości zarysowuje się tutaj przejrzysty postulat: trzeba sympatię przekształcić w przyjaźń, a przyjaźń dopełniać sympatią. Postulat ten, jak widać, idzie w dwóch kierunkach. W samej sympatii brak jeszcze aktu życzliwości, bez której nie może też być prawdziwej miłości. Jakkolwiek, więc sympatia może się już wydawać życzliwością (i owszem, czymś więcej niż życzliwością), to jednak tkwi w tym pewna dawka złudzenia. Zwróciliśmy już uwagę w analizie upodobania na ów subiektywistyczny rys uczucia, na to mianowicie, że uczucie wykazuje tendencję do "odwracania prawdy" od przedmiotu, a zwracania jej jak najbardziej ku sobie. Skutkiem tej tendencji jest także to, że sympatię oraz samą miłość uczuciową bierze się już za przyjaźń, a nawet za coś więcej niż przyjaźń. I dlatego też na niej samej opiera się często takie fakty jak małżeństwo, które obiektywnie biorąc mogą być oparte tylko na przyjaźni. Przyjaźń zaś, jak stwierdzono, polega na dojrzałym zaangażowaniu się woli w stosunku, do drugiej osoby pod kątem jej dobra. Istnieje, przeto problem dojrzewania sympatii w przyjaźń, a proces ten wymaga - normalnie biorąc refleksji i czasu. Chodzi mianowicie o to, ażeby wartość samego uczucia, na którym opiera się przede wszystkim stosunek do osoby oraz do jej wartości w granicach samej sympatii, dopełnić obiektywnym poznaniem wartości tejże osoby i przekonaniem o niej. Tylko na tym, bowiem może się oprzeć wola w swoim czynnym zaangażowaniu. Uczucia same mogą zaangażować wolę, ale tylko w sposób bierny i raczej powierzchowny, z pewną dozą subiektywizmu. Tymczasem przyjaźń domaga się rzetelnego zaangażowania woli z możliwie obiektywnym pokryciem.

Z drugiej strony jednakże istnieje problem dopełnienia przyjaźni sympatią; bez niej, bowiem przyjaźń pozostałaby zimna i niekomunikatywna. Ten ostatni proces jest możliwy, sympatia bowiem nie tylko rodzi się w człowieku w sposób spontaniczny i utrzymuje w drodze irracjonalnej, ale nawet zrodzona w taki sposób wykazuje jakieś ciążenie w kierunku przyjaźni, jakąś dążność do stawania się nią. Jest to prosta konsekwencja struktury

osobowego wnętrza człowieka, w którym pełnej wartości nabiera dopiero to, co posiada pełne pokrycie w przekonaniu i wolnej woli. Samo wrażenie ani też na nim jedynie oparte uczucie tego pokrycia nie zastąpi. I dlatego też w parze z sympatią pomiędzy osobami (x - y) otwiera się z reguły możliwość przyjaźni oraz bodaj skromny jej zaczątek. Sympatia jednak bywa często od razu wyrazista, przyjaźń natomiast zrazu błada i wątła. Chodzi teraz o to, ażeby korzystając z sytuacji uczuciowej wytworzonej przez sympatię, kształtować wzajemną przyjaźń, nadając przez to sympatii samej znaczenie gruntowne i obiektywne. Błąd popełniany bardzo często w ludzkiej miłości, zwłaszcza, gdy chodzi o miłość pomiędzy x a y, polega na tym, że nie kształtując z niej świadomie przyjaźni, pozostawia się ją niejako na poziomie sympatii. Następstwem tego błędu jest także przeświadczenie, iż z chwilą, kiedy urywa się sympatia, kończy się także miłość. Jest to przeświadczenie dla ludzkiej miłości bardzo niebezpieczne, a błąd ten jest jedną z zasadniczych luk w wychowaniu miłości.

Miłość nie może żadną miarą polegać na samym "zużywaniu" sympatii czy też na samym "wyżywaniu się" w niej, (czemu w stosunkach pomiędzy mężczyzną a kobietą towarzyszy często "wyżycie się" seksualne). Miłość natomiast polega na gruntownym przetwarzaniu sympatii w przyjaźń. Jest ona, bowiem z istoty swojej, czymś twórczym i konstruktywnym, a nie czymś konsumpcyjnym tylko. Sympatia jest zawsze tylko jakimś sygnałem, ale nie jest stanowczo wykończonym faktem, który posiadałby całkowity ciężar gatunkowy osób. Musi się ona dopiero niejako dopracować dna w człowieku, dopracować się gruntu w przyjaźni, tak jak znów, z drugiej strony przyjaźń musi być dopełnić klimatem i temperaturą sympatii. Są to dwa procesy, które winny się wzajemnie przenikać, nie przeszkadzając sobie. Na tym właśnie polega "sztuka" wychowania miłości, właściwa ars amandi. Sztuce tej bardzo sprzeciwia się taki sposób, postępowania, w którym sympatia (wyrazista zwłaszcza w stosunku mężczyzna-kobieta, gdzie łączy się z nią mocny pociąg zmysłowo-cielesny) postrzegana potrzebą tworzenia przyjaźni oraz uniemożliwia ją w praktyce. Zdaje się, że w tym tkwi częsta przyczyna różnych katastrof i niepowodzeń, na które narażona jest ludzka miłość.

W tym całym problemie kryje się jakaś niezborność dwóch profili miłości: profil obiektywny nie pokrywa się dokładnie z profilem subiektywnym. Sympatia, w której ten profil subiektywny miłości jest wyraziście zarysowany, nie jest jeszcze przyjaźnią, w której dopiero dojrzeje jej profil obiektywny. Równocześnie zaś miłość sama musi być czymś subiektywnym, musi przecież tkwić w podmiotach, w dwóch podmiotach osobowych, x i y, w nich się ukształtować i wyrażać. Nie należy jednakże tej subiektywnej miłości mieszać z subiektywizmem. Miłość jest zawsze czymś subiektywnym, tkwi, bowiem w podmiotach, równocześnie jednak winna być wolna od subiektywizmu. Powinna ona w podmiocie, w osobie, być czymś obiektywnym, mieć swój obiektywny profil, nie subiektywny tylko. Właśnie, dlatego nie może być tylko sympatią, ale musi być przyjaźnią. Dojrzałość przyjaźni pomiędzy x a y sprawdzić można m.in. przez to, czy towarzyszy jej sympatia, ale bardziej jeszcze przez to, czy nie jest ona bez reszty zależąca od sympatii (od samych momentów wzruszeniowych oraz nastrojów afektywnych), ale tezy również poza nimi posiada swój

wyraźny obiektywny byt w osobie i między osobami. Wtedy dopiero można na niej budować małżeństwo oraz wspólne życie dwojga ludzi.

Dlatego też wydaje się, że ważną rolę w rozwoju miłości pomiędzy kobietą a mężczyzną może odegrać koleżeństwo. Koleżeństwo różni się zarówno od sympatii, jak i od przyjaźni. Od sympatii różni się tym, że nie sięga przede wszystkim do sfery wzruszeniowo-afektywnej człowieka, ale opiera się na podstawach obiektywnych, takich jak wspólna praca, wspólne zadania, wspólne zainteresowania. Od przyjaźni zaś różni się koleżeństwo tym, że nie dochodzi w nim jeszcze do głosu owo "chcę twego dobra", tak jakby chodziło o moje własne "ja". Tak, więc charakterystyczny dla koleżeństwa jest moment wspólnoty spowodowany przez pewne czynniki obiektywne. Ludzie chodzą do tej samej klasy, pracują w tym samym laboratorium naukowym, służą w tej samej kompanii, interesują się tą samą dziedziną (np. filatelistyką) - i to czyni ich kolegami. Koleżeństwo może się zrodzić również pomiędzy y a x, i to zarówno niezależnie od sympatii uczuciowej, jak też na jej tle. To drugie zestawienie wydaje się bardzo pożyteczne, może, bowiem dopomóc w rozwoju czystej sympatii w prawdziwą przyjaźń. Chodzi o to, że koleżeństwo wprowadza pomiędzy dwoje ludzi, kobietę i mężczyznę, jakąś wspólnotę obiektywną, podczas gdy sympatia łączy ich tylko w sposób subiektywny. Dzięki koleżeństwu, więc może się zarysować ten obiektywny profil miłości, bez którego jest ona zawsze czymś niepełnym. Same uczucia są, jak wykazuje doświadczenie, raczej zmienne, nie mogą, więc trwale i wyłącznie stanowić o stosunku człowieka do człowieka. Trzeba koniecznie znaleźć środki, za pomocą, których uczucia nie tylko trafią do woli, ale co więcej - spowodują tę jedność woli (*unum velle*), dzięki której dwa "ja" stają się jednym; "my". Jedność taka zawiera się właśnie w przyjaźni. Przyjaźń, wzajemna posiada charakter między-osobowy, wyrażony w owym "my". W koleżeństwie to "my" już także się zawiera, jakkolwiek brak mu jeszcze tej spistości i głębi, jaka jest udziałem przyjaźni. Wszak koleżeństwo może łączyć z sobą wiele osób, przyjaźń raczej tylko ich niewielką liczbę. Społeczny rys koleżeństwa uwydatnia się w tym, że ludzie nizin związani tworzą zwykle pewne środowisko. I dlatego też koleżeństwo może być jeszcze tak bardzo ważne dla kształtowania się wzajemnej miłości pomiędzy x a y, jeśli ich miłość ma dojrzewać do małżeństwa i stać się kamieniem węgielnym nowej rodziny. Ludzie zdolni do życia w środowisku, zdolni do jego tworzenia chyba dobrze są przygotowani do tego, aby społeczności rodzimej nadać również charakter spoistego środowiska, w którym panuje dobra atmosfera współżycia.

Miłość oblubieńcza

Analiza ogólna miłości ma charakter przede wszystkim metafizyczny, jakkolwiek, co krok nawiązujemy w niej do momentów psychologicznych czy też etycznych. Te różne aspekty miłości przenikają się wzajemnie, tak, że niepodobna wchodzić w jeden z nich nie potrącając o drugi lub trzeci. W analizie dotychczasowej staraliśmy się uchwycić to, co należy do istoty każdej miłości, a w sposób specyficzny realizuje się w miłości pomiędzy kobietą a mężczyzną. Jeśli chodzi o miłość w podmiocie indywidualnym, to kształtuje się ona poprzez upodobanie,

pożądanie i życzliwość. Jednakże miłość znajduje pełny swój byt nie w podmiocie indywidualnym tylko, ale w relacji między-podmiotowej, między-osobowej. Stąd problem przyjaźni, który tutaj został przeanalizowany w łączności z sympatią, a także związany z przyjaźnią problem wzajemności. Przechodzenie od "ja" do "my" jest dla miłości nie mniej istotne, jak wychodzenie z własnego "ja" wyrażające się poprzez upodobanie, miłość pożądania i życzliwości. Miłość - zwłaszcza ta, która interesuje nas w niniejszej książce - jest nie tylko dążeniem, ale daleko bardziej jeszcze spotykaniem się, jednoczeniem osób. Rzecz jasna, iż to spotykanie się i jednoczenie osób dokonuje się na podstawie upodobania, miłości pożądania i życzliwości w miarę ich narastania w podmiotach indywidualnych. Aspekt indywidualnej miłości nie przestaje zachodzić w aspekcie między-osobowym, owszem, pierwszy z nich warunkuje drugi. W rezultacie miłość jest zawsze jakąś między-osobową syntezą i synchronizacją upodobań, pożądań i życzliwości. Miłość oblubieńcza jest czymś innym jeszcze niż wszystkie dotąd przeanalizowane aspekty czy formy miłości. Polega ona na oddaniu swojej własnej osoby. Istotą miłości oblubieńczej jest oddanie siebie, swojego "ja". Stanowi to coś innego i zarazem coś więcej niż upodobanie, pożądanie, a nawet niż życzliwość. Te wszystkie formy wychodzenia w kierunku drugiej osoby pod kątem dobra nie sięgają tak daleko jak miłość oblubieńcza. Czymś więcej jest "dać siebie" aniżeli tylko "chcieć dobra", choćby nawet przez to drugie "ja" stawało się jakby moim własnym, jak w przyjaźni. Miłość oblubieńcza jest czymś innym i czymś więcej niż wszystkie przeanalizowane dotąd formy miłości zarówno od strony indywidualnego podmiotu, od strony osoby, która kocha, jak i od strony łączności, między-osobowej, którą miłość wytwarza. Kiedy miłość oblubieńcza wejdzie w tę relację między-osobową, wówczas powstaje coś innego niż przyjaźń, mianowicie wzajemne oddanie się osób.

Problem ten wymaga gruntowniejszego przemyślenia. Przede wszystkim nasuwa się pytanie: czy osoba może siebie oddać innej osobie? Stwierdzono przecież, że każda osoba z istoty swej jest nieprzekazywalna - *alteri incommunicabilis*. Jest, więc nie tylko panią samej siebie (*sui iuris*), ale także nie może siebie odstąpić czy oddać. Takiemu oddaniu siebie samej sprzeciwia się natura osoby. Rzeczywiście: w porządku natury nie można mówić o oddaniu osoby innej osobie, zwłaszcza, jeśli to oddanie rozumiemy w znaczeniu fizycznym. To, co osobowe, wyrasta ponad jakąkolwiek formę oddania, a z drugiej strony przywłaszczenia sobie w sensie fizycznym. Osoba jako taka nie może być cudzą własnością, tak jak rzecz. W konsekwencji wykluczone jest też traktowanie osoby jako przedmiotu użycia, co już zostało szczegółowiej przeanalizowane. To jednak, co nie jest możliwe i prawidłowe w porządku natury ani w znaczeniu fizycznym, może dokonywać się w porządku miłości i w znaczeniu moralnym. W takim znaczeniu jednak osoba może siebie dać czy też oddać innej, i to zarówno osobie ludzkiej, jak i Bogu, a przez takie oddanie kształtuje się szczególna postać miłości, którą określamy jako miłość oblubieńczą²⁸. Świadczy to też o szczególnej dynamice

²⁸ "Realizuje się ona [miłość oblubieńcza - przyp. Red.] - wedle nauki Chrystusa - w inny sposób w wyłącznym oddaniu się Bogu samemu; a w inny sposób w małżeństwie przez wzajemne oddanie się osób ludzkich. [...] Równocześnie jednak należy podkreślić, że chociaż Bóg jako Stwórca posiada *dominium altum* - najwyższe

osoby, o szczególnych prawach rządzących jej istnieniem i rozwojem. Dał temu wyraz Chrystus w owym zdaniu, które zdaje się zawierać głęboki paradoks: "Kto by chciał ocalić duszę swoją, ten ją straci, a kto by utracił duszę swoją dla mnie, ten ją znajdzie" (Mt 10,39).

Istotnie, w problemie miłości oblubieńczej zawiera się jakiś głęboki paradoks, nie werbalny tylko, ale na wskroś realny; słowa Ewangelii wskazują na szczególną rzeczywistość i zawierają prawdę, która realizuje się w życiu osoby. Oto z racji swej natury każda osoba jest kimś nieprzekazywalnym, nie-odstępnym. W porządku natury jest ona nastawiona na doskonalenie się, na osiąganie coraz większej pełni własnego bytu, który przecież jest zawsze jakimś konkretnym "ja". Stwierdziliśmy już, że owo doskonalenie się przychodzi poprzez miłość i wraz z miłością. Najpełniejsza, a zarazem jakby najradzykalniejsza forma miłości leży też w tym, aby właśnie siebie dać, aby to swoje nieprzekazywalne i nieodstępne "ja" uczynić czyjąś własnością. Paradoks jest w tym wypadku podwójny i idzie w dwóch kierunkach: po pierwsze - że można tak wyjść z własnego "ja", a po drugie - że się przy tym owego "ja" bynajmniej nie niszczy i nie dewaluje, ale wręcz przeciwnie, rozwija się je i bogaci w znaczeniu oczywiście ponad-fizycznym, w znaczeniu moralnym. Ewangelia akcentuje to bardzo wyraziście i zdecydowanie: "straci - znajdzie", "ocalić - stracić". Odkrywamy w niej, jak widać, nie tylko samą normę personalistyczną, ale również bardzo szczegółowe i śmiało wskazania, które tę normę rozbudowują w różnych kierunkach. Świat osób posiada swe własne prawa egzystencji i prawa rozwoju.

Oddanie siebie jako forma miłości kształtuje się we wnętrzu osoby na podstawie dojrzałego widzenia wartości oraz gotowości woli zdolnej do zaangażowania się w taki właśnie sposób. W każdym razie miłość oblubieńcza nie może być czymś fragmentarycznym ani też przypadkowym. w życiu wewnętrznym osoby. Stanowi ona zawsze jakąś szczególną krystalizację całego ludzkiego "ja", skoro mocą tej miłości jest ono zdecydowane tak właśnie sobą zadysponować. W oddaniu siebie_ musimy odnaleźć szczególnie dowód posiadania siebie Jeśli chodzi o poszczególne realizacje tej formy miłości, to zdaje się, że mogą one być bardzo różne.

Już nie mówiąc o oddaniu matki dla dziecka, czyż nie możemy odnaleźć oddania siebie, swojego "ja", np. w stosunku lekarza do chorego czy nauczyciela, który z całym poświęceniem oddaje się urobieniu swego ucznia, czy też duszpasterza, który z podobnym poświęceniem oddaje się duszy powierzonej jego trosce? W podobny sposób mogą oddać siebie wielcy działacze społeczni czy apostołowie wielu ludziom, często osobiście nieznanym, którym służą służyć społeczeństwu. Stwierdzić w każdym z wymienionych przypadków czy też w podobnych, o ile zachodzi autentyczna miłość oddania, nie jest rzeczą łatwą. We wszystkich, bowiem może działać po prostu rzetelna życzliwość i przyjaźń dla ludzi. Do tego

prawo w stosunku do wszystkich stworzeń, a więc także w stosunku do człowieka, który jest osobą - to jednak owo oddanie się całkowite "na własność umiłowanemu Bogu" (KK 44), jakie wyraża się w powołaniu zakonnym, z woli samego Chrystusa jest pozostawione wolnemu wyborowi człowieka pod działaniem łaski" (O znaczeniu miłości oblubieńczej s. 171).

np., aby "z całym oddaniem" spełniać powołanie lekarza, nauczyciela czy duszpasterza, wystarczy po prostu "chcieć dobra" dla tych, względem których się je spełnia. A nawet, jeśli owa postawa nabiera cech pełnego oddania się i w tej formie weryfikuje się jako miłość, to w każdym razie trudno byłoby zastosować do niej nazwę miłości oblubieńczej.

Pojęcie miłości oblubieńczej łączy się z oddaniem osoby indywidualnej drugiej wybranej osobie. I dlatego o miłości oblubieńczej mówimy w pewnych wypadkach, gdy chodzi o określenie stosunku pomiędzy człowiekiem a Bogiem, co zostanie omówione osobno w rozdziale IV. Istnieją także jak najgłębsze podstawy do tego, aby mówić o miłości oblubieńczej w związku z małżeństwem. Miłość osób, mężczyzny i kobiety, prowadzi w małżeństwie do wzajemnego oddania się. Od strony osoby indywidualnej jest to wyraźne oddanie się drugiej osobie, w relacji zaś między-osobowej - oddanie wzajemne. Tego oddania się, o którym tutaj mowa, nie należy całkowicie utożsamiać (a w konsekwencji przez to mieszać) z "oddaniem się" w znaczeniu psychologicznym tylko, czyli z przeżyciem oddania, ani też tym bardziej z "oddaniem się" w znaczeniu tylko fizycznym. Jeśli chodzi o pierwsze z tych znaczeń, to tylko kobieta, a w każdym razie przede wszystkim kobieta, przeżywa swój udział w małżeństwie jako "oddanie się"; mężczyzna przeżywa go inaczej, tak, że psychologicznie biorąc następuje jakaś korelacja "oddania się" i posiadania". Jednakże psychologiczny punkt widzenia nie jest tutaj wystarczający. Ujmując, bowiem problem do końca obiektywnie, a więc ontologicznie, musi w tej relacji zachodzić równocześnie wzajemne oddanie się ze strony mężczyzny, które - jakkolwiek inaczej przeżyte niż u kobiety musi być jednak realnym oddaniem się drugiej osobie. W przeciwnym, bowiem razie zachodzi niebezpieczeństwo potraktowania tej drugiej osoby, kobiety, jako przedmiotu, i to nawet przedmiotu użycia. Jeśli zatem małżeństwo ma odpowiadać wymogom normy personalistycznej, musi się w nim realizować oddanie wzajemne, wzajemna miłość oblubieńcza. Spotykają się w nim na zasadzie wzajemności dwa oddania, męskie i kobiece, które psychologicznie mają różną postać, ale ontologicznie jednak zachodzą i "składają się" na dojrzały całokształt wzajemnego oddania. Wyłania się stąd szczególne zdanie dla mężczyzny, który w "zdobywanie" czy "posiadanie" musi wprowadzić właściwą postawę i treść, a jest nią również oddanie siebie.

Tym bardziej oczywiście owo oddanie się, o którym mowa w przypadku małżeństwa czy nawet w ogóle w odniesieniu x do y, nie może mieć znaczenia li tylko seksualnego. Oddanie tylko seksualne w relacji wzajemnej osób bez pełnego pokrycia w oddaniu osoby musi prowadzić do tych form utylitaryzmu, które możliwie gruntownie staraliśmy się przeanalizować w rozdziale I. Trzeba na to zwrócić uwagę, gdyż istnieje mniej lub bardziej wyraźna tendencja do rozumienia owego "oddania się" w relacji y - x w sposób albo czysto seksualny, albo też seksualno-psychologiczny. Tymczasem konieczne jest tutaj zrozumienie personalistyczne. I dlatego z całym profilem tej moralności, w której centralną rolę spełnia przykazanie miłości, godzi się jak najbardziej sprowadzenie małżeństwa do miłości oblubieńczej, a raczej - ujmując problem wychowawczo - wyprowadzenie go z tej

formy miłości. Stąd też wyłaniają się te konsekwencje, do których wrócimy jeszcze w rozdziale IV, w uzasadnieniu monogamii. Oddanie się kobiety mężczyźnie w taki sposób, jak to zachodzi w małżeństwie, wyklucza - moralnie biorąc - równoczesne oddanie się jego lub jej innym osobom w taki sam sposób. Moment seksualny odgrywa w kształtowaniu się miłości oblubieńczej szczególną rolę. Współżycie seksualne sprawia, że zacieśnia się ona do jednej pary osób, choć równocześnie zyskuje na specyficznej intensywności. W takim też tylko zacieśnieniu może się ta miłość tym pełniej otworzyć ku nowym osobom, które z natury są owocem miłości małżeńskiej mężczyzny i kobiety.

Pojęcie miłości oblubieńczej posiada kluczowe znaczenie dla ustalenia norm całej moralności seksualnej. Istnieje z pewnością jakiś bardzo szczególny związek pomiędzy *sexus* a osobą w porządku obiektywnym, któremu w porządku świadomości odpowiada szczególne poczucie prawa osobistej własności swego "ja". Problem ten będzie jeszcze osobno przeanalizowany w rozdziale III (część druga: Metafizyka wstydu). W konsekwencji nie może być mowy o oddaniu seksualnym, które nie posiadałoby znaczenia oddania osoby i nie wchodziło w jakiś sposób w orbitę tych wymagań, które mamy prawo stawiać miłości oblubieńczej. Wymagania te płyną z normy personalistycznej. Sama zaś miłość oblubieńcza, jakkolwiek z istoty swojej różni się od wszystkich form miłości uprzednio przeanalizowanych, to jednak nie może się kształtować w oderwaniu od nich. Zwłaszcza zaś jest nieodzowne, aby wiązała się ona bardzo ściśle z życzliwością oraz z przyjaźnią. Bez takiego powiązania może się znaleźć w bardzo niebezpiecznej próżni, a osoby w nią zaangażowane czują się bezradne wobec faktów wewnętrznych i zewnętrznych, którym nieopatrznie pozwoliły w sobie i między sobą zaistnieć.

Analiza psychologiczna miłości

Wrażenie i wzruszenie²⁹

W analizie tej trzeba rozpocząć od tego, co stanowi jakby "cząstkę elementarną" życia psychicznego człowieka, tj. od wrażenia oraz związanego z nim wzruszenia. Wrażeniem nazywamy powszechnie treść reakcji zmysłów na podniety przedmiotowe. Zmysły są najściślej związane z ustrojem ludzkiego organizmu, chociaż nie utożsamiają się z nim. Nie sposób, więc sprowadzić np. zmysłu wzroku do takiego układu w anatomii człowieka: receptor zewnętrzny - nerwy oczne - odpowiednie centra w mózgu. W zmyśle, wzroku jest coś ponadto, jakaś specyficzna właściwość psychiczna i władza, której nie posiadają wymienione organa, ani wszystkie razem, ani też każdy z osobna. Ta właściwość psychiczna należy do dziedziny poznania. Zmysłem wzroku, podobnie jak każdym innym zmysłem,

²⁹ Poniższy punkt ukazuje, jak w osobowym akcie miłości dochodzi do harmonijnego zjednoczenia poszczególnych "warstw" ludzkiego bytu i jak struktury i dynamizmy właściwe tym "warstwom" ujawniają swój pełny sens właśnie w akcie miłości. Stanowi on, więc egzemplifikację teorii integracji osoby w czynie, przedstawionej później w sposób systematyczny i pełny w studium *Osoba i czyn* s. 199-282.

poznajemy określone przedmioty lub lepiej się wyrażając: poznajemy w określony sposób przedmioty. Chodzi o przedmioty materialne, te tylko, bowiem podpadają pod zmysły. Mówi się nieraz, że przedmiotem właściwym zmysłów są tzw. jakości zmysłowe.

Wrażenia są najściślej związane z tą specyficzną właściwością i władzą zmysłów, jaką jest poznawanie. Zmysły reagują na odpowiadające im przedmioty za pomocą wrażeń. Przedmiot zostaje odbity czy też odzwierciedlony, zmysły chwytają i zatrzymują w sobie jego obraz. Wrażenie zakłada bezpośredni kontakt zmysłu z danym przedmiotem - jak długo on istnieje, tak długo też trwa doświadczenie bezpośrednie we właściwym znaczeniu tego słowa.

Mimo że to bezpośrednie doświadczenie się kończy, zmysły nadal zatrzymują obraz przedmiotu, z tym tylko, że wrażenie stopniowo zostaje zastąpione przez wyobrażenie. W związku z tym mówi się również o zmysłach wewnętrznych. Zmysły zewnętrzne to te, które nawiązują bezpośredni kontakt z przedmiotem wówczas, gdy staje on wobec nich. Zmysły wewnętrzne to te, które podtrzymują ów kontakt wtedy, gdy przedmiot nie znajduje się już w bezpośrednim zasięgu zmysłów zewnętrznych.

Wrażenie zawiera, więc w sobie zawsze obraz przedmiotu, a jest to obraz konkretny i szczegółowy. Odbijają się w nim wszystkie cechy "tego właśnie" przedmiotu, oczywiście w miarę jak wrażenie samo jest dokładne. Wrażenie, bowiem może być też niedokładne; wówczas chwytamy w nim pewne cechy charakterystyczne, te, które pomagają rozumowi ogólnie zakwalifikować przedmiot, a nie chwytamy wielu cech bardziej indywidualnych. Wiadomo jednak, że można poddać przedmiot materialny wnikliwszej obserwacji, wówczas i te ostatnie cechy wystąpią i utrwala się w poznaniu zmysłowym.

Człowiek odbiera ogromną liczbę wrażeń. Receptory zmysłowe pracują bez przerwy, a cały system nerwowy męczy się przy tym i wyczerpuje tak, że potrzeba mu wytchnienia i regeneracji, podobnie jak innym częściom składowym organizmu ludzkiego. Na skutek tej wielkiej liczby wrażeń nie wszystkie one zapisują się tak samo na kliszy ludzkiej świadomości. Niektóre zapisują się lepiej i trwalej, inne gorzej i bardziej przelotnie. Odbicie zmysłowe łączy się często z pewnym czuciem lub też odczuciem. Kiedy ktoś mówi, że jakaś rzecz czy osoba "zrobiła na nim wrażenie", to chce przez to wyrazić, że wraz z odbiciem pewnej treści zmysłowej doznał odczuwalnego poruszenia i dzięki temu wrażenie mocno narzuciło się jego świadomości. Tutaj już przechodzimy do sfery wzruszeń.

Wzruszenia, czyli z łacińska "emocje", są czymś odrębnym, różnym od wrażeń. Wzruszenie to także reakcja zmysłów na jakiś przedmiot jednakże treść tej reakcji różni się od treści wrazeniowej. W treści wrażenia zostaje odbity obraz przedmiotu, we wzruszeniu natomiast przeżywamy jakąś jego wartość. Trzeba się, bowiem liczyć z faktem, że różne przedmioty, z którymi spotykamy się w naszym bezpośrednim zmysłowym doświadczeniu, narzucają się nam nie tylko swoją treścią, ale również swoją wartością. Wrażenie to reakcja na treść

wzruszenie reakcja na wartość. Wzruszenie samo jest zmysłowe, co więcej - ma ono nawet swój współczynnik cielesny, jednakże wartość, która je wywołuje, bynajmniej nie musi być tylko materialna. Wiadomo doskonale, że wzruszenia bywają wywoływane również przez wartości niematerialne, duchowe. Inna rzecz, iż wartość taka musi być jakoś "zmaterializowana", aby mogła wywołać wzruszenie. Trzeba tę wartość dostrzec, usłyszeć, wyobrazić sobie czy przypomnieć - a wzruszenie powstaje. Posiada ono wówczas większą głębię. Kiedy przedmiotem jego jest wartość materialna, wzruszenie jest płytsze, bardziej powierzchowne. Kiedy natomiast przedmiotem wzruszenia jest wartość ponad-materialna, duchowa, wówczas sięga ono głębiej w psychikę człowieka. Jest to rzecz zrozumiała: wszak większy udział w jego powstaniu musiał mieć - bezpośrednio lub pośrednio - duch ludzki i jego władze. Czymś innym jeszcze jest siła wzruszenia. Może być, więc wzruszenie płytkie a mocne, może też być w swej treści głębokie, ale słabe. Zdolność doznawania głębokich i równocześnie mocnych wzruszeń zdaje się stanowić jakiś szczególnie ważki czynnik życia wewnętrznego.

Kiedy wrażenie łączy się ze wzruszeniem, wówczas przedmiot jednego i drugiego tym wyraźniej wciska się w świadomość człowieka i zarysowuje się w niej. Zarysowuje się, bowiem wtedy w świadomości nie tylko obraz, ale także wartość przedmiotu, a świadomość poznawcza w związku z tym nabiera jakby barwy emocjonalnej. Powstaje intensywniejsze przeżycie, dzięki któremu sam przedmiot staje się dla podmiotu czymś bardziej ważnym. Ma to wszystko wielkie znaczenie, również, gdy chodzi o nawiązanie kontaktu pomiędzy osobami różnej płci. Wiadomo, jak wiele np. znaczy w tej dziedzinie tzw. pierwsze wrażenie. Wiadomo, ile treści kryje się w prostym zdaniu: "Zrobiła na nim wrażenie" lub też: "Zrobił na niej wrażenie". Jeśli jednak miłość ludzka zaczyna się od wrażenia, jeżeli wszystko w niej w jakiś sposób na tym wrażeniu musi się oprzeć (nawet jej treść duchowa), to właśnie dzięki temu, że w parze z wrażeniem idzie wzruszenie, które pozwala przeżyć drugą osobę jako wartość - jeszcze inaczej: które pozwala się dwom osobom, kobiecie i mężczyźnie, przeżywać wzajemnie jako wartość. Dlatego też w dalszej analizie psychologicznej miłości musimy się stale odwoływać do wartości.

Analiza zmysłowości

W zetknięciu bezpośrednim kobiety i mężczyzny zachodzi zawsze u obu osób jakieś doświadczenie zmysłowe. Każda z nich jest "ciałem", dlatego podpada pod zmysły drugiej, wywołując jakieś wrażenie. W parze z tym wrażeniem niejednokrotnie idzie też jakieś wzruszenie. Pochodzi to stąd, że kobieta dla mężczyzny, a mężczyzna dla kobiety reprezentuje z natury pewną wartość. Wartość ta łatwo kojarzy się z wrażeniem odbieranym przez zmysły, którego źródłem jest osoba drugiej płci. Ta łatwość kojarzenia wartości z wrażeniem, w rezultacie, więc łatwość powstawania, wzruszeń w zetknięciu wzajemnym osób różnej płci, pozostaje w związku z popędem seksualnym jako z naturalną właściwością i energią ludzkiego bytu.

Wzruszenie tego typu kojarzy się z wrażeniem odbieranym przez zmysły, jest, więc i ono w jakiś sposób zmysłowe, z czego jednakże bynajmniej nie wynika, że i sama wartość, na którą reagujemy takim wzruszeniem, również jest tylko zmysłowa, że tkwi w samym ciele drugiej osoby czy też z nim się utożsamia. Wspomniano już poprzednio, że wzruszenia stanowią szeroki teren infiltracji życia duchowego, nieraz wzruszamy się, więc również wartościami duchowymi. W danym wypadku jednak, gdy chodzi o bezpośrednie zetknięcie kobiety i mężczyzny, trzeba się, liczyć z tym, że we wrażeniu naprzód zarysuje się ta treść, która bezpośrednio też podpada zmysłom. Powstaje, więc jakiś obraz "zewnątrzny" drugiej osoby. Czy obraz ten jest tylko odzwierciedleniem "ciała"? Nie, jest on jakimś odzwierciedleniem "człowieka", człowieka drugiej płci. Na taką treść wrażenia wskazuje wszak pojęcie umysłowe, które wraz z nim pojawia się w świadomości. Ale nie ono przyczynia się do wyrazistości wrażenia, nie ono sprawia, że ta czy inna x "robi wrażenie" na tym czy innym y lub też - na odwrót - on na niej. Każda z tych osób "robi wrażenie" na drugiej dzięki tym wartościom, które wraz z poznaniem "człowieka drugiej płci" bywają przeżywane przez poznającego. Wartości są przedmiotem wzruszenia, one to właśnie, kojarząc się z wrażeniem przyczyniają się do jego wyrazistości w podmiocie odbierającym.

Prowadząc w tym świetle analizę tzw. zmysłowości, trzeba potwierdzić, że jest to coś więcej niż zwyczajna reakcja zmysłów na przedmiot, na osobę drugiej płci. Zmysłowość nie polega na tym, że y zmysłowo spostrzega x czy też ona jego. Zmysłowość polega zawsze na przeżyciu określonej wartości, która wiąże się z tym spostrzeżeniem, zmysłowym. Chodzi mianowicie o wartość seksualną, związaną przede wszystkim z ciałem osoby drugiej płci (nie mówimy w tej chwili o zboczeniach, w ramach, których owa wartość seksualna może się łączyć z ciałem osoby tej samej płci czy nawet nie-osoby, lecz jakiegoś zwierzęcia lub rzeczy martwej). Mówi się wówczas zwykle krótko tak: "Y działa na moje zmysły". To działanie na zmysły wiąże się tylko ubocznie z przeżyciem piękna ciała, z doznaniem estetycznym. Istotny natomiast dla zmysłowości jest inny moment. Oto w poruszeniu samej zmysłowości "ciało" bywa przeżywane jako "możliwy przedmiot użycia". Zmysłowość sama z siebie ma orientację konsumpcyjną, orientacja ta idzie, więc przede wszystkim i bezpośrednio w kierunku "ciała", osoby dotyczy tylko pośrednio, bezpośrednio zaś raczej ją omija. Nawet z samą pięknoscą ciała ma ona, jak powiedziano, tylko uboczny związek. Piękność, bowiem jest zasadniczo przedmiotem poznania kontemplacyjnego, a przeżycie wartości estetycznych nie ma charakteru używania, wywołuje natomiast radość, którą św. Augustyn określał słowem *frui*. Zmysłowość, więc właściwie przeszkadza przeżyciu piękna, nawet piękna cielesnego, zmysłowego, wprowadza bowiem konsumpcyjne odniesienie do przedmiotu: "ciało" jest wówczas przeżywane jako możliwy obiekt użycia.

Takie nastawienie zmysłowości jest spontaniczne, odruchowe. W tej formie nie jest ono jednak przede wszystkim czymś moralnie złym, ale, jest przede wszystkim czymś naturalnym. Aby to uzasadnić, musimy zdać sobie sprawę ze związków, jakie zachodzą pomiędzy reakcjami zmysłów a seksualną żywotnością ciała ludzkiego. Zadaniem biologa, fizjologa czy

lekarza jest dokładniej naświetlić to zagadnienie. Wiadomo, że każdy człowiek rodzi się już jako istota przynależna do którejś płci. Właściwą dojrzałość płciową uzyskuje jednak dopiero stopniowo, dzieje się to na ogół w drugim dziesięcioleciu jego życia. Wraz z dojrzałością seksualną rozwija się także cała seksualna żywotność organizmu. Wchodzi w nią wiele procesów wegetatywnych, takich jak np. działalność odnośnych hormonów, owulacja u kobiet, spermatogeneza w organizmie męskim. Procesy te dokonują się w organizmie i pozostają poza zasięgiem aktualnej świadomości, co nie znaczy jednak, aby człowiek nie mógł poznać ich natury i przebiegu z mniejszą lub większą dokładnością.

Sama zmysłowość nie utożsamia się bynajmniej z seksualną żywotnością ciała kobiety czy mężczyzny, która sama w sobie posiada charakter tylko wegetatywny, a jeszcze niezmysłowy. Dlatego też spotykamy się również, z przejawami zmysłowości zabarwionymi seksualnie u dzieci, których organizm nie jest jeszcze seksualnie dojrzały. Jakkolwiek różni się ona od samej żywotności seksualnej ciała ludzkiego, to jednak trzeba ją ujmować w związku z tą żywotnością, w związku z całym wegetatywnym witalizmem seksualnym. Popęd seksualny wyraża się w tej żywotności w taki sposób, że organizm posiadający właściwości męskie "potrzebuje" organizmu posiadającego właściwości żeńskie, aby w połączeniu z nim osiągnąć właściwy skutek - ten skutek, w którym żywotność seksualna ciała znajduje swe naturalne uwieńczenie. Żywotność seksualna, bowiem z natury jest nastawiona na rozrodczość, a druga płeć służy temu celowi. Nastawienie takie nie jest samo w sobie konsumpcyjne, natura nie ma za cel samego użycia. Jest to, więc tylko nastawienie naturalne, w którym dochodzi do głosu obiektywna potrzeba bytu. Ta naturalna orientacja, która tkwi w samych wegetatywnych procesach seksualnych, udziela się zmysłom. Stąd też zmysłowość posiada przede wszystkim nastawienie pożądawcze: osoba drugiej płci jest ujmowana jako przedmiot pożądania właśnie ze względu na wartość seksualną, która kojarzy się bezpośrednio z samym ciałem, w nim, bowiem zmysły odnajdują przede wszystkim to, co stanowi o odrębności, o "inności" płciowej. Wartość ta dociera do świadomości poprzez wrażenie wówczas, gdy wrażeniu temu towarzyszy wzruszenie odczuwalne nie tylko psychicznie, ale i cieleśnie. Zmysłowość łączy się z poruszeniami ciała, zwłaszcza w jego tzw. sferach erogennych. To dowód jej bliskiego powiązania z wewnętrzną żywotnością seksualną całego organizmu. Ciało, bowiem wyposażone we właściwości męskie potrzebuje ciała wyposażonego we właściwości żeńskie dla tych obiektywnych celów, którym służy popęd seksualny. Nastawienie zmysłowości byłoby naturalne ż jako takie wystarczyłoby całkowicie w życiu seksualnym, gdyby, po pierwsze, reakcje seksualne u człowieka były nieomylnie regulowane instynktem, a po drugie - gdyby przedmiot tych reakcji należący do drugiej płci nie domagał się innego odniesienia niż to, jakie jest istotne dla samej zmysłowości.

Tymczasem osoba ludzka, jak wiemy, nie może być przedmiotem użycia. Ciało zaś jest jej częścią integralną, nie podobna go, przeto oderwać od całości osoby, zarówno wartość ciała, jak i wartość płci wyrażona w ciele opiera się na wartości osoby. W tym układzie obiektywnym reakcja zmysłowości, w której ciało i *sexus* występują jako przedmiot

możliwego użycia, grozi zdewaluowaniem osoby. Przeżywać w ten sposób ciało osoby znaczy to dopuszczać do jej "używania", i dlatego reakcja sumienia na poruszenia zmysłowości jest czymś łatwo zrozumiałym. Albo, bowiem próbuje się sztucznie oderwać od osoby ciało i *sexus*, aby pozostać przy nich jako przy "możliwym przedmiocie użycia", albo też wartościuje się osobę wyłącznie ze względu na ciało i *sexus*, jako przedmiot użycia. I jedno, i drugie jest z gruntu przeciwne wartości samej osoby. Dodajmy, że u człowieka nie może być mowy o "czystej" zmysłowości, jak u zwierząt, ani też o nieomylnym regulowaniu jej reakcji przez instynkt. Dlatego też to, co jest bez reszty naturalne u zwierząt; stoi poniżej natury u człowieka. Sama treść reakcji zmysłowości, w której zawiera się przeżycie ciała i płci jako "możliwego przedmiotu użycia", wskazuje na to, że zmysłowość nie jest u człowieka "czysta", ale w pewien sposób przetworzona pod kątem wartości. Czysta, naturalna zmysłowość kierowana w swych reakcjach instynktem nie posiada nastawienia na samo użycie w oderwaniu od celu życia seksualnego, zmysłowość natomiast u człowieka posiada takie nastawienie.

Dlatego też zmysłowość sama nie jest miłością, a bardzo łatwo stać się może jej przeciwieństwem. Równocześnie jednak trzeba uznać, iż w zestawieniu kobieta mężczyzna zmysłowość jako naturalna reakcja na osobę drugiej płci jest jakimś tworzywem miłości małżeńskiej, miłości oblubieńczej. Sama z siebie jednak stanowczo nie spełnia tej roli. Nastawienie na wartość seksualną; związaną z "ciałem" jako przedmiotem użycia, domaga się bezwzględnie integracji: musi być włączone w całkowite i dojrzałe odniesienie do osoby, bez tego stanowczo nie jest miłością. Przez zmysłowość przepływa wprawdzie jakby nurt miłości pożądania, jeśli jednak nie dopełni się ona innymi, szlachetniejszymi pierwiastkami miłości (była o nich mowa w pierwszej części tego rozdziału), lecz pozostanie samym pożądaniem, wówczas z całą pewnością nie jest miłością. Zmysłowość musi, więc być otwarta dla innych, szlachetniejszych pierwiastków miłości.

Sama z siebie, bowiem zmysłowość jest zupełnie ślepa na osobę, a zorientowana tylko w stronę wartości seksualnej związanej z "ciałem". Dlatego też wykazuje ona znamioną niestałość, zwraca się wszędzie tam, gdzie znajduje tę wartość, gdzie pojawi się "możliwy przedmiot użycia". Różne zmysły sygnalizują jego obecność, każdy w jakiś inny sposób, w inny sposób np. zmysł dotyku, w inny sposób zmysły wyższe, zmysł wzroku czy słuchu. Ale nie tylko zmysły zewnętrzne służą zmysłowości; służą jej również zmysły wewnętrzne, takie jak wyobraźnia czy pamięć. Za pośrednictwem każdego z nich można nawiązać kontakt z "ciałem" nawet osoby fizycznie nieobecnej, przeżywając wartość tego ciała o tyle, o ile stanowi ono "możliwy przedmiot użycia". To jest symptomatyczne dla zmysłowości. Ów moment symptomatyczny dołącza się nawet wówczas, gdy ciało drugiej osoby bynajmniej nie bywa traktowane jako przedmiot użycia, może np. wystąpić wówczas, gdy jest ono przedmiotem jakichś badań, studiów czy też przedmiotem sztuki. Zmysłowość dołącza się wówczas bardzo często jakby "z boku": czasem usiłuje wciągnąć całe odniesienie do ciała i do osoby w swą orbitę, a czasem tylko wywołuje w świadomości znamieny refleks; dowodzi

on, że dane odniesienie do ciała i do osoby "mogłoby" być wciągnięte w orbitę zmysłowości, która czeka jakby tuż za progiem.

To wszystko nie świadczy jednak bynajmniej o tym, że sama pobudliwość zmysłowa, jako wrodzona i naturalna właściwość konkretnej osoby, jest czymś już moralnie złym. Bujna pobudliwość jest tylko bogatym - choć trudnym - tworzywem jej życia osobowego. Musi się ona tym bardziej i tym dojrzalej otworzyć w stronę tego, co stanowi o miłości osobowej. Żywiołowa pobudliwość zmysłowa (byle nie chorobliwa) może się wówczas stać czynnikiem, który warunkuje tym pełniejszą i tym bardziej żarliwą miłość. Miłość ta będzie oczywiście owocem sublimacji.

Wypada tutaj wspomnieć bodaj w paru słowach o tzw. *sex-appealu*. To anglosaskie słowo nie oznacza bynajmniej tego samego, co "popęd seksualny". Mówi ono tylko o pobudliwości zmysłowej i o zmysłowości. Używa się go wówczas, gdy chodzi o określenie zdolności do wywołania zmysłowych podnieceń czy też gotowości do ich przeżywania. Funkcja płci zostaje w *sex-appealu* zacieśniana do sfery zmysłów i zmysłowości. Chodzi o przeżycie wartości seksualnej związanej z "ciałem" właśnie jako "możliwym przedmiotem użycia" - potencjalnym lub aktualnym. Na tym wyczerpuje się punkt widzenia *sex-appealu*. Głosi on wartość ciała i płci jako samodzielnej czy samowystarczalną, a przez to odcina drogę do integracji tej wartości w pełną i dojrzałą miłość osobową. W takim ujęciu staje się *sex-appeal* wykładnikiem miłości zdeintegrowanej, która nosi na sobie tylko znamiona zmysłowości.

Uczuciowość i miłość uczuciowa

Od zmysłowości należy wyraźnie odróżnić uczuciowość. Powiedziano już poprzednio, że w parze z wrażeniem zwykło chodzić wzruszenie, przeżycie emocjonalne. Jakkolwiek wrażenie jest zmysłowe, to jednak wzruszenie może zwracać się do wartości niematerialnej związanej z przedmiotem wrażenia. Bezpośredni kontakt mężczyzny i kobiety niesie z sobą zawsze jakieś wrażenie, z którym w parze może iść wzruszenie. Kiedy wzruszenie to ma za przedmiot wartość seksualną związaną z samym "ciałem" jako "możliwym przedmiotem użycia", wówczas jest ono przejawem zmysłowości. Jednakże wartość seksualna będąca przedmiotem wzruszenia bynajmniej nie musi być związana z samym "ciałem" jako "możliwym przedmiotem użycia". Może ona być związana z całym "człowiekiem drugiej płci". Wówczas przedmiotem przeżycia emocjonalnego dla kobiety będzie wartość "męskości", a dla mężczyzny wartość "kobiecości". Pierwsza może się kojarzyć np. z wrażeniem "siły", druga z wrażeniem "wdzięku", obie zaś łączą się z całym człowiekiem drugiej płci, a nie tylko z jego "ciałem". Otóż uczuciowością tutaj należałoby nazwać tę szczególną wrażliwość (nie pobudliwość) na wartość seksualną związaną z całym, człowiekiem drugiej płci, na "kobiecość", na "męskość".

Wrażliwość ta jest źródłem miłości uczuciowej. Różni się ona bardzo od zmysłowości, nie tyle w swojej podstawie, ile w swojej wewnętrznej treści. Podstawą, bowiem tak jednej, jak i

drugiej jest ta sama intuicja zmysłowa. Treścią wrażenia jest cały "człowiek drugiej płci", cała "kobieta", cały "mężczyzna". Dla zmysłowości w tej całościowej treści wrażeniowej od razu uwydatnia się i poniekąd odcina od reszty - "ciało". Uczuciowość natomiast zatrzymuje się przy całym człowieku drugiej płci. Wartość seksualna pozostaje, przeto związana z całym człowiekiem; a nie ogranicza się tylko do jego "ciała". W związku z tym też nie zarysowuje się w uczuciowości owo nastawienie na użycie, które jest tak bardzo znamienne dla zmysłowości. Uczuciowość nie jest konsumpcyjna. Dlatego też mogą w niej dojść do głosu momenty kontemplacyjne związane z pięknem, z przeżyciem wartości, estetycznych. Uczuciowość męska jest przenikniona jakimś przejęciem i podziwem w stosunku do, kobiecości", uczuciowość kobieca - podobnym przejęciem i podziwem w stosunku do "męskości". Nie odzywa się przy tym w granicach samej uczuciowości żadna chęć użycia.

Uczuciowość wydaje się wolna od pożądania w tym znaczeniu, w jakim pożądania tego pełna jest zmysłowość. W przeżyciu emocjonalnym natomiast odzywa się inne pragnienie i inna potrzeba dochodzi do głosu. Jest to pragnienie bliskości i zbliżenia, a równocześnie wyłączności czy intymności, jakiegoś "sam na sam", jednocześnie zaś jakiegoś "wciąż razem". Miłość uczuciowa trzyma dwoje ludzi blisko siebie, każe im nawet jeśli fizycznie są od siebie daleko - poruszać się wciąż intencjonalnie w swoim kręgu. Miłość ta obejmuje pamięć i wyobraźnię, a równocześnie udziela się woli. Nie pobudza jej, ale raczej wciąga w swą orbitę przez specyficzny nastrój, który ogarnia wolę wywierając na nią swoisty urok. Człowiek porusza się w tym nastroju i w ten sposób utrzymuje się wewnętrznie wciąż w pobliżu osoby, z którą wiąże go uczuciowa miłość. Kiedy kobieta i mężczyzna, złączeni taką miłością, są blisko siebie, wówczas szukają zewnętrznych środków wyrazu dla tego, co ich łączy. Są to owe różnorodne przejawy czułości, które wyrażają się w spojrzeniach, słowach, gestach, wzajemnym zbliżeniu i zespoleniu obu postaci świadomie nie używam w tym miejscu słowa "zbliżenie ciała", uczuciowość bowiem sama z siebie wydaje się obojętą, zwłaszcza kobiecie, czymś nie-cielesnym, istotnie nie wykazuje ona takiego nastawienia na ciało jak zmysłowość. Dlatego też tak często utożsamia się miłość uczuciową z miłością duchową.

Rzecz jasna, że to obustronne zbliżenie jako wyraz wzajemnej czułości, chociaż płynie bezpośrednio z samego uczucia, bardzo łatwo może przesunąć się na teren zmysłowości. Nie będzie to od razu zmysłowość jawna, z ostro zarysowanym nastawieniem na użycie cielesne, ale zmysłowość ukryta i utajona w uczuciowości. Zdaje się, że pod tym względem zachodzi na ogół znamienna różnica pomiędzy kobietą a mężczyzną. Uznaje się dość powszechnie, że kobieta jest "z natury" bardziej uczuciowa, mężczyzna zaś bardziej zmysłowy. Wskazaliśmy już uprzednio ów rys, który jest symptomatyczny dla zmysłowości (przeżycie wartości seksualnej związanej z "ciałem" jako "możliwym przedmiotem użycia").

Otóż rys ten szybciej się budzi u mężczyzny, szybciej się krystalizuje w jego świadomości i postawie. Sama struktura psychiki i osobowości męskiej jest taka, że szybciej zostaje przymuszona niejako do ujawnienia i zobiektywizowania tego, co się kryje w miłości do

osoby drugiej płci. Łączy się to z ową raczej aktywną rolą mężczyzny w tej miłości, a rzutuje też na jego odpowiedzialność. U kobiety natomiast zmysłowość jakby tała się i ukrywała w uczuciowości. I dlatego "z natury" jest ona bardziej skłonna do uznania jeszcze za przejaw miłości uczuciowej tego, w czym mężczyzna już uświadamia sobie wyraźnie działanie zmysłowości oraz chęci użycia. Istnieje, zatem, jak widać, pewna rozbieżność psychologiczna w zakresie udziału mężczyzny i kobiety w miłości. Kobieta wydaje się bardziej bierna, chociaż w inny sposób jest bardziej aktywna. W każdym razie jej rola i odpowiedzialność będzie inna niż rola i odpowiedzialność mężczyzny.

Powróćmy jeszcze na chwilę do początku naszych rozważań na temat uczuciowości i miłości uczuciowej. Związane z wrażeniem przeżycie emocjonalne ma za przedmiot wartość seksualną związaną z całym "człowiekiem drugiej płci", a przeżycie to samo w sobie wolne jest od nastawienia na użycie. Dzięki temu, że cały uczuciowy stosunek mężczyzny do kobiety, ześrodkowany na jej "kobiecości", czy też uczuciowy stosunek kobiety do mężczyzny, ześrodkowany na jego "męskości", wolny jest od orientacji konsumpcyjnej, mogą wokół tej centralnej wartości, która jest przedmiotem przeżycia uczuciowego, dokonywać się pewne zmienne procesy. Oto w polu widzenia osoby zaangażowanej uczuciowo wobec drugiej osoby wartość przedmiotu jej miłości rozrasta się ogromnie, zwykle niewspółmiernie do prawdziwej jego wartości. Miłość uczuciowa ma wpływ na wyobraźnię i pamięć, a żyje równocześnie pod ich wpływem. Tym się chyba tłumaczy fakt, że w przedmiot swej miłości "wkłada" się różne wartości - wartości, których on sam w sobie nie musi koniecznie posiadać. Są to wartości idealne, nie realne. Żyją one w świadomości osoby zaangażowanej uczuciowo, a często też dzieje się tak, że miłość uczuciowa wydobywa je z ukrycia w podświadomości i stawia w polu świadomości. Uczucie jest płodne wewnątrz podmiotu: ponieważ podmiot chciałby, pragnąłby i marzy, ażeby te różne wartości znalazły się w tej osobie, która jest przedmiotem jego miłości, przeto uczucie wywołuje je wszystkie i obdarza nimi tę osobę, do której się zwraca, ażeby w ten sposób zaangażowanie emocjonalne było tym pełniejsze.

Dobrze jest znane to zjawisko, idealizacji osoby będącej przedmiotem miłości. Jest ono charakterystyczne zwłaszcza dla miłości młodzieńczej. Ideał jest w niej silniejszy niż prawdziwy żywy człowiek, a ten ostatni stanowi często tylko okazję do tego, ażeby dokonać się w świadomości emocjonalnej podmiotu istny wybuch tych wartości, do których w drugiej osobie podmiot ten łączy całą duszą. Nie chodzi o to, czy są to naprawdę wartości owej konkretnej osoby, do której zwróciła się uczuciowa miłość podmiotu. Osoba ta, bowiem, jak powiedziano, mniej jest przedmiotem, a bardziej okazją do miłości uczuciowej. Uczuciowość jest subiektywna i karmi się - i to czasem aż do przesady - tymi, przede wszystkim wartościami, które sam podmiot nosi w sobie, do których łączy świadomie i podświadomie. I tym też jeszcze uczuciowość różni się od zmysłowości, ta, bowiem jest na swój sposób obiektywna: karmi się wartością seksualną związaną z "ciałem" osoby będącej przedmiotem pożądania, lecz oczywiście jest to obiektywność pożądania, a nie obiektywność miłości.

Niemniej w zauważonym przed chwilą znamionym rysie ludzkiej uczuciowości zdaje się tkwić główne źródło słabości całej miłości uczuciowej. Miłość ta wykazuje taką znamioną ambiwalencję: z jednej strony szuka bliskości osoby umiłowanej, szuka zbliżenia i wyrazów czułości, z drugiej zaś znajduje się właściwie w oddaleniu od niej, nie żyje, bowiem jej prawdziwą wartością, ale żyje niejako na jej konto tymi wartościami, do których sam podmiot łączy jako do swego ideału. I dlatego sama miłość uczuciowa bardzo często bywa przyczyną rozczarowań. Rozczarowaniem dla niej może być - zwłaszcza, gdy chodzi o kobietę to, że z biegiem czasu uczucie mężczyzny okazuje się tylko jakby zasłoną dla pożądania czy nawet wręcz dla wyraźnej woli użycia. Rozczarowaniem może być zarówno dla kobiety, jak i dla mężczyzny to, że wartości przypisywane osobie ukochanej okazują się fikcją. Rozdzwinek między ideałem a rzeczywistością sprawia nieraz, że miłość uczuciowa nie tylko wygasa, ale wręcz przeobraża się w uczuciową nienawiść. Ta znów jakby z zasady (czy "z natury") nie dostrzega wartości, które w drugiej osobie naprawdę są. Tak, więc nie wiadomo, czy owa wewnętrzna płodność uczucia oraz związany z nią pęd do idealizacji przedmiotu miłości jest siłą, czy też raczej słabością miłości uczuciowej. Wiadomo jednak z pewnością, że i ona sama - jako forma wzajemnego odniesienia kobiety i mężczyzny - nie może wystarczyć. I ona potrzebuje integracji, tak jak pożądanie zmysłowe. Jeżeli "miłość" pozostanie samą zmysłowością, samym *sex-appealem*, to zupełnie nie będzie sobą, ale tylko używaniem osoby przez osobę, ewentualnie używaniem wzajemnym. Kiedy zaś pozostanie samą uczuciowością, wówczas miłość również nie będzie jeszcze miłością w dojrzałym znaczeniu tego słowa. Obie osoby pozostaną, bowiem mimo wszystko jakoś oddzielone od siebie, chociaż może się zdawać, że są tak blisko siebie, bo tak szukają zbliżenia. Uczucie samo choruje na subiektywizm, tak że dojrzały obiektywny profil miłości musi na jego podłożu dopiero kształtować się i dojrzewać z innych źródeł - samo uczucie go nie stworzy. Pozostawione sobie może i ono okazać się czymś tylko "konsumpcyjnym". Ale o tym jeszcze w rozdziale III.

Teraz zaś trzeba się odwołać do owych sił, które zdolne są ukształtować obiektywny profil miłości. Są to siły ducha ludzkiego, dzięki nim dokonuje się integracja miłości.

Problem integracji miłości

Psychologicznie rzecz biorąc, miłość można pojmować jako pewną sytuację. Jest to z jednej strony sytuacja wewnętrzna, istniejąca w konkretnym podmiocie, w jakiejś osobie, a równocześnie sytuacja pomiędzy dwiema osobami, pomiędzy kobietą a mężczyzną. W każdym razie zarówno od wewnątrz, jak i z zewnątrz jest to sytuacja konkretna, a tym samym jedyna i niepowtarzalna. Zewnętrzna konkretność i jedyność tej sytuacji, którą nazywamy miłością, jest najściślej związana z jej stroną wewnętrzną, z tym, co tkwi w obu osobach jakby w aktorach dramatu własnej miłości. Miłość jest na pewno dramatem w tym znaczeniu, że zawsze jest jakimś działaniem się i zarazem działaniem, a to przecież oznacza greckie słowo *drao*, skąd "dramat". Otóż *dramatis personae*, y i x, odnajdują wątek tego dramatu w sobie, odnajdują miłość zawsze jako jedyną w swym rodzaju sytuację psychologiczną, która jest

bardzo ważną i absorbującą sprawą ich wnętrz. Wiadomo, że osoba to wśród rozlicznych przedmiotów widzialnego świata ów niezwykle przedmiot, który jest obdarzony swoistym "wnętrzem" i zdolny do życia wewnętrznego.

Psychologia, która z nazwy jest nauką o duszy, stara się odsłonić strukturę i ośnowę życia wewnętrznego człowieka. W swych dociekaniach musi ona stwierdzić, że najbardziej znamienity dla tego życia jest moment prawdy oraz moment wolności. Prawda łączy się bezpośrednio z dziedziną poznania. Poznanie ludzkie nie polega tylko na odzwierciedlaniu czy też "odbijaniu" przedmiotów, ale jest najściślej związane z przeżywaniem prawdy lub fałszu. Ono właśnie stanowi najbardziej wewnętrzny i najbardziej zarazem istotny nerw ludzkiego poznawania. Gdyby poznawanie polegało tylko na "odbijaniu" przedmiotów, można by podejrzewać, iż jest ono natury materialnej³⁰. Jednakże przeżycie prawdy czy fałszu leży całkowicie poza granicami tego, co zdolna jest dać z siebie materia. Prawda warunkuje wolność, o, tyle bowiem tylko człowiek może zachować wolność w stosunku do różnorodnych przedmiotów, które narzucają mu się w działaniu jako dobre i godne pożądania, o ile jest zdolny dobra te ujmować w świetle prawdy i tak kształtować swój samodzielny stosunek do nich.

Bez tej zdolności byłby człowiek skazany na determinację: owe dobra brałyby go w posiadanie i decydowały bez reszty o charakterze jego czynów i całym kierunku jego działalności. Zdolność poznawania prawdy umożliwia człowiekowi auto - determinację, czyli samodzielne stanowienie o charakterze i kierunku własnych czynów, na czym właśnie polega wolność.

Przeprowadzona dotychczas analiza psychologiczna miłości pomiędzy osobami różnej płci wykazała, że miłość ta rodzi się na podłożu popędu seksualnego. Ma to swoje bezpośrednie konsekwencje w przeżyciu, które - jak stwierdziliśmy - ześrodkowuje się u każdej z osób, zarówno u kobiety, jak i u mężczyzny, wokół wartości seksualnej. Wartość ta wiąże się z "człowiekiem drugiej płci". Kiedy wiąże się przede wszystkim z "ciałem" tego człowieka i wykazuje znamiennej orientację na używanie, wówczas w przeżyciu dominuje pożądanie zmysłowe. Kiedy natomiast wartość seksualna, jako treść przeżycia nie nawiązuje przede wszystkim do "ciała", wówczas dominanta przeżycia przenosi się w stronę uczuciowości - pożądanie nie wysuwa się na pierwszy plan. Istnieje ogromnie dużo możliwych postaci przeżycia w zależności od tego, jakie odniesienie do wartości seksualnej przeważa. Każda taka postać jest ściśle indywidualna, jest bowiem własnością konkretnej osoby i kształtuje się w konkretnym "wnętrzu", a także w konkretnych warunkach zewnętrznych. W zależności od tego, jakie energie psychiczne dochodzą przede wszystkim do głosu, otrzymujemy bądź bujne zaangażowanie uczuciowe, bądź też namiętne pożądanie.

³⁰ Bliżej o świadomości i jej funkcji refleksywnej zob.: Osoba i czyn s. 44-51.

Cała ta gra wewnętrznych sił odzwierciedla się w świadomości. Znamiennym rysem miłości seksualnej jest jej wielka intensywność, świadczy to pośrednio o sile popędu seksualnego oraz o jego wolności w życiu ludzkim. Ta intensywna koncentracja sił witalnych i psychicznych absorbuje mocno świadomość, tak mocno, że inne przeżycia w porównaniu z miłością seksualną nieraz zdają się błędąć i tracić swój ciężar gatunkowy. Wystarczy przyrzeć się ludziom, którymi owładnęła ta miłość, ażeby się o tym przekonać. Wciąż potwierdza się platońska myśl o potędze Erosa. Jeśli miłość seksualną można pojąć jako pewną sytuację wewnątrz osoby, to jest to sytuacja psychologicznie wyrazista i atrakcyjna. Człowiek odnajduje w niej koncentrację takich energii, o których istnieniu w sobie przed tym przeżyciem nie wiedział. Dlatego też przeżycie to jest dlań połączone z przyjemnością, z radością istnienia, życia i działania, nawet jeśli skądinąd wciska się w nie przykrość, smutek czy przygnębienie.

Tak zarysowuje się miłość w swym profilu subiektywnym, właśnie w tym profilu stanowi ona zawsze jakąś konkretną sytuację wnętrza ludzkiego - jedyną i niepowtarzalną. Równocześnie dąży ona do integracji zarówno "w" osobie, jak i "między" osobami. Słowo łacińskie *integer* znaczy "cały", integracja, zatem oznacza scalanie, dążność do całości i całkowitości. Proces integracji miłości opiera się na pierwiastku duchowym w człowieku: na wolności i prawdzie.

Wolność wraz z prawdą, prawda wraz z wolnością stanowią o tym duchowym piętnie, które wyciska się na różnych przejawach życia i działania ludzkiego. Wchodzą one niejako w najgłębsze zakamarki ludzkich czynów i ludzkich przeżyć, wypełniają je taką treścią; jakiej żadnych śladów nie spotykamy w życiu zwierzęcym. Właśnie tym treściom zawdzięcza też swoją właściwą konsystencję miłość pomiędzy osobami różnej płci. Jakkolwiek tak mocno i tak wyraźnie opiera się ona na ciele i zmysłach, to jednak nie ciało i nie zmysły same tworzą jej właściwą ośnowę oraz właściwy profil. Miłość jest zawsze jakąś sprawą wnętrza i sprawą ducha; w miarę jak przestaje być sprawą wnętrza i sprawą ducha, przestaje też być miłością. To, co pozostaje z niej w samych zmysłach oraz w samym seksualnym witalizmie ciała ludzkiego, nie stanowi jej właściwej istoty. Wola jest niejako tą ostatnią instancją w osobie, bez udziału, której żadne przeżycie nie ma pełnej osobowej wartości, nie posiada całkowitego ciężaru gatunkowego osoby. Ów ciężar gatunkowy osoby wiąże się ściśle z wolnością, a wolność jest właściwością woli. Zwłaszcza zaś miłość "potrzebuje" wolności, zaangażowanie wolności stanowi poniekąd jej psychologiczną istotę. To, co nie płynie z wolności, co nie nosi znamion wolnego zaangażowania, ale ma piętno determinacji i przymusu, nie może być uznane za miłość, nie ma w sobie jej istoty. I dlatego w procesie integracji psychicznej, jaki rozgrywa się wraz z miłością seksualną we wnętrzu osoby, chodzi nie tylko o zaangażowanie woli, ale o pełnowartościowe zaangażowanie wolności - chodzi o to, ażeby wola angażowała się w sposób najpełniejszy, najbardziej dla siebie właściwy.

Tylko opierając się na prawdzie, możliwe jest prawdziwie wolne zaangażowanie woli. Przeżycie wolności idzie w parze z przeżyciem prawdy³¹. Każda sytuacja wewnętrzna ma swoją psychologiczną prawdziwość: pożądanie zmysłowe swoją, zaangażowanie uczuciowe - też swoją.

Jest to prawdziwość subiektywna: naprawdę pożąda, znajduje bowiem w swoim życiu wewnętrznym wyraźne czucie o zabarwieniu pożądawczym zwrócone właśnie do niej, powstałe pod tym wrażeniem, jakie ona na nim wywarła, podobnie np. jest naprawdę uczuciowo zaangażowana w stosunku do y, znajduje bowiem w swoim życiu wewnętrznym takie wzruszenia i taką gotowość do wzruszeń, takie pragnienie bliskości i oparcia się na nim, zrodzone pod wrażeniem jego męskiej siły, że musi tę swoją sytuację wewnętrzną uznać za miłość. Biorąc rzecz w profilu subiektywnym, mamy w obu wypadkach do czynienia z prawdziwą miłością.

A jednak miłość wymaga jeszcze prawdy obiektywnej. Tylko dzięki niej, tylko na jej zasadzie może się dokonywać integracja miłości. Dopóki rozważamy ją tylko w świetle jej prawdziwości subiektywnej, nie posiadamy jeszcze pełnego jej obrazu i niczego też nie możemy orzekać o jej obiektywnej wartości. Ta ostatnia zaś mimo wszystko jest najważniejsza. Do niej to właśnie mamy dotrzeć z kolei w drodze analizy etycznej miłości.

Analiza etyczna miłości

Przeżycie a cnota

Istnieje w etyce współczesnej znamienna tendencja, którą określamy mianem sytuacjonizmu. Pozostaje ona w ścisłym związku m.in. z egzystencjalizmem w filozofii³².

³¹ "Wolność w znaczeniu podstawowym to tyle, co samozależność. Wolność znaczeniu rozwiniętym to niezależność w dziedzinie intencjonalnej. Skierowanie się do różnych możliwych przedmiotów chcenia nie jest zdeterminowane ani przez te przedmioty, ani przez ich przedstawienie. Tak pojęta niezależność w dziedzinie intencjonalnej tłumaczy się właśnie owym wewnętrznym, istotnym dla samej woli odniesieniem do prawdy i zależnością od niej. Właśnie ta zależność czyni wolę niezależną od przedmiotów oraz ich przedstawienia [podkr. Autora]" (Osoba i czyn s. 145).

³² Czytając przeprowadzoną przez Autora krytykę sytuacjonizmu, należy mieć na uwadze dwie sprawy:

1. Zamiarem Autora nie jest wszechstronne przedstawienie sytuacjonizmu, lecz wskazanie na niebezpieczeństwo pewnej jednostronności w interpretowaniu fenomenu miłości (jej subiektywizacja), jednostronności, dającej się zauważyć w poglądach charakteryzujących się - jak ostrożnie mówi Autor - znamienną tendencją sytuacjonistyczną. Tendencja ta przejawiała się początkowo przede wszystkim w akcentowaniu roli aktualnego usposobienia (postawy) działającego kosztem należytego uwzględnienia obiektywnej struktury osoby-adresata działania, struktury zasadniczo tożsamej mimo zmiennych jej elementów.
2. Sytuacjonizm przeżył swą ewolucję, doczekał się teoretycznego dopracowania i szczególnej popularności - także wśród teologów - dopiero w latach sześćdziesiątych, a więc w kilka lat po ukazaniu się Miłości i odpowiedzialności, przy czym jego związek z egzystencjalizmem uległ znacznemu rozluźnieniu, co jest szczególnie widoczne w skrajnie teleologicznej teorii argumentacji na rzecz słuszności norm postępowania, teorii określanej mianem utylitaryzmu aktów (ang. *act-utilitarianism*).

Egzystencja ludzka składa się - według: tych poglądów - z wielu sytuacji, które same z siebie stanowią już jakby normę działania. Trzeba je przyjąć i przeżyć w całej ich zawartości nie oglądając się na nic takiego, co znajduje się poza tą konkretną sytuacją. To, co jest "poza sytuacją", przez to samo, że jest poza nią, nie pozwala się w niej umieścić i do niej zastosować; życie ludzkie nie przyjmuje żadnych ogólnych i abstrakcyjnych norm, które znajdują się "poza sytuacją", są one zbyt sztywne i esencjalne, podczas gdy życie jest zawsze na wskroś konkretne i egzystencjalne. Gdyby powyższe założenia zastosować do naszego problemu, wówczas miłość kobiety i mężczyzny jako swoisty fragment ich egzystencji (czy też współegzystencji) składałaby się z wielu sytuacji, które same już stanowiłyby o jej wartości. Te sytuacje psychologiczne byłyby czymś ostatecznym, jeśli chodzi o strukturę miłości seksualnej oraz o jej treść. Każda sytuacja w rozwoju owej miłości byłaby równocześnie normą, poza którą nie sposób szukać czegoś więcej i czegoś głębiej. Stanowisko takie głosi prymat przeżycia nad cnotą.

Równocześnie jednak stanowisko powyższe kryje w sobie błędną koncepcję wolności. Powiedziano już poprzednio, że wolność, woli jest możliwa tylko na podstawie prawdy ujętej, w poznaniu. Z tym ściśle wiąże się powinność. Człowiek, bowiem powinien wybierać dobro prawdziwe. Właśnie powinność najpełniej ujawnia wolność woli ludzkiej. Wola "powinna" iść za dobrem prawdziwym, ale owo "powinna" tłumaczy się tym, że "może" za nim również nie iść - dlatego właśnie powinna iść, że może nie iść. Sytuacjonizm i egzystencjalizm, który odrzuca powinność uzasadnioną obiektywnie rzekomo w imię wolności, przez to samo właśnie odcina się od realnie pojętej wolności woli, w każdym razie od tego, co tę wolność najpełniej uwytatnia. Wolność woli ludzkiej, bowiem najpełniej uwytatnia się w moralności przez powinność. Powinność zaś wyrasta zawsze w zetknięciu woli z jakąś normą. Stąd też i pełnej integracji ludzkiej miłości nie sposób szukać na terenie samej psychologii, ale trzeba jej szukać w etyce.

Jeśli chodzi o miłość w relacji: kobieta-mężczyzna, to trzeba się zgodzić na dwa znaczenia tego słowa: miłość można pojmować jako pewną sytuację o znaczeniu psychologicznym, ale równocześnie ma ona znaczenie etyczne, jest więc związana z normą. Norma, o którą chodzi w danym wypadku, to norma personalistyczna; jej wyrazem jest przykazanie miłości. Sytuacjonizm, który nie przyjmuje żadnej normy, popada w zwyczajny psychologizm w pojmowaniu miłości. Miłość bowiem w znaczeniu psychologicznym musi być w człowieku podporządkowana miłości w znaczeniu etycznym, bez tego nie ma mowy o właściwej integracji. W rezultacie więc nie ma mowy o psychologicznej pełni miłości bez osiągnięcia pełni etycznej. Zarówno gdy patrzymy na miłość jako na konkretną sytuację, jak też gdy rozumiemy przez nią cały ciąg, wiele takich sytuacji - każda z nich i wszystkie one razem o tyle są psychologicznie dojrzałe i "całkowite", o ile w każdej z osobna i we wszystkim razem

Nie znaczy to jednak, by przedstawione w książce zastrzeżenia pod adresem sytuacjonizmu straciły swą aktualność. U podstaw krytycznego stanowiska Autora leży, bowiem koncepcja osoby ludzkiej (podmiotu i przedmiotu czynu moralnego) zasadniczo różna od koncepcji implikowanej przez obie wymienione postacie sytuacjonizmu.

miłość posiada swą etyczną wartość. Innymi słowy: miłość jako przeżycie należy podporządkować miłości jako cnotcie, i to tak dalece, że bez miłości jako cnoty nie może być pełni przeżycia miłości.

Z kolei więc wypadnie nam spojrzeć na miłość w relacji: kobieta-mężczyzna jako na cnotę. Trzeba tutaj od razu zaznaczyć, że etyka chrześcijańska oparta na Ewangelii zna miłość jako cnotę nadprzyrodzoną, cnotę boską. Utrzymując się na gruncie tego poglądu, spróbujmy w dalszym ciągu przeanalizować przede wszystkim ludzki sposób przejawiania się, a także kształtowania tej cnoty w relacji: kobieta-mężczyzna. Każda bowiem cnota nadprzyrodzona zakorzenia się w naturze i przybiera jakiś ludzki kształt dzięki działaniom człowieka, a równocześnie wyraża się i potwierdza w tych jego działaniach, tak w czynach wewnętrznych, jak i w zewnętrznych. Możemy przeto badać ją i analizować jako ludzką sprawę, ujawniając od tej strony jej wartość moralną. W ten sposób właśnie zamierzamy teraz spojrzeć na miłość mężczyzny i kobiety. Fakt, że jest inna cnotą, że powinna nią być, niech będzie możliwie gruntownie osadzony w tym wszystkim, co ukazała już przedtem metafizyczna i psychologiczna analiza miłości. Nawiążemy teraz do różnych elementów jednej i drugiej. W szczególny jednak sposób będziemy się starali pamiętać, że miłość między kobietą a mężczyzną może przybierać tę postać, która została określona jako "oblubieńcza", skoro prowadzi do małżeństwa. Biorąc to wszystko pod uwagę, postaramy się zbadać, w jaki sposób miłość ta ma zrealizować się jako cnota.. Trudno to ukazać w całości - bowiem cnota miłości jako rzeczywistość duchowa jest czymś nie-oglądowym spróbujmy przeto uchwycić te elementy, które są najistotniejsze, a równocześnie najwyraźniej zarysowują się w doświadczeniu. Pierwszym z nich i najbardziej podstawowym wydaje się afirmacja wartości osoby.

Afirmacja wartości osoby

Przykazanie miłości to, jak powiedziano, norma personalistyczna. Wychodzimy w niej od bytu osoby, aby z kolei uznać jej szczególną wartość. Świat bytów jest światem przedmiotów; rozróżniamy wśród nich osoby i rzeczy. Osoba różni się od rzeczy strukturą i doskonałością. Do struktury osoby należy "wnętrze", w którym odnajdujemy pierwiastki życia duchowego, co zmusza nas do uznania duchowej natury duszy ludzkiej. Wobec tego osoba posiada właściwą sobie doskonałość duchową. Doskonałość ta decyduje o jej wartości. Nie sposób traktować osoby na równi z rzeczą (czy bodaj na równi z osobnikiem zwierzęcym), skoro posiada ona doskonałość duchową, skoro poniekąd jest duchem (ucieleśnionym), a nie tylko "ciałem", choćby nawet wspaniale ożywionym. Pomiędzy psychiką zwierzęcą a duchowością człowieka istnieje ogromna odległość, przepaść nie do przebycia.

Wartość samej osoby należy wyraźnie odróżnić od różnych wartości, które tkwią w osobie³³. Są to wartości wrodzone lub nabyte, a łączą się z całą złożoną strukturą bytu ludzkiego.

³³ "Wartość samej osoby" - tj. osoby jako osoby, a nie jako np. określonej natury jednostkowej na swój sposób - to sama osoba "odczytana" jako wartość całkiem swoista i elementarna, a więc niezależnie od jej takich czy

Wartości te, jak widzieliśmy, dochodzą do głosu w miłości pomiędzy kobietą a mężczyzną; wskazała na to jej analiza psychologiczna. Miłość kobiety i mężczyzny opiera się na wrażeniu, z którym w parze idzie wzruszenie, a jego przedmiotem jest zawsze wartość. W danym wypadku chodzi o wartość seksualną, miłość kobiety i mężczyzny wyrasta bowiem na podłożu popędu seksualnego. Wartość seksualna wiąże się bądź z "całym człowiekiem drugiej płci", bądź też w szczególnej mierze zwraca się do jego "ciała", jako do, możliwego przedmiotu użycia". Wartość osoby różni się od wartości seksualnej bez względu na to, czy ta ostatnia nawiązuje do zmysłowości, czy też do uczuciowości człowieka. Wartość osoby związana jest z całym bytem osoby, a nie z płcią, płeć zaś jest tylko właściwością bytu.

Dzięki temu każda osoba drugiej płci posiada przede wszystkim wartość jako osoba, a później dopiero posiada jakąś wartość seksualną. Psychologicznie biorąc miłość kobiety i mężczyzny oznacza takie przeżycie, które ześrodkowuje się wokół reakcji na wartość seksualną. W polu widzenia tego przeżycia osoba zarysowuje się przede wszystkim jako "człowiek drugiej płci", jeśli nawet nie uwydatniwszy przede wszystkim tej reakcji, która ma za przedmiot "ciało jako możliwy obiekt użycia". Równocześnie rozum wie, że ten "człowiek drugiej płci" jest osobą. Wiedza ta ma charakter umysłowy, pojęciowy - osoba jako taka nie jest treścią wrażenia, tak jak treścią samego wrażenia nie jest byt jako taki. Ponieważ więc "osoba" nie jest treścią samego wrażenia, ale tylko przedmiotem wiedzy pojęciowej, przeto również reakcja na wartość osoby nie może być czymś tak bezpośrednim jak reakcja na wartość seksualną związaną z "ciałem" tej konkretnej osoby lub też - szerzej biorąc tym całościowym zjawiskiem, jakie stanowi "człowiek drugiej płci" (kobieta lub mężczyzna). Inaczej działając na sferę emocjonalną w człowieku to, co jest wprost zawarte we wrażeniu, a inaczej to, co odkrywa w nim pośrednio umysł. Niemniej ta prawda, że "człowiek drugiej płci" jest osobą, jest kimś, różnym od jakiegokolwiek rzeczy, tkwi również w świadomości, i ona to właśnie wywołuje potrzebę integracji miłości seksualnej, domaga się, by cała zmysłowo-uczuciowa reakcja na "człowieka drugiej płci" była niejako podciągnięta do tej prawdy, że człowiek ten jest osobą.

Tak tedy w każdej sytuacji, w której przeżywamy wartość seksualną jakiejś osoby, miłość domaga się integracji, czyli włączenia tej wartości w wartość osoby, owszem: podporządkowania jej względem wartości osoby. I w tym właśnie wyraża się podstawowy rys etyczny miłości: jest ona afirmacją osoby, bez tego zaś nie jest miłością. Jeżeli jest nasycona

innych kwalifikacji fizycznych czy psychicznych, od jej zewnętrznego czy wewnętrznego "stanu posiadania": Osoba w tym znaczeniu stanowi podmiot ewentualnych inicjatyw i zaangażowań konstytucjonalnie "swoją własną", pojedynczy i niepodzielny tak, że "ani trochę" nie może on być czymś lub kimś innym, może natomiast - bez uszczerbku dla tej swojej (jak również cudzej) tożsamości - "gościć" w sobie inne osoby i "przemieszkować" w nich jako "dar" cieszący się wzajemną afirmacją we wspólnocie osób. Akty "stanowienia o sobie" - po dojściu danej osoby do władania swoją naturą - to nie tylko czynności, ale i "postawy" poznawcze i pożądawcze, poprzez które kontaktuje się ona ze światem osób i ze światem rzeczy. Niezależnie od tego, co wykazuje w niej tego rodzaju "autodeterminacyjną" proweniencję, sama już jej natura ukwalifikowana jest w określony sposób, m.in. seksualnie, co stanowi dla niej wrodzoną i stałą "okoliczność wewnętrzną" postępowania moralnego, a także swoiste "instrumentarium", poprzez które działa i "spełnia" swój los.

właściwym odniesieniem do wartości osoby - odniesienie takie nazwalibyśmy tutaj afirmacją - to miłość, jest w całej pełni sobą, jest miłością integralną. Kiedy natomiast "miłość" nie jest przeniknięta ową afirmacją wartości osoby, wówczas jest jakąś miłością zdeintegrowaną, a właściwie nie jest miłością, chociaż odnośne reakcje czy też przeżycia mogą mieć jak najbardziej "miłosny" (erotyczny) charakter.

Odnosi się to w szczególnej mierze do miłości pomiędzy kobietą a mężczyzną. Miłość w pełnym tego słowa znaczeniu jest cnotą, a nie tylko uczuciem ani też tym bardziej tylko podnieceniem zmysłów. Cnota ta tworzy się w woli i dysponuje zasobami jej duchowej potencjalności, czyli stanowi autentyczne zaangażowanie wolności osoby-podmiotu płynące z prawdy o osobie-przedmiocie. Miłość jako cnota żyje w woli nastawieniem na wartość osoby, ona więc jest źródłem tej afirmacji osoby, która przenika wszystkie reakcje, przeżycia i całe w ogóle postępowanie.

Miłość, która jest cnotą, nawiązuje do miłości uczuciowej oraz do tej, która zawiera się w pożądaniu zmysłowym. Nie chodzi bowiem w porządku etycznym bynajmniej o to, aby zatrzeć lub pominąć wartość seksualną, na którą reagują zmysły i uczucie. Chodzi tylko o to; ażeby wartość tę mocno związać z wartością osoby, skoro miłość zwraca się nie do samego "ciała" ani też nawet nie do samego "człowieka drugiej płci", ale właśnie do osoby. Co więcej - tylko przez zwrot do osoby miłość jest miłością. Nie jest miłością przez zwrot do samego "ciała" osoby, tu bowiem wyraźnie uwydatnia się chęć używania, która zasadniczo jest miłości przeciwna. Nie jest też jeszcze miłość sobą przez sam zwrot uczuciowy w stronę człowieka drugiej płci. Wiadomo przecież, że to uczucie - oparte tak mocno na wrażeniu i odczuciu kobiecości" czy też "męskości" - może się z czasem jakby wyczerpać w świadomości emocjonalnej tak mężczyzny, jak i kobiety, jeżeli nie jest mocno związane z afirmacją osoby, tej mianowicie, której mężczyzna zawdzięcza przeżycie "kobiecości", czy też tej, której kobieta zawdzięcza przeżycie "męskości"³⁴.

Uczuciowość seksualna porusza się wciąż wśród wielu takich przeżyć, wśród wrażeń odbieranych od wielu osób. Podobnie też zmysłowość porusza się wśród wielu "ciał", w obecności, których budzi się odczucie "przedmiotu możliwego użycia". Właśnie dlatego miłość nie może opierać się na samej zmysłowości ani nawet na samej uczuciowości. I jedna, i druga bowiem w jakiś sposób rozmija się z osobą, nie dopuszcza lub bodaj nie doprowadza do jej zaafirmowania. Dzieje się tak mimo tego, że miłość uczuciowa zdaje się tak bardzo przybliżać do człowieka i tak bardzo też przybliżać człowieka. A przecież i ona - przybliżając "człowieka" - może łatwo rozmijać się z "osobą". Wypadnie jeszcze wrócić do tego i w tym rozdziale, i w rozdziale III. Obserwacja życia nasuwa bowiem myśl, że miłość uczuciowa zapala się, zwłaszcza u ludzi o pewnym pokroju psychiki, niejako od samego zjawiska "człowiek", jeśli jest ono nasycone odpowiednim ładunkiem "kobiecości" lub "męskości", ale

³⁴ Z tej przyczyny wyznanie jakiegoś Filona: "Kocham cię, Lauro, szalenie i wszystkie takie, jak ty!" nie mogłoby być uznane za wyraz miłości, o jaka tu chodzi.

sama z siebie miłość ta nie posiada takiej dojrzałej spoistości wewnętrznej, jakiej domaga się pełna prawda o osobie będącej właściwym przedmiotem miłości. Afirmacja wartości osoby, w której znajduje odzwierciedlenie pełna prawda o przedmiocie miłości, musi sobie dopiero zyskiwać pozycję wśród tych przeżyć erotycznych, których podmiotem najbliższym jest bądź zmysłowość, bądź też uczuciowość człowieka.

Afirmacja wartości osoby idzie przy tym w dwóch zwłaszcza kierunkach, wyznaczając w ten sposób najogólniej główne tereny moralności seksualnej. Z jednej strony idzie ona w kierunku pewnego opanowania tych przeżyć, których bezpośrednim źródłem jest zmysłowość i uczuciowość człowieka. Problem ten zostanie szczegółowo omówiony w rozdziale III: "Osoba a czystość". Drugi kierunek, w którym rozwija swą działalność afirmacja wartości osoby, jest kierunkiem wyboru zasadniczego życiowego powołania. Powołanie życiowe osoby związane jest bowiem na ogół z udziałem innej osoby czy też innych osób w jej życiu. Jasne jest, że gdy mężczyzna y wybiera kobietę x na towarzyszkę swego życia, wówczas przez to samo określa osobę, która w jego życiu będzie miała największy udział, i wyznacza kierunek swego życiowego powołania. Kierunek ten jak najściślej łączy się z osobą, nie może przeto zarysować się bez afirmacji jej wartości. To znów będzie szczegółowiej opracowane w rozdziale IV, zwłaszcza w drugiej jego części.

Przynależność osoby do osoby

W metafizycznej analizie miłości stwierdzono, że istota jej realizuje się najgłębiej w oddaniu osoby miłującej osobie umiłowanej. Ta forma miłości, którą nazwano miłością oblubieńczą, różni się od innych jej form i przejawów zupełnie swoistym ciężarem gatunkowym. Zdajemy sobie z tego sprawę wówczas, gdy rozumiemy wartość osoby. Wartość osoby, jak powiedziano, pozostaje w najściślejszym związku z bytem osoby. Z natury, czyli z racji tego, jakim jest bytem, osoba jest panem siebie samej (*sui iuris*) i nie może być odstępiona innej ani też zastąpiona przez inną w tym, co domaga się udziału jej własnej woli i zaangażowania jej osobowej wolności (*alteri incommunicabilis*). Otóż miłość wyrwywa niejako osobę z tej naturalnej nienaruszalności i nie-odstępności. Miłość bowiem sprawia; że osoba właśnie chce siebie oddać innej - tej, którą kocha. Chce niejako przestać być swoją wyłączną własnością, a stać się własnością tej drugiej. Oznacza to pewną rezygnację z owego *sui iuris* oraz z owego *alteri incommunicabilis*. Miłość idzie poprzez taką rezygnację, kieruje się jednak tym głębokim przeświadczeniem, że rezygnacja ta prowadzi nie do pomniejszenia i zubożenia, ale wręcz przeciwnie - do rozszerzenia i wzbogacenia egzystencji osoby. Jest to jakby prawo "ekstazy" - wyjścia z siebie, aby tym pełniej bytować w drugim. W żadnej innej formie miłości prawo to nie realizuje się w sposób tak wyraźny jak w miłości oblubieńczej.

Miłość² pomiędzy kobietą a mężczyzną idzie również w tym kierunku. Zwracaliśmy już kilkakrotnie uwagę na jej szczególną, intensywność w znaczeniu psychologicznym. Intensywność ta tłumaczy się nie tylko biologiczną siłą popędu seksualnego, ale także naturą tej formy miłości, która tutaj dochodzi do głosu. Zarysowujące się tak wyraziście w

świadomości przeżycia zmysłowe i uczuciowe stanowią` tylko zewnętrzny wyraz i zewnętrzny również sprawdzian tego, co dokonuje się - a w każdym razie jak najbardziej winno się dokonywać - we wnętrzu osób. Oddanie siebie, swojej własnej osoby, może być pełnowartościowe tylko wówczas, gdy jest udziałem i dziełem woli. Właśnie, bowiem dzięki swej wolnej woli osoba jest panią siebie samej (*sui iuris*), jest kimś nieodstępnym i nieprzekazywalnym (*alteri incommunicabilis*). Miłość oblubieńcza, miłość oddania, w szczególnie dogłębny sposób angażuje wolę. Wiadomo, że trzeba tutaj zadysponować całym swoim "ja", trzeba "duszę dać", mówiąc językiem Ewangelii.

W przeciwieństwie, bowiem do tych poglądów, które ujmując cały problem seksualny powierzchownie widzą samo tylko oddanie się cielesne kobiety mężczyźnie jako ostatni krok "miłości" (erotyki), wypada tutaj koniecznie mówić o wzajemnym oddaniu się oraz o wzajemnej przynależności dwojga osób. Nie obustronne używanie seksualne, w którym oddaje swe ciało x w posiadanie y, aby oboje mogli zaznać przy tym maksimum rozkoszy zmysłowej, ale właśnie wzajemne oddanie się i wzajemne przynależenie do siebie osób - oto całkowite i pełne ujęcie natury miłości oblubieńczej, która w tym wypadku znajduje swe dopełnienie w małżeństwie. W ujęciu przeciwnym miłość zostaje z góry przekreślona na rzecz samego użycia (w pierwszym i drugim znaczeniu słowa "używać"). Miłość nie może się wyrażać w samym używaniu, choćby nawet obustronnym i równoczesnym. Wyraża się ona natomiast prawidłowo w zjednoczeniu osób. Owocem zjednoczenia jest ich wzajemna przynależność, której wyrazem (miedzy innymi) jest pełne współżycie seksualne, nazywamy je współżyciem lub obcowaniem małżeńskim, gdyż - jak zobaczymy - tylko w małżeństwie jest ono na swoim miejscu.

Z punktu widzenia etycznego chodzi tutaj przede wszystkim o to, aby nie odwracać naturalnej kolejności faktów ani też, aby żadnego z nich w tej kolejności nie pomijać. Naprzód, więc musi być osiągnięte przez miłość zjednoczenie osób, kobiety i mężczyzny, a dopiero wyrazem takiego dojrzałego zjednoczenia może być współżycie seksualne obojga. Warto w tym miejscu przypomnieć to, co już zostało powiedziane na temat obiektywnego i subiektywnego profilu miłości. Miłość w profilu subiektywnym jest zawsze jakąś sytuacją psychologiczną, przeżyciem wywołanym przez jakąś wartość seksualną i wokół niej skoncentrowanym w podmiocie czy też w dwóch podmiotach obustronnie przeżywających miłość. Miłość w profilu obiektywnym jest faktem między-osobowym, jest, wzajemnością i przyjaźnią opartą na jakiejś wspólności w dobru, jest więc zawsze zjednoczeniem dwojga osób, a może się stać ich przynależnością. Na miejsce profilu obiektywnego nie można podstawić dwóch profili subiektywnych ani też ich sumy - są to dwa zupełnie różne przekroje miłości.

Profil obiektywny jest decydujący. Wypracowuje się on w dwóch podmiotach, oczywiście poprzez całe owo bogactwo przeżyć zmysłowo-uczuciowych, które należą do profilu subiektywnego miłości, ale z nimi się nie utożsamia. Przeżycia zmysłowe mają swoją własną

dynamikę pożądawcze związaną z czuciem oraz z seksualną żywotnością ciała. Przeżycia uczuciowe mają też swój własny rytm: zmierzają do stwarzania tego dodatniego nastroju, który ułatwia pocucie bliskości umiłowanej osoby i jakiegoś spontanicznego porozumienia się z nią. Miłość natomiast zmierza do zjednoczenia przez wzajemne ich oddanie się sobie. Jest to fakt o głębokim znaczeniu obiektywnym, wręcz ontologicznym, i dlatego też należy do obiektywnego profilu miłości. Przeżycia zmysłowe i uczuciowe nie utożsamiają się z nim, chociaż tworzą zespół warunków, wśród których fakt ten staje się rzeczywistością. Równocześnie jednak istnieje też problem inny, odwrotny poniekąd: jak utrzymać i jak ugruntować tę wzajemność osób wśród tych wszystkich reakcji i przeżyć zmysłowo-uczuciowych, które same z siebie odznaczają się dużą ruchliwością i zmiennością.

I tutaj znów wyrasta to zagadnienie, które już zostało naświetlone uprzednio: wartość seksualna, która w różnej postaci stanowi jakby ośrodek krystalizacyjny zmysłowo-uczuciowych przeżyć erotycznych, musi być mocno zespolona w świadomości i woli z odniesieniem do wartości osoby, tej osoby, która niejako dostarcza treści tamtych przeżyć. Wówczas dopiero można myśleć o zjednoczeniu osób i o ich przynależności. Bez tego zaś "miłość" ma znaczenie tylko erotyczne, a nie ma znaczenia istotnego, czyli osobowego: prowadzi do zjednoczenia seksualnego, ale bez pokrycia w prawdziwym zjednoczeniu osób. Sytuacja taka ma charakter utylitarny, o wzajemnym stosunku osób stanowi realizacja tego, co mieści się w słowie "używać" (uwzględniając zwłaszcza drugie znaczenie tego słowa). Wówczas x przynależy do y jako przedmiot użycia, a x dając y sposobność użycia stara się sama znaleźć w tym jakąś przyjemność. Nastawienie takie po obu stronach jest z gruntu przeciwne miłości, a o zjednoczeniu osób nie można wówczas mówić. Wręcz przeciwnie - wszystko jest jakby przygotowane do konfliktu obustronnych interesów, czeka tylko na wybuch. Do czasu tylko można ukryć egoizm - egoizm zmysłów czy też egoizm uczuć - w zakamarkach fikcyjnej struktury, którą z całą pozornie dobrą wiarą nazywa się "miłością". Z czasem jednak musi się okazać cała nierzetelność tej budowy. Jest to zaś jedno z największych cierpień, gdy miłość okazuje się nie tym, za co się ją uważało, ale czymś wręcz przeciwnym.

Chodzi o to, ażeby uniknąć takich rozczarowań. Miłość oblubieńcza, która niesie w sobie wewnętrzną potrzebę oddania własnej osoby drugiemu człowiekowi - potrzeba ta krystalizuje się pomiędzy kobietą a mężczyzną również w oddaniu cielesnym i w pełnym współżyciu seksualnym - posiada swoją naturalną wielkość. Miarą tej wielkości jest wartość osoby, która daje siebie, a nie tylko skala rozkoszy zmysłowo-seksualnej, która z tym oddaniem się łączy. Bardzo łatwo tu jednak pomieszać istotę rzeczy z tym, co jest właściwie ubocznym tylko refleksem tej istoty. Jeśli się odbierze tej miłości głębię oddania, gruntowność zaangażowania osobowego, to to, co z niej pozostanie, będzie całkowitym jej zaprzeczeniem i przeciwieństwem. Wszak na przedłużeniu tej linii leży w ostateczności to, co określamy mianem prostytucji. Miłość oblubieńcza polega z jednej strony na oddaniu osoby, z drugiej zaś na przyjęciu tego oddania. W to wplata się "tajemnica" wzajemności: przyjęcie

musi być równocześnie oddaniem, oddanie zaś równocześnie przyjęciem. Miłość jest z natury swej wzajemna: ten, kto umie przyjmować, umie też dawać; chodzi oczywiście o taką umiejętność, która jest symptomatyczna dla miłości, istnieje bowiem także umiejętność przyjmowania i umiejętność dawania symptomatyczna dla egoizmu. Otóż tę pierwszą - symptomatyczną dla miłości - umiejętność dawania i przyjmowania posiada taki mężczyzna, którego stosunek do kobiety przeniknięty jest gruntowną afirmacją wartości osoby tej kobiety; posiada tę umiejętność również taka kobieta, której stosunek do mężczyzny przeniknięty jest afirmacją wartości osoby tego mężczyzny. Podstawa taka stwarza najbardziej wewnętrzny klimat oddania - osobowy klimat całej miłości oblubieńczej. Ta rzetelna zdolność afirmacji wartości osoby potrzebna jest obojgu, a potrzebna jest zarówno dlatego, aby oddanie własnej osoby było pełnowartościowe, jak też dlatego, aby przyjęcie tego oddania było takie samo. Tylko ta kobieta zdolna jest do prawdziwego oddania siebie, która ma pełne przekonanie o wartości swej osoby oraz o wartości osoby tego mężczyzny, któremu się oddaje. I ten tylko mężczyzna zdolny jest przyjąć oddanie kobiety w całej pełni, który ma gruntowną świadomość wielkości tego daru - tej zaś nie może posiadać bez afirmacji wartości osoby. Świadomość wartości daru budzi potrzebę wdzięczności i odwzajemnienia, które dorównywałyby wielkości daru. Widać w tym także, jak gruntownie miłość oblubieńcza, miłość wzajemnego oddania, musi zawierać w sobie wewnętrzną strukturę przyjaźni.

W każdym razie tylko wówczas, kiedy poruszamy się po płaszczyźnie osoby, w orbicie jej istotnej wartości, staje się zrozumiała i przejrzysta cała obiektywna wielkość miłości oblubieńczej, aktu wzajemnego oddania się i przynależności osób - kobiety i mężczyzny. Jak długo natomiast rozważanie na ten temat prowadzimy "z pozycji" samej wartości seksualnej oraz z nią tylko związanej gry uczuć i namiętności, tak długo nie możemy wejść na właściwą orbitę zagadnienia. Wówczas też niepodobna pojąć tych zasad moralności seksualnej, które pozostają w najściślejszym związku z przykazaniem miłości, które jest, jak stwierdzono "normą personalistyczną": zarówno ono samo, jak i wszystkie jego konsekwencje stają się przejrzyste tylko wówczas, gdy poruszamy się na płaszczyźnie osoby, w orbicie jej istotnej wartości.

Wybór i odpowiedzialność

Może nigdzie w całej książce tak jak w tym miejscu nie wydaje się aktualny jej tytuł, który mówi o "miłości i odpowiedzialności". Istnieje w miłości odpowiedzialność - jest to odpowiedzialność za osobę, tę, którą się wciąga w najściślejszą wspólnotę bycia i działania, którą się czyni poniekąd swoją własnością, korzystając z jej oddania. I dlatego istnieje też odpowiedzialność za własną miłość: czy jest ona taka, tak dojrzała i tak gruntowna, że w jej granicach to ogromne zaufanie drugiej osoby, zrodzona z jej miłości nadzieja, że oddając siebie nie traci swej "duszy", ale wręcz przeciwnie, odnajduje tym większą pełnię jej istnienia - czy to wszystko nie dozna zawodu. Odpowiedzialność za miłość sprowadza się, jak widać, do odpowiedzialności za osobę, z niej wypływa i do niej też powraca. Dlatego właśnie jest to

odpowiedzialność ogromna. Ale ogrom jej rozumie tylko ten, kto ma gruntowne poczucie wartości osoby. Ten, kto ma tylko zdolność reagowania na wartości seksualne związane z osobą i w niej tkwiące, ale wartości osoby samej nie widzi, ten będzie wciąż mieszał miłość z erotyką, będzie wikłał życie sobie i drugim, zaprzepaszczając w tym wszystkim dla siebie i dla nich właściwy sens miłości oraz istotny jej "smak". Ów "smak" miłości wiąże się bowiem z poczuciem odpowiedzialności za osobę. W poczuciu tym kryje się przecież troska o jej prawdziwe dobro - kwintesencja całego altruizmu, a równocześnie nieomylny znak jakiegoś rozszerzenia własnego "ja", własnej egzystencji, o to "drugie ja" i o tę drugą egzystencję, która jest dla mnie tak bliska, jak moja własna.

Poczucie odpowiedzialności za drugą osobę bywa pełne troski, ale nigdy nie jest samo w sobie przykre czy bolesne. Dochodzi w nim bowiem do głosu nie zacieśnienie czy też zubożenie człowieka, ale właśnie jego wzbogacenie i rozszerzenie. Dlatego też miłość oderwana od poczucia odpowiedzialności za osobę jest zaprzeczeniem samej siebie, jest zawsze i z reguły egoizmem. Im więcej poczucia odpowiedzialności za osobę, tym więcej prawdziwej miłości.

Prawda ta rzuca silne światło na zagadnienie wyboru osoby. Wciąż bowiem liczymy się z tym, że miłość kobiety i mężczyzny naturalną drogą zmierza do wzajemnego oddania się i przynależności osób. Na drodze do tego, co stanowi ostateczną formę miłości, musi leżeć po obu stronach, tj. zarówno u mężczyzny, jak i u kobiety, wybór osoby - tej, ku której zwróci się miłość oblubieńcza i oddanie. Wybór posiada taki sam ciężar gatunkowy, jak to, do czego on prowadzi. Wybiera się wszak osobę, a wraz z nią i oblubieńczą formę miłości - wzajemne oddanie. Wybiera się drugą osobę, ale wybiera się w niej poniekąd drugie "ja", tak jakby się wybierało siebie w drugim i drugiego w sobie. Dlatego właśnie z obu stron musi mieć wybór nie tylko naprawdę osobisty charakter, ale też rzetelne znamię osobowe. Przynależność do siebie mogą tylko takie osoby (y i x), którym obiektywnie dobrze jest być z sobą. Człowiek bowiem zawsze przede wszystkim jest sobą ("osoba"), aby zaś mógł nie tylko być z drugim, ale co więcej: żyć nim i dla niego, musi w jakiś sposób wciąż odnajdywać siebie w nim, a jego w sobie. Miłość jest niemożliwa dla bytów, które są wzajemnie nieprzeniknione, tylko duchowość i związana z nią "wewnętrzność" osób stwarza warunki wzajemnego przenikania się, tak że mogą one wzajemnie żyć w sobie i wzajemnie też żyć sobą.

W tym miejscu otwiera się bardzo ciekawy i bardzo bogaty problem uboczny, który można by nazwać problemem "psychologii wyboru". Jakie momenty, jakie czynniki psycho-fizjologiczne sprawiają, że dwoje ludzi wzajemnie sobie odpowiada, że jest im dobrze z sobą być i przynależność do siebie? Czy istnieją w tym wszystkim jakieś reguły i zasady ogólne zaczerpnięte ze struktury psycho-fizjologicznej człowieka? Co wnoszą tutaj momenty somatyczne i konstytucjonalne, co temperament i usposobienie? Są to pytania pasjonujące, zdaje się jednak, że pomimo różnych prób dostarczenia w tej sprawie odpowiedzi o jakimś ogólniejszym zasięgu, pozostaje ona ostatecznie tajemnicą ludzkich indywidualności. Reguł

sztynnych nie ma, a filozofia i etyka temu właśnie zawdzięcza swój autorytet nauczycielki życiowej mądrości, że stara się te problemy wyjaśniać o tyle, o ile mogą być wyjaśnione. Nauki szczegółowe, takie jak fizjologia, seksuologia czy medycyna, uczynią dobrze, gdy przejmą się tą samą zasadą, pomagając równocześnie filozofii i etyce w wypełnieniu jej praktycznego zadania.

Przy założeniach tedy zdrowego empiryzmu należy uznać, że wybór osoby drugiej płci, która ma być adresatem miłości oblubieńczej, a równocześnie tą, która tę miłość współ-tworzy dzięki swej wzajemności, musi opierać się w pewnym stopniu na wartości seksualnej. Przecież miłość ta ma mieć swój wydźwięk seksualny, ma stanowić bazę całego współżycia osób różnej płci. Bez obustronnego przeżycia wartości seksualnej nie sposób tego nawet pomyśleć. Wartość seksualna, jak wiadomo, wiąże się nie tylko z wrażeniem "ciała jako możliwego przedmiotu użycia", ale również z całkowitym wrażeniem, jakiego dostarcza "człowiek drugiej płci": kobieta przez swą "kobiecość", mężczyzna przez "męskość". To drugie wrażenie jest ważniejsze, pojawia się też chronologicznie wcześniej; u nie zepsutej, naturalnie zdrowej młodzieży pierwsze przeżycia związane z wartością seksualną odnoszą się do "człowieka drugiej płci", a nie przede wszystkim do "ciała jako możliwego przedmiotu użycia". Jeśli to drugie odzywa się wcześniej i przede wszystkim, mamy już do czynienia z jakimś produktem zepsucia - ten brak naturalnego porządku w reakcji na wartość seksualną utrudni miłość, utrudni przede wszystkim proces wyboru osoby.

Wybór osoby jest bowiem procesem, w którym wartość seksualna nie może odegrać roli motywu jedynego, ani nawet - w ostatecznej analizie tego aktu woli - motywu pierwszorzędного. Kłóciłoby się to z samym pojęciem "wyboru osoby". Gdyby motywem jedynym czy choćby pierwszorzędным tego wyboru była sama wartość seksualna, wówczas nie można by mówić o wyborze osoby, ale tylko o wyborze drugiej płci związanej z jakimś "człowiekiem" czy nawet tylko z jakimś "ciałem, które jest możliwym przedmiotem użycia". Widać jasno, że jeśli mamy mówić o wyborze osoby, motywem pierwszorzędным musi być sama wartość osoby. Pierwszorzędным - to nie znaczy jedynym. Takie postawienie sprawy byłoby pozbawione cech zdrowego empiryzmu, a ciążyłoby na nim piętno tego aprioryzmu, które cechuje etykę Kanta z jej formalistycznym personalizmem. Chodzi o to, ażeby naprawdę wybrać osobę, a nie wybierać tylko wartości, które są związane z osobą bez uwzględnienia jej samej jako wartości podstawowej. Postąpiłby tak ten y, który wybierałby jakąś x tylko ze względu na wartości seksualne, które w niej znajduje. Wybór taki posiada od razu wyraźne tendencje utylitarne, a przez to stoi poniżej miłości osoby. Wartości seksualne, które y znajduje w x (czy też ona w nim), z całą pewnością motywują wybór, osoba wybierająca musi jednak przy tym mieć pełną świadomość, że wybiera osobę. Jakkolwiek więc wartości seksualne w przedmiocie wyboru mogą zniknąć, ulec zmianie itp., to jednak pozostanie zasadnicza wartość - wartość osoby. Wybór jest wtedy prawdziwym wyborem osoby, kiedy liczy się z tą wartością jako najważniejszą i decydującą. Kiedy więc obserwujemy całkowity proces wybierania kobiety przez mężczyznę lub mężczyzny przez kobietę, wówczas

musimy stwierdzić, że kształtuje się on poprzez wartości seksualne jakoś odczute i jakoś przeżyte, niemniej ostatecznie każde z nich wybiera nie tyle osobę ze względu na te wartości, ile wartości te ze względu na osobę.

I tylko wtedy, kiedy ostatecznie tak wybiera, akt wyboru jest wewnętrznie dojrzały i wykończony. Tylko wtedy bowiem dokonana się w nim właściwa integracja przedmiotu: przedmiot wyboru – osoba – został ujęty w całej swej prawdzie. Prawda o osobie jako przedmiocie wyboru krystalizuje się właśnie w tym, że sama wartość osoby jest dla wybierającego tą wartością, której podporządkowuje wszystkie inne. Wartości seksualne, które działają na zmysły i na uczucie, zostają ujęte we właściwy sposób. Gdyby stanowiły jedyny czy pierwszorzędny motyw wyboru osoby, wybór ten byłby już sam w sobie niecałkowity i nieprawdziwy, rozmijałby się bowiem z pełną prawdą o swoim przedmiocie, o osobie. Wybór taki musiałby stanowić punkt wyjścia dla miłości zdeintegrowanej, czyli również niecałkowitej i nieprawdziwej.

Miłość prawdziwa, miłość wewnętrznie pełna, to ta, w której wybieramy osobę dla niej samej, a więc ta, w której mężczyzna wybiera kobietę, a kobieta mężczyznę nie tylko jako "partnera" życia seksualnego, ale jako osobę, której chce oddać życie. Wibrujące w przeżyciach zmysłowych i uczuciowych wartości seksualne towarzyszą tej decyzji, przyczyniają się do jej psychologicznej wyrazistości, ale nie stanowią o jej głębi. Sam "rdzeń" wyboru osoby musi być osobowy, a nie tylko seksualny. Życie sprawdzi wartość wyboru oraz wartość i prawdziwą wielkość miłości.

Sprawdza się ona najbardziej wówczas, gdy samo przeżycie zmysłowo-uczuciowe osłabnie, gdy same wartości seksualne przestaną niejako działać. Wówczas pozostanie tylko wartość osoby i wyjdzie na wierzch wewnętrzna prawda miłości. Jeśli miłość ta była prawdziwym oddaniem i przynależnością osób, wówczas nie tylko ostoi się, ale nawet umocni i ugruntuje. Jeśli zaś była tylko jakąś synchronizacją zmysłowości i emocji, wówczas straci swą rację bytu; a osoby w niej zaangażowane staną nagle w próżni. Trzeba się poważnie liczyć z tym, że każda ludzka miłość musi przejść przez jakąś próbę, i z tym, że wówczas dopiero okaże się jej prawdziwa wartość.

Kiedy wybór osoby jest wewnętrznie dojrzały, kiedy wraz z tym miłość uzyskuje potrzebną dla siebie integrację w życiu wewnętrznym osoby, wówczas nabiera ona nowego charakteru również pod względem psychologicznym, a przede wszystkim pod względem uczuciowym. O ile bowiem nie tylko zmysłowość, ale także sama uczuciowość wykazują swoistą ruchliwość i zmienność – a to wywołuje zawsze pewien bodaj podświadomy niepokój – to miłość wewnętrznie dojrzała uwalnia się przez wybór osoby od tego niepokoju. Uczucie staje się spokojne i pewne, przestaje bowiem krążyć wokół siebie samego i chodzić za sobą, a idzie za swym przedmiotem, za osobą. Czysto subiektywna prawda uczucia ustąpiła miejsca obiektywnej prawdzie osoby, która jest przedmiotem wyboru i miłości. Dzięki temu zaś

uczucie samo nabiera jakby nowych właściwości. Staje się proste i jakieś trzeźwe. O ile więc dla czysto uczuciowej miłości znamieną jest owa idealizacja (była o niej mowa w analizie psychologicznej) - uczuciowość niejako sama stwarza różne wartości i wyposaża nimi osobę, do której się zwraca - to dojrzała wewnętrznym aktem wyboru miłość osoby, skupiona na wartości samej osoby, sprawia, że kochamy uczuciowo osobę taką, jaką ona naprawdę jest - nie nasze wyobrażenie o niej, ale prawdziwą osobę. Kochamy ją z jej zaletami i wadami, poniekąd niezależnie od zalet oraz pomimo wad. Wielkość takiej miłości ujawnia się najbardziej wówczas, gdy osoba ta upada, kiedy wychodzą na jaw jej słabości czy nawet grzechy. Człowiek prawdziwie miłujący nie tylko nie odmawia wtedy swej miłości, ale poniekąd bardziej jeszcze miłuje - miłuje, mając świadomość braków i wad i nie aprobując ich bynajmniej. Sama osoba bowiem nigdy nie traci swej istotnej wartości. Uczucie, które idzie za wartością osoby, jest wierne człowiekowi.

Zaangażowanie wolności

Tylko prawda o osobie umożliwia rzeczywiste zaangażowanie wolności w stosunku do tej osoby. Miłość polega na zaangażowaniu wolności, jest ona wszak oddaniem siebie, a oddać siebie to właśnie znaczy: ograniczyć swoją wolność ze względu na drugiego. Ograniczenie wolności własnej byłoby czymś negatywnym i przykrym - miłość sprawia, że jest ono czymś pozytywnym, radosnym i twórczym. Wolność jest dla miłości. Nie użyta, nie wykorzystana przez nią, staje się wolność właśnie czymś negatywnym, daje człowiekowi poczucie pustki i niewypełnienia. Miłość angażuje wolność i napenia ją tym, do czego z natury łączy wola, napenia ją dobrem. Wola dąży do dobra, a wolność jest własnością woli, i dlatego wolność jest dla miłości, przez nią bowiem najbardziej człowiek uczestniczy w dobru. To jest istotny tytuł do jej pierwszeństwa w porządku moralnym, w hierarchii cnót oraz w hierarchii zdrowych tęsknot i pragnień człowieka. Człowiek pragnie miłości bardziej niż wolności - wolność jest środkiem, a miłość celem. Pragnie jednak człowiek miłości prawdziwej, bo tylko opierając się na prawdzie możliwe jest autentyczne zaangażowanie wolności. Wola jest wolna, a równocześnie "musi" szukać dobra, które odpowie jej naturze, jest wolna w szukaniu i wybieraniu, ale nie jest wolna od samej potrzeby szukania i wybierania.

Nie znosi natomiast wola narzucania sobie przedmiotu, jako dobra. Chce sama wybrać i sama zaafirmować, wybór bowiem jest zawsze afirmacją wartości przedmiotu, który się wybiera. Tak mężczyzna, który wybiera kobietę, afirmuje przez to jej wartość - chodzi o to, aby afirmował wartość samej osoby, nie tylko wartość "seksualną". Wartość seksualna zresztą raczej sama się narzuca, wartość osoby natomiast czeka na afirmację i na wybór. I dlatego w woli człowieka, który jeszcze nie uległ samym namiętnościom, ale zachował wewnętrzną świeżość, toczy się zwykle jakaś walka między popędem a wolnością. Popęd usiłuje narzucić swój przedmiot i swój cel, usiłuje stworzyć wewnętrzny fakt dokonany w człowieku. Słowa "popęd" używamy tutaj nie w jego właściwym i pełnym znaczeniu, tak jak ono zostało wyinterpretowane w rozdziale poprzednim, ale w znaczeniu częściowym - chodzi o pewne tylko przejawy popędu seksualnego, dzięki którym wartość seksualna bierze w posiadanie

zmysłowość i uczuciowość człowieka i przez to niejako "osacza" wolę. Kiedy wola ulega pociągowi zmysłowemu, wówczas zaczyna pożądać danej osoby. Uczucie odbiera pożądaniu jego charakter cielesny i konsumpcyjny zarazem, a czyni je bardziej pragnieniem "człowieka drugiej płci". Niemniej, jak długo wola ulega temu tylko za czym idą zmysły i do czego łągnie uczucie, tak długo nie dochodzi do głosu to, co jest jej własnym, twórczym udziałem w miłości.

Wola miłuje dopiero wówczas, kiedy człowiek świadomie angażuje swą wolność względem drugiego człowieka jako osoby, której wartość w pełni uznaje i afirmuje. Zaangażowanie takie nie polega przede wszystkim na pożądaniu tego człowieka. Wola jest władzą twórczą, zdolną do tego, aby z siebie dawać dobro, a nie tylko do tego, aby przyswajać sobie dobro już istniejące. Miłość woli wyraża się przede wszystkim w pragnieniu dobra dla osoby umiłowanej. Pragnienie samej osoby dla siebie nie ujawnia jeszcze twórczej potencjalności woli, nie stanowi też miłości w całym pozytywnym tego słowa znaczeniu. Wola z natury chce dobra, i to dobra bez granic, czyli szczęścia. W dążeniu do niego szuka osoby i pragnie jej dla siebie jako tego konkretnego dobra, które może to szczęście przynieść. Tak x pragnie y, a y pragnie x - i na tym polega... miłość pożądania. Zmysły i uczucia pomagają w tej miłości. Ale miłość w której pomagają zmysły i uczucia, stanowi jakby najbliższą sposobność do tego, by wola, której dążenia z natury idą w kierunku dobra bez granic, czyli szczęścia, zaczęła chcieć tego dobra nie tylko dla swojego własnego podmiotu, ale również dla drugiej osoby, dla tej osoby, która stanowi - opierając się na zmysłach i uczuciu - przedmiot pożądania. I tutaj właśnie zarysowuje się owo napięcie pomiędzy dynamiką popędu a dynamiką własną woli. Popęd sprawia, że wola pożąda i pragnie osoby ze względu na jej wartość seksualną, wola natomiast nie poprzestaje na tym. Jest wolna, czyli zdolna do tego, by pragnąć wszystkiego w relacji do dobra bezwzględnego, dobra bez granic - szczęścia. I tę właśnie zdolność, tę swoją naturalną, szlachetną potencjalność, angażuje w stosunku do tamtej osoby. Pragnie dla niej dobra bezwzględnego, dobra bez granic, szczęścia - i w ten sposób jakby równoważy czy też okupuje wewnętrznie to, czego od owej osoby "drugiej płci", pragnie dla siebie³⁵. Oczywiście, że mamy tu na myśli jedynie częściowe znaczenie słowa "popęd". Wola bowiem nie tylko walczy z popędem, ale równocześnie podejmuje w ramach miłości obłubieńczej to, co stanowi jego naturalny cel. Popęd bowiem zwrócony jest do istnienia ludzkości, co w konkretności oznacza zawsze istnienie nowej osoby, dziecka, jako owocu miłości mężczyzny i kobiety w małżeństwie. Wola zwraca się do tego celu i poprzez świadomą jego realizację usiłuje jeszcze rozszerzyć tę twórczą dążność, która jest jej właściwa.

W ten sposób miłość prawdziwa, korzystając z naturalnej dynamiki woli, usiłuje wnieść rys gruntownej bezinteresowności w stosunek kobiety i mężczyzny, aby uwolnić tę miłość od

³⁵ Wyrażenie "równoważy" lub "okupuje" znaczy tutaj: podporządkowuje pragnienie posiadania osoby pragnieniu dla niej bezwzględnego dobra (szczęścia). "Równowaga" ta byłaby zachwiana, gdyby pierwsze z tych pragnień dominowało. Mielibyśmy wtedy do czynienia z egoizmem: pragnieniem drugiej osoby kosztem jej dobra. Miłość, która ze swej definicji jest aktem afirmacji osoby dla niej samej, nie wyklucza bynajmniej jednak pragnienia więzi możliwie najściślejszej z kimś, kogo się w ten sposób afirmuje.

nastawienia na użycie (w pierwszym i drugim znaczeniu słowa "używać"). I na tym też polega to, co tutaj nazwano walką pomiędzy miłością a popędem. Popęd chce przede wszystkim brać, posługiwać się drugą osobą, miłość natomiast chce dawać, tworzyć dobro, uszczęśliwiać. Znowu widać, jak bardzo miłość oblubieńcza winna być przeniknięta tym, co stanowi istotę przyjaźni. W pragnieniu dobra "bez granic" dla drugiego "ja" zawarty jest bowiem jakby w załączku cały twórczy pęd prawdziwej miłości, pęd do tego, aby obdarzać dobrem te osoby, które się kocha, aby je uszczęśliwiać³⁶.

Jest to jakiś "boski" rys miłości. Istotnie, kiedy y chce dla x dobra "bez granic", wówczas chce dla niej właściwie Boga. On jeden jest obiektywną pełnią dobra i On też tylko może każdego człowieka pełnią taką nasycić. Miłość człowieka przez odniesienie do szczęścia, czyli do pełni dobra, niejako przechodzi najbliżej Boga. Inna rzecz, iż owa "pełnia dobra", a także i "szczęście", nieczęsto bywa rozumiane wyraźnie w ten sposób. "Chcę dla ciebie szczęścia", to znaczy: chcę tego, co ciebie uszczęśliwi, ale nie wchodzę (na razie) w to, co to jest takiego. Tylko ludzie głębokiej wiary mówią sobie całkiem wyraźnie: to jest Bóg. Inni nie dopowiadają tej myśli, jakby pozostawiali ową "pozycję" do wypełnienia osobie umiłowanej: to jest to, czego ty sam (ty sama) chcesz, w czym widzisz dla siebie pełnię dobra. Natomiast cała energia miłości skupia się przede wszystkim na tym, że "ja" tego dla ciebie prawdziwie chcę³⁷.

Wielka moralna siła prawdziwej miłości leży właśnie w tym pragnieniu szczęścia, czyli prawdziwego dobra, dla drugiej osoby. Dzięki temu miłość zdolna jest odrodzić człowieka - daje mu poczucie wewnętrznego bogactwa, wewnętrznej płodności i twórczości: jestem zdolny chcieć dobra dla drugiej osoby, a więc jestem w ogóle zdolny chcieć dobra. Prawdziwa miłość zmusza mnie do tego, ażebym wierzył we własne siły duchowe. Nawet wówczas, kiedy jestem "zły", miłość prawdziwa - jeśli budzi się we mnie - nakazuje mi szukać dobra prawdziwego ze względu na tę osobę, do której się zwraca. W ten sposób afirmacja wartości drugiej osoby znajduje głęboki rezonans w afirmacji wartości mojej własnej osoby, bo przecież właśnie ze względu na samą wartość seksualną budzi się w danym podmiocie potrzeba pragnienia szczęścia dla drugiego "ja". Kiedy miłość osiąga swe pełne wymiary, wówczas wnosi nie tylko ów rzetelny "klimat" osobowy, ale także jakieś poczucie "absolutu" spotkania z tym, co bezwzględne i ostateczne. Miłość jest istotnie najwyższą wartością

³⁶ W ten sposób miłość jako postawa życzliwości (intencja miłości), czyli "dobra wola" (*bene-volentia*), znajduje swój obiektywizowany wyraz i uwierzytelnienie w dobrym czynie względem umiłowanej osoby, czyli w "woli dobra", służącego efektywnie jej istnieniu i rozwojowi (*bene-ficentia*).

³⁷ W miłości osoby do osoby zauważa się znamienne niezbornieść pomiędzy rozmiarami dobra, którego się pragnie dla osoby umiłowanej, a możliwością jego urzeczywistnienia. Miłujący nie jest w stanie umiłowanej osoby obdarzyć życiem nieśmiertelnym, chociaż miłując ją pragnie go dla niej i niewątpliwie by ją nim obdarzył, gdyby był wszechmocny. To także powód, dla którego "chce dla niej właściwie Boga". Narzucający się 3nświadczalnie związek miłości z afirmacją życia (istnienia) domaga się - w wyniku metafizycznej interpretacji - uznania, że śmierć istnień osobowych w perspektywie Stwórczej Miłości może być tylko przejściem do wyższej formy życia. *Morte fortius caritas*.

moralną. Chodzi jeszcze o umiejętność przeniesienia wymiarów miłości w zwyczajne sprawy życia codziennego. I stąd rodzi się właśnie problem wychowania miłości.

Problem wychowania miłości

Co to znaczy "wychowanie miłości"? Czy miłość w ogóle można wychowywać? Czy nie jest ona czymś od razu gotowym, czymś danym człowiekowi czy też dwojgu ludziom jako pewnego rodzaju przygoda serca? Tak mniemają bardzo często zwłaszcza młodzi, a konsekwencją takiego poglądu musi być bodaj częściowe przekreślenie tego, co tutaj nazwaliśmy integracją miłości. Miłość pozostaje wówczas tylko sytuacją psychologiczną, którą (jakby wbrew jej naturze) podporządkowuje się wymogom obiektywnej moralności. Tymczasem - wręcz przeciwnie - miłość kieruje się normą, czyli zasadą, z której należy wysnuć jak najpełniejszą wartość każdej sytuacji psychologicznej; wówczas dopiero sama ta sytuacja osiągnie właściwą pełnię, stanie się wyrazem dojrzałego zaangażowania osoby. Miłość bowiem nigdy nie jest czymś gotowym, czymś tylko "danym" kobiecie i mężczyźnie, ale zawsze jest równocześnie czymś "zadany". Tak trzeba na nią patrzeć: miłość poniekąd nigdy nie "jest", ale tylko wciąż "staje się" w zależności od wkładu każdej osoby, od jej gruntownego zaangażowania. Zaangażowanie to opiera się na tym, co jest "dane", dlatego te przeżycia, które mają swe oparcie w zmysłowości i naturalnej uczuciowości kobiety czy mężczyzny, stanowią tylko "tworzywo" miłości. Istnieje tendencja, aby uznać je już za gotową jej postać. Jest to tendencja błędna, kryje się w niej nastawienie konsumpcyjne i utylitarne, które - jak wiadomo - jest przeciwne naturze samej miłości.

Człowiek jest istotą niejako skazaną na twórczość. Twórczość ta obowiązuje również w dziedzinie miłości. Jakże często jesteśmy świadkami tego, że z obiecującego "tworzywa" uczuć i pragnień nie kształtuje się prawdziwa miłość, owszem - często coś wręcz przeciwnego, podczas gdy nieraz ze skromnego "tworzywa" kształtuje się naprawdę wielka miłość. Ale taka wielka miłość może być tylko dziełem osób i - dodajmy w tym miejscu dla całości obrazu - dziełem łaski. Chcemy się w tej książce przyjrzeć owemu dziełu. Będziemy więc patrzeć na miłość przede wszystkim jako na dzieło człowieka, postaramy się przeanalizować główne drogi jego własnych poczynañ w tym kierunku. Działanie zaś łaski jest ukryte w tych poczynaniach jako udział niewidzialnego Twórcy, który sam będąc miłością, ma moc kształtowania wszelkiej miłości, również tej, która w naturalnym swym rozwoju opiera się na wartości płci i ciała, byle tylko ludzie chcieli ją świadomie z Nim współ-tworzyć. Nie trzeba się zrażać nawet tym, że dzieje się to nieraz na drogach zawiłych i krętych. Łaska ma moc wyprostowywania dróg ludzkiej miłości.

Aby więc odpowiedzieć na pytania postawione na początku, musimy chyba zwrócić się po prostu raz jeszcze do wszystkich rozważań zawartych w niniejszym rozdziale. Musimy je jeszcze pogłębić w świetle Ewangelii, odczytanej i zrozumianej bardziej całościowo niż tu. Ale i tutaj już widać, że na wychowanie miłości składa się wiele poczynañ w największej mierze wewnętrznych, choć mających zewnętrzny swój wyraz, w każdym razie głęboko osobowych.

Poczynania te zmierzają do tego, co tutaj nazwano integracją miłości "w" osobie oraz "pomiędzy" osobami. Rozważania na temat miłości w relacji: mężczyzna-kobieta uświadomiły nam jednak wielokrotnie możliwość dezintegracji, jaka się wkrada w ich wzajemne stosunki. I dlatego koniecznie potrzebne jest dla nich uzupełnienie, dzięki któremu jasne się stanie, w jaki sposób miłość mężczyzny i kobiety broni się przed dezintegracją. Temu właśnie ma służyć rozważanie na temat czystości.

III. OSOBA A CZYSTOŚĆ

Rehabilitacja czystości

Czystość a resentyment

Tytuł tego paragrafu jest zapożyczony od M. Schelera, który ogłosił studium Rehabilitacja cnoty, (Rehabilitierung der Tugend). Tytuł ten może się, wydać jakąś prowokacją. Kiedy bowiem mówimy o rehabilitowaniu, mamy na myśli kogoś (lub coś), kto stracił (co straciło) dobre imię i prawo do uznania wśród ludzi. Rehabilitacja przywraca mu to dobre imię i prawo do uznania. Czy cnota straciła dobre imię? Czy cnota czystości straciła dobre imię? Czy nie jest uznawana przez ludzi za cnoty? A jednak nie chodzi tu tylko o dobre imię. Sama nazwa cnoty i nominalne uznanie nie rozwiązują sprawy, chodzi, bowiem o prawo obywatelstwa w duszy ludzkiej, w ludzkiej woli - to jest właściwe miejsce cnoty i grunt, bez którego przestaje ona istnieć jako realny byt. Samo zaś uznanie dla słów "cnota", "czystość" pozostaje wówczas bez głębszego znaczenia. Scheler widział potrzebę rehabilitowania cnoty, dlatego, że dostrzegł u współczesnego człowieka znamienne postawę duchową niesprzyjającą rzetelnemu uznaniu dla cnoty. Postawę tę określił jako "resentyment".

Resentyment polegał na błędnym, wypaczonym stosunku do wartości. Jest to brak obiektywizmu w ocenie i wartościowaniu, a źródła jego leżą w słabości woli. Chodzi o to, że wyższa wartość domaga się większego wysiłku, woli, jeśli chcemy ją osiągnąć lub zrealizować. Aby więc subiektywnie zwolnić się od tego wysiłku, aby przed samym sobą usprawiedliwić brak takiej wartości, pomniejszamy jej znaczenie, odmawiamy jej tego, co w rzeczywistości jej przysługuje, widzimy w niej wręcz jakieś zło, choć obiektywizm zobowiązuje do uznania dobra. Resentyment posiada, jak widać, znamienne cechy tej kardynalnej wady, jaką jest lenistwo. Św. Tomasz określa lenistwo (acedia) jako "smutek płynący stąd, że dobro, jest trudne". Sam smutek jeszcze nie fałszuje dobra, a nawet pośrednio podtrzymuje on w duszy uznanie dla jego wartości. Resentyment idzie jednak dalej: nie tylko fałszuje obraz dobra, ale deprecjonuje to, co powinno zasługiwać na uznanie, aby człowiek nie musiał z trudem podciągać siebie do prawdziwego dobra, ale mógł "bezpiecznie" uznawać za dobro to tylko,

co jemu odpowiada, co dla niego wygodne. Resentyment mieści się w mentalności subiektywistycznej: przyjemność zastępuje tu nadrzędną wartość.

Zdaje się, że jeśli którejś cnocie, to przede wszystkim czystości odebrano na drodze resentymentu wiele praw w duszy ludzkiej, w woli i sercu człowieka. Stworzono przeciw niej całą argumentację, starając się wykazać, że nie jest ona pożyteczna dla człowieka, lecz szkodliwa. Wystarczy przypomnieć bodaj pobieżnie te różnorodne zastrzeżenia natury rzekomo higienicznej i lekarskiej skierowane przeciw czystości i opanowaniu seksualnemu. Argument: "Przesadna czystość (trudno nb. ustalić, co to znaczy) jest szkodliwa dla zdrowia; młody człowiek powinien się wyżyć seksualnie" wciąż jest w obiegu. Przede wszystkim jednak widzi się w czystości i wstrzeźliwości seksualnej groźnego przeciwnika ludzkiej miłości, i z tego tytułu odmawia się im uznania i prawa obywatelstwa w duszy ludzkiej. Czystość, według tych poglądów, ma rację bytu poza miłością mężczyzny i kobiety, w miłości musi ustąpić. Od tej przede wszystkim strony narasta resentyment, który nie jest zresztą jakąś szczególną właściwością naszej epoki - skłonności do niego drzemią w duszy każdego człowieka; chrześcijaństwo uważa je za jeden ze skutków grzechu pierworodnego. Jeżeli przeto mamy uwolnić się od resentymentu, a w szczególności od jego następstw w poglądzie na to ważne zagadnienie, trzeba nam dokonać pewnej rehabilitacji czystości. W tym celu należy usunąć przede wszystkim ogromne nawarstwienie subiektywizmu w pojmowaniu miłości oraz w pojmowaniu tego szczęścia, jakiego może ona dostarczyć mężczyźnie i kobiecie.

Wiadomo, bowiem, że miłość domaga się integralności zarówno w każdej z osób miłujących, jak i pomiędzy nimi. Wykazała to analiza przeprowadzona w rozdziale poprzednim. Analizując miłość w trzech różnych aspektach (metafizycznym, psychologicznym i etycznym), zdołaliśmy wyróżnić wiele jej elementów. Chodzi o to, aby elementy te zarówno u każdej z osób, jak i pomiędzy nimi, pomiędzy kobietą i mężczyzną, scalały się prawidłowo, aby utworzyły prawidłową całość osobową i między-osobową. Dlatego tak ważna jest funkcja integracji. Miłość nie może pozostać tylko jakąś subiektywną "sytuacją", w której dochodzą do głosu zbudzone popędem energie zmysłowości i uczuciowości. Wtedy, bowiem nie dorasta ona do osoby i nie jednoczy osób. Aby miłość mogła osiągnąć pełną wartość osobową i aby mogła prawdziwie jednoczyć mężczyznę i kobietę, trzeba ją mocno oprzeć na afirmacji wartości osoby. Wychodząc od takiej afirmacji, można łatwo przejść do gruntownego pragnienia dobra dla osoby umiłowanej - dobra godnego osoby - co nadaje miłości charakter "szczęściodajny". Ludzie, kobieta i mężczyzna, pragną miłości, bo liczą na szczęście, które ona wniesie w ich życie.

Pragnienie prawdziwego szczęścia dla drugiej osoby, rzetelne oddanie się jej dobru - wszystko to wyciska na miłości bezcenne znamię altruizmu. To wszystko jednak w miłości pomiędzy mężczyzną a kobietą może nie dojrzeć i nie skrzystalizować się, jeśli przeważa nastawienie pożądawcze, miłość pożądania, a zwłaszcza samo pożądanie zrodzone z reakcji

zmysłowości, choćby nawet rzucone na tło bogatych przeżyć uczuciowych. Przeżycia te dają "smak" miłości, ale nie zawsze zawierają jej obiektywną istotę, która związana jest najściślej ze wzajemną afirmacją wartości osoby. Z samego bogactwa uczuć nie można jeszcze sądzić o wartości wzajemnego stosunku osób. Sama bujność przeżyć emocjonalnych zrodzonych na gruncie zmysłowości może kryć w sobie brak prawdziwej miłości, a nawet wręcz egoizm. Czym innym bowiem jest miłość, a czym innym - przeżycia miłosne. Miłość kształtuje się na zasadzie gruntownego i w pełni odpowiedzialnego odniesienia osoby do osoby, przeżycia miłosne rodzą się spontanicznie w reakcjach zmysłowości i uczuciowości. Bardzo bujny rozwój tych przeżyć może tać w sobie niedorozwój miłości. Dlatego zwracaliśmy uwagę w analizie miłości na konieczność odróżnienia tych dwóch profili: obiektywnego i subiektywnego.

I dlatego też musimy bardzo poważnie rozważyć możliwość dezintegracji i miłości. Chodzi o przeżycie czy nawet zespół przeżyć miłosnych mających swe źródło i oparcie w zmysłach i w uczuciu, a osobowo jeszcze niedojrzałych. Dezintegracja oznacza przede wszystkim niedorozwój samej etycznej istoty miłości³⁸. Przejawy zmysłowości czy też uczuciowości w odniesieniu do osoby drugiej płci, które rodzą się wcześniej i rozwijają szybciej niż cnota, nie są jeszcze miłością. Najczęściej zaś bierze się je za miłość i określa się nazwą miłości - i tak właśnie pojętej "miłości" przeciwstawia się czystość, jako czynnik, który przeszkadza.

Tak, więc ów główny argument przeciw czystości: "Czystość przeszkadza miłości" nie bierze dostatecznie pod uwagę ani zasady integracji miłości, ani też z drugiej strony możliwości jej dezintegracji.

Prawidłowe ześrodkowanie poszczególnych elementów zmysłowo-uczuciowych wokół samej wartości osoby pozwala dopiero mówić o miłości. Nie można natomiast nazywać miłością tego, co jest tylko jakimś jej elementem czy "częścią", bo niewłaściwe ześrodkowanie tych "części" czy elementów może dać w rezultacie nie miłość, ale wręcz zaprzeczenie miłości. Co więcej, z punktu widzenia etyki istnieje podstawowy postulat: dla dobra miłości, dla tego, aby realizować jej prawdziwą istotę zarówno w każdej osobie, jak i pomiędzy osobami, trzeba uwalniać się od tych wszystkich przeżyć "miłosnych", które nie mają pokrycia w prawdziwej miłości, czyli w odniesieniu wzajemnym mężczyzny i kobiety opartym na dojrzałej afirmacji wartości osoby. Postulat ten trafia niejako w sedno zagadnienia czystości.

³⁸ Człowiek jako byt złożony, "wielowarstwowy", przejawia się w wielości dynamizmów mających swoje wewnętrzne cele.

W przeżyciu miłości bierze udział zarówno "warstwa" cielesna, psychiczna, jak i osobowa. Integracja tych trzech rodzajów dynamizmów dokonuje się w ludzkim czynie, czyli w tym przypadku w akcie miłości. Stają się one wówczas częścią czynu ludzkiego, to znaczy, że jego całość przejawia się w nich jako we właściwych częściach, w sposób odpowiedni dla danej części. Integracja ta nie jest czymś arbitralnym, ale stanowi właściwy człowiekowi jako osobie program, scalania się spełniania siebie. Dlatego brak integracji tych czynników w czynie jest nie tylko brakiem, ale i przeciw-integracją. Przy tym, dezintegracja oznacza jakąś - mniej lub bardziej dogłębną - niezdolność posiadania siebie i panowania sobie samemu poprzez samostanowienie [podkr. Autora]" (Osoba i czyn s. 205).

Słowo "czystość" mówi o uwolnieniu od tego wszystkiego, co "brudzi". Miłość musi być niejako przeźroczysta; przez wszystkie przeżycia, przez wszystkie uczynki, które w niej mają swoje źródło, zawsze musi być dostrzegalne takie odniesienie do osoby drugiej płci, które płynie z rzetelnej afirmacji jej wartości. Skoro zaś z podłoża zmysłów oraz związanych z nimi uczuć wyrastają takie przeżycia i uczynki, które odbierają miłości tę przeźroczystość, potrzeba osobnej cnoty, aby od tej strony zabezpieczała jej prawdziwy charakter i obiektywny profil. To właśnie czystość, która najściślej jest sprzymierzona z miłością osób y i x. Spróbujemy wykazać to na drodze gruntowniejszej analizy, wykorzystując wyniki analizy samej miłości przeprowadzonej w rozdziale poprzednim. Wtedy też lepiej się okaże, że owo przeciwstawienie miłości i czystości, o którym tak często się słyszy, jest owocem resentymentu.

Pożądliwość ciała

Na początku tej analizy warto przypomnieć ów podstawowy fakt, na który zwróciliśmy już uwagę na początku książki. Obcowanie, a zwłaszcza współżycie, osób różnej płci składa się z wielu "uczynków", których podmiotem jest osoba jednej płci, a przedmiotem osoba płci drugiej. Sama miłość zaciera tę relację, stosunek podmiotu do przedmiotu ustępuje wówczas na rzecz zjednoczenia osób, w którym mężczyzna i kobieta mają poczucie, że stanowią jakby jeden wspólny podmiot działania. W poczuciu tym wyraża się subiektywny stan ich świadomości, który zresztą stanowi odbicie obiektywnego zjednoczenia: ich wole jednoczą się przez to, że chcą jednego dobra jako celu; ich uczucia przez to, że przeżywają wspólnie te same wartości. Im głębsze i dojrzałe jest to zjednoczenie, tym bardziej mężczyzna i kobieta mają poczucie, że stanowią jakby jeden podmiot działania. Poczucie to jednak nie znosi bynajmniej obiektywnego faktu, że są dwoma realnie różnymi bytami i dwoma różnymi podmiotami działania, owszem, każda z dwu osób jest podmiotem licznych "uczynków", których przedmiotem jest druga.

Przez "uczynki" czy też po prostu "czyny" rozumiemy nie tylko uczynki zewnętrzne (*actus externi*), tj. takie, które pozwalają się dostrzec i określić od zewnątrz za pomocą obserwacji, ale również uczynki wewnętrzne (*actus interni*), które wiadome są tylko osobie spełniającej, tylko ona może je uchwycić i określić w drodze introspekcji. Posługujemy się w danym wypadku słowem "uczynki", choć wyraz ten bywa stosowany na ogół tylko wówczas, gdy chodzi o czyny zewnętrzne. Łacińskie, *actus* jest bardziej uniwersalne, bywa też w użyciu jego spolszczenie "akt", ale tylko znający łacinę wiedzą, że wyraz ten może również oznaczać "czyn", "uczynek", na ogół, bowiem posiada on w naszym języku inne zastosowanie.

Dziedzina, którą interesujemy się w niniejszej książce, a zwłaszcza w tym rozdziale, daje asumpt do rozważania uczynków zarówno zewnętrznych, jak i wewnętrznych. Na te dwie grupy uczynków zwraca już bardzo wyraźnie uwagę Dekalog w przykazaniu VI ("Nie cudzołóż") i IX ("Nie pożądaj żony bliźniego twego"). Chodzi o uczynki, które mają za przedmiot osobę drugiej płci - nie płeć, lecz osobę, odrębność zaś płci jest momentem, który

rodzi szczególny problem moralny. Osoba, bowiem, dlatego że jest osobą, winna być przedmiotem miłości. Płeć natomiast, która przede wszystkim zaznacza się w ciele i jako właściwość ciała podpada pod zmysły, stwarza możliwość pożądliwości. Pożądliwość ciała jest najściślej związana ze zmysłowością. Analiza zmysłowości przeprowadzona w rozdziale poprzednim wskazała jako znamienne dla niej reakcję na "ciało jak o możliwy przedmiot użycia". Zmysłowość reaguje na wartości seksualne związane właśnie z ciałem, a reakcja ta posiada charakter kierunkowy. Reakcja kierunkowa nie utożsamia się jeszcze z pożądaniem. Jest to tylko skierowanie całej psychiki w stronę wspomnianej wartości, jakby "zainteresowanie" nią czy nawet "zaabsorbowanie". Od tego pierwszego etapu reakcji zmysłowości bardzo łatwo przejść do następnego, którym jest już pożądanie. Pożądanie różni się od zainteresowania czy nawet zaabsorbowania zmysłowości wartością seksualną związaną z ciałem, w tym wypadku stwierdzamy, że wartość ta "dociera" do podmiotu, w wypadku pożądania natomiast podmiot wyraźnie zwraca się ku niej. Coś w podmiocie zaczyna do niej dążyć i lgnąć, co więcej, zaczyna się w podmiocie (w człowieku) jakiś żywiołowy, spontaniczny proces, który idzie w tym kierunku, aby ostatecznie wartości tej chcieć. Samo pożądanie zmysłowe nie jest jeszcze chceniem, ale wyraźnie stara się nim stać. Ta dobrze wyczuwalna łatwość przejścia z etapu na etap: od zainteresowania do pożądania, od pożądania do chcenia, jest źródłem wielkich napięć w życiu wewnętrznym osoby; z nimi to wiąże się cnota wstrzemięźliwości. Struktura tej cnoty, którą jeszcze osobno omówimy w ramach bieżącego rozdziału, pozostaje w ścisłej korelacji do zarysowanej w tej chwili struktury pożądliwości ciała.

Wyrażenie "pożądliwość ciała" jest słuszne zarówno z tej racji, że pożądliwość ta związana z reakcjami zmysłowości ma za przedmiot ciało i *sexus*, jak i z tej, że w podmiocie wychodzi od ciała i szuka ujścia w, "miłości cielesnej". Warto tu może zaznaczyć, że istnieje różnica pomiędzy "miłością cielesną" a "miłością ciała", ciało, bowiem jako składnik osoby może być także przedmiotem miłości, nie tylko pożądliwości.

Fakt, że pierwsza reakcja zmysłowości, tj. zainteresowanie dla wartości seksualnej "związanej z ciałem", tak łatwo zmienia się w następną, tj. w pożądanie cielesne, dowodzi, że istnieje władza pożądania zmysłowego i ona to właśnie kryje się poza zmysłowością, nadając tak szybko pożądawczy kierunek jej reakcjom. W ten sposób ujmował to zagadnienie św. Tomasz z Akwinu, który wyraźnie odróżniał *appetitus concupiscibilis* - władzę pożądawczą, od *appetitus irascibilis* - władzy popędliwej. Są to - jego zdaniem - dwie główne władze duszy zmysłowej (*anima sensitiva*) najściślej związane ze zmysłowym poznaniem. Władze te koncentrują też wokół siebie całą plejadę uczuć (Tomaszowe *passiones animae*). Stąd pewne uczucia ludzkie mają charakter bardziej pożądawczy, jak np. pragnienie, inne zaś charakter bardziej popędliwy, np. gniew. Przez uczucia rozumiemy tutaj zarówno pierwsze wzruszenia, emocje, jak też pewne trwalsze stany emocjonalne psychiki ludzkiej, w obrębie, których możemy znów śledzić różne stopnie nasilenia (od nastrojów do namiętności, np. łagodne

uczucie miłości i gwałtowna namiętność miłosna, lekkie podrażnienie - poruszenie gniewu i nieopanowany wybuch furii).

Reakcje zmysłowości posiadają charakter kierunkowy nie tylko ad strony przedmiotu, gdzie pożądlivość ciała nie zatrzymuje się w obrębie zmysłowej władzy pożądawczej (*appetitus concupiscibilis*), ale udziela się woli i usiłuje jej narzucić właściwe sobie odniesienie do przedmiotu. Tutaj również reakcja zmysłowości ma wyraźny charakter kierunkowy: kierunek reakcji wskazuje po pierwsze na "ciało i płeć", a po drugie - na "użycie". Ku temu też zmierza pożądanie zmysłowe, a wraz z nim "miłość cielesna". Szuka ona zaspokojenia w "ciele i płci" przez używanie. Z chwilą, kiedy je osiąga, kończy się cały stosunek do przedmiotu, znika zainteresowanie nim aż do momentu, kiedy pożądanie zbudzi się ponownie. Zmysłowość "wyżywa się" w pożądanu. Słowo to jest tutaj na swoim miejscu. Pożądlivość ciała idzie w kierunku "wyżycia się", po którym cały stosunek do przedmiotu pożądanu urywa się. W świecie zwierzęcym, gdzie instynkt rozrodczy prawidłowo zestrojony z potrzebą zachowania gatunku reguluje życie seksualne, takie zamknięcie reakcji pożądawczej jest zupełnie wystarczające. W świecie osób natomiast wyłania się tutaj poważne niebezpieczeństwo natury moralnej.

Niebezpieczeństwo to jest ściśle związane z problemem miłości, a więc z odniesieniem do osoby. "Miłość cielesna", która wyrasta z samej pożądlivości ciała, nie zawiera w sobie tej wartości, jaką powinna zawierać miłość osoby. Pożądlivość ciała zmienia, bowiem przedmiot miłości; którym jest osoba, na inny, mianowicie na "ciało i płeć" związane z jakąś osobą. Reakcja zmysłowości nie odnosi się - jak wiadomo - do osoby jako osoby, ale tylko do "ciała i płci" jakiejś konkretnej osoby, i to właśnie "jako do możliwego przedmiotu użycia". Siłą faktu, więc w polu widzenia pożądanu płynącego z pożądlivości ciała osoba drugiej płci staje nie jako osoba, ale jako "ciało i płeć". Na miejsce istotnej dla miłości wartości osobowej wysuwa się sama wartość seksualna, ona też staje się środkiem krystalizacji całego przeżycia. Ponieważ zaś przeżyciu temu towarzyszy zmysłowe uczucie miłości, przeto pożądanie nabiera charakteru przeżycia miłosnego, i to mocnego, intensywnego, bo opartego mocno na reakcjach seksualnych ciała i na zmysłach. Mówiąc o "zmysłowym uczuciu miłości", nie mamy na myśli reakcji samej uczuciowości ta, bowiem nie reaguje na "ciało i płeć", ale na "człowieka drugiej płci" - "kobiecość" czy też "męskość", jak to ujawniła analiza w rozdziale II. "Uczucie" oznacza w tym przypadku stan zmysłowy wywołany najpierw pożądanu "ciała i płci" jako tego, co odpowiada samej zmysłowości, a następnie zaspokojeniem tego pożądanu przez "miłość cielesną".

Widać teraz, na czym polega niebezpieczeństwo moralne związane z pożądlivością ciała. Prowadzi ona do "miłości", która nie jest miłością, wyzwala, bowiem przeżycia miłosne na kanwie samego pożądanu zmysłowego oraz jego zaspokajania-przeżycia te mają za przedmiot osobę, drugiej płci, a równocześnie nie dorastają do osoby, zatrzymują się, bowiem tylko na "ciele i płci", jako na swojej właściwej i jedynej treści: Stąd płynie

dezintegracja miłości. Pożądliwość ciała pcha, i to z wielką siłą, do zbliżenia cielesnego, do współżycia seksualnego, ale zbliżenie to i współżycie wyrosłe na samej pożądliwości ciała nie jednoczy mężczyzny i kobiety jako osób, nie ma wartości zjednoczenia osobowego, nie jest miłością w jej właściwym (tj. etycznym) znaczeniu. Przeciwnie, zbliżenie i współżycie seksualne wyrosłe z samej pożądliwości ciała jest zaprzeczeniem miłości osób, u podstaw jego stoi, bowiem ta znamienna dla czystej zmysłowości reakcja ukierunkowana na "użycie". Reakcja ta musi być dopiero włączona w prawidłowy i godziwy stosunek do osoby, to właśnie nazywamy integracją. Pozostawiona sobie samej, pożądliwość ciała nie jest źródłem miłości osoby, chociaż wyzwala przeżycia miłosne (erotyczne) naładowane dużą dozą uczuć zmysłowych.

Istnieje tutaj nie tylko poważna możliwość deformacji miłości, ale także możliwość marnowania jej naturalnego tworzywa. Zmysłowość, bowiem dostarcza tworzywa miłości, ale w stosunku do tego tworzywa konieczna jest odpowiednia twórczość woli. Bez takiej twórczości nie może być miłości, pozostaje tylko tworzywo, które sama pożądliwość ciała tylko zużywa, "wyżywając się" w nim. Rodzą się wówczas uczynki wewnętrzne lub zewnętrzne, mające za przedmiot samą tylko wartość seksualną, która związana jest z osobą. Uczynki te pozostają na linii tej reakcji kierunkowej, która jest znamienna dla samej zmysłowości: zorientowanej na, ciało jako możliwy przedmiot użycia". Odnoszą się, więc do osoby w sposób użytkowy, konsumpcyjny. Sam fakt, że uczynki są zewnętrzne lub tylko wewnętrzne, zależy w dużej mierze od struktury samej zmysłowości u danej osoby.

Pewnym jakby zabezpieczeniem naturalnym wobec pożądliwości ciała jest uczuciowość. Wiadomo już z analizy przeprowadzonej w rozdziale poprzednim, że jest to w danym wypadku zdolność do reagowania na wartość seksualną, na tę jednak, która wiąże się z całym "człowiekiem drugiej płci", a nie "z ciałem jako możliwym przedmiotem użycia", w tym sensie, więc jest to zdolność reagowania na "kobiecość" czy "męskość". Reakcje uczuciowości posiadają także charakter kierunkowy, jednakże kierunek ich jest inny niż kierunek reakcji zmysłowości. Uczuciowość nie idzie w kierunku użycia, które ma za przedmiot "ciało i *sexus*" i szuka ujścia w samej "miłości cielesnej". Jeśli mówimy czasem o potrzebie uczuciowego wyżycia się, to nie w tym samym znaczeniu, w jakim mówi się o wyżyciu zmysłowo-seksualnym. Chodzi wówczas raczej o zaspokojenie potrzeby samych przeżyć uczuciowych, o potrzebę kochania się" w kimś lub też doznawania czyjegoś uczucia ("być kochanym"). Uczuciowość posiada swój odrębny świat faktów wewnętrznych oraz między-ludzkich; które same z siebie trzymają się z dala od pożądliwości ciała. Miłość uczuciowa wydaje się czystą tak dalece, że wszelkie porównanie jej do namiętności zmysłowej uchodzi za poniżenie i brutalizację.

A jednak nie stanowi ona pozytywnego i pełnego rozwiązania problemu pożądliwości ciała. Miłość uczuciowa, co najwyżej odsuwa ten problem z pola świadomości wnosząc nawet w

odniesienie kobiety do mężczyzny (lub *vice versa*) ową idealizację, o której była już mowa w rozdziale poprzednim. Ale odsunąć problem, to nie znaczy rozwiązać go czy bodaj wyjść na jego spotkanie. Doświadczenie uczy, że jednostronnie idealistyczne" podejście do miłości bywa potem źródłem gorzkich rozczarowań lub też rodzi wyraźne niekonsekwencje w postępowaniu, zwłaszcza w życiu małżeńskim. To, co wnosi uczuciowość we wzajemny stosunek kobiety i mężczyzny, jest jeszcze tylko tworzywem" miłości.

Pełnowartościowe zabezpieczenie wobec pożądliwości ciała znajdujemy dopiero w głębokim realizmie cnoty, chodzi właśnie o cnotę czystości. Uczuciowość zaś oraz ta "idealizacja", jaka rodzi się na jej podłożu w odniesieniu x-y oraz y-x, mogą być bardzo pomocne przy kształtowaniu cnoty czystości. Jednak te najdelikatniejsze nawet reakcje naturalne, które na gruncie uczuciowości powstają wobec "kobiecości" czy też "męskości", nie stwarzają jeszcze same z siebie dostatecznie głębokiego oparcia dla skryształizowania się miłości osoby.

Owszem, istnieje pewne niebezpieczeństwo, że pożądliwość ciała wchłonie te reakcje, że przyswoi je sobie jako pewnego rodzaju "akompaniament", który przystąpi właściwy jej stosunek do człowieka drugiej płci. W tym ujęciu "miłość" będzie przede wszystkim sprawą ciała i domeną pożądliwości, z tym, że dołączy się do niej pewna doza jakiegoś "liryzmu" płynącego z uczuciowości. Trzeba dodać, że uczuciowość niewzmocniona cnotą, pozostawiona sobie samej, i tak rzucona na tło potężnej pożądliwości ciała, schodzi najczęściej do tej roli. Owszem, dodaje wówczas od siebie pewien moment nowy; czyni z miłości coś w rodzaju subiektywnego "tabu", w którym uczucie jest wszystkim i o wszystkim decyduje.

Subiektywizm a egoizm

Tutaj właśnie zarysowuje się problem subiektywizmu, nic, bowiem tak bardzo nie wprowadza momentu subiektywnego w ludzką miłość jak właśnie uczucie. Trzeba odróżnić uczucie od uczuciowości. Przez uczuciowość rozumiemy zdolność reagowania na określone wartości związane z "człowiekiem drugiej płci" ("kobiecość" - "męskość", "wdzięk" - "siła"). Uczucie natomiast jest subiektywnym faktem psychicznym, który wiąże się z reakcją na różne wartości, i dlatego też wiąże się z uczynkami, które kształtują się w orbicie tej reakcji, niejako na jej przedłużeniu. Tak, więc uczucia zmysłowo-cielesne łączą się z reakcją zmysłowości oraz z uczynkami zewnętrznymi lub wewnętrznymi, które mają swe źródło w pożądliwości ciała. łączą się też uczucia z reakcjami uczuciowości oraz z uczynkami, do których te reakcje stwarzają podniecie. Kiedy mówimy o potrzebie integracji, czyli prawidłowego włączenia tego wszystkiego, co pochodzi ze zmysłowości i z uczuciowości, w etycznie pełnowartościowy stosunek osoby do osoby, wówczas uwzględniamy w całej pełni plastyczność ludzkiego uczucia. Uczucie może się rozwijać i dostosowywać do tego, co człowiek świadomie kształtuje swoją wolą. Integracja miłości domaga się tego, aby człowiek świadomie kształtował swoją wolę to wszystko, czego dostarczają mu zmysły w reakcjach zmysłowości i

uczuciowości, by przez gruntowną afirmację wartości osoby stawiał to wszystko na poziomie odniesienia osoby do osoby i utrzymywał w granicach prawdziwego zjednoczenia osób.

Subiektywizm to coś zasadniczo różnego od subiektywności, od subiektywnego profilu każdej miłości. Subiektywność należy do natury miłości, która jest sprawą dwóch podmiotów (podmiot - subiectum), y i x. Subiektywizm natomiast jest wypaczeniem istoty miłości-chodzi o taki przerost momentu subiektywnego, że sama obiektywna wartość miłości zostaje w nim częściowo lub całkowicie pochłonięta i zagubiona. Pierwszą formę subiektywizmu można określić jako subiektywizm uczucia. Uczucia odgrywają ogromną rolę w kształtowaniu się miłości od strony subiektywnej; nie można wyobrazić sobie subiektywnego profilu miłości bez uczucia, absurdem zaś byłoby żądać, tak jak żądali stoicy czy Kant, by była ona "bezuczuciowa". Z drugiej strony jednakże nie sposób pominąć możliwości subiektywizmu uczucia, tak że można mówić nawet o pewnym "niebezpieczeństwie uczucia", tj. niebezpieczeństwie, które zagraża miłości właśnie od strony uczuć. Już w analizie upodobania (rozdział II część druga) zwróciliśmy uwagę na to, że uczucie jakby zmieniało kierunek przeżywania prawdy. Człowiek - istota rozumna - posiada naturalną potrzebę poznawania prawdy i kierowania się nią; chodzi o obiektywną prawdę działania, w której zawiera się sam rdzeń ludzkiej moralności. Otóż uczucie niejako odwraca "wzrok prawdy" od tego, co obiektywne w działaniu, od przedmiotu czynu i od czynu samego, a zwraca go w stronę tego, co w nim subiektywne, w stronę samego przeżycia. Uczucie sprawia, że świadomość ludzka zostaje przede wszystkim zaabsorbowana subiektywną "prawdziwością" przeżycia. Jest zaś ono prawdziwe, czyli "autentyczne", o tyle, o ile jest nasycone prawdziwym (szczerym) uczuciem³⁹.

Fakt ten ma dwa następstwa:

1. dokonuje się przy tej sposobności jakaś "dez-integracja": aktualne przeżycie wyrasta ponad całą resztę faktów obiektywnych, a przede wszystkim zasad, którym one podlegają - wyłamuje się z ich całokształtu;
2. na miejsce owych zasad obiektywnych, które stanowią sprawdzian wartości danego czynu, wchodzi wartość samego uczucia i ona zaczyna decydować o wartości czynu; czyn jest dobry, bo jest "autentyczny", tzn. nasycony "prawdziwym" uczuciem.

Uczucie jednak samo z siebie posiada prawdziwość li tylko subiektywną: prawdziwe uczucie może również napełniać czyn, który obiektywnie nie jest dobry. Dlatego też subiektywizm

³⁹ Nie moc, siła przeświadczenia czy, autentyzm przekonania, z jakim dany -podmiot wydaje sąd, rozstrzyga o jego prawdziwości, lecz jego zgodność z tym, czego lub, kogo dany sąd dotyczy. Podmiot jest wyłącznym autorem sądu, nie jest jednak autorem jego prawdy. O tej różnicy zwykło się nie pamiętać zwłaszcza wtedy, kiedy odnośnym sądom czy ocenom towarzyszą silne reakcje uczuciowe. Z tego powodu wskazane jest traktować z pewną dozą nieufności "świadczenie własnego uczucia". Nie należy też przeceniać roli świadectwa, jakie w tej sprawie gotowi są składać niekiedy nawet sami małżonkowie. W imię realizmu nie wolno zapominać, że "wiecznie wierną miłość" oświadczają na początku zawsze szczerze również ci, którzy potem - znowu w imię "prawdy uczuć" - zmieniają niekiedy po wiele razy obiekt swej miłości. "Prawda uczucia" wcale im w tym nie przeszkadza. Por. s. 147-148.

uczucia stanowi szeroką bramę, przez którą do miłości kobiety i mężczyzny mogą wejść różne uczynki, wewnętrzne czy zewnętrzne, które nie są zgodne z obiektywną istotą miłości, chociaż jako przeżycia mają charakter "miłosny" (erotyczny). Legitymacją tych przeżyć i uczynków będzie właśnie ich "autentyczność" w sensie określonym powyżej. Wiadomo jednak, że również te uczucia, które towarzyszą samej pożądliwości ciała czy też jej zaspokajaniu, są "prawdziwymi" uczuciami, posiadają swoją subiektywną prawdziwość, tak jak każde inne uczucie.

Od tej postaci subiektywizmu, od subiektywizmu uczuć, prosta i łatwa droga do subiektywizmu wartości, tak łatwa, że po prostu nie widać, dlaczego i w jaki sposób nią nie pójść, skoro się raz już weszło na pochyłą równię subiektywizmu. Miłość sama jest nastawiona na wartość obiektywną. Taka jest przede wszystkim wartość osoby, którą się w miłości obustronnie afirmuje, taką wartość posiada zjednoczenie osób, do którego miłość prowadzi. Również te wartości, ku którym zwraca się zmysłowość i uczuciowość w swych naturalnych reakcjach, są przedmiotowe - taka jest wartość "ciała jako możliwego przedmiotu użycia", taka też jest wartość "człowieka drugiej płci" związana z jego "kobiecością" czy "męskością". Subiektywizm wartości leży w tym, że wszystkie te wartości obiektywne: zarówno osoba, jak i "ciało i płeć" czy też "kobiecość - męskość" zostają potraktowane tylko i wyłącznie jako okazja do wywołania przyjemności czy też różnych odcieni rozkoszy. Przyjemność staje się jedyną wartością i całkowitą podstawą wartościowania. Wtedy zaś dokonuje się takie pomieszanie kierunków przeżywania i działania ("uczynki"), które w ostateczności zupełnie niweczy nie tylko samą istotę miłości, ale rzeczywiście miłosny charakter przeżyć⁴⁰. Nie tylko miłość, bowiem musi być wyraźnie skierowana ku osobie, ale nawet zmysłowość i uczuciowość, które dostarczają jej w danym wypadku "tworzywa", reagują w sposób naturalny na odpowiednie wartości związane z osobą. Subiektywizm wartości natomiast oznacza nastawienie się na samą przyjemność: ona jest celem, a wszystko inne środkiem do niej - zarówno osoba, jak i jej ciało oraz związane z nimi "kobiecość" czy "męskość".

Ta forma subiektywizmu niweczy, więc samą istotę miłości, a całkowitą wartość przeżyć miłosnych (jak zresztą i samej "miłości") upatruje w przyjemności. Przeżycia miłosne (erotyczne) dostarczają kobiecie i mężczyźnie mocno odczuwalną przyjemność, rozkosz różnych odcieni. I ta właśnie przyjemność-rozkosz staje się całkowitą i wyłączną racją bytu zarówno poszczególnych przeżyć, jak i pośrednio samej miłości pomiędzy kobietą a mężczyzną. Hedonizacja miłości w teorii i praktyce jest ostatnim owocem subiektywizmu.

⁴⁰ Autor analizuje tu zachodzące w praktyce zjawisko "oderwania przeżycia od aktu". Przypadki tego typu rozszczepienia mogą okazynie stanowić asumpt dla prób absolutyzacji przeżyć, emocji itp. także w teorii. Zagadnieniem tym interesował się Autor w szczególności w swej rozprawie Ocena możliwości zbudowania etyki chrześcijańskiej przy założeniach systemu Maxa Schelera (Lublin 1959). Por. Problem oderwania przeżycia od aktu w etyce na tle poglądów Kanta i Schelera. "Roczniki Filozoficzne" 5: 1955-57 z. 3 s. 113-140; W poszukiwaniu podstaw perfekcjonizmu w etyce. Tamże z. 4 s. 303-317; O kierowniczej lub służebnej roli rozumu w etyce. Na tle poglądów Tomasza z Akwinu, Hume'a i Kanta. Tamże 6: 1958 z. 2 s. 13-31.

Tutaj już nie poszczególne aktualne przeżycia wyrastają ponad żywy całokształt faktów, a zwłaszcza zasad stanowiących o prawdziwej miłości, ale sama przyjemność, która temu przeżyciu towarzyszy. Ona staje się wartością, całkowitą i bezwzględną, której wszystko wypada podporządkować, jest ona tu, bowiem wewnętrzną miarą wszystkich ludzkich czynów. Przypomina to program utylitaryzmu, poddany krytyce w rozdziale I. W tym miejscu jeszcze mocniej uwydatnia się "niebezpieczeństwo uczuć", uczucia, bowiem z natury grawitują w stronę przyjemności - przyjemność jest dobrem dla uczucia, podobnie jak przykrość jest złem, od którego stronią. O ile, zatem uczucia bezpośrednio starają się uwydatnić siebie jako wyłączną i właściwą treść miłości (subiektywizm uczuć); to pozostawione sobie samym skierowują pośrednio do szukania przyjemności i rozkoszy. Wówczas zaś samą miłość ocenia się i wartościuje wedle tego, czy tej przyjemności dostarcza.

Subiektywizm w obu swych postaciach, a zwłaszcza w postaci drugiej, jest tym gruntem, na którym wyrasta egoizm. Tak subiektywizm, jak i egoizm w jakiś sposób przeciwstawiają się miłości, po pierwsze, bowiem miłość ma nastawienie obiektywne: na osobę i na jej dobro, po drugie zaś ma ona nastawienie altruistyczne: na drugiego człowieka. Subiektywizm wysuwa na to miejsce podmiot i jego przeżycie, dba o "autentyczność" tego przeżycia, o podmiotowe potwierdzenie miłości w samym uczuciu. Egoizm jest nastawiony wyłącznie na własne "ja", na ego, szuka zaś dobra tegoż "ja" nie licząc się z innymi ludźmi. Egoizm wyklucza miłość, wyklucza, bowiem dobro wspólne, wyklucza też możliwość wzajemności, która opiera się zawsze na ciężeniu do dobra wspólnego. Wysunięcie własnego "ja" i wyłączenie, ciasne zapatrzenie się w jego dobroć jest znamienne dla egoizmu - zakłada zawsze jakieś przesadne nastawienie na podmiot (subjectum).

Własne "ja" ujmowane przede wszystkim jako podmiot staje się egoistyczne wówczas, gdy przestajemy widzieć prawidłowo jego obiektywną pozycję wśród reszty bytów oraz te relacje i zależności, jakie łączą to "ja" z nimi. Zwłaszcza zaś druga forma subiektywizmu, subiektywizm wartości, nie może już de facto być niczym innym jak egoizmem. Skoro jedyną wartością, o którą chodzi w odniesieniu y do x oraz x do y, jest tylko przyjemność, wówczas nie może być mowy ani o wzajemności, ani też o zjednoczeniu osób. Nastawienie na przyjemność jako na cel zatrzymuje każdą z nich wyłącznie w obrębie własnego "ja". Nie można, więc mówić o wzajemności, lecz tylko o "obu-stronności"; istnieje jakaś suma przyjemności płynącej z obcowania dwóch osób różnej płci, którą trzeba tak umiejętnie podzielić między te osoby, aby każda osiągnęła możliwie dużo. Egoizm wyklucza miłość, ale dopuszcza pewną kalkulację i kompromis: tam gdzie nie ma miłości, może jednak być dwustronny układ między egoizmami.

Nie może jednak być mowy w tym stanie rzeczy o jakimś "wspólnym <ja>", które tworzy się wówczas, gdy jedna z osób chce dobra drugiej tak jak swego własnego i w dobru jej znajduje

swoje własne dobro⁴¹. Przyjemności samej nie można chcieć w ten sposób właśnie, dlatego, że jest ona dobrem czysto podmiotowym, nie trans-subiektywnym ani nawet nie inter-subiektywnym. Można, więc co najwyżej chcieć "obok" swojej własnej przyjemności również przyjemności drugiego człowieka, ale zawsze tylko "pod warunkiem" swojej własnej. Tak, więc subiektywizm wartości, czyli nastawienie na samą przyjemność jako na wyłączny cel obcowania i współżycia kobiety i mężczyzny, z reguły jest egoizmem. Wynika to z natury przyjemności. Nie chodzi jednak bynajmniej o to, aby w niej samej widzieć zło - przyjemność sama w sobie jest swoistym dobrem - lecz o to tylko, by wskazać na zło moralne, jakie zawiera się tu w nastawieniu woli na samą przyjemność. Nastawienie takie, bowiem nie tylko jest subiektywne, ale również egoistyczne⁴².

Mówi się czasem o egoizmie zmysłów i egoizmie uczucia. Rozróżnienie to ma swoją podstawę w odróżnieniu zmysłowości od uczuciowości - dwóch różnych ośrodków reakcji na wartość seksualną. Niemniej u podstaw każdego z tych egoizmów leży uczucie, w pierwszym. Wypadku to zmysłowo-cielesne, które łączy się z zaspokajaniem zmysłowości, w drugim wypadku subtelniejsze uczucie "psychiczne", które towarzyszy reakcjom uczuciowości. Uczucie jako "mocne" przeżycie czy też jako stan emocjonalny wypełniający trwalej świadomość ułatwia koncentrację na własnym "ja", przy czym pojawia się przyjemność jako dobro tegoż "ja" związane z uczuciem.

Egoizm zmysłowy kojarzy się bardziej z subiektywizmem wartości. Podmiot dąży wprost do przyjemności, której mogą dostarczyć przeżycia erotyczne związane z "ciałem i płcią", osobę traktuje się wówczas dość wyraźnie jako "przedmiot". Ta forma egoizmu jest raczej przejrzysta. Egoizm uczuć nie posiada tej przejrzystości i dlatego łatwiej się w nim zawikłać.

⁴¹ Miłość jest realizacją pewnego rodzaju wspólnoty opartej na dobru wspólnym. Zagadnienie wspólnoty ma dwa aspekty: przedmiotowy i podmiotowy. Przedmiotowo wspólnota określana jest przez cel wspólnego dążenia. Jest to mniej doskonałe określenie wspólnoty. Ściślej wspólnotę określa aspekt podmiotowy - uczestnictwo, gdy "człowiek wybiera to, co wybierają inni, albo nawet wybiera, dlatego, że inni wybierają - a równocześnie wybiera to jako dobro własne i cel własnego dążenia. To, co wówczas wybiera, jest dobrem własnym w tym znaczeniu, że człowiek jako osoba spełnia w nim siebie" (Osoba i czyn s. 306). Por. Osoba: podmiot i wspólnota s. 6-39.

⁴² Przyjemność może być i bywa w miłości małżeńskiej owocem dążenia do afirmacji drugiej osoby; nie powinna być jednak zasadniczym celem tego dążenia; podnoszenie tego owocu do rangi pierwszorzędnego celu jest właśnie aktem egoizmu. Egoizm ten jednak nie tylko krzywdzi osobę-przedmiot miłości sprowadzając ją do roli środka do celu, ale utrudnia również osiągnięcie pełni szczęścia podmiotu działania. Szczęście osiąga, bowiem człowiek poprzez właściwe osobie oddanie się w miłości aż do zatracenia siebie (por. ewangeliczne: "Jeśli ziarno pszeniczne nie obumrze, samo zostanie; jeśli obumrze, przyniesie wiele owocu"). Z tego względu moralnie naganne jest też nie tylko podporządkowywanie innych osób dążeniu do własnej przyjemności, ale również takie zabieganie o dobro dla drugiej osoby, które nie liczy się z godnością osoby.

Warto pamiętać, iż istotne dobro człowieka nie tylko nie utożsamia się z odczuwaną przezeń przyjemnością, ale z trudem podlega jakiegokolwiek kalkulacji. Nawet, bowiem w nieeudajmonistycznej wykładni utilitaryzmu (por. przyp. 18) istnieje niebezpieczeństwo preferowania dóbr "obliczalnych" kosztem takich, których realizacja wymaga niekiedy długiego czasu i znacznego poświęcenia, a które same są niewymierne. Do takich dóbr należy z pewnością pełne samourzeczywistnienie osoby osiągnięte poprzez wzajemną miłość małżeńską. Miłość ta właśnie wtedy jest godziwa i chwalebna, gdy jej celem jest gruntowne szczęście drugiej osoby, nie zaś proste mnożenie przyjemności i unikanie przykrości.

Kojarzy się on, bowiem przede wszystkim z subiektywizmem uczucia, w którym na pierwszy plan nie wysuwa się jeszcze przyjemność, chodzi w nim tylko o samo uczucie, bo ono stanowi warunek autentyczności przeżycia. Tak, więc, w uczucia więcej jest szukania własnego "ja" niż szukania przyjemności. A jednak i tutaj jest ona celem; nastawienie na nią w ostateczności też decyduje o egoizmie. Chodzi, bowiem o przyjemność, która zawiera się w samym przeżywaniu uczucia czy też w jego doznawaniu. Kiedy uczucie staje się celem tylko ze względu na tę przyjemność, jaka zawiera się w jego przeżywaniu lub doznawaniu, wówczas osoba, do której ono się zwraca lub od której pochodzi, znów jest tylko "przedmiotem", który dostarcza okazji do zaspokojenia potrzeb emocjonalnych własnego "ja". Egoizm uczucia, który graniczy często z pewnego rodzaju zabawą ("bawienie się cudzym uczuciem"), jest nie mniej głębokim wypaczeniem miłości jak egoizm zmysłów, z tą tylko różnicą, że tamten zarysowuje się wyraźniej jako egoizm, a ten łatwiej może się ukryć w pozorach miłości. Dodajmy, że egoizm uczuć nie mniej wyraźnie - chociaż w inny sposób niż egoizm zmysłów - może przyczynić się do nieczystości we wzajemnych stosunkach osób y-x.

Na początku powyższych rozważań odróżniono subiektywizm od subiektywności. Miłość jest zawsze jakimś faktem podmiotowym i między-podmiotowym, czyli posiada właściwą sobie subiektywność. Równocześnie jednak trzeba ją chronić przed wypaczeniem subiektywistycznym, przez nie, bowiem wkrada się dezintegracja miłości i wyrasta egoizm w różnych postaciach. I dlatego każda z osób zaangażowanych w miłości, starając się o pełną subiektywność, o pełny podmiotowy profil swej miłości, winna równocześnie zdobywać się na obiektywizm. Połączenie jednego z drugim stanowi szczególny trud, ale jest to trud nieodzowny dla zapewnienia miłości jej bytu⁴³.

Struktura grzechu

Analiza problemu pożądlivosti ciała, a jeszcze bardziej może problemów subiektywizmu i egoizmu, umożliwi nam zrozumienie pojęcia "grzeszna miłość". Jest to wyrażenie często spotykane i powierzchownie rozumiane nawet trafnie. Kryje ono w sobie jednak głęboki paradoks. Przecież miłość jest synonimem dobra, podczas gdy grzech oznacza zło moralne. Tymczasem może być "miłość", która nie tylko nie jest moralnie dobra, ale wręcz przeciwnie - jest "grzeszna", zawiera w sobie pierwiastki zła moralnego. W jaki więc sposób jest miłością? Stwierdziliśmy, że zmysłowość i uczuciowość dostarczają jakby "tworzywa miłości", tj. stwarzają takie fakty "wewnątrz" osoby oraz takie sytuacje "między" osobami, w których może być zrealizowana miłość. Niemniej "sytuacje" te same z siebie nie są jeszcze miłością. Stają się nią pod warunkiem integracji, czyli przez podniesienie ich na poziom osobowy, przez: wzajemną afirmację wartości osoby. Bez tego owe fakty psychologiczne zrodzone w samej zmysłowości (czy nawet w samej uczuciowości) łatwo mogą stać się "tworzywem" grzechu. Trzeba dobrze zdać sobie sprawę z tego, w jaki sposób może się on ukształtować z tego tworzywa. Stąd rozważanie o strukturze grzechu.

⁴³ Człowiek "scala się", "spełnia się" zawsze i tylko wtedy, gdy miłuje, tj., gdy afirmuje godność adresata czynu w całej jego obiektywnie danej i zadanej podmiotowi do zaafirmowania prawdziwości. Por. Osoba i czyn s. 182-189.

Pożądliwość ciała - jak stwierdziliśmy uprzednio - nie oznacza tylko naturalnej zdolności pożądania cielesnego, tj. kierowania się ku tym wartościom, które w dziedzinie seksualnej ukazują zmysły. Pożądliwość: ciała to stała skłonność do widzenia osoby drugiej płci poprzez same wartości *sexus* jako "przedmiotu możliwego użycia". Pożądliwość ciała oznacza, więc drzemiącą w człowieku gotowość do przewrócenia obiektywnego porządku wartości.

Prawidłowe, bowiem widzenie i pożądanie osoby to widzenie i "pożądanie" poprzez wartości osoby. W widzeniu takim i pożądaniu nie może chodzić o jakąś "a-seksualność", o jakąś ślepotę na wartość "ciała i płci", chodzi natomiast o to, aby wartość ta włączała się prawidłowo w miłość osoby, miłość we właściwym i pełnym znaczeniu tego słowa. Tymczasem pożądliwość ciała odnosi się do osoby jako do "możliwego przedmiotu użycia" właśnie ze względu na tę wartość "ciała i płci", (podczas gdy samo ciało jako składnik osoby również winno być przedmiotem miłości ze względu na wartość osoby), stąd odróżnienie "miłości ciała" od "miłości cielesnej".

Tak, więc pożądliwość ciała jest w każdym człowieku terenem, na, którym ścierają się ze sobą i zmagają dwa odniesienia do człowieka drugiej płci. Przedmiotem walki jest "ciało", które ze względu na swą wartość seksualną ("ciało i płeć") budzi pragnienie użycia, podczas gdy winno budzić miłość ze względu na wartość osoby - jest wszakże ciałem osoby. Sama pożądliwość ciała oznacza stałą skłonność do tego, aby tylko "używać", gdy tymczasem winno się "miłować". Dlatego też z odpowiednim zastrzeżeniem należy podać ten pogląd, który został sformułowany w analizie miłości: zmysłowość i uczuciowość, dastarczają "tworzywa" miłości. Dzieje się tak o tyle tylko, o ile reakcji zmysłowości i uczuciowości nie zostaną wchłonięte przez samą pożądliwość ciała, ale pozwolą się wciągnąć prawdziwej miłości osoby. Jest to trudne, zwłaszcza, gdy chodzi o reakcje zmysłowości, stwierdziliśmy, bowiem, że są to spontaniczne reakcje kierunkowe, kierunek ich zaś jest ten sam, co kierunek pożądliwości ciała tak dalece, że pożądliwość ciała wyzwała się poniekąd przez reakcje zmysłowości. Zmysłowość to zdolność reagowania na wartość seksualną związaną z ciałem jako "możliwym przedmiotem użycia", pożądliwość ciała zaś to stała skłonność do pożądania wywołanego, reakcją zmysłowości.

Z punktu widzenia struktury grzechu (w ramach analizy "grzesznej miłości") należy jednak podkreślić, że ani sama zmysłowość, ani też sama pożądliwość ciała nie jest jeszcze grzechem. Teologia katolicka upatruje w pożądliwości ciała tylko "zarzewie grzechu". Trudno nie uznać, że zarzewiem grzechu jest stała skłonność do pożądania ciała osoby drugiej płci jako "przedmiotu użycia", gdy do osoby winniśmy się odnosić w sposób ponad-użytkowy (to, bowiem mieści się w pojęciu "miłować"). Dlatego też teologia, opierając się na Objawieniu, widzi w pożądliwości ciała skutek grzechu pierwotnego. Ta stała skłonność do tego, aby niewłaściwie i nieprawidłowo odnosić się do osoby ze względu na wartość seksualną związaną z jej ciałem; nie może być bez przyczyny. Brak przyczyny musiałby stać się

powodem pesymizmu, tak jak każde zło niezrozumiałym. Prawda o grzechu pierwotnym tłumaczy to zło, bardzo podstawowe i bardzo powszechne zarazem, polegające na tym; że w zetknięciu z osobą drugiej płci człowiek nie umie po prostu i spontanicznie tylko "miłować", ale całe jego odniesienie do tej osoby zostaje wewnętrznie zmącone pragnieniem "używać", które nieraz wyrasta ponad "miłować" i odbiera miłości właściwą istotę, zachowując często tylko jej pozory. Tak, więc nie może człowiek całkiem bezpiecznie zaufać samym reakcjom zmysłowości (a nawet uczuciowości, którą ze zmysłowością łączy w życiu psychicznym poniekąd wspólne źródło), nie może ich jeszcze uznać za miłość, ale musi z nich dopiero miłość wydobyć. Zawiera się w tym pewna przykrość, człowiek, bowiem chciałby po prostu pójść za tym, co spontaniczne, chciałby znajdować miłość już gotową we wszystkich reakcjach, które mają za przedmiot drugiego człowieka.

Zmysłowość, a nawet pożądlivość ciała, sama z siebie nie jest jeszcze grzechem, grzechem, bowiem może być tylko to, co płynie z woli - czyn odznaczający się odpowiednią świadomością i dobrowolnością (*voluntarium*). Czyn jako akt woli jest zawsze wewnętrzny, natomiast grzech może tkwić zarówno w uczynkach wewnętrznych, jak i zewnętrznych, wola, bowiem tak jednym, jak i drugim daje początek i jest ich ostoją. Dlatego też reakcja samej zmysłowości czy też zrodzone z niej "poruszenie" pożądlivości ciała, które dokonuje się w człowieku "obok" woli i poza wolą, nie mogą same z siebie być grzechem. Trzeba zaś poważnie liczyć się z tym, że pożądlivość ciała posiada w każdym normalnym człowieku swoją własną dynamikę, której przejawem są również same reakcje zmysłowości. Zwróciliśmy uwagę na ich charakter kierunkowy. Wartości seksualne związane z ciałem osoby stają się nie tylko przedmiotem zainteresowania, ale także - dość łatwo - przedmiotem pożądania zmysłowego. Źródłem takiego aktualnego pożądania jest władza pożądlivości (*appetitus concupiscibilis* - według św. Tomasza), a więc nie wola. W pożądaniu zmysłowym przejawia się natomiast tendencja, aby stać się chceniem - aktem woli⁴⁴. Granica między jednym i drugim, tj. między aktualnym pożądaniem zmysłowym a chceniem, jest jednak wyraźna. Pożądlivość ciała nie od razu zmierza ku temu, ażeby wola w pełni chciała czynnie tego, do czego skierowuje się aktualne pożądanie zmysłowe wystarczy tylko przyzwolenie woli.

Tu właśnie jest próg grzechu - i dlatego pożądlivość ciała, która stale, habitualnie stara się nakłonić wolę do jego przekroczenia, słusznie została nazwana "zarzewiem grzechu".

Od momentu, w którym wola przyzwala, zaczyna ona chcieć tego, co "się dzieje" w samej zmysłowości i pożądaniu zmysłowym. Odtąd wszystko to już nie tylko "dzieje się" w człowieku, ale on sam zaczyna jakoś to "czynić" - zrazu tylko wewnętrznie, wola, bowiem

⁴⁴ W terminologii przyjętej przez Autora "chcenie" to akt woli. Nasuwają się w związku z tym dwie uwagi:

1. Ilekroć mówimy np. "chce mi się" lub "zachciewa mi się" czegoś, odnosimy to nie do samej osoby, lecz do pożądlivości i jej "dynamiki własnej".
2. Jakkolwiek samo istnienie i przejawianie się w nas takiej dynamiki jest koniecznościowe, człowiek odpowiada do pewnego stopnia za jej gwałtowność i nieuporządkowanie.

bezpośrednio jest źródłem czynów ("uczynków") wewnętrznych. Uczynki te posiadają wartość moralną, są dobre lub złe, jeśli są złe, nazywamy je grzechami.

W praktyce istnieje tutaj czasem dość trudny dla niektórych osób problem granicy grzechu. Obiektywnie granica ta, przebiega wraz z aktem woli, ze świadomym i dobrowolnym przyzwoleniem z jej strony: Są jednak ludzie, którym trudno uchwycić tę granicę. A ponieważ wiadomo, że pożądliwość ciała posiada w człowieku swą własną dynamikę i mocą jej dąży do tego, aby stać się chceniem - aktem woli, przeto w braku odpowiedniego rozeznania łatwo może ktoś uznać za akt woli to, co jeszcze jest tylko poruszeniem: zmysłowości i pożądliwości ciała⁴⁵. Reakcja zmysłowości rozwija się w swoim własnym kierunku mocą tej dynamiki, która tkwi w pożądliwości ciała, nawet wówczas, gdy nie tylko nie znajduje przyzwolenia, ale także, gdy wola wyraźnie się przeciwstawia. Akt woli skierowany przeciw poruszeniu zmysłowemu na ogół nie wywołuje natychmiastowego skutku. Reakcja zmysłowości zwykle w swojej (tj. zmysłowej) sferze psychiki niejako przebrzmiewa do końca, nawet, chociaż w sferze woli spotyka się z wyraźną opozycją. Nikt zaś nie może żądać od siebie ani tego, by reakcje zmysłowości w nim się nie pojawiały, ani też tego, by ustępowały one natychmiast, skoro tylko wola nie przyzwoli czy nawet wyraźnie opowie się "przeciw". Jest to moment ważny dla praktykowania cnoty opanowania (*continentia*). Czymś innym jest "nie chcieć", a czym innym "nie czuć", "nie doznawać".

Dlatego też analizując strukturę grzechu, nie wolno przerysowywać znaczenia samej zmysłowości ani też samej pożądliwości ciała: Sama spontaniczna reakcja zmysłowości, sam odruch pożądliwości ciała, nie jest jeszcze grzechem ani też nie stanie się nim, jeśli wola do tego nie doprowadzi. Wola zaś doprowadza do grzechu, o ile jest źle nastawiona, o ile kieruje się złym ujęciem miłości: Na tym właśnie polega pokusa, która otwiera drogę do "grzesznej miłości". Pokusa nie jest tylko "błędnym myśleniem", błąd, bowiem niezawiniony nie sprowadza grzechu. Jeżeli sędzę: "A jest dobre" i czynię a, wówczas czynię dobrze, choćby nawet a było w rzeczywistości złe⁴⁶. Pokusa natomiast zakłada świadomość: "A jest złe",

⁴⁵ Akt woli ("chcenie" lub "niechcenie" czegoś) implikuje poznanie intelektualne tego czegoś, a więc sąd rozumu. Stąd zachowanie się człowieka doznającego uczuć "moralnie podejrzanych" w sytuacji pozwalającej tylko na "sądy wyobrażone", a niewydane rzeczywiście - bez względu na to, jakie by to zachowanie było - nie może być przedmiotem oceny moralnej. Tylko na gruncie świadomości intelektualnej nie zaś czysto wyobrażeniowej - zrodzić się może sąd o powinności moralnej (wyobrazić sobie, że jest się zobowiązanym do czegoś, to za mało, by faktycznie być zobowiązanym, podobnie jak wyobrazić sobie, że się, czegoś chce - np. na scenie teatralnej - a chcieć czegoś naprawdę, to dwie różne sprawy).

Kierowanie własnym działaniem zgodnie z "prawdą o dobru moralnym" może być poniekąd "podświadome", lecz w tym tylko sensie, że racje uprzednio przyjęte i utrwalone w określonych dyspozycjach czynnościowych uracjonalniają dane działanie spoza pola uwagi aktualnej. Moralna wartość działań ludzkich - przy dużej częstotliwości zmian zachodzących, co do ich przedmiotu i okoliczności - nie może być bezustannie kontrolowana i sprawdzana w polu uwagi, jakie obejmować musi również inne rodzaje ocen. Dlatego "człowiek dobrej woli" słusznie ufa - bo zresztą ufać musi - tej "spontaniczności nabytej", jaką zawdzięcza swoim wartościowym moralnie dyspozycjom (podobnie jak w szanującej się społeczności obywatele - czy np. uliczni przechodnie - uważani są za niepodejrzanych *donec, contrarium probetur*).

⁴⁶ W związku z powyższym pozostaje doniosłe rozróżnienie czynu moralnie dobrego i czynu moralnie słusznego oraz dwojaka funkcja sumienia jako informatora w odniesieniu do obu wymienionych aspektów czynu: Mój sąd:

fałszuje się ją jednak w jakiś sposób, aby wytworzyć sugestię: "Jednak a jest dobre". Okazji do takiego zafałszowania we wzajemnym odniesieniu osób różnej płci dostarcza subiektywizm we wszystkich odcieniach.

Subiektywizm uczucia ułatwia sugestię: to jest dobre, co się łączy z "prawdziwym" uczuciem, co od strony uczucia trzeba uznać za "autentyczne". Wyrasta pokusa sprowadzenia miłości do samych subiektywnych stanów emocjonalnych. "Miłość" chodzi wówczas za uczuciem jako za jedyną swą treścią i jedynym sprawdzianem. Afirmacja wartości osoby, dążność do jej prawdziwego dobra, do zjednoczenia w prawdziwym dobru wspólnym - to wszystko nie pojawia się w polu widzenia woli nastawionej subiektywistycznie na samo uczucie. Grzech rodzi się wówczas stąd, że człowiek nie chce uczucia podporządkować osobie i miłości, ale wręcz przeciwnie - podporządkowuje osobę i miłość uczuciu. "Grzeszna miłość" bywa często bardzo uczuciowa, nasycana uczuciem, które zastępuje w niej wszystko inne.

Grzeszność jej oczywiście nie leży w tym, że jest nasycona uczuciem, nie leży w samym uczuciu, ale w tym, że wola uczuciem przesłania osobę, to zaś przekreśla wszelkie prawa i zasady obiektywne, które muszą rządzić zjednoczeniem osób, kobiety i mężczyzny. "Autentyczność" przeżycia staje się niejednokrotnie wrogiem prawdy postępowania⁴⁷.

Subiektywizm wartości nasuwa innego typu sugestię; to jest dobre, co jest przyjemne. Pokusa przyjemności, rozkoszy, zastępuje nieraz wizję prawdziwego szczęścia. Dzieje się tak wówczas, gdy wola jest nastawiona na szukanie samej przyjemności. Znow, więc pokusa nie jest tylko "błędem myślenia" ("Myślałem, że to trwałe szczęście, a to tylko przelotna przyjemność"), ale wynika z postawy woli, która w sposób nieuporządkowany chce przyjemności pożądanej przez zmysły. Wtedy właśnie najłatwiej miłość redukuje się do zaspakajania pożądliwości ciała. Sama pożądliwość ciała czy też jej spontaniczne "poruszenia" - to jeszcze nie grzech. Grzechem natomiast jest świadome zaangażowanie woli w tym, do czego skłania sama pożądliwość ciała wbrew obiektywnej prawdzie. Wola może

"Powinienem spełnić czyn a w stosunku do osoby O" posiada, bowiem dwa różne strukturalnie, chociaż ściśle z sobą zespolone wymiary. Wymiar pierwszy wyraża się sądem: "Powinienem afirmować O (i każdego innego na jego miejscu)". Wymiar ten można nazwać wymiarem prasumienia. Wymiar drugi wyraża się sądem: "A jest odpowiednim (lub nawet jedynym) sposobem afirmowania osoby O". Jedynie w swym pierwszym wymiarze sąd ten jest niezawodnym informatorem. Stąd też podmiot wybierając (postawa, intencja) działanie zgodne z sumieniem, jest pewien tylko tego, że chciał afirmować O, nie jest jednak pewien, czy wybrał czyn, który rzeczywiście się nadaje do roli afirmowania O. Innymi słowy, można działając zgodnie z sumieniem (w dobrej intencji), działać na szkodę osoby O. Wówczas mówimy, że czyn jest moralnie pozytywny jedynie w aspekcie postawy lub zamiaru, czyli moralnie dobry, ale nie jest moralnie pozytywny w swym obiektywnym, przedmiotowym oddziaływaniu na adresata działania. Jest innymi słowy moralnie niesłuszny. Działanie zgodne z sumieniem jest tedy zawsze moralnie dobre, lecz nie jest tym samym zawsze moralnie słuszne. Sumienie jednak zawsze zobowiązuje do działania zgodnego z nim, nawet błędzące, ponieważ błędzący nie wie *ex definitione* o swym błędzie. Możliwość popełnienia pomyłki w tak istotnej sprawie skłania do szczególnej troski o trafność swych rozpoznań moralnych. Jedynym sposobem zagwarantowania jej sobie jest coraz głębsze poznawanie, kim w swej obiektywnej strukturze jest człowiek. Ukazanie tej właśnie struktury człowieka, mężczyzny i kobiety, w całokształcie ich powołania do miłości wzajemnej, jest głównym zadaniem tej książki.

⁴⁷ Por. przyp. 41.

oczywiście doraźnie ulec tej pożądliwości - nazywamy to czasem grzechem słabości. Ulega jej jednak o tyle, o ile upatruje dobro w samej przyjemności, i to tak dalece, że przyjemność przesłania jej wszystko inne: i wartość osoby, i wartość prawdziwego zjednoczenia osób w miłości.

Sugestia: "To jest dobre, co jest przyjemne" - doprowadza do gruntownego wypaczenia woli wówczas, kiedy staje się całkowitą zasadą jej działania. Oznacza to habitualną niezdolność do "miłowania" osoby - miłości brakuje woli. Miłość jako cnota została z woli wyparta i zastąpiona nastawieniem na samo używanie zmysłowo-seksualne. Wola nie ma kontaktu z wartością osoby, żyje właściwie negacją miłości, nie stawiając żadnego oporu pożądliwości ciała.

Przy takim nastawieniu woli pożądliwość ciała, "zarzewie grzechu", płonie zupełnie swobodnie, nie znajduje, bowiem w woli żadnej przeciwwagi w afirmacji wartości osoby i w dążeniu do prawdziwego jej dobra. "Grzeszna miłość" ma miejsce wówczas; gdy zamiast afirmacji wartości osoby i dążenia do prawdziwego jej dobra - co stanowi rdzeń prawdziwego "zmiłowania" - wdziera się w odniesienie do osoby drugiej płci, we wzajemny stosunek osób y i x, poszukiwanie samej przyjemności i rozkoszy związanej z przeżyciami zmysłowo-seksualnymi. Wówczas "używanie" wypiera "miłowanie". Zło moralne zawarte w grzechu leży, jak wiadomo, w tym, że osobę traktuje się jako "przedmiot użycia" lub, że obie osoby, y i x, w ten sposób wzajemnie się traktują.

Tego nastawienia "na użycie" - przynajmniej doraźnie - jednak same przeżycia erotyczne nie odslaniają. Ze wszystkich sił usiłują one zachować "smak miłości". Stąd ucieczka od refleksji, ona, bowiem niesie z sobą jakąś nieodzowną konieczność obiektywizacji - musiałaby wówczas wyjść na jaw grzeszność miłości. Tutaj właśnie przejawia się zło subiektywizmu jako postawy woli: nie jest on tylko błędem myślenia, ale spaceniem całego kierunku działania. Kiedy y czy x - a przede wszystkim, gdy oboje razem - zdobędą się na obiektywizm, wówczas muszą prawdziwie określić to, co istnieje pomiędzy nimi. Subiektywistyczne natomiast nastawienie woli nie tylko uniemożliwia realizację prawdziwej miłości z powodu przesadnej orientacji na podmiot, ale stwarza sugestię, że subiektywny stan nasycenia podmiotu odpowiednim uczuciem jest już pełnowartościową miłością, jest "wszystkim" w miłości. W parze z orientacją na podmiot zwykła iść orientacja na własne "ja" - subiektywizm bywa źródłem egoizmu - przy czym jednak ten egoizm (egoizm zmysłów) bywa przeżywany jako "miłość" i tak też nazywany, jakby to, co jest tylko pewną formą "używania" osoby, było "miłowaniem".

Szczególne niebezpieczeństwo "grzesznej miłości" polega na fikcji - na tym, że aktualnie i przed refleksją nie bywa ona przeżywana jako "grzeszna", ale przede wszystkim jako "miłość". Okoliczność ta zmniejsza wprawdzie bezpośrednio wielkość grzechu, ale pośrednio zwiększa jego niebezpieczeństwo. Fakt, że bardzo wiele "uczynków" w obcowaniu i

współżyciu osób - kobiet i mężczyzn - dokonuje się spontanicznie, "w afekcie" czy też "z afektu", nie zmienia przecież w niczym faktu, że istnieje norma personalistyczna i ona też obowiązuje w stosunkach między osobami. Tylko na tej zasadzie, jaka się w niej zawiera, można mówić o zjednoczeniu osób w miłości, również w miłości małżeńskiej, gdzie zjednoczenie kobiety i mężczyzny dopełnia się współżyciem płciowym.

Grzech zawsze jest przekroczeniem tej zasady, również wtedy, gdy jego aktualne źródło stanowi uczucie miłosne (*amor sensitivus*), wyrosłe wokół tych przeżyć, jakich dostarcza człowiekowi zmysłowość czy też uczuciowość, (jeśli jest uległa zmysłowości i jej podporządkowana). Grzech jest pogwałceniem prawdziwego dobra. Prawdziwym, bowiem dobrem, o które chodzi w miłości mężczyzny i kobiety, jest przede wszystkim osoba, nie zaś uczucie samo dla siebie ani tym bardziej: sama dla siebie przyjemność. To są dobra mimo wszystko wtórne, z nich samych nie sposób zbudować miłości, czyli trwałego zjednoczenia osób, chociaż tak mocno zaznaczają się w jej subiektywnym, psychologicznym profilu. Nigdy jednak nie można dla nich poświęcać osoby, wówczas, bowiem wprowadzi się do miłości pierwiastek grzechu.

"Grzeszna miłość" to nic innego jak taki właśnie układ odniesienia pomiędzy dwiema osobami y i x; w którym samo uczucie, a bardziej jeszcze sama przyjemność, rozrasta się do wymiarów samodzielnego dobra i decyduje o wszystkim, nie licząc się z obiektywną wartością osoby ani też z obiektywnymi prawami i zasadami współżycia i obcowania osób różnej płci.

Grzech zaś, który się zawiera w "miłości grzesznej", tkwi samą swoją istotą w wolnej woli. Pożądliwość ciała jest tylko jego "zarzewiem". Wola, bowiem może i powinna nie dopuścić do "dez-integracji" miłości, do tego, by przyjemność czy choćby samo uczucie wyrosły do rozmiarów samodzielnego dobra, któremu wszystko inne podporządkowuje się w odniesieniu do osoby drugiej płci czy też we wzajemnym obcowaniu i współżyciu osób. Wola może i powinna kierować się prawdą obiektywną. Może, a więc i powinna, żądać od rozumu, aby dawał jej prawdziwą wizję miłości oraz tego szczęścia, jakie miłość może przynieść kobiecie i mężczyźnie (bardzo wiele zła płynie tutaj z fałszywej, czysto subiektywistycznej wizji szczęścia, w której "pełnia dobra" została zastąpiona przez samą "sumę przyjemności"). Wiadomo, że są w człowieku irracjonalne siły, które ułatwiają cały proces "subiektywizacji" nie tylko samego teoretycznego poglądu na szczęście, ale przede wszystkim praktycznego dążenia doń - torując przez to samo drogę egoizmowi, które rozkładają ludzką miłość i niszczą ją ("dez-integracja"). Zadaniem woli, dla której Prawdziwa miłość winna być szczególnie atrakcyjna, gdyż umożliwia jej rzeczywiste pogłębienie w dobru, jest zabezpieczyć się od destruktywnego działania tych sił, zabezpieczyć osobę od "złej miłości". Nie tylko własną zresztą; miłość zawsze łączy dwie osoby, zabezpieczając, więc własną, zabezpiecza się także cudzą.

Pełny sens czystości

Przechodzimy obecnie do naświetlenia w całej pełni problemu czystości. Analiza problemów pożądliwości ciała; subiektywizmu i egoizmu, zwłaszcza zaś ostatnia analiza struktury grzechu, czyli "grzesznej miłości", przygotowała nas do tego. Negatywny stosunek do cnoty czystości, o którym mówiliśmy na początku niniejszego rozdziału, jest istotnie owocem resentymentu. Człowiek nie chce uznawać ogromnej wartości, jaką dla ludzkiej miłości posiada czystość, wówczas, gdy nie chce uznać pełnej i obiektywnej prawdy o miłości kobiety i mężczyzny, podstawiając na jej miejsce subiektywistyczną fikcję. Kiedy natomiast przyjmie w całej pełni tę obiektywną prawdę o miłości, wówczas i czystość okaże swą pełną wartość, okaże się wielkim pozytywem życia ludzkiego, zasadniczym symptomem "kultury osoby", która znów stanowi istotny rdzeń całej ludzkiej kultury⁴⁸.

Pełnego sensu cnoty czystości nie sposób pojąć, jeśli się nie rozumie miłości jako funkcji odniesienia osoby do osoby, funkcji nastawionej na zjednoczenie osób. Dlatego, właśnie trzeba było oddzielić rozważania na temat samej psychologii miłości od rozważań na temat cnoty miłości. Dlatego też trzeba było mocno podkreślić zasadę integracji: miłość w świecie osób musi posiadać swoją etyczną całkowitość i pełnię (*integritas*), nie wystarczą same jej psychologiczne przejawy, owszem, dopiero wówczas jest dojrzała także psychologicznie, kiedy posiada wartość etyczną, kiedy jest cnotą miłości. Dopiero w cnotie miłości realizują się obiektywne wymagania normy personalistycznej, która żąda właśnie "miłowania" osoby, a odrzuca jakiegokolwiek jej "używanie". W obrębie zaś tych przejawów, które sama tylko psychologia określa jako przejawy miłości kobiety i mężczyzny, zasada ta nie zawsze jest spełniana; nazywa się nieraz "przejawem miłości" czy wręcz "miłością" to, co po dogłębnym krytycznym rozpatrzeniu nie wykazuje samej etycznej istoty "miłowania", ale mimo wszelkich pozorów jest tylko formą "używania" osoby. Wynika stąd wielki problem odpowiedzialności - jest to równocześnie odpowiedzialność za miłość i osobę.

Jak rozumieć pełny sens czystości? Według Arystotelesa można, obserwując życie moralne ludzi, dostrzec w nim różne cnoty, które z kolei pozwalają się sklasyfikować i ułożyć w pewien system. Tę samą myśl podjął św. Tomasz z Akwinu, tworząc bardzo szeroki, a zarazem wnikliwy i szczegółowy traktat o cnotach w swojej Sumie teologii (II-II). W systemie cnót są pewne cnoty główne, które w szczególny sposób usprawniają główne władze duszy ludzkiej, zarówno władze umysłowe: rozum i wolę, jak też zmysłowe, tj. władzę popędliwości (*appetitus irascibilis*) i pożądliwości (*appetitus concupiscibilis*), wspomniane już uprzednio w tym rozdziale. Te cnoty główne, zwane też inaczej "kardynalnymi" (od łac. *cardo* - zawias, a więc jakby zawiasy całego życia moralnego), stanowią oparcie dla wielu innych cnót, z których każda albo nosi w sobie coś z cnoty kardynalnej, jakiś jej znamieny rys, albo też

⁴⁸ Jakkolwiek wszelka kultura tym właśnie różni się od przyrody, że jest dziełem osób, kultywowanie życia wewnętrznego - nazwane tu przez Autora "kulturą osoby" - przesądza w każdym społeczeństwie zarówno o "punktach wyjścia", jak i o "punktach dojścia" wszelkich działań kulturotwórczych, w tym także o ich dziejowej i ogólnoludzkiej doniosłości.

cnocie kardynalnej jest potrzebna w tym sensie, że bez niej ta ostatnia nie byłaby pełnowartościową cnotą.

Czystość w systematyce św. Tomasza została związana: kardynalną cnotą umiarkowania (*temperantia*) i jej podporządkowana. Cnota umiarkowania, której bezpośrednim podmiotem w człowieku jest - według św. Tomasza - władza pożądawcza (*appetitus concupiscibilis*), tkwi w tej władzy po to, aby powstrzymywać zapędy pożądawcze, które się rodzą wobec różnych dóbr materialnych, cielesnych, narzucających się zmysłom.

Trzeba, ażeby poruszenia zmysłowe (*erga bonum sensibile*, w stosunku do dobra poznawalnego zmysłowo) podporządkowały się rozumowi: to właśnie zadanie cnoty umiarkowania. Gdyby jej zabrakło w człowieku, wola mogłaby z łatwością ulegać zmysłom, wybierałaby jako dobro to tylko, co zmysły jako dobro odczują i czego zapragną. Cnota umiarkowania ma za zadanie bronić istotę rozumną przed takim "wynaturzeniem". Dla istoty rozumnej, jaką jest człowiek, naturalne, czyli zgodne z naturą, jest, bowiem pragnienie tego i dążenie do tego, co rozum uzna za dobre. W takim tylko dążeniu, w takim odniesieniu do dóbr wyraża się i realizuje prawdziwa doskonałość istoty rozumnej, osoby. Cnota umiarkowania przyczynia się do tego, pomaga istocie rozumnej żyć w sposób rozumny, a więc osiągać odpowiednią dla jej natury doskonałość. Punkt widzenia całej etyki Arystotelesa oraz św. Tomasza jest z gruntu perfekcjonistyczny, co zresztą zgadza się z zasadniczą orientacją Ewangelii wyrażoną w znanych słowach: "Bądźcie doskonałymi [...]" (Mt 5,48)⁴⁹.

Chodzi nam jednak w danym wypadku o zagadnienie bardziej szczegółowe, mianowicie o podporządkowanie cnoty czystości cnocie kardynalnej umiarkowania. Cnota ta usprawnia wolę, a przede wszystkim samą władzę pożądania (*appetitus concupiscibilis*) do opanowywania zmysłowych poruszeń. Są to również te gorszenia pożądawcze, które powstają w człowieku wraz z reakcją zmysłowości (w innym znaczeniu - wraz z reakcją uczuciowości - z różnorodnie zabarwionymi i różnorodnie też zorientowanymi reakcjami na wartość *sexus*). Cnota czystości, wedle powyższego ujęcia, to po prostu sprawność w opanowywaniu poruszeń pożądawczych związanych z wymienianymi reakcjami. "Sprawność" oznacza więcej niż "zdolność", cnota zaś jest sprawnością, i ta "stałą" sprawnością; jeśli bowiem byłaby doraźną tylko, nie byłaby właściwie sprawnością, można by wówczas powiedzieć, że się danemu człowiekowi "udało" opanować poruszenie, podczas gdy cnota winna dawać gwarancję, że ów człowiek na pewno je opanuje. Umiejętność jedynie doraźnego opanowania poruszeń pożądawczych pochodzących ze zmysłowości nie jest jeszcze pełnowartościową cnotą, nie jest czystością w pełnym znaczeniu tego słowa, nawet, jeśli udaje się to człowiekowi prawie zawsze. Pełnowartościowa cnota to sprawność

⁴⁹ Szerzej o perfekcjonizmie pisał Autor w artykule pt. W poszukiwaniu podstaw perfekcjonizmu w etyce.

polegająca na stałym trzymaniu w równowadze owej władzy pożądawczej przez habitualny stosunek do dobra prawdziwego (*bonum honestum*), które określa rozum⁵⁰.

Tak więc "umiarkowanie" w znaczeniu pierwszym i mniej pełnym to sprawność doraźnego "miarkowania" poruszeń pożądawczych, bodaj nawet za każdym razem; w znaczeniu drugim i pełniejszym to sprawność zapewniająca stały umiar, a wraz z nim rozumną równowagę władzy zmysłowo-pożądawczej.

Trudno nie uznać, że ta teoria cnoty jest głęboko realistyczna. Jeśli natomiast chodzi o wyprowadzenie pełnej istoty czystości z umiarkowania, to tutaj budzą się pewne refleksje. Powstaje mianowicie pytanie, czy w ten sposób uwydatnia się najwłaściwiej jej istotną wartość i znaczenie w życiu ludzkim: Otóż na tle wszystkich dotychczasowych rozważań i analiz wydaje się, że trzeba o wiele mocniej wydobyć i zaakcentować pokrewieństwo czystości z miłością.

Czystości nie sposób pojąć bez cnoty miłości. Ma ona za zadanie wyzwalać miłość od postawy użycia. Postawa ta, jak wynika z przeprowadzonych poprzednio w ramach niniejszego rozdziału analiz, wypływa i nie tylko (i nie tyle nawet) z samej zmysłowości czy też pożądliwości ciała, ale z subiektywizmu uczuć, a zwłaszcza subiektywizmu wartości, który zakorzenia się w woli i stwarza bezpośrednio warunki sprzyjające różnym egoizmom - (egoizm uczuć, egoizm zmysłów). To najbliższe dyspozycje do "grzesznej miłości", w niej zaś zawiera się właśnie owo nastawienie na "używać" osłonięte pozorami miłości. Cnota czystości, której zadaniem jest wyzwalać miłość od postawy użycia, musi uchwycić nie tylko samą zmysłowość i pożądliwość ciała, ale poniekąd bardziej jeszcze te centra wewnętrzne w człowieku, z których wykluwa się i rozrasta postawa użycia. Nie może być czystości bez przezwyciężenia wspomnianych form subiektywizmu w woli oraz ukrytych pod nimi egoizmów: postawa użycia jest tym bardziej niebezpieczna, im bardziej jest zamaskowana w woli; "grzesznej miłości" najczęściej nie nazywa się "grzeszną", ale po prostu "miłością", starając się narzucić (sobie i innym) przekonanie, że tak właśnie jest i nie może być inaczej. Być czystym znaczy: mieć "przejrzysty" stosunek do osoby drugiej płci - czystość to tyle, co "przejrzystość" wnętrza, bez której miłość nie jest sobą, nie jest bowiem sobą tak długo, jak długo chęć "używania" nie została podporządkowana gotowości "miłowania" w każdej sytuacji.

⁵⁰ Rozum określa dobro prawdziwe w tym znaczeniu, że jest instancją wydającą odpowiednie sądy wartościujące lub powinnościowe. Będąc twórcą tych sądów, nie tworzy jednak ich prawdy; prawdę tę tylko odczytuje. Jedynie też w domniemaniu zgodności wydawanego sądu z tym, czego sąd dotyczy, rozum gotów jest odnośny sąd wydać i faktycznie go wydaje. Stąd też "przeżycie powinności jest najściślej zespolone z przeżyciem prawdziwości" (Osoba i czyn s. 172). "Fakt sumienia: nie jest tak subiektywny, aby nie był w pewnej mierze intersubiektywny. W sumieniu (...) dokonuje się owo szczególne sprzęgnięcie prawdziwości z powinnością, która przejawia się jako moc normatywna prawdy [podkr. Autora]" (tamże s. 161)

Ta "przejrzystość" odniesienia do osób drugiej płci nie może polegać na jakimś sztucznym zepchnięciu wartości ciała (czy w szczególności wartości *sexus*) do podświadomości, na stworzeniu takiego pozoru, jakby one nie istniały czy też nie działały. Bardzo często pojmuję się czystość jako "ślepe" poniekąd hamowanie zmysłowości i poruszeń ciała, przy którym wartości ciała i wartości *sexus* zostają zepchnięte do podświadomości, tam czekają na sposobność do tego, aby wybuchnąć. Jest to oczywiście błędne rozumienie cnoty czystości, która jeśli jest w ten sposób praktykowana, istotnie stwarza niebezpieczeństwo takich "wybuchów". Z powodu takiego błędnego poglądu na istotę czystości wiąże się z nią sugestia o czysto negatywnym charakterze tej cnoty: czystość to tylko "nie". Tymczasem czystość to przede wszystkim "tak", z którego dopiero wypływa "nie". Niedorozwój cnoty czystości polega na tym, że ktoś "nie nadąża" z afirmowaniem wartości osoby, pozwala się zmajoryzować samym wartościom *sexus*, które owładnąwszy wolą źle kształtują cały stosunek do osoby drugiej płci. Istota czystości leży właśnie w tym, aby w każdej sytuacji "nadażyć" za wartością osoby i do niej "dociągać" każdą reakcję na wartość "ciała i płci". Jest to szczególnie wysiłek wewnętrzny, duchowy - bo afirmacja wartości osoby może być tylko owocem ducha - ale wysiłek ten jest przede wszystkim pozytywny, twórczy - "od wewnątrz", a nie przede wszystkim negatywny i destruktywny. Nie chodzi o doraźne "zniszczenie" w świadomości wartości "ciała i płci" przez zepchnięcie jej przeżycia do podświadomości, ale o trwałą i długofalową integrację: wartość "ciała i płci" musi być osadzona i ugruntowana w wartości osoby. Niesłuszny jest, więc zarzut, który mówi o negatywnym charakterze cnoty czystości. Charakteru takiego czystość nie posiada bynajmniej przez to, że jest związana z cnotą umiarkowania (*temperantia*), "Miarkowanie", bowiem przeżyć i uczynków związanych z w wartością seksualną służy wartości osoby i miłości. Prawdziwa czystość nie prowadzi przy tym ani do jakiejś pogardy ciała, ani do upośledzenia małżeństwa i życia płciowego. Do tego prowadzi "czystość" w jakimś stopniu zafałszowana, czystość z pewnym nalotem faryzeizmu, a jeszcze bardziej właśnie nieczystość. Jest to może zaskakujące i dziwne, a jednak nie może być inaczej. Warunkiem uznawania i przeżywania pełnej wartości ludzkiego "ciała i płci" jest właśnie owo "dowartościowywanie": podciąganie jej do wartości osoby, jest to symptomatyczne i istotne właśnie, dla czystości. Tak też tylko czysta kobieta i czysty mężczyzna są zdolni do prawdziwej miłości⁵¹. Czystość, bowiem uwalnia ich wzajemne obcowanie, również ich współżycie małżeńskie, od nastawienia na użycie osoby, które w swojej obiektywnej istocie jest sprzeczne z "miłowaniem", a przez to samo wprowadza w to obcowanie i współżycie szczególną dyspozycję do "miłowania".

Związek czystości z miłością wypływa z normy personalistycznej, w której - jak to stwierdzono w rozdziale I - zawiera się dwojaka treść: pozytywna ("miłuj") i negatywna ("nie używaj"). Inna rzecz, że wszyscy ludzie - w inny nieco sposób mężczyźni, w inny kobiety - muszą dopiero wewnętrznie i zewnętrznie dorastać do takiego czystego "miłowania", dojrzywać do jego "smaku", każdy człowiek, bowiem z natury jest obciążony pożądaniami

⁵¹ Z drugiej zaś strony dopiero poprzez miłość, tj. afirmację osoby, staje się, czystość cnotą, moralną sprawnością, zgodnie z określeniem św. Augustyna *caritas est forma virtutum*.

ciała i skłonny do upatrywania "smaku" miłości przede wszystkim w jej zaspokajaniu. Z tego i względu czystość jest sprawą trudną i długofalową: trzeba czekać na jej owoce, na radość miłowania, którą winna przynieść. Równocześnie jednak czystość jest niezawodną drogą do tego.

Czystość nie prowadzi do pogardy ciała, zawiera w sobie natomiast pewną pokorę ciała⁵². Pokora to postawa właściwa wobec każdej prawdziwej wielkości, również wobec własnej, ale przede wszystkim wobec tej; którą ja nie jestem, a która znajduje się poza mną. Ciało ludzkie winno być "pokorne" wobec tej wielkości, jaką jest osoba: jest to prawdziwa i definitywna wielkość człowieka. Prócz tego ciało ludzkie winno być "pokorne" wobec tej wielkości, jaką jest miłość, pokorne, tzn. również podporządkowane jej. Czystość do tego właśnie się przyczynia. W braku czystości "ciało" nie jest podporządkowane miłości prawdziwej, wręcz przeciwnie - stara się jej narzucić swoje "prawa" i poddać ją sobie: samo użycie cielesne oparte na intensywnym współprzeżywaniu wartości *sexus* przejmując wówczas na siebie istotną osobową rolę miłości i w ten sposób ją właśnie unicestwia. Dlatego potrzeba pokory ciała.

Powinno ono również być pokorne wobec wielkiej sprawy ludzkiego szczęścia. Jakże często "ciało" stwarza tę sugestię, że ono samo posiada klucz do otwarcia jego tajemnicy. "Szczęście" utożsamiałoby się wtedy z samą rozkoszą, z sumą przyjemności, którą daje "ciało i *sexus*" we współżyciu kobiety i mężczyzny. Jakże to powierzchowne widzenie szczęścia przesłania choćby tę prawdę, że kobieta i mężczyzna mogą i powinni szukać swego doczesnego, ziemskiego szczęścia w trwałym zjednoczeniu, które ma charakter osobowy, bo opiera się u obojga na gruntownej afirmacji wartości osoby.

Tym bardziej zaś może "ciało", jeśli nie jest "pokorne", podporządkowane pełnej prawdzie o szczęściu człowieka - przesłonić tę ostateczną jego wizję szczęścia osoby ludzkiej w zjednoczeniu z osobowym Bogiem. W tym sensie należy rozumieć to, co powiedział Chrystus w Kazaniu na górze: "Błogosławieni czystego serca, albowiem oni Boga oglądają" (Mt 5,8). Trzeba dodać, że właśnie prawda o zjednoczeniu osoby ludzkiej z osobowym Bogiem, która w całej pełni ma się dokonać w wymiarach wieczności, tym pełniej naświetla i tłumaczy również wartość ludzkiej miłości, Zwartość zjednoczenia mężczyzny i kobiety jako dwóch osób. Nie bez znaczenia jest ta okoliczność, że Pismo św. Starego i Nowego Testamentu mówi o "małżeństwie" Boga z ludzkością (w narodzie wybranym, w Kościele), a pisma mistyków o zjednoczeniu "małżeńskim" duszy ludzkiej z Bogiem.

⁵² Często w dyskusjach etycznych, a szczególnie tych, które toczyły się po ogłoszeniu encykliki *Humanae vitae*, dążność do czystości - czy szerzej do uzgadniania miłości z wymaganiami prawa naturalnego w tym zakresie - określana była jako przejaw pogardy lub odwrócenia się od tego, co cielesne (*contemptus mundi*), lub wręcz jako przejaw manicheizmu. Tutaj wymóg czystości rozumiany jest właśnie jako szacunek dla ciała i ludzkiego dynamizmu somatycznego. Jednocześnie podkreśla się, że dynamizm ten uzyskuje pełnię wyrazu ludzkiego poprzez zintegrowanie go z całościowym dynamizmem człowieka poprzez "podciągnięcie" go na płaszczyznę osobową. Dynamizmy ciała, bowiem nie są przejawem samoistnym i samodzielny, ale w sposób naturalny skierowane są ku służeniu integralnemu dobru osoby ludzkiej.

Przejdźmy teraz do rozważania dwóch elementów cnoty czystości: wstydu i powściągliwości.

Metafizyka wstydu

Zjawisko wstydu seksualnego i jego interpretacja

Zjawiskiem wstydu, a w szczególności wstydu seksualnego, zajmowali się w ostatnich czasach fenomenologowie (M. Scheler, F. Sawicki). Jest to temat, który otwiera szerokie perspektywy i nadaje się do gruntownej analizy. Biorąc zjawisko wstydu powierzchownie, można powiedzieć, że dostrzegamy w nim zawsze jakieś dążenie do ukrycia. Może chodzić o ukrycie pewnych faktów zewnętrznych, jak również pewnych stanów czy przeżyć wewnętrznych. Nie można upraszczać sprawy utrzymując, że dąży do ukrycia tego tylko; co uważa się za złe, często, bowiem wstydzimy się również dobra, np. dobrego uczynku, może być, że w tym ostatnim przypadku wstyd dotyczy nie tyle samego dobra, ile raczej koncentruje się tylko na fakcie uzewnętrznienia tego dobra, które w mniemaniu sprawcy winno pozostać w ukryciu, wówczas, bowiem samo uzewnętrznienie odczuwa się jako coś złego. Można, więc również powiedzieć, że zjawisko wstydu występuje wówczas, gdy to, co z racji swojej istoty czy swego przeznaczenia winno być wewnętrzne, wychodzi poza obręb wnętrza osoby i staje się w jakiś sposób zewnętrzne.

W tym wszystkim obserwujemy wyraźny związek wstydu z osobą. Trudno dyskutować w tej chwili nad tym, czy zjawisko to występuje również w świecie zwierzęcym. Zdaje się, że mamy tam do czynienia tylko z różnymi formami lęku. Lęk jest uczuciem negatywnym wywołanym zawsze przez jakieś zło, które grozi podmiotowi. Zło to musi być oczywiście wprawdzie dostrzeżone lub wyobrażone, w ślad, za czym idzie dopiero uczucie lęku. Wstyd różni się od lęku, jakkolwiek zewnętrznie biorąc może się zdawać, że leży blisko niego. Jeśli człowiek wstydzi się czegoś, to towarzyszy temu również lęk, aby to, co w jego przekonaniu winno być ukryte, nie wyszło na jaw. Lęk, zatem łączy się ze wstydem, ale jest on wówczas czymś pośrednim tylko i ubocznym. Sama istota wstydu sięga poza ten lęk. Nie, sposób jej pojąć, jeśli się nie zaakcentuje mocno tej prawdy, że osoba jest bytem "wewnętrznym", tj., że posiada sobie tylko właściwe wnętrze, radzi się stąd potrzeba ukrywania, (czyli pozostawiania wewnątrz) pełnych treści czy pewnych wartości lub uciekania z nimi do wnętrza. Lęk nie wykazuje tej, wewnętrzności, jest to prosta reakcja na zło dostrzeżone, wyobrażone lub uświadomione. Do reakcji tej nie jest potrzebne "wnętrze", natomiast wstydu nie sposób bez niego pojąć. Znamienna dla wstydu potrzeba ukrycia rodzi się w człowieku stąd, że znajduje się w nim jakby teren podatny do ukrywania jakichś treści czy wartości - życie wewnętrzne. Jest to coś innego niż ukrywanie się samej reakcji lękowej, która może się zataić w psychice, co chyba jest możliwe również u zwierząt. Wstyd natomiast jest związany z osobą, a rozwój jego idzie w parze z rozwojem osobowości.

Chodzi nam w szczególności o wstyd seksualny. Zewnętrzne jego przejawy wiążą się z ciałem - jest to w pewnej mierze po prostu wstyd ciała. W szczególny sposób przedmiotem wstydu są te części i organy ciała, które stanowią o jego seksualnej odrębności. Istnieje wśród ludzi prawie powszechna dążność do ich ukrywania przed okiem innych, zwłaszcza zaś przed okiem osób drugiej płci. Tym się tłumaczy w dużej mierze potrzeba unikania nagości ciała. Oczywiście, że działają tutaj również inne względy, zwłaszcza potrzeba samoobrony organizmu przed zimnem, co jest najściślej związane z klimatem. Tym znów tłumaczy się częściowa lub nawet całkowita nagość u ludów pierwotnych, żyjących w okolicach podzwrotnikowych. Wiele faktów z ich życia wskazuje na to, że nagość ciała nie utożsamia się w prosty i jednoznaczny sposób z bezwstydem. Tak, więc np. przejawem bezwstydu dla niektórych ludów pierwotnych jest - wręcz przeciwnie - zakrycie tych części ciała, które u innych bywają odsłonięte. Działa tu, więc z pewnością również przyzwyczajenie, nawyk zbiorowy, wytworzony na tle panujących warunków klimatycznych. Obnażanie ciała jest wówczas przede wszystkim prostą funkcją przystosowania organizmu do tych warunków, tak, że nie dostrzega się w nim bezpośrednio żadnej innej intencji; intencja taka natomiast może się łatwo kojarzyć z ukrywaniem tych części ciała, które stanowią o seksualnej odrębności kobiety i mężczyzny. Okazuje się, że strój może służyć nie tylko do ich ukrycia, ale również w jakiś sposób do ich uwydatnienia. Wstyd seksualny nie utożsamia się, więc w sposób prosty z samym stosowaniem stroju, tak jak bezwstyd nie utożsamia się z jego brakiem i z całkowitą lub częściową nagością ciała. To jest czynnik uboczny i warunkowy. Można najwyżej stwierdzić, że dążność do osłaniania ciała oraz tych jego części, które stanowią o odrębności płciowej kobiety i mężczyzny, idzie w parze ze wstydem seksualnym, ale istoty jego nie stanowi.

Istotna dla tego wstydu jest natomiast dążność do -ukrycia samych wartości seksualnych, i to przede wszystkim o tyle, o ile w świadomości danej osoby stanowią one "możliwy przedmiot użycia" dla osób drugiej płci. Dlatego nie spotykamy się ze zjawiskiem wstydu seksualnego u dzieci, dla których jeszcze nie istnieje sfera wartości seksualnych, świadomość ich jeszcze się dla tych wartości nie otworzyła. W miarę jak sobie uświadamiają lub też w miarę jak im zostaje uświadomione istnienie tej sfery wartości, zaczynają przeżywać wstyd seksualny, i to nie jako coś narzuconego sobie z zewnątrz, od strony środowiska, w którym żyją, ale jako wewnętrzną potrzebę swej własnej tworzącej się osobowości. Rozwój wstydlivosti - tak nazwiemy stałą zdolność i gotowość do wstydu - idzie nieco inną drogą u dziewcząt oraz kobiet, a inną u chłopców i mężczyzn. Jest to związane z podkreślonym już w analizie psychologicznej miłości nieco innym układem sił psychicznych, z innym stosunkiem zmysłowości do uczuciowości. Skoro, bowiem u mężczyzn na ogół silniejsza i bardziej się narzucająca jest zmysłowość z jej nastawieniem na ciało jako możliwy obiekt "użycia", przeto wstydlivość oraz wstyd jako tendencja do ukrycia wartości seksualnych związanych właśnie z ciałem winna się bardziej zaznaczać u dziewcząt i kobiet. Równocześnie jednak są one mniej świadome zmysłowości i jej naturalnej orientacji u mężczyzn o, tyle, że w nich samych na ogół uczuciowość bierze górę nad zmysłowością, a ta ostatnia raczej się ukrywa w

uczuciowości. Dlatego to, twierdzi się nieraz, że kobieta jest z natury "czystsza" od mężczyzny, co bynajmniej niczego jeszcze nie mówi o cnocie czystości. Jest "czystsza" o tyle, że mocniej przeżywa wartość "człowieka drugiej płci", wartość pewnego rodzaju psychicznej "męskości", na którą zresztą bardzo wpływa i męskość fizyczna, jakkolwiek samo przeżycie jednej i drugiej jest u kobiety bardziej psychiczne. Ale właśnie ten rys jej psychiki może poniekąd równocześnie utrudniać wstydlivość. Kobieta nie znajduje w sobie takiej zmysłowości, jaką na ogół musi w sobie odnaleźć mężczyzna, nie czuje tak wielkiej potrzeby ukrycia "ciała jako możliwego przedmiotu użycia". Dla urobienia wstydlivości kobiecej potrzeba dopiero wczucia się w psychikę męską.

Naturalny rozwój wstydlivości chłopca i mężczyzny idzie na ogół innymi drogami. Mężczyzna nie musi się tak bardzo lękać zmysłowości kobiecej, jak kobieta męskiej. Przeżywa natomiast mocno swoją własną zmysłowość i to jest dla niego źródłem wstydu. Wartości seksualne są dla niego bardziej związane z "ciałem i płcią jako możliwym przedmiotem użycia", w ten sposób je przeżywa - i w ten sposób przeżywane stanowią dla niego powód do wstydu. Wstydzi się, więc przede wszystkim swego sposobu przeżywania wartości seksualnej osób drugiej płci. Wstydzi się również wartości seksualnych związanych z własnym "ciałem" może jest to konsekwencja tamtego wstydu: wstydzi się ciała, dlatego, że wstydzi się tego przeżywania wartości "ciała", z jakim spotyka się wewnątrz siebie. Oczywiście, że niezależnie od tego wstydzi się również swego ciała oraz związanych z nim wartości seksualnych w sposób - rzec by można - immanentny, o ile poprzedni nazwalibyśmy relatywnym. Wstyd nie tylko jest odpowiedzią na czyjąś reakcję zmysłowo-seksualną skierowaną do "ciała jako przedmiotu użycia" - reakcją na reakcję, ale jest również, i nawet przede wszystkim, wewnętrzną potrzebą unikania takich reakcji na ciało, które pozostają w kolizji z wartością osoby. Stąd właśnie kształtuje się wstydlivość, czyli stała gotowość do unikania tego, co bezwstydne.

Ujawnia się tutaj ów głęboki związek pomiędzy zjawiskiem wstydu a naturą osoby. Osoba jest panią samej siebie (*sui iuris*); nikt inny prócz Boga-Stwórcy nie ma i nie może mieć w stosunku do niej żadnego prawa własności. Jest własnością siebie samej, ma władzę samostanowienia, nikt nie może naruszać jej samoistności. Nikt też nie może uczynić jej swoją własnością, chyba, że ona sama na to pozwoli oddając mu siebie z miłości. Otóż ta obiektywna nie dostępność (*alteri incom runicabilitas*) oraz nietykalność osoby dochodzi do głosu właśnie w przeżyciu wstydu seksualnego. Przeżycie wstydu jest naturalnym oddźwiękiem tego, czym osoba po prostu jest. I jak z jednej strony przeżycie wstydu potrzebuje życia wewnętrznego osoby jako terenu, na którym jedynie może wystąpić, tak sięgając jeszcze głębiej widzimy, że przeżycie to potrzebuje samego bytu osoby jako naturalnej swej podstawy. Wstydzić się może tylko osoba, bo tylko ona z samej swojej natury nie może być przedmiotem używania (pierwsze i drugie znaczenie słowa "używać"). Wstyd seksualny jest poniekąd objawieniem ponad-użytkowego charakteru osoby, i to zarówno wtedy, gdy osoba (np. y) wstydzi się związanych z jej ciałem, wartości seksualnych, jak i

wówczas, kiedy wstydzi się (np. y) swego stosunku do tych wartości u osób drugiej płci, swego nastawienia na samo ich użycie. W pierwszym wypadku x przeżywając wstyd, uświadamia sobie tym samym, że jej osoba nie powinna być z racji związanych z nią wartości seksualnych przedmiotem użycia, nie tylko w rzeczywistości, ale nawet w intencji, w drugim wypadku y przeżywając wstyd, uświadamia sobie, że nie powinno się osoby drugiej płci traktować (nawet tylko w wewnętrznym nastawieniu) jako przedmiotu użycia.

Widać stąd, że wstyd seksualny gruntownie wytycza w pewnej mierze kierunek całej moralności seksualnej. Nie wystarcza przy tym sam opis zjawiska, choćby nawet tak wnikliwy jak u fenomenologów, ale potrzebna jest jego interpretacji metafizyczna. W ten sposób etyka seksualna może znaleźć doświadczalny punkt wyjścia z przeżycia wstydu. To wszystko, co stanowiło przedmiot naszych dociekań zwłaszcza w rozdziale I, pozwala się wydobyć z przeżycia wstydu seksualnego jako z prostego faktu doświadczalnego. W interpretacji tego faktu uwzględniamy całą prawdę o osobie, tj. staramy się określić, jakim ona jest bytem jak to uczyniliśmy na początku rozdziału I. Tylko na tej drodze przeżycie wstydu seksualnego wyjaśnia nam się do końca. Osoba jest w centrum tego przeżycia, a równocześnie ona też stanowi jego fundament. Jakkolwiek przedmiotem bezpośrednim wstydu, bezpośrednią treścią przeżycia, wstydzania się, są wartości seksualne, to jednak przedmiotem pośrednim jest osoba oraz odniesienie do osoby, i to pochodzące również od osoby. Chodzi mianowicie o wykluczenie - w znaczeniu biernym (raczej u kobiety) oraz czynnym (raczej u mężczyzny) - takiego odniesienia do osoby, które nie godzi się z jej ponad-użytkowym charakterem, nie godzi się z samą "osobowością" jej bytu. Ponieważ zaś istnieje niebezpieczeństwo takiego odniesienia właśnie z racji wartości seksualnych, które tkwią w osobie, przeto wstyd seksualny przejawia, się jako dążność do ich ukrycia. Jest to dążność naturalna i spontaniczna; widać tutaj dobrze, jak porządek moralny wiąże się z porządkiem bytu, z porządkiem natury. Etyka seksualna tkwi korzeniami w prawie natury⁵³.

Ów spontaniczny pęd do ukrycia wartości seksualnych oraz seksualnego charakteru przeżyć, z jakim spotykamy się u kobiety i mężczyzny, ma jednak jeszcze głębszy sens. Nie chodzi tylko o to, aby niejako uciec ze wszystkim, co seksualne, przed reakcją osoby innej płci, ani też tylko o to, aby "uciec" wewnątrznie przed reakcją na osobę innej płci. W parze z tą ucieczką przed reakcją na same wartości seksualne idzie, bowiem pragnienie wywołania miłości, czyli jakiejś "reakcji" na wartość osoby, oraz pragnienie przeżycia miłości w tym samym znaczeniu - pierwsze jest silniejsze u kobiety, drugie u mężczyzny, chociaż nie trzeba tego pojmować zbyt jednostronnie. Kobieta chce raczej doznawać miłości, aby mogła miłować. Mężczyzna

⁵³ "Te dwie normy - jedna wydobyta z natury popędu seksualnego i domagająca się respektowania jego celowości oraz druga wydobyta z godności osoby, ze względu, na którą osobie należy się miłość - wzajemnie się zawierają i warunkują w każdej międzyosobowej relacji związanej z czynnikami płci. [...] Norma porządku natury domagająca się respektowania celowości popędu jest bardziej elementarna i podstawowa. Norma domagająca się właściwego odniesienia do osoby w relacji seksualnej jest nadrzędna i spełnia rolę doskonałą - zwłaszcza w swej konkretyzacji ewangelicznej. Nie może być mowy o spełnieniu normy personalistycznej, zwłaszcza w jej konkretyzacji chrześcijańskiej, ewangelicznej, bez respektowania celowości popędu w relacji do osoby drugiej płci" (*Zagadnienie katolickiej etyki seksualnej* s. 14).

raczej chce miłować, aby mógł doznawać miłości. W każdym wypadku wstyd seksualny nie jest ucieczką przed miłością, ale wręcz przeciwnie - jakimś otwieraniem sobie drogi do niej. Spontaniczna potrzeba ukrycia samych wartości seksualnych związanych z osobą jest naturalną drogą do odsłonięcia wartości samej osoby. Wartość osoby jest ściśle związana z jej nietykalnością, z jej pozycją "ponad przedmiotem użycia". Wstyd seksualny niejako odruchowo broni tej pozycji, broni, więc także wartości osoby. Ale nie chodzi tylko o to, aby ją obronić. Chodzi o to, aby tę wartość niejako objawić, i to objawić właśnie w łączności z wartościami seksualnymi, które się z nią łączą w danej osobie. Wstyd nie ukazuje wartości osoby w jakiś abstrakcyjny sposób, jako teoretycznej wielkości dostępnej tylko dla rozumu, ukazuje ją natomiast w sposób żywy i konkretny, tak jak ona jest zespolona z wartościami *sexus*, a jednak w stosunku do nich nadrzędna. Stąd owo przeżycie nietykalności (x: "Nie wolno ci mnie tknąć nawet samym wewnętrznym pożądaniem" - y: Nie wolno mi jej tknąć nawet samą wewnętrzną wolą użycia, ona nie może być przedmiotem użycia"). Ów znamienity dla prawdziwie kochających się osób "lęk przed zetknięciem" jest pośrednim wyrazem afirmacji wartości samej osoby, a wiadomo, że to moment konstytutywny miłości we właściwym, czyli etycznym, znaczeniu tego słowa.

Istnieje też pewien naturalny wstyd przeżywania miłości jako sprawy ciała. Słusznie mówi się o intymności owych przeżyć. Kobieta i mężczyzna uciekają wówczas przed wzrokiem i przed obecnością innych ludzi, a każdy moralnie zdrowy człowiek uzna inny sposób postępowania za wybitnie nieprzyzwoity. Zachodzi tutaj jakby rozbieżność pomiędzy obiektywną wielkością tego aktu, o czym była już mowa w rozdziale I, a owym wstydem, który go otacza w świadomości ludzi. Nie ma on nic wspólnego z pruderią, czyli z fałszywym wstydem. Wstyd ten jest słuszny, istnieją, bowiem głębokie powody ukrywania przejawów miłości między kobietą a mężczyzną, a zwłaszcza ich współżycia małżeńskiego, przed okiem innych ludzi. Miłość jest zjednoczeniem osób, które dopełnia się w danym przypadku zbliżeniem i współżyciem cielesnym. To ostatnie polega na jakimś współprzeżywaniu wartości seksualnych, które stanowi o wspólnym używaniu seksualnym kobiety i mężczyzny. To, kiedy współprzeżywanie wartości *sexus* może być gruntownie zespolone z miłością, może w niej znajdować swe obiektywne pokrycie i uzasadnienie (to właśnie droga do przezwyciężenia wstydu u samych osób biorących udział w akcie seksualnym; będzie o tym jeszcze mowa osobno).

Tylko oni jednak świadomi są tego pokrycia i uzasadnienia, tylko dla nich miłość jest jakąś sprawą "wnętrza", sprawą duszy, nie tylko ciała. Dla każdego natomiast człowieka z zewnątrz wystąpiłyby tylko zewnętrzne przejawy, a więc tylko owo współprzeżywanie wartości *sexus*, podczas gdy samo zjednoczenie osób, obiektywna istota miłości pozostałaby z zewnątrz niedostępna. Zrozumiała rzecz, iż wstyd, który dąży do ukrycia wartości seksualnych, ażeby przez to zabezpieczyć wartość osoby, dąży również do ukrycia samego współprzeżywania wartości seksualnych, ażeby przez to zabezpieczyć wartość samej miłości, i to przede

wszystkim dla tych dwojga osób, które ją wspólnie przeżywają. Jest to, więc wstyd nie tylko relatywny, ale także immanentny.

Samo współprzeżywanie wartości *sexus* łączy się z takimi faktami, które domagają się zawsze jakiegoś ukrycia. Człowiek z reguły wstydzi się tego, 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 w określonych warunkach; działanie woli ogranicza się do wywołania tych warunków czy też do ich dopuszczenia. Znajdujemy w tym potwierdzenie duchowości i "wewnętrzności" osoby ludzkiej, która dostrzega pewne "zło" w tym wszystkim, co nie jest dosyć wewnętrzne, czyli duchowe, ale tylko zewnętrzne, cielesne, irracjonalne. Ponieważ więc we współprzeżywaniu wartości seksualnych przez kobietę i mężczyznę wszystko to bardzo mocno dochodzi do głosu i uwytatnia się, podczas gdy samo osobowe ich zjednoczenie jest niejako utajone wewnątrz każdej z tych osób i niedostępne dla nikogo z zewnątrz, stąd potrzeba ukrywania całej miłości jako sprawy "ciała i płci".

Prawo absorpcji wstydu przez miłość

O ile miłość jako sprawa ciała w sposób naturalny łączy się na zewnątrz (tj. w stosunku do jakiegokolwiek innej osoby poza tą kobietą i tym mężczyzną, którzy przeżywają ją wspólnie) ze wstydem, to, wewnątrz, czyli pomiędzy nimi, zachodzi znamienne zjawisko, które tutaj określamy jako "absorpcję wstydu przez miłość". Wstyd zostaje niejako wchłonięty przez miłość, roztopiony w niej, tak, że kobieta i mężczyzna przestają się wzajemnie wstydzić współprzeżywania wartości *sexus*. Proces ten ma olbrzymie znaczenie dla moralności seksualnej, zawiera się w nim jakaś głęboka wskazówka, którą należy wykorzystać w etyce. Jest to, bowiem proces naturalny, którego nie sposób zrozumieć bez uchwycenia właściwej proporcji między wartością osoby a wartościami seksualnymi w człowieku oraz w miłości mężczyzny i kobiety.

Analizując zjawisko wstydu seksualnego, doszliśmy do przeświadczenia, że chodzi w nim o fakt posiadający dogłębne znaczenie osobowe, dlatego wstyd seksualny ma rację bytu tylko w świecie osób. Fakt ten ma zresztą znaczenie podwójne: z jednej strony ucieczka - dążność do ukrycia wartości seksualnych w tym celu, aby nie przestoniły one wartości samej osoby; z drugiej - pragnienie miłości, jej wywołania czy też jej przeżycia (miłość pomiędzy kobietą a mężczyzną kształtuje się, jak wiadomo, na podstawie wartości *sexus*, ale ostatecznie stanowi o niej wzajemny stosunek do wartości osoby, skoro jest ona osobowym zjednoczeniem osób). Tak, więc już z samej analizy wstydu seksualnego widać; że toruje on niejako drogę do miłości.

Kiedy mówimy o "absorpcji" wstydu przez miłość, nie znaczy to, bynajmniej, że miłość znosi czy też niszczy wstyd seksualny, wręcz przeciwnie: jeszcze bardziej wyostreza poczucie tego wstydu w mężczyźnie i kobiecie, realizuje się bowiem w całej pełni, przy najpełniejszym jego

zachowaniu. Słowo "absorpcja" znaczy jedynie, że miłość gruntownie wykorzystuje dla siebie te dane, jakie tkwią w zjawisku wstydu seksualnego; wykorzystuje mianowicie tę proporcję pomiędzy wartością osoby a wartościami, *sexus*, jaką wnosi wstyd we wzajemne odniesienie kobiety i mężczyzny jako coś naturalnego, co się przeżywa spontanicznie, co jednak - niepielegnowane odpowiednio - może ulec zniszczeniu ze szkodą dla osób i dla ich wzajemnej miłości.

Na czym więc polega owa absorpcja wstydu przez miłość i czym się tłumaczy? Oto wstyd stanowi jakby naturalną samoobronę osoby przed zejściem lub też zepchnięciem jej na pozycję przedmiotu użycia seksualnego. Pozycja ta - jak to już wielokrotnie stwierdzono - jest sprzeczna z samą naturą osoby. Osoba nie może (nie powinna) sama zejść na pozycję przedmiotu użycia dla drugiej osoby czy też dla innych osób; tak np. x nie może zejść na tę pozycję w stosunku do y. Ale też nie może ona spychać żadnej osoby drugiej płci na pozycję przedmiotu użycia; tak, więc nie może postępować y w stosunku do żadnej x. Z jednej i drugiej strony przeciwstawia się temu wstyd seksualny - wstyd zarówno ciała, jak i przeżycia. Otóż miłość, jak już stwierdziliśmy na początku tej książki, jest takim odniesieniem osoby do osoby (y do x oraz x do y), które od samych podstaw wyklucza traktowanie osoby jako przedmiotu użycia, stanowczo nie pozwala osobie zejść na pozycję przedmiotu użycia ani też nie dopuszcza do tego, aby zepchnąć ją na tę pozycję. Dlatego właśnie wstyd w tak naturalny sposób otwiera się dla miłości.

Dla miłości istotna jest przede wszystkim afirmacja wartości osoby; opierając się na niej wola podmiotu miłującego dąży do prawdziwego dobra osoby miłowanej, i to dobra pełnego i całkowitego, dobra "ze wszech miar" - dobro takie utożsamia się ze szczęściem. Takie nastawienie woli u osoby miłującej jest całkowicie przeciwne jakemukolwiek nastawieniu tej woli na używanie. Miłość i odniesienie do osoby jako do przedmiotu użycia wykluczają się wzajemnie. Wobec tego też wstyd jako naturalna forma ucieczki przed takim odniesieniem ustępuje, traci, bowiem swoją obiektywną rację bytu. Ustępuje jednakże o tyle, o ile osoba w ten sposób miłowana, np. x, sama również odpowiada miłością osobie miłującej (x), i to - rzecz najważniejsza - miłością gotową do oddania siebie. Wypada przypomnieć w tym miejscu to, co zostało wydobyte w analizie miłości oblubieńczej. W każdym razie prawo absorpcji wstydu przez miłość tłumaczy nam na płaszczyźnie psychologicznej cały problem czystości, a raczej wstydlivosti małżeńskiej. Faktem jest przecież, że współżycie seksualne małżonków nie stanowi tylko jakiejś formy bezwstydu zalegalizowanego z zewnątrz, ale jest wewnętrznie zgodne z wymaganiami wstydu (chyba że małżonkowie sami uczynią je bezwstydnym przez sam sposób jego dopełniania).

Ujmując rzecz integralnie, (do czego przygotowała nas już w poprzednim rozdziale integralna analiza miłości), należy stwierdzić, że tylko miłość prawdziwa, a więc posiadająca w pełni swą etyczną istotę, zdolna jest zabsorbować wstyd. To zrozumiałe wobec faktu, że wstyd stanowi tendencję do ukrycia wartości seksualnych w tym celu, aby nie przestonić nimi wartości

osoby, lecz przeciwnie - tym bardziej ją uwydatnić. Miłość prawdziwa zaś to taka miłość, w której wartości seksualne są podporządkowane wartości osoby. Ona dominuje, a afirmacja wartości osoby przenika wszystkie te przeżycia, które rodzą się z samej naturalnej zmysłowości czy też uczuciowości człowieka. Wiadomo, że przeżycia te są w naturalny sposób związane z wartościami seksualnymi (zmysłowość z wartością "ciała i płci", uczuciowość z wartością "kobiecości" czy też, "męskości" w człowieku drugiej płci). Otóż miłość prawdziwa sprawia, że przeżycia te są na tyle przeniknięte afirmacją wartości osoby, iż zostaje wykluczone odniesienie woli do drugiej osoby jako do przedmiotu użycia. Na tym polega w praktyce istotna siła miłości - sama teoretyczna afirmacja wartości osoby jeszcze o niej nie stanowi.

Przy takim, więc nastawieniu nie ma powodu do wstydu, czyli do ukrywania wartości *sexus* jako tych, które przesłaniają wartość osoby, które godzą w jej niedostępność (*alteri incommunicabilitas*) i nietykalność, sprowadzając ją samą na pozycję przedmiotu użycia. Nie ma wówczas powodu do wstydu ciała (np. po stronie x), gdyż zawarta w tym wstydzie pozytywna tendencja do wywołania miłości spotkała się z adekwatną odpowiedzią. Nie ma też powodu do wstydu przeżycia (np. po stronie y), gdyż odniesienie do osoby (x) jako do przedmiotu użycia nie zachodzi. Jeśli nawet zmysłowość w sposób sobie właściwy reaguje na "ciało" jako na "możliwy przedmiot użycia", to jednak wola jest nastawiona przez miłość na prawdziwe dobro osoby, a nie na jej używanie, co bynajmniej nie wyklucza faktu, że (w małżeństwie) jest to ta osoba, ta x, z którą łączy odnośnego y współżycie cielesne, a więc także wspólne używanie seksualne. Potrzeba wstydu została wewnętrznie zaabsorbowana przez sam fakt dojrzałej miłości do osoby: y nie musi się wewnętrznie (i zewnętrznie również) ukrywać ze swym nastawieniem na użycie skierowanym ku x, gdyż owo nastawienie zostało wchłonięte przez prawdziwą miłość woli. Afirmacja wartości osoby przenika na tyle wszystkie reakcje zmysłowo-uczuciowe nawiązujące do wartości seksualnych, że woli nie zagraża postawa użycia niezgodna z odniesieniem do osoby. Owszem, afirmacja ta udziela się uczuciowości tak, że wartość osoby jest nie tylko abstrakcyjnie rozumiana, ale jest także głęboko odczuwana. Jest to wówczas również psychologiczna pełnia miłości, w której dokonuje się do głębi prawidłowa absorpcja wstydu seksualnego. Kobieta i mężczyzna mogą stanowić "jedno ciało" - wedle owych dobrze znanych słów Księgi Rodzaju (2,24), którymi Stwórca określił istotę małżeństwa ta jedność nie będzie żadną formą bezwstydu, ale tylko pełną realizacją zjednoczenia osób, wypływającego ze wzajemnej miłości oblubieńczej. Wiąże się z tym jak najściślej problem stosunku x do rodzicielstwa, ale sprawa ta zostanie osobno omówiona w rozdziale IV.

W związku z tym znamienitym zjawiskiem "absorpcji" wstydu seksualnego przez miłość trzeba jeszcze zasygnalizować pewne niebezpieczeństwo. Wstyd ma swe korzenie głęboko w samym bycie osoby, dlatego trzeba było właśnie metafizyki osoby dla pełnego zrozumienia jego istoty. Istnieje jednak niebezpieczeństwo zbyt powierzchownego potraktowania zarówno wstydu, jak i tej jego absorpcji, która dokonuje się prawidłowo przez miłość.

Wiadomo, że wstyd subiektywnie biorąc jest pewnym uczuciem o charakterze negatywnym, nieco podobnym do uczucia lęku. Uczucie lęku wiąże się w świadomości ze sferą wartości seksualnych i ustępuje wraz z przekonaniem, że wartości te nie są podniecią wywołującą tylko "pożądanie seksualne". Uczucie to jednak również ustępuje, w miarę jak rodzi się uczucie miłości, tak np. u x w stosunku do y. Podobnie też uczucie wstydu wywołane w y przeżyciem pożądania seksualnego skierowanego do x zostaje niejako zatarte w świadomości, o ile łączy się z nim uczuciowy stosunek do tejże x. Uczucie miłości, jak widać, ma moc absorbowania, wchłaniania - uczucia wstydu, moc uwalniania świadomości to zarówno świadomości y, jak i x - od odczucia wstydu. I tym procesem emocjonalno-afektywnym tłumaczy się ów jakże często wypowiediany i sugerowany pogląd, według którego samo "uczucie (miłości) daje prawo do zbliżenia cielesnego oraz do współżycia seksualnego mężczyzny i kobiety".

Jest to pogląd błędny, samo, bowiem przeżywanie uczucia miłosnego, choćby obustronne (tj. równoczesne po stronie x i y), nie jest jeszcze bynajmniej równoznaczne z dojrzałą miłością woli. Ta, bowiem, zakłada wzajemny wybór osób (x przez x, y przez y) oparty na gruntownej afirmacji ich wartości i zmierzający do ich trwałego zjednoczenia w małżeństwie, przy czym zostaje jasno ustalony stosunek do rodzicielstwa. Miłość osób posiada - i winna posiadać - swój wyraźny profil obiektywny. Miłość jako przeżycie emocjonalno-afektywne posiada często tylko czysto subiektywny charakter, brak jej zaś odpowiedniej dojrzałości pod względem etycznym. Powiedziano już wiele razy, że nie można mieszać samego zużywania "tworzywa" z twórczością w tej dziedzinie ani też utożsamiać doraźnego przeżycia miłosnego z miłością.

Dlatego też owa "absorpcja wstydu przez miłość" musi mieć znaczenie głębsze, nie tylko emocjonalno-afektywne. Nie wystarcza samo zniesienie "przeżycia wstydu" przez jakiegokolwiek "przeżycie miłosne", to, bowiem jest właśnie sprzeczne z gruntownie rozumianą istotą wstydu seksualnego, owszem, w tym się kryje zawsze jakaś forma bezwstydu. (Bezwstyd wygrywa swe "prawa" na samych doraźnych przeżyciach). Łatwość, z jaką uczucie wstydu ustępuje przed pierwszym lepszym przeżyciem emocjonalno - afektywnym, jest właśnie zaprzeczeniem wstydu i wstydlivosti. Prawdziwy wstyd ustępuje z trudnością (i dzięki temu nie pozostawia osoby w sytuacji ostatecznie bezwstydnej). Prawdziwy wstyd może zostać wchłonięty, zaabsorbowany tylko przez prawdziwą miłość, która afirmując wartość osoby ze wszystkich sił szuka jej najpełniejszego dobra. Taki też wstyd jest rzetelną siłą moralną osoby. Ponieważ jednak istnieje realne niebezpieczeństwo jego spłylenia z różnych przyczyn wewnętrznych (są ludzie jakby mniej wstydlivi "z natury") oraz zewnętrznych (różnorodne poglądy, style życia i postępowania mężczyzn i kobiet względem siebie w różnych środowiskach lub epokach) istnieje, przeto potrzeba wychowania wstydu seksualnego. Potrzeba ta zaś jest najściślej zespolona z wychowaniem miłości, właśnie, dlatego, że tylko prawdziwy, rzetelny wstyd domaga się prawdziwej, pełnowartościowej miłości na zasadzie rozważonego tutaj "prawa absorpcji".

Problem bezwstydu

W świetle tego, co powiedziano wyżej na temat wstydu seksualnego oraz na temat absorpcji wstydu przez miłość, spróbujmy spojrzeć jeszcze na zagadnienie bezwstydu. Samo słowo "bezwstyd" mówi po prostu o braku wstydu lub też o jego zaprzeczeniu. W praktyce wychodzi to zresztą na to samo. Spotykamy się z różnymi faktami, z różnymi sposobami bycia i postępowania u osób obu płci, z różnymi sytuacjami pomiędzy nimi, które określamy jako bezwstydne, stwierdzając przez to, że nie ma w nich tego, czego domaga się wstyd, że pozostają w kolizji z wymogami wstydlivosti. Istnieje pewna relatywność w samym określaniu tego, co bezwstydne. Relatywność ta tłumaczy się różnymi dyspozycjami wewnętrznymi poszczególnych osób, tak, więc np. większą lub mniejszą pobudliwość zmysłową, większą lub mniejszą kulturą moralną danej jednostki, nawet takim lub innym światopoglądem. Tłumaczy się ona również różnorodnymi uwarunkowaniami zewnętrznymi, choćby np. klimatem, jak o tym była już mowa, a prócz tego panującymi obyczajami, nawykami zbiorowymi itp.

Jednakże ta relatywność w uznawaniu za bezwstydne poszczególnych objawów życia i obcowania osób różnej płci nie dowodzi bynajmniej, że sam bezwstyd jest czymś względnym, że nie istnieją jakieś czynniki czy też momenty w sposobie bycia i postępowania ludzi, które decydują o nim stale, nawet pomimo tego, że te różnorodne uwarunkowania od wewnątrz i z zewnątrz nakazują różnym ludziom czy też w różnych środowiskach, co innego uznawać za bezwstydne (siłą faktu, oczywiście, co innego też uznaje się za wstydlive, czyli zgodne z wymaganiami wstydu seksualnego). Nie chodzi tutaj o to drugie, tzn. o zestawienie różnych poglądów na to, co bezwstydne, a co wstydlive, chodzi natomiast o to pierwsze - mianowicie o uchwycenie momentu wspólnego, bo tego zresztą prowadzą poprzedzające etapy analizy, które mieszczą się w ramach "metafizyki wstydu".

Wstyd to owa niesłychanie znamienita dążność osoby ludzkiej do ukrycia wartości seksualnych z nią związanych na, tyle, aby nie przesłoniły one samej wartości osoby. Dążność ta ma na celu swoistą samoobronę osoby, która nie chce być przedmiotem używania ani w uczynku, ani nawet w intencji, ale chce być przedmiotem miłości. Ponieważ przedmiotem używania może się stać właśnie ze względu na wartości seksualne, powstaje, więc dążność do ich ukrycia, na tyle jednak, aby mogły one w połączeniu z wartością osoby stanowić równocześnie niejako punkt zaczepienia dla miłości. W parze z tą formą wstydu, który można określić jako "wstyd ciała", gdyż wartości seksualne są zewnętrznie związane przede wszystkim z ciałem męskim i kobiecym, idzie druga forma, którą nazywaliśmy "wstydem przeżycia", jest to dążność do ukrycia tych reakcji i przeżyć, w których uwytatnia się odniesienie do "ciała i płci" jako do przedmiotu użycia, właśnie z uwagi na to, że ciało i płeć są właściwością osoby ludzkiej, która nie może być przedmiotem użycia. Zarówno jedna; jak i druga forma wstydu może zostać prawidłowo zaabsorbowana tylko przez miłość.

Bezwstyd burzy cały ten porządek. Analogicznie do rozróżnienia wstydu ciała i wstydu przeżyć możemy mówić również o bezwstydzie ciała i przeżyć. Bezwstydem ciała nazwiemy taki sposób bycia czy postępowania jakiejś konkretnej osoby, w którym wysuwa ona na pierwszy plan samą wartość sens tak dalece, że przesłania istotną wartość osoby. W konsekwencji staje ona niejako w pozycji przedmiotu użycia, w pozycji bytu, do którego można odnieść się używając go tylko (zwłaszcza w drugim znaczeniu słowa "używać"), a nie miłując. Bezwstyd przeżycia polega na odrzuceniu tej zdrowej dążności do wstydzania się takich reakcji i takich przeżyć, w których druga osoba okazuje się tylko przedmiotem użycia ze względu na wartości seksualne będące jej własnością. Tak, więc np. jakiś konkretny y jest bezwstydnym w swych przeżyciach w stosunku do x, gdy nie wstydzi się wewnętrznie nastawienia na użycie zmysłowo-seksualne, gdy wysuwa je jako jedyną formę odniesienia do x, nie usiłując podporządkować tego nastawienia prawdziwej miłości osoby ani też prawidłowo włączyć go do niej.

Ów wewnętrzny "wstyd przeżycia" nie ma nic wspólnego z pruderią. Pruderia, bowiem polega na ukrywaniu właściwych intencji w odniesieniu do osób drugiej płci czy też w ogóle do całej dziedziny seksualnej. Człowiek, który uległ pruderii, a kieruje się intencją użycia, stara się stwarzać pozory, że nie chodzi mu o użycie - gotów jest nawet potępiać wszelkie przejawy płci i tego, co płciowe, nawet najnaturalniejsze. Bardzo często zresztą nie mamy tutaj do czynienia z pruderią, która jest pewną formą zakłamania, zafalszowania intencji, ale tylko z jakimś uprzedzeniem czy też z przekonaniem, że to, co seksualne, może być tylko przedmiotem użycia, że płeć daje tylko okazję do wyżywiania się seksualnego, a w żaden sposób nie toruje dróg miłości wśród ludzi. Pogląd taki ma posmak manicheizmu i kłóci się z tym odniesieniem do spraw ciała i płci, jakie jest znamienne zarówno dla Księgi Rodzaju, jak i - przede wszystkim - dla Ewangelii. Dlatego też prawdziwy wstyd przeżycia nie utożsamia się bynajmniej z aktem pruderii. Wstyd przeżycia to zdrowa reakcja wewnątrz osoby (np. y) na takie odniesienie do drugiej osoby (x), które pomija jej istotną wartość, a sprowadza ją na pozycję przedmiotu użycia seksualnego. Przeciw takiemu odniesieniu do osoby (do "niewiasty") protestował Chrystus w znanych i przytoczonych już poprzednio słowach, (Mt 5,28: "Kto by patrzył na niewiastę, aby jej pożądał [...]"). Chodziło, jak widać, o akt wewnętrzny. Pruderia łączy się często, a nawet z reguły, z bezwstydem intencji. Jest to coś innego niż bezwstyd przeżycia. Wspomnieliśmy już o relatywności w uznawaniu jakiegoś faktu za bezwstydnym, zwłaszcza faktu zewnętrznego, jakiegoś zewnętrznego sposobu bycia czy postępowania. Osobny problem powstaje, gdy chodzi o uznawanie za bezwstydnym jakiegoś faktu wewnętrznego - sposobu myślenia czy odczuwania wartości *sexus*, sposobu reagowania na nie. Między poszczególnymi ludźmi, żyjącymi nawet w tej samej epoce i w tym samym społeczeństwie, nie zachodzi pod tym względem ścisła korelacja. Nie zachodzi ona zwłaszcza pomiędzy kobietami i mężczyznami. Bardzo często konkretna x nie uważa za bezwstydnym np. pewien sposób ubierania się (chodzi o "bezwstyd ciała"), który pewien mężczyzna czy nawet wielu różnych mężczyzn oceni jako bezwstydnym. I na odwrót - jakiś y może przeżywać bezwstydnym swój stosunek do kobiety czy też do różnych kobiet (chodzi o

bezwstyd przeżycia), chociaż żadna z nich nie dała po temu powodu bezwstydnym sposobem bycia czy postępowania, np. nieprzyzwoitym strojem lub tańcem.

Ogólnie biorąc, istnieje tutaj pewna korelacja: wstyd ciała jest potrzebny, dlatego, że istnieje możliwość bezwstydu przeżyć zwłaszcza jak się wydaje - w kierunku od x do y. I vice versa - wstyd przeżyć potrzebny jest, dlatego, że istnieje możliwość bezwstydu ciała (to raczej w kierunku od y do x). Jednakże trudno uchwycić tę korelację we wszystkich szczegółowych wypadkach. Ale właśnie, dlatego należy raczej przyjąć pewne założenia rozszerzające możliwość bezwstydu po jednej i drugiej stronie. Na tym polega kształtowanie zdrowych obyczajów w dziedzinie współżycia osób różnej płci, a raczej w różnych dziedzinach ich współżycia. Nie może to jednak mieć nic wspólnego z purytanizmem w dziedzinie seksualnej. Przesada, bowiem łatwo wyzwala pruderię.

Wspomnieliśmy już mimochodem o sprawie stroju czy ubrania... Jest to jedna z tych spraw szczegółowych, wokół których narasta najczęściej problem wstydu i bezwstydu. Trudno znów wnikać w całą szczegółową specyfikę tego zagadnienia, w niuanse mody kobiecej czy męskiej. Problem wstydu i bezwstydu na pewno łączy się z tą sprawą, chociaż może nie w taki sposób, jak się na ogół mniema. Wiadomo, że strój może się w różny sposób przyczynić do uwydatnienia wartości *sexus*, dodajmy, jeszcze: w różny sposób przy różnych okazjach, jeśli nawet abstrahujemy od dyspozycji wrodzonych lub nabytych u danej jednostki. Uwydatnienie wartości *sexus* Przez strój jest zresztą nieuniknione i bynajmniej nie musi się kłócić ze wstydem. Bezwstydne w stroju jest to, co wyraźnie przyczynia się do rozmyślnego przesłonięcia najbardziej istotnej wartości osoby przez wartości seksualne, co "musi" budzić taką reakcję, jakby osoba ta była tylko, możliwym sposobem użycia" ze względu na *sexus*, a nie "możliwym" przedmiotem miłości ze względu na swą wartość osobową.

Zasada jest prosta i oczywista, jej zastosowanie natomiast w, konkretnych wypadkach należy już do poszczególnych jednostek oraz do całych środowisk i społeczeństw. Sprawa stroju jest zawsze sprawą społeczną, jest, więc funkcją zdrowego (lub niezdrowego) obyczaju. Trzeba tylko podkreślić, że jakkolwiek względy natury estetycznej wydają się tutaj decydujące, to jednak nie są, one i nie mogą być wyłączne; obok nich i wraz z nimi istnieją względy natury etycznej. Niestety człowiek nie jest istotą tak doskonałą, aby widok ciała osoby, zwłaszcza osoby drugiej płci, budził w nim tylko bezinteresowne upodobanie i w ślad za tym proste umiłowanie tej osoby. W rzeczywistości budzi on również "pożądanie", czyli chęć użycia, skoncentrowaną na wartościach *sexus* z pominięciem istotnej wartości osoby. I z tym trzeba się liczyć.

Nie znaczy to jednak bynajmniej, ażeby bezwstyd ciała utożsamiał się po prostu i wyłącznie z jego całkowitą lub częściową nagością. Są okoliczności, w których nagość nie jest bezwstydna. Jeśli ktoś wykorzystuje ją wówczas jako okazję do potraktowania osoby w roli przedmiotu użycia (choćby w aktach wewnętrznych), to tylko on dopuszcza się bezwstydu

(przeżycia), a nie ta osoba. Sama nagość ciała nie jest jeszcze równoznaczna z bezwstydem ciała; bezwstyd ten, zachodzi tylko wówczas, kiedy nagość spełnia negatywną funkcję w stosunku do wartości osoby, kiedy celem nagości jest budzenie pożądliwości ciała; przez co stawia się osobę w pozycji przedmiotu użycia. Dokonuje się wówczas jakby depersonalizacja poprzez seksualizację. Jednakże nie musi to bynajmniej wystąpić. Nawet wówczas, kiedy nagość łączy się ze wspólnym używaniem seksualnym mężczyzny i kobiety, może być w pełni zachowany wzgląd na godność osoby. Tak właśnie winno być w małżeństwie, gdzie istnieją obiektywne warunki do tego, aby dokonała się prawdziwa absorpcja wstydu przez miłość. Wrócimy jeszcze do tej sprawy w rozdziale następnym. W każdym razie bez takiego poglądu na rolę ciała w miłości osób nie można myśleć i mówić o wstydlivości i czystości współżycia małżeńskiego, co stanowi przecież stały wątek nauki katolickiej.

Jakkolwiek bezwstyd ciała nie utożsamia się w prosty sposób z samą nagością ciała, niemniej potrzeba bardzo gruntownego wysiłku wewnętrznego, aby nie odnieść się w sposób bezwstydny do nagiego ciała. Trzeba jednak dodać, że bezwstyd przeżycia nie utożsamia się z samorzutną reakcją zmysłowości, która spontanicznie odnosi się do ciała i płci jako do "możliwego przedmiotu użycia". Podobnie jak ciało ludzkie samo przez się nie jest bezwstydne, tak też nie jest sama z siebie bezwstydną reakcja zmysłowości czy w ogóle zmysłowość ludzka. Bezwstyd (podobnie jak wstyd i wstydlivość) jest funkcją wnętrza osoby, a w nim funkcją wnętrza osoby, która symplicystycznie przyjmuje reakcję zmysłowości i redukuje drugą osobę poprzez "ciało i płć" do roli przedmiotu użycia.

Skoro już mowa o stroju w związku z zagadnieniem bezwstydu i wstydlivości, to warto może jeszcze zwrócić uwagę na pewną funkcjonalność różnych strojów. Otóż tak jak istnieją pewne sytuacje obiektywne, w których nawet całkowita nagość ciała nie jest bezwstydną, ponieważ właściwą funkcją tej nagości nie jest wywoływanie odniesienia do osoby jako do przedmiotu użycia, tak też z pewnością istnieją różne funkcje różnych strojów, różnych sposobów ubierania się i związanego z tym częściowego obnażania ciała, np. przy pracy fizycznej podczas upału, w kąpieli, u lekarza. Jeśli więc chodzi o moralną kwalifikację tych różnych strojów, to trzeba wyjść od tych różnych funkcji, jakie mają do spełnienia. Kiedy osoba używa takiego stroju w ramach jego obiektywnej funkcji, wówczas nie można w tym widzieć bezwstydu, chociaż strój ten jest związany z częściowym obnażeniem ciała. Bezwstydne natomiast będzie użycie takiego stroju poza jego właściwą funkcją, i tak też musi być odczute. Dla przykładu: nie jest bezwstydem używanie stroju kąpielowego w kąpieli, natomiast jego używanie na ulicy czy choćby na spacerze klóci się z wymogami wstydu.

Trudno nie poruszyć bodaj pobieżnie innego jeszcze szczegółowego zagadnienia, mianowicie zagadnienia pornografii, (czyli bezwstydu) w sztuce. Jest ono rozległe i w szczegółach mocno skomplikowane ze względu na bardzo różnorodną specyfikę różnych dziedzin sztuki. Chodzi w tej chwili o uchwycenie istoty zagadnienia. Przez sztukę rozumiemy całą wytwórczość człowieka, a w szczególności artystyczną, np. pisarską czy rzeźbiarską. Artysta komunikuje w

swym dziele własne myśli, uczucia, postawy, jakkolwiek dzieło to nie tylko temu służy. Służy ono prawdzie, ma, bowiem uchwycić i przekazać jakiś fragment rzeczywistości w sposób piękny. Piękno artystyczne jest najbardziej znamioną właściwością dzieła sztuki. Tym fragmentem rzeczywistości, który bardzo często starają się uchwycić artyści, jest właśnie miłość kobiety i mężczyzny, a w plastyce ciało ludzkie. Dowodzi to pośrednio, jak ważny i atrakcyjny jest ten temat w całokształcie życia ludzkiego. W imię realizmu sztuka ma prawo i obowiązek odtwarzać ciało ludzkie, ma również prawo i obowiązek odtwarzać miłość mężczyzny i kobiety taką, jaką jest w rzeczywistości, mówić całą prawdę o niej. Ciało ludzkie jest autentyczną częścią prawdy o człowieku, tak jak moment zmysłowo-seksualny jest autentyczną częścią prawdy o ludzkiej miłości. Błędem będzie, jeśli ta część przestani całość. A nieraz tak właśnie dzieje się w sztuce.

Jednakże istota tego, co nazywamy pornografią w sztuce, leży głębiej. Pornografia to wyraźna tendencja do takiego zaakcentowania w dziele sztuki momentu *sexus* w odtworzeniu ciała ludzkiego czy też w odtworzeniu miłości oraz osób, które ją przeżywają, która to tendencja zmierza do wywołania u odbiorcy tego dzieła, czytelnika lub widza przeświadczenia, iż wartość seksualna jest jedyną istotną wartością osoby, a miłość nie jest niczym więcej jak przeżywaniem czy też współprzeżywaniem tych tylko wartości. Tendencja taka jest szkodliwa, niszczy, bowiem całkowity obraz tego ważnego fragmentu ludzkiej rzeczywistości, jaki stanowi miłość kobiety i mężczyzny. Prawda, bowiem o ludzkiej miłości leży zawsze w odtworzeniu wzajemnego stosunku osób, bez względu na to, jak bardzo w tym stosunku dominowałyby wartości *sexus*. Tak samo jak prawdą o człowieku jest, iż jest on osobą bez względu na to, jak bardzo w jego ciele uwydatniają się wartości seksualne.

Dzieło sztuki winno wydobyć tę prawdę niezależnie od tego, w jakim stopniu wypada mu dotknąć dziedziny *sexus*, jeśli zawiera tendencję do jej skrzywienia, zniekształca obraz rzeczywistości. Ale pornografia nie jest tylko pomyłką czy błędem, jest tendencją. Gdy zniekształcony obraz zostaje wyposażony w prerogatywy piękna artystycznego, istnieje tym większa możliwość, że przyjmie się on i zaszczepi w świadomości i woli odbiorców. Wola ludzka wykazuje, bowiem w tym punkcie bardzo często wielką podatność na przyjęcie zniekształconego obrazu rzeczywistości.

Problematyka wstrzemięźliwości

Opanowanie i obiektywizacja

W części pierwszej niniejszego rozdziału zwrócono uwagę na to, że praktykowanie cnoty czystości wiąże się bardzo ściśle z tą cnotą kardynalną, którą św. Tomasz z Akwinu określił - za Arystotelesem - jako *temperantia*. Cnota ta ma miarkować poruszenia pożądliwości ciała, stąd też pochodzi jej nazwa w języku polskim - "umiarkowanie". W dziedzinie seksualnej należy zwrócić szczególną uwagę na tę dyspozycję do cnoty umiarkowania, jaką stanowi

opanowanie. Człowiek czysty to właśnie człowiek "opanowany". Arystoteles i Tomasz z Akwinu znali pojęcie opanowania (*continentia*). Człowiek winien panować nad pożądliwością ciała, winien ją opanowywać wówczas, kiedy się w nim odzywa i domaga zaspokojenia wbrew rozumowi, wbrew temu, co rozum uznaje za słuszne, za prawdziwie dobro, przyjmuje się, bowiem, że rozum zna obiektywny porządek natury, w każdym razie może x powinien go znać. W ten sposób zgodność z rozumem jest równocześnie warunkiem realizacji tego porządku i warunkiem godziwości działania. "Godziwe" jest właśnie to, co odpowiada rozumowi, co więc jest godne istoty rozumnej, osoby⁵⁴. Zasada godziwości w działaniu stanowi merytoryczne przeciwieństwo zasady użyteczności, wysuniętej przez utylitarystów. Tak, więc godne osoby jest opanowanie pożądliwości ciała. Jeśli osoba tego nie czyni, naraża na szwank swoją naturalną doskonałość, pozwala działać w sobie temu, co jest od niej niższe i zależne, co więcej - sama siebie od tego uzależnia.

Takie postawienie sprawy opanowania wynika przede wszystkim z tendencji perfekcyjistycznych w etyce. Nie kłócą się one z całokształtem naszych rozważań, choć główny akcent jest tutaj położony na miłość osoby i w tym też kierunku idzie cała analiza czystości oraz jej "rehabilitacja". Opanowanie pożądliwości ciała ma, więc na celu nie tylko doskonałość tej osoby, która się na nie zdobywa, ale ma na celu realizację miłości w świecie osób, a przede wszystkim we wzajemnych stosunkach osób różnej płci. Opanowując pożądliwość ciała, musi człowiek powściągnąć poruszenia zmysłowej władzy pożądawczej (*appetitus concupiscibilis*), a tym samym miarkować różnorodne czucia czy też uczucia, które łączą się z tymi poruszeniami, bo towarzyszą reakcjom zmysłowości. Wiadomo zaś, że stąd właśnie rodzą się uczynki, czyny wewnętrzne lub zewnętrzne, które łatwo mogą kolidować z zasadą miłowania osoby będąc tylko jej używaniem, gdyż opierają się na samej wartości seksualnej.

Jeśli chodzi o zmysłowość i związaną z nią naturalną dynamikę czuć i uczuć zmysłowych (Tomaszowe *passiones animae*), to Arystoteles ogromnie trafnie zauważył, że istnieją w tej dziedzinie takie różnice pomiędzy poszczególnymi ludźmi, które nakazują mówić z jednej strony o nadpobudliwości zmysłowej, *hyper-sensibilitas*, z drugiej zaś - o *hypo-sensibilitas*, tj. o niedostatecznej, nienaturalnie obniżonej pobudliwości.

Ponieważ od zmysłowości odróżniliśmy uczuciowość jako zdolność do reakcji o innym zabarwieniu treściowym i o innym też nastawieniu kierunkowym, zatem paralelnie możemy

⁵⁴ Godziwość" rozumieć można dwojako:

1. W znaczeniu szerszym chodzi tak jak w tym przypadku właśnie - o racjonalność działania rozumianą nieutilitarystycznie, tzn. racjonalność pełną biorącą pod uwagę względy nie tylko i nie przede wszystkim użytecznościowe.
2. W ściśle personalistycznym rozumieniu kwalifikacja etyczna zwana "godziwością" mówi o zgodności danego aktu moralnego z całkiem swoistą wartością, niezmienną i niezbywalną, jaką każda osoba reprezentuje przez to samo, że jest osobą, a nie rzeczą ("kimś ku komuś", a nie "czymś do czegoś").

mówić o nadwrażliwości uczuciowej oraz o niedostatecznej, o nienaturalnie obniżonej wrażliwości.

Pozostaje jeszcze do omówienia problem umiaru, który znów sugeruje samo słowo "umiarkowanie". Przyjmując realistyczną koncepcję człowieka, godzimy się z tym, że zarówno pobudliwość zmysłowa, jak i wrażliwość uczuciowa jest w nim czymś naturalnym, czyli zasadniczo zgodnym z naturą, a przez to samo też zasadniczo nie sprzeciwia się realizacji miłości w świecie osób, zwłaszcza zaś tej miłości, która łączy kobietę i mężczyznę. W świetle tego stanowiska wypada też rozwiązać problem owego umiaru, bez którego nie ma cnoty czystości we wzajemnym odnoszeniu się osób. Umiarem nazwiemy zdolność znajdowania takiej "miary" w opanowaniu pobudliwości zmysłowej i wrażliwości uczuciowej, która w każdym konkretnym wypadku, w każdej konfiguracji czy też sytuacji między-osobowej najlepiej pomaga realizacji miłości, omijając równocześnie niebezpieczeństwo wyłącznego nastawienia na używanie, które jak wiadomo - bardzo łatwo przyłącza się nie tylko do reakcji zmysłowości, ale nawet do uczuciowości.

Umiar ów nie utożsamia się jednak bynajmniej z jakąś "mierną" pobudliwością czy też "mierną" wrażliwością uczuciową. W takiej supozycji ci ludzie, którzy odznaczają się niedostateczną pobudliwością lub wrażliwością, "hypo-sensybilni", tym samym byłoby już umiarkowani. Umiarkowanie jednak to nie mierność, lecz zdolność utrzymania równowagi wśród poruszeń pożądliwości ciała. Chodzi zaś o to, aby owa równowaga tworzyła w dziedzinie zmysłowo-uczuciowej stałą "miarę" wewnętrzną, miarę czynów, a poniekąd też miarę przeżyć. Cnota jest najściślej związana z taką miarą, w niej się objawia, jest ona poniekąd stałą funkcją umiaru, którego nie pojmujemy w sposób sztywny, u różnych osób kształtuje się on, bowiem różnie - w zależności od naturalnych dyspozycji w tej dziedzinie. Sama istota umiaru jest czymś jednoznacznym: kto go nie osiągnął, nie jest opanowany i umiarkowany - nie jest czysty. Natomiast formy realizacji tego umiaru będą różne, w zależności od różnorodnych dyspozycji wewnętrznych, warunków zewnętrznych, stanu czy kierunku powołania życiowego itp.

Trudno mówić o tych różnorodnych formach opanowania w dziedzinie seksualnej - opanowania, bez którego niepodobna być czystym. Można natomiast podjąć próbę scharakteryzowania głównych metod jego realizacji. Często słyszy się tutaj słowo "wstrzemięźliwość". Sugeruje ono, iż podstawowa metoda, która słowo to określa, ma coś wspólnego z czynnością powstrzymywania. Obrazuje nam to doskonale te dobrze znane sytuacje wewnętrzne, w których osoba przeżywa coś w rodzaju inwazji znajdującej swe główne ośrodki dyspozycyjne w zmysłowości, w pożądliwości ciała lub też (pośrednio) w naturalnej uczuciowości. Wyrasta wówczas potrzeba defensywy, która rodzi się w samej rozumnej istocie osoby. Osoba broni się przed "inwazją", która przychodzi od strony zmysłowości i pożądliwości ciała, broni się zaś przede wszystkim, dlatego, że godzi ona w jej naturalną władzę samostanowienia. Osoba, bowiem sama musi "chcieć", nie powinna

dopuszczać do tego, aby z nią coś niedobrego "się działo". Dalsza racja tej naturalnej defensywy osoby leży już w porządku wartości. Na nim to właśnie opiera się opanowanie. Opanowanie jest mocno związane z naturalną dla osoby potrzebą panowania nad sobą.

Zwrócono już jednak poprzednio uwagę na to, że pełnego znaczenia cnoty nie posiada samo tylko hamowanie poruszeń pożądliwości ciała czy też reakcji zmysłowości przez spychanie do podświadomości tych treści, które one z sobą niosą. Czystość nie polega na metodycznym deprecjonowaniu wartości "ciała i płci", tak jak z drugiej strony nie utożsamia się też z jakimś niezdrowym lękiem, który może budzić się wobec nich nawet odruchowo. Nie są to symptomy siły wewnętrznej, ale raczej słabości. Cnota zaś musi być siłą ducha ludzkiego⁵⁵. Siła ta płynie w ostatecznej instancji z rozumu, który "widzi" istotną prawdę o wartościach, a wartość osoby i miłość stawia ponad wartości *sexus* oraz ponad związane z nimi użycie. Ale właśnie, dlatego czystość nie może polegać na "ślepej" powściągliwości. Powściągliwość, sprawność powściągania wolą pożądliwości ciała, zdolność skutecznego moderowania czuć związanych z reakcjami zmysłowości, a nawet uczuciowości, jest nieodzowną metodą opanowania, ale nie stanowi jeszcze o pełnej realizacji cnoty. Przede wszystkim powściągliwość nie może być sama dla siebie celem. Wynika to choćby z ogólnej analizy wartości oraz stosunku człowieka do nich.

Wartością w znaczeniu przedmiotowym nazywamy to wszystko, ku czemu człowiek się otwiera swym życiem wewnętrznym, do czego dąży w swym działaniu⁵⁶.

Samo, więc tylko odcięcie się od jakichś wartości, np. od tych, ku którym zwraca się z natury zmysłowość czy uczuciowość, nie rozwija osoby, jeśli nie wypływa z uznania obiektywnego porządku związanego z przeżyciem prawdy o wartościach. Jest konieczne przynajmniej takie uznanie, jeśli nie można nawet mówić wręcz o "przeżyciu prawdy" w stosunku do wartości. Na tym właśnie polega metoda obiektywizacji. Sama "ślepa" powściągliwość nie wystarcza. Nie ma dojrzałej wstrzemięźliwości bez uznania obiektywnego porządku wartości: wartość osoby stoi ponad wartościami *sexus*. Chodzi, zaś w tym wypadku o uznanie praktyczne, tj. takie, które ma wpływ na działanie. Podstawowym warunkiem opanowania w dziedzinie seksualnej jest to, aby uznanie wyższości osoby nad *sexus* mogło dojść do głosu wówczas,

⁵⁵ Pojęcie cnoty w tym kontekście związane jest ściśle z pojęciem transcendencji, czyli "nadrzędności osoby wobec siebie samej" i wobec swojego dynamizmu. Osoba jest "ponad" swoim działaniem i "ponad" przedmiotem swego działania. Dzięki temu możliwe jest samo-posiadanie i samo-panowanie osoby, które są koniecznymi warunkami istnienia cnoty - sprawności działania. Tak rozumiana transcendencja jest wyrazem duchowości człowieka i zarazem na tę duchowość wskazuje. Por. Osoba i czyn część II: "Transcendencja osoby w czynie".

⁵⁶ Pewne rodzaje wartości (wśród nich wartości moralne) są wartościami nie, dlatego, że ktoś do nich dąży, ale *vice versa*: dążymy do nich (a nawet poczuwam się do obowiązku dążenia), ponieważ są wartościami. Inne jest z gruntu pochodzenie wartości np. konwencjonalnych (m.in. kolekcjonerskiej). Dlatego wartość każda - sama w sobie - nie jest tym samym, co przedmiot, jaki ją reprezentuje; stanowi ona tylko swoistą relację (przedmiotowo-podmiotową lub podmiotowo-przedmiotową, co do swej genezy) - relację takiego czy innego odpowiadania (kogoś komuś, czegoś komuś lub czegoś czemuś ze względu na kogoś). Często jednak - tak jak w tym wypadku - nazywamy "wartością" (przez metonimię) przedmiot ją reprezentujący.

gdy zmysłowość, a także (pośrednio) uczuciowość reagują przede wszystkim na wartości seksualne. Można by tutaj mówić o jakiejś implantacji wartości osoby wśród przeżycia, które intensywnie zajmuje całą świadomość wartościami *sexus*. To pierwszy krok na drodze realizacji czystości: powściągliwość, podporządkowana tak pojętej obiektywizacji potrzebna jest po to, aby wśród wartości, za którymi opowiadają się zmysły, mogła dotrzeć do świadomości wartość osoby, za którą opowiada się rozum.

Z kolei zaś chodzi o to, aby wartość osoby niejako "objęła prowadzenie" w całym przeżyciu. Wtedy powściągliwość nie jest już "ślepa". Nie kończy się na samym zahamowaniu i odcięciu, ale następuje wraz z nim także pewne nowe "otwarcie" w świadomości i woli - otwarcie w stronę wartości, która równocześnie jest prawdziwa i wyższa. Dlatego obiektywizacja ściśle łączy się z sublimacją.

W jakim stosunku pozostaje metoda obiektywizacji do konieczności powściągnięcia poruszeń zmysłowych lub zmysłowo-uczuciowych? Obiektywizacja nie zwalnia od tej konieczności, gdyby ktoś tylko "obiektywizował", tj. obiektywnie i trafnie ujmował wartość osoby w stosunku do wartości *sexus*, a nie powściągał przy tym poruszeń pożądliwości ciała, to żadną miarą nie można by go nazwać opanowanym ani czystym. Byłaby to jakaś teoria bez praktyki. Sama obiektywizacja bez powściągliwości nie stanowi jeszcze cnoty, natomiast powściągliwość dopiero dzięki obiektywizacji nabiera znaczenia pełnowartościowej cnoty.

Człowiek jest, bowiem istotą tak zbudowaną wewnętrznie, że poruszenia pożądliwości ciała nie ustępują z niego całkowicie, gdy tylko zostaną powściągnięte siłą woli - ustępują wtedy tylko jakoś powierzchownie; aby znikły zupełnie, musi człowiek wiedzieć, "dlaczego" je powściąga. Można pod to, "dlaczego" podstawić sam zakaz, jakieś, "bo nie wolno", ale to nie rozwiązuje sprawy dość gruntownie, toteż nie stanowi jeszcze prawdziwej obiektywizacji⁵⁷. Można o niej mówić dopiero wówczas, kiedy zostanie postawiona przed wolą taka wartość, która w pełni tłumaczy konieczność powściągnięcia tego, co zbudziło się w pożądliwości ciała i w zmysłowości⁵⁸. W miarę jak wartość ta opanowuje świadomość i wolę, wola się uspokaja i wyzwala od znamienego poczucia "straty". Jest to, bowiem fakt znany z doświadczenia

⁵⁷ Autor jest tu wyrazicielem stanowiska, zgodnie, z którym swoista dla powinności moralnej bezwarunkowość nie tłumaczy się ani samym faktem nakazu (pozytywizm moralny, dekretalizm), ani instancji zewnętrznej w stosunku do działającego (pozytywizm heteronomiczny), ani wewnętrznej w stosunku do działającego, np. imperatywem "rozumu praktycznego", którego funkcję, utożsamiono z funkcją woli (pozytywizm autonomiczny Kanta). Wtedy, bowiem powinność moralna zostaje utożsamiona z naciskiem zewnętrznym lub wewnętrznym, odbierającym działającemu podmiotowość moralną. Do istoty tejże podmiotowości należy niezbywalne prawo stawiania pytania, "dlaczego?" pod adresem powinności moralnej. Racją bezpośrednią fundującą fakt powinności moralnej jest godność osoby.

⁵⁸ Obiektywizacja porządku moralnego w człowieku dokonuje się poprzez ujęcie prawdy ("prawdy o dobru", "prawdy aksjologicznej"). Prawda ta ujmowana jest przez poznanie, w doświadczeniu rozumiejącym. Stwierdzenie, że coś jest rzeczywiście dobre i słuszne, wyzwala w człowieku powinność i pobudza do działania realizującego owo dobro. Nadrzędność (transcendencja) osoby wobec własnych dynamizmów i przedmiotów swego dążenia, dzięki ujętej i zaakceptowanej prawdzie, powoduje realizację dobra, a przez to "spełnianie się osoby". Por. Osoba i czyn rozdział I ("Osoba i czyn w aspekcie świadomości") oraz rozdział IV ("Samostanowienie a spełnienie").

wewnętrznego, że praktykowaniu opanowania, i cnoty czystości towarzyszy - zwłaszcza we wcześniejszych fazach jej rozwoju - poczucie jakiejś straty, rezygnacji z wartości. Poczucie to jest zjawiskiem naturalnym, wskazuje ono na to, jak mocny jest refleks pożądliwości ciała w świadomości i woli. W miarę jak rozwija się w niej prawdziwa miłość osoby, refleks ten słabnie, wartości, bowiem wracają na swe właściwe miejsce. Tak, więc cnota czystości i miłość osoby warunkują się wzajemnie.

Sprawa sublimacji uczuć spełnia w całym tym procesie ważną rolę - powiedziano już przed chwilą: obiektywizacja łączy się ściśle z sublimacją. Pewna możliwość sublimacji uczuć istnieje już dzięki temu, że reakcja na osobę drugiej płci rodzi się nie tylko na gruncie zmysłowości, ale też uczuciowości. W związku z tym zmysłowa namiętność może ustąpić przed inną formą zaangażowania emocjonalnego, w której nie zawiera się owo znamienne dla zmysłowości nastawienie "na przedmiot użycia".

Czy jednak sama uczuciowość jest zdolna wyprzeć zmysłowość i ukształtować stosunek do drugiego człowieka w orbicie swoich reakcji i swego nastawienia? Że jest to nastawienie inne od tego, jakie dominuje w zmysłowości, to już wiadomo. Pragnienie nie odnosi się wówczas do samego użycia zmysłowo-cielesnego; jest to daleko bardziej pragnienie bliskości człowieka drugiej płci. Jeśli jednak wszystko pozostawimy biegowi samorzutnych reakcji, należy się raczej liczyć z niebezpieczeństwem obsunięcia (bodaj wtórnego) z płaszczyzny uczuciowości na płaszczyznę zmysłowości. O sublimacji uczuć trudno pomyśleć bez udziału refleksji i cnoty.

Uczuciowość może jednak odegrać w całym procesie sublimacji ważną rolę pomocniczą. Trzeba, bowiem, by wartość osoby nie tylko była rozumiana "na zimno", ale także odczuta. Samo abstrakcyjne pojęcie osoby nie rodzi jeszcze odczucia wartości osoby. W ogóle odczucie wartości osoby w pełnym jej metafizycznym znaczeniu zdaje się wyrastać ponad górną granicę naszego życia emocjonalnego, rozwija się ono natomiast w parze z uduchowieniem życia wewnętrznego. Otóż na drodze do tego odczucia można wykorzystać to, co tkwi właśnie w uczuciowości. Zdolność spontanicznego reagowania na wartość "człowieka drugiej płci", na "kobiecość" czy "męskość", zespoloną z tendencją do jakiejś idealizacji wokół tych wartości może być stosunkowo łatwo sprzęgnięta w przeżyciu z pojęciem osoby tak, że cały samorzutny dla uczuciowości proces idealizacji emocjonalnej rozwinie się już nie wokół tych wartości "kobiecość" - "męskość", ale właśnie wokół wartości osoby dojrzewającej równocześnie w umyśle na drodze refleksji. W ten sposób cnota czystości zyskuje dla siebie również pewne oparcie w sferze emocjonalnej.

O to zresztą chodzi w dobrze pojętej praktyce owej cnoty, jak na to wskazał już Arystoteles i Tomasz z Akwinu. Jeden i drugi podkreślał, że w stosunku do zmysłowo-uczuciowej sfery wewnętrznego życia człowieka należy stosować odpowiednią taktykę czy nawet jakąś dyplomację (*principatus politicus*); sama metoda imperatywu niewiele tutaj daje; może

nawet sprowadzić skutki wręcz przeciwne do zamierzonych. Takie postawienie sprawy jest dowodem wielkiego doświadczenia i mądrości życiowej. Istotnie, każdy człowiek musi w sobie samym odpowiednio rozegrać te energie, które drzemią w jego zmysłowości i uczuciowości, tak, aby stały się one sprzymierzeńcami w dążeniu do prawdziwej miłości, mogą, bowiem być, jak wiadomo, także jej wrogami. Ta umiejętność czynienia potencjalnych wrogów sprzymierzeńcami jest może bardziej jeszcze znamienita dla istoty opanowania oraz cnoty czystości niż sama "czysta" powściągliwość. W tym zawiera się pierwsza część tej specyficznej problematyki, którą tutaj, zgodnie z najczęstszym sposobem wyrażania się, nazwaliśmy problematyką wstrzemięźliwości (ciąg dalszy jej omówienia w rozdziale następnym) w analizie moralności małżeńskiej. Część druga dotyczy wzajemnego stosunku czułości i zmysłowości - przebiega ona paralelnie do pierwszej; czasami zdaje się z nią spotykać, nie utożsamiając się z nią jednak. Omówimy ją z kolei.

Czułość a zmysłowość

Należy tutaj jeszcze rozważyć zagadnienie czułości, wyrasta ona, bowiem także z uczuciowości i kształtuje się na podłożu owych uczuć o charakterze pożądawczym, o których kilkakrotnie już była tutaj mowa. Posiada jednak całkowicie swoiste znaczenie i spełnia swoistą rolę w życiu ludzkim, a zwłaszcza we współżyciu mężczyzny i kobiety sublimacja ich wzajemnego stosunku w dużej mierze opiera się na czułości. Dlatego jej rolę musimy sobie obecnie wyjaśnić.

Przeżywamy czułość wobec jakiejś osoby (czy też nawet wobec jakiejś istoty nierozumnej, np. zwierzęcia czy rośliny) wówczas, gdy sobie uświadamiamy w pewien sposób jej łączność z nami. Świadomość wspólnoty w istnieniu i działaniu, radości czy cierpieniu każe nam z czułością myśleć nie tylko o innych ludziach, ale także np. o zwierzętach, które dzielą nasz los. Ogarnia nas czułość wobec tych różnych jestestw, z którymi czujemy się tak zespoleni, że możemy niejako wczuć się w ich stan wewnętrzny i przeżyć ten sam stan na terenie własnego wewnętrznego "ja". Czułość bardzo blisko graniczy ze współ-odczuwaniem (nie ze współczuciem, które raczej można uznać za następstwo czułości, choć czasem rodzi się w człowieku niezależnie od niej). Niejednokrotnie owo wczuwanie się w stan zewnętrzny drugiej istoty jest bodaj częściowo fikcyjne, tak np. gdy przypisujemy zwierzęciu takie przeżycia "wewnętrzne", jakie są tylko naszym "ludzkim" udziałem, gdy myślimy o "krzywdzie" zdeptanych i złamanych roślin. Człowiek słusznie dostrzega swój związek i zespolenie z całą przyrodą, z natury jednak najbliższy mu jest związek i zespolenie z innymi ludźmi - i dlatego też w nim tkwi szczególna podstawa czułości. W stosunku człowieka do człowieka zachodzi przy tym szczególna możliwość, a zarazem potrzeba wczuwania się w jego przeżycia stany wewnętrzne w całe życie jego duszy, oraz możliwość, a także potrzeba sygnalizowania mu tego. Są to właśnie funkcje czułości.

Czułość jest nie tylko wewnętrzną zdolnością współ-odczuwania, uczuleniem na cudze przeżycia i stany duszy drugiej osoby. Wszystko to zawiera się w czułości, ale nie stanowi

jeszcze jej istoty, w której wyraża się tendencja do objęcia własnym uczuciem tych cudzych przeżyć i stanów duszy drugiej osoby. Tendencja ta wyraża się na zewnątrz, zachodzi, bowiem potrzeba zasygnalizowania drugiemu "ja" własnego przejęcia się jego przeżyciami czy stanami wewnętrznymi, tak, aby ten drugi człowiek odczuł, że ja to wszystko dzielam, że również przeżywam. Czułość, jak widać, wyrasta z odczucia sytuacji wewnętrznej drugiej osoby (a pośrednio także i zewnętrznej, wewnętrzna, bowiem wśród niej się kształtuje) i zmierza do czynnego zakomunikowania własnej bliskości względem tamtej osoby oraz jej sytuacji. Bliskość ta wypływa z zaangażowania uczuciowego; analiza uczuciowości przeprowadzana w rozdziale poprzednim wskazała na to, że uczuciowość uzdalnia do przeżycia bliskości względem drugiego "ja": uczucie z natury przybliża człowieka do człowieka. Na tym tle rodzi się też potrzeba czynnego zakomunikowania bliskości i dlatego czułość wyraża się w pewnych uczynkach zewnętrznych, które przez sam swój charakter odzwierciedlają owo wewnętrzne przybliżenie do drugiego "ja". Mogą to być uczynki bardzo różnorodne w swym zewnętrznym wyglądzie, we wszystkich jednak chodzi o to samo: wspólne jest ich wewnętrzne znaczenie. Na zewnątrz wyraża się to, więc np. w jakimś przysięgnięciu drugiego człowieka, objęciu czy choćby wzięciu pod ramię, (co zresztą może być tylko formą pomagania drugiemu człowiekowi; co innego jednak tzw. chodzenie pod rękę), również w pewnych formach pocałunku. Są to czynne przejawy czułości. Sama gotowość ich odbierania nie dowodzi jeszcze w całej pełni wzajemności uczucia, dowodzi tylko, że nie istnieje żaden sprzeciw uczuciowy wobec tej osoby, która w taki sposób zewnętrzny daje wyraz swej czułości. Czułość leży w wewnętrznym odniesieniu uczuciowym, a nie w samych przejawach zewnętrznych, te ostatnie, bowiem mogą być czymś czysto konwencjonalnym i publicznym. Czułość natomiast jest zawsze czymś osobistym, wewnętrznym, własnym w pewnej przynajmniej mierze ucieka przed wzrokiem innych, jest wstydliva. Może się swobodnie objawić tylko wobec tych, którzy ją właściwie rozumieją i odczuwają.

Należy bardzo wyraźnie odgraniczyć czułość i różne formy zewnętrzne czułości od różnych form zaspokajania zmysłowości. Całkowicie różne jest źródło, z którego płyną jedne i drugie, o co innego też w nich chodzi. Zmysłowość z natury jest nastawiona na "ciało jako możliwy przedmiot użycia seksualnego" i naturalną drogą zmierza do zaspokojenia tej potrzeby użycia, mówimy wówczas o wyżywaniu się pod względem seksualnym. Czułość natomiast wypływa z uczuciowości i reakcji na "człowieka drugiej płci", która jest dla niej znamieną. Nie wyraża się w niej pożądanie, ale raczej życzliwość i oddanie drugiemu człowiekowi. Oczywiście, że i w niej dochodzi do głosu jakaś potrzeba zaspokojenia uczuciowości, ale potrzeba ta ma zasadniczo inny charakter niż potrzeba zaspokojenia zmysłowości. Uczuciowość jest bardziej skoncentrowana na "człowieku", nie na "ciele i płci", chodzi w niej bezpośrednio nie o "użycie", lecz o "przeżycie bliskości".

Wszystko to zasługuje jak najbardziej na podkreślenie. Czułość zarówno w swej wewnętrznej orientacji, jak i w zewnętrznych przejawach różni się od zmysłowości i od użycia

zmysłowego tak, że nie można jednej do drugiej sprowadzać i jednej z drugą utożsamiać. Uczynki, zarówno zewnętrzne, jak i wewnętrzne, które mają swe źródło w czułości, domagają się zupełnie innej kwalifikacji etycznej niż te, których źródłem jest zmysłowość i wola użycia seksualnego. Czułość w odróżnieniu od nich może być zupełnie bezinteresowna, wówczas, gdy przede wszystkim zaznacza się w niej wzgląd na drugiego człowieka, na jego sytuację wewnętrzną. Bezinteresowność ta ustępuje, w miarę jak różne przejawy czułości służą przede wszystkim potrzebie zaspokojenia własnej uczuciowości. Ale i to ostatnie może być jeszcze wartościowe, o ile przynosi z sobą przeżycie bliskości człowieka w stosunku do człowieka, zwłaszcza, gdy ta bliskość jest potrzebna jednemu i drugiemu. Pewna "interesowność" mieści się w ludzkiej miłości, nie przekreślając zresztą w niczym jej właściwego charakteru, jak wykazała to jej analiza metafizyczna. Człowiek każdy jest dobrem ograniczonym i dlatego też zdolnym do ograniczonej tylko bezinteresowności⁵⁹.

Istnieje, zatem problem wychowania czułości, i to jako część problemu wychowania miłości "w" mężczyźnie i kobiecie, a w konsekwencji "między" nimi. Problem ten mieści się w granicach problematyki wstrzemięźliwości. Czułość, bowiem domaga się pewnej czujności zwróconej ku temu, aby różnorodne jej przejawy nie nabrały innego znaczenia, nie stały się tylko formami zaspokajania zmysłowości i wyżycia seksualnego. Dlatego czułość nie obejdzie się bez wyrobionego opanowania wewnętrznego, które w tym ujęciu staje się wykładnikiem wewnętrznej subtelności i delikatności względem osoby drugiej płci. Podczas gdy sama zmysłowość pcha w stronę użycia, a człowiek wyłącznie nią opanowany nie widzi nawet, że może być jakiś inny sens i inny "styl" obcowania mężczyzny i kobiety, czułość objawia niejako ten sens i umożliwia "styl" wzajemnego obcowania, a z kolei czuwa nad tym, aby go nie zagubić.

Czy można mówić o "prawie do czułości"? Wyrażenie to trzeba rozumieć z jednej strony jako prawo do odbierania czułości, z drugiej, zaś - jako prawo do jej okazywania.

Tendencyjnie i w tym drugim wypadku mówimy o "prawie", a nie o obowiązku, choć nie ulega wątpliwości, że istnieje czasem również pewnego rodzaju obowiązek okazywania czułości drugiemu człowiekowi. I tak prawo do czułości mają ci wszyscy ludzie, którym jest ona szczególnie potrzebna, np. słabi, chorzy, cierpiący w jakikolwiek sposób, również moralnie. Zdaje się, że szczególne prawo do czułości mają dzieci, dla których (zresztą nie tylko dla nich) czułość jest naturalnym sposobem objawiania miłości. Ale dlatego też trzeba w te zewnętrzne zwłaszcza - przejawy czułości wprowadzić jedną jedyną miarę, mianowicie miarę miłości osoby. Istnieje, bowiem również niebezpieczeństwo podsycenia egoizmu tą drogą. Może się do tego przyczynić przesadna czułość, czułość, która osobie okazującej ją

⁵⁹ Czyn miłości jako akt afirmacji osoby adresata działania ze względu na jej godność jest ze swej istoty czynem bezinteresownym. Równocześnie posiada on obok swych przechodnich skutków (jest właśnie aktem dobroczynności, *actus bene-ficentiae*) skutki nieprzechodnie. Jest to *sui generis* "dobroczynność dla podmiotu działania", który spełniając czyn miłości poprzez ten czyn najdogłębniej spełnia siebie. Por. *Il problema del costituirsi della cultura attraverso la praxis umana*. "Rivista di filosofia neo-scolastica" 69: 1977 nr 3 s. 513-524.

służy przede wszystkim do zaspokojenia własnej uczuciowości, a nie liczy się z obiektywną potrzebą i dobrem drugiego człowieka. Dlatego prawdziwa ludzka miłość, miłość "do" osoby i miłość "pomiędzy" osobami, musi łączyć w sobie dwa momenty: czułości i pewnej twardości. W przeciwnym razie zatraci swój zdrowy i jędrny profil wewnętrzny, zamieni się w bezowocne rozczulenie i miętkość. Nie wolna zapominać, że miłość człowieka, musi zawierać w sobie również pewne elementy walki - walki o tego właśnie człowieka, o jego prawdziwe dobro.

Owszem, sama czułość zyskuje na wartości przez to, że jest zespolona z pewną twardością i "zasadniczością" w postawie woli. Czułość zbyt łatwa, zwłaszcza tzw. czulostkowość, nie budzi głębokiego zaufania, wręcz przeciwnie, budzi podejrzenie, że człowiek w ten sposób czuły szuka w przejawach czułości samego zaspokojenia swej uczuciowości, a może nawet zmysłowości i chęci użycia. I dlatego też te tylko formy czułości mają swe moralne uzasadnienie, które znajdują pełne, dojrzałe pokrycie w miłości osoby, w tym, co naprawdę łączy człowieka z człowiekiem. To zrozumiałe - czułość ma jedyną rację bytu w miłości. Poza nią nie mamy "prawa" do jej okazywania ani też do jej odbierania, jej przejawy zewnętrzne są wówczas zawieszone w próżni.

Uwagi te mają szczególne zastosowanie, jeśli chodzi o wzajemne odniesienie kobiety i mężczyzny. Tutaj szczególnie trzeba wymagać, aby różne formy czułości miały gruntowne pokrycie w prawdziwej miłości osoby. Należy się, bowiem liczyć z tym, że miłość kobiety i mężczyzny kształtuje się w ogromnej mierze z tego potencjału, jaki kryją w sobie zmysłowość i uczuciowość, domagające się zaspokojenia, nasycenia. Stąd różne formy czułości łatwo mogą odbiegać od miłości osoby, a zbliżać się w stronę egoizmu zmysłów czy choćby egoizmu uczucia. Prócz tego zewnętrzne przejawy czułości mogą stwarzać pozory miłości, takiej miłości, jakiej naprawdę nie ma. Mężczyzna uwodziciel posługuje się z reguły różnymi metodami czułości, podobnie jak kobieta kokietka stara się grać na zmysłach, chociaż w jednym i drugim wypadku brak prawdziwej miłości osoby. Abstrahując jednak od faktów jakiejś "zabawy w miłość", która różnie bywa nazywana (flirt, romans itp.), trzeba zwrócić uwagę na to, że każda miłość między kobietą a mężczyzną, również ta, która w intencji obojga ma być prawdziwa i uczciwa, rozwija się na ogół w ten sposób, że jej profil subiektywny narasta szybciej niż obiektywny. Różne elementy jej psychologicznej struktury niejako wcześniej kiełkują, podczas gdy sama jej etyczna istota musi dojrzewać stopniowo i z wolna. Wiele zależy tutaj również od wieku i od temperamentu. U ludzi młodych rozbieżność tych dwóch procesów wewnętrznych jest na ogół większa niż u starszych i ogólnie dojrzałych. U ludzi obdarzonych temperamentem żywym i zapalnym (np. u sangwiników) miłość jako przeżycie, jako uczucie, wybucha gwałtownie i z mocą, natomiast cnota musi być tym bardziej wychowywana i kształtowana z wewnętrznym trudem.

Zgodnie z tym należy odwoływać się do tym większej odpowiedzialności w przyznawaniu kobiecie i mężczyźnie "prawa do czułości", zarówno do jej doznawania, jak i do jej

okazywania. Na pewno istnieje tendencja - zwłaszcza u niektórych ludzi - do rozszerzenia tych praw, do przedwczesnego korzystania z nich wówczas, gdy mamy do czynienia u obojga tylko z rozbudzeniem uczuciowości, a wraz z nią zmysłowości, ale gdy brak jeszcze obiektywnego profilu miłości i zjednoczenia osób. Taka przedwczesna czułość w obcowaniu - niejednokrotnie nawet niszczy miłość albo przynajmniej nie pozwala jej się rozwijać w całej pełni, w całej wewnętrznej i obiektywnej zarazem prawdzie.

Nie myślimy w tej chwili o różnych formach poufałości, które należą do innego jeszcze rzędu faktów w zakresie obcowania mężczyzny i kobiety; nadmierna poufałość to forma nieodpowiedzialnego użycia seksualnego, poza tym może to być również przejaw prostactwa czy zwyczajny nietakt. Chodzi jednak tylko o czułość. Bez cnoty umiarkowania, bez czystości i opanowania nie sposób wychować jej i tak rozwinąć w człowieku, aby nie przeszkadzała miłości, lecz jej służyła. Zachodzi, bowiem poważne niebezpieczeństwo jakiegoś płytkiego, powierzchownego przeżycia - i zarazem "zużycia" miłości (tj. zużycia tego "tworzywa", z którego ona się kształtuje w kobiecie i mężczyźnie) - w granicach takiego przeżycia oboje nie dopracują się jej obiektywnego profilu i właściwego dobra, lecz pozostaną przy czysto subiektywnych przejawach czerpiąc z nich tylko doraźną przyjemność. Wówczas miłość, zamiast wciąż się zaczynać na nowo i wciąż narastać pomiędzy nimi, wręcz przeciwnie wciąż się niejako kończy i urywa. Dodajmy, że między innymi bardzo wiele zależy tutaj od prawidłowego wychowania czułości, od odpowiedzialności za jej przejawy.

Trzeba, bowiem raz jeszcze podkreślić, że jest ona ważnym współczynnikiem miłości. Nie sposób kwestionować prawdy, że miłość mężczyzny i kobiety w ogromnej mierze opiera się na uczuciu - jest to tworzywo, którego winna stale dostarczać naturalna uczuciowość, ażeby obiektywny profil miłości był gruntownie zespolony z subiektywnym. Chodzi zaś nie tyle o te "pierwsze" uniesienia uczuciowości, które w pewnym sensie "sztucznie" potęgują wartość osoby umiłowanej nawiązując do przeżycia "kobiecości" czy "męskości". Chodzi daleko bardziej o stały udział uczucia, o stałe jego zaangażowanie w miłość, ono, bowiem czyni kobietę i mężczyznę bliskimi sobie, ono stwarza wewnętrzną atmosferę komunikatywności i wzajemnego porozumienia. Na takim podłożu czułość jest czymś naturalnym i prawdziwym, autentycznym. Takiej czułości ogromnie wiele potrzeba w małżeństwie, w całym tym wspólnym życiu, gdzie przecież nie tylko "ciało" potrzebuje "ciała", ale przede wszystkim człowiek potrzebuje człowieka. Ma tutaj czułość ogromną rolę do spełnienia. Gruntownie zespolona z prawdziwą miłością osoby, bezinteresowna, zdolna jest ona wyprowadzić miłość z różnych niebezpieczeństw egoizmu zmysłów, z niebezpieczeństw postawy użycia. Czułość to zdolność odczuwania całego człowieka, całej osoby, we wszystkich najbardziej ukrytych nawet drgnięciach jej duszy, a zawsze z myślą o prawdziwym dobru tej osoby.

Takiej czułości kobieta oczekuje od mężczyzny, ma ona do niej szczególne prawo w małżeństwie, w którym oddaje siebie mężczyźnie, gdzie przeżywa te niesłychanie ważne i trudne dla siebie momenty i okresy, takie jak ciąża, poród i wszystko to, co się z nimi wiąże.

Jej życie uczuciowe jest przy tym na ogół bogatsze i stąd również większe zapotrzebowanie na czułość. Mężczyzna potrzebuje jej również, choć w innej mierze i w innej postaci. Tak u kobiety, jak i u mężczyzny czułość wywołuje to przeświadczenie, że nie jest się samemu, że to wszystko, czym żyje, jest również treścią życia drugiej, najbliższej osoby. Przeświadczenie takie ogromnie pomaga i podtrzymuje świadomość zjednoczenia.

Pomimo to może się wydać dziwnym fakt, że rozważania na temat czułości znalazły się w tej części rozdziału, która mówi o "problemie wstrzemięźliwości". A jednak związek jest ścisły i rozważania te są tutaj na swoim miejscu. Nie może być prawdziwej czułości bez dojrzałej powściągliwości, która ma swe źródło w woli gotowej zawsze miłować i konsekwentnie przewyższającej postawę użycia narzucaną przez zmysłowość i pożądlivość ciała. Bez takiej powściągliwości naturalne energie zmysłowości oraz wciągnięte w ich orbitę energie uczuciowości staną się tylko "tworzywem" egoizmu zmysłów, ewentualnie egoizmu uczucia. Trzeba to bardzo jasno i wyraźnie stwierdzić. Życie uczy tego na każdym kroku. Ludzie wierzący wiedzą, że kryje się za tym tajemnica grzechu pierworodnego, którego następstwa ciążyą w jakiś szczególny sposób nad dziedziną *sexus* i zagrażają osobie, największemu wśród dóbr stworzonego wszechświata. Niebezpieczeństwo to zaś niejako graniczy z miłością: opierając się na tym samym tworzywie może się wszak rozwinąć prawdziwa miłość - zjednoczenie osób, równie dobrze jak "miłość" pozorna, która jest tylko osłoną dla wewnętrznej postawy użycia, dla egoizmu sprzecznego z miłością. Jakże ogromną i w rezultacie pozytywną rolę spełnia tutaj wstrzemięźliwość, która uwalnia od tej postawy i od egoizmu, a przez to samo pośrednio kształtuje miłość. Miłości kobiety i mężczyzny nie można zbudować inaczej jak na drodze pewnej ofiary i zaparcia się siebie. Formułę tego zaparcia znajdujemy w Ewangelii, w słowach Chrystusa: "Kto chce iść za mną, niech zaprze się samego siebie [...]". Ewangelia uczy wstrzemięźliwości jako sposobu miłowania.

IV. SPRAWIEDLIWOŚĆ WZGLĘDEM STWÓRCY

Małżeństwo

Monogamia a nierozzerwalność

Cały tok rozważań zawarty w poprzednich rozdziałach ze ścisłą wewnętrzną koniecznością prowadzi do uznania zasady monogamii (jednożeństwa) i nierozzerwalności związku małżeńskiego. Podstawą ostateczną, a zarazem pierwszym źródłem tej zasady, jest norma personalistyczna sformułowana i wyjaśniona w rozdziale I. Jeżeli osoba x żadną miarą nie może być dla osoby y przedmiotem użycia, tylko przedmiotem (a raczej współ-podmiotem) miłości, potrzeba, zatem odpowiednich ram dla związku mężczyzny i kobiety, w którym pełne współżycie seksualne realizuje się tak, że równocześnie jest zabezpieczone trwałe

zjednoczenie osób wchodzących w ów związek. Wiadomo, że związek taki nazywa się małżeństwem. Próby innego rozwiązania problemu małżeństwa - poza ścisłą monogamią, (w czym już zawiera się nierozzerwalność) - są niezgodne z normą personalistyczną, nie dorastają do jej ścisłych wymagań. Osoba zostaje wówczas postawiona w sytuacji przedmiotu użycia dla drugiej osoby, w sytuacji takiej zostaje postawiona zwłaszcza kobieta (x) w stosunku do mężczyzny (y). Tak dzieje się w wypadku poligynii, o której zwykle myślimy mówiąc o poligamii (*poly-gynia* - związek jednego mężczyzny z wielu kobietami, *poly-gamia* - wielożeństwo). Wiadomo jednak, że spotykamy się w dziejach ludzkości również z wypadkami poliandrii (*poly-andria* - związek jednej kobiety z wielu mężczyznami); wielożeństwo idzie wówczas w przeciwnym kierunku.

Problem małżeństwa ujmujemy tu przede wszystkim ze względu na zasadę miłowania osoby ("norma personalistyczna"), czyli traktowania jej w sposób odpowiadający temu bytowi, jakim osoba jest. Zasada ta godzi się w pełni tylko z monogamią i nierozzerwalnością małżeństwa, a sprzeciwia się zasadniczo wszelkim formom poligamii, tj. zarówno poligynii, jak i poliandrii; sprzeciwia się również zasadzie rozerwalności małżeństwa. Merytorycznie, bowiem biorąc, we wszystkich tych wypadkach osoba zostaje postawiona w sytuacji przedmiotu użycia dla drugiej osoby. Wobec tego samo małżeństwo jest tylko (a w każdym razie przede wszystkim) taką instytucją, w ramach, której realizuje się używanie seksualne mężczyzny i kobiety, ale nie realizuje się trwałe zjednoczenie osób oparte na wzajemnej afirmacji wartości osoby. Takie, bowiem zjednoczenie musi być trwałe, musi trwać tak długo, jak długo trwa w relacji dla jednej z tych osób druga. Chodzi tu nie o jej trwanie duchowe, to, bowiem jest, ponad-doczesne, ale o trwanie w ciele, które się kończy ze śmiercią.

Dlaczego o to trwanie chodzi? Dlatego, że małżeństwo jest nie tylko duchowym związkiem osób, ale także cielesnym i ziemskim⁶⁰. Zgodnie z odpowiedzią, jakiej udzielił Chrystus saduceuszom (Mt 19,3-9) pytającym o los małżeństwa po zmartwychwstaniu ciał - co jest oczywiście przedmiotem wiary - nie będą wówczas ludzie; żyjący ponownie w ciałach (uwielbionych), "ani się żenić, ani za mąż wychodzić": Małżeństwo jest ściśle związane z cielesną i ziemską egzystencją człowieka. Tym się tłumaczy jego naturalne rozwiązanie przez śmierć jednego ze współmałżonków. Drugi jest wówczas wolny i może zawrzeć ponownie małżeństwo z inną osobą. W prawie nazywa się to *bigamia succesiva* (drugie małżeństwo), co należy ściśle odróżnić od *bigamia simultanea* - tę nazywa się w języku potocznym krótko bigamią - jest to związek małżeński z nową osobą przy równocześnie istniejącym małżeństwie z jakąś osobą dawniej poślubioną. Jakkolwiek drugie małżeństwo po śmierci współmałżonka jest uzasadnione i dozwolone, to jednak ze wszech miar godne pochwały jest pozostawanie w stanie wdowieństwa, w ten sposób, bowiem wyraża się m.in. lepiej zjednoczenie z tą osobą, która odeszła przez śmierć. Wszak sama wartość osoby nie przemija, a zjednoczenie duchowe z nią może i winno trwać nadal, również wówczas, kiedy

⁶⁰ Por. Myśli o małżeństwie. "Znak" 7: 1957 s. 595-604.

ustało zjednoczenie cielesne. W Ewangelii, a zwłaszcza w listach św. Pawła, czytamy nieraz o pochwalie wdowieństwa i bezwzględnego jednożeństwa.

W ogóle w nauczaniu Jezusa Chrystusa sprawa monogamii i nierozzerwalności małżeństwa została postawiona stanowczo i definitywnie. Chrystus miał przed oczyma fakt pierwotnego ustanowienia małżeństwa przez Stwórcę, małżeństwa o charakterze ściśle monogamicznym (Rdz 1,27; 2,24) i nierozzerwalnym, ("Co Bóg złączył, człowiek niech nie rozłącza") i do niego odwoływał się stale. W tradycjach, bowiem Jego bezpośrednich słuchaczy, Izraelitów żyła pamięć poligamii patriarchów oraz wielkich przywódców narodu i królów (np. Dawida, Salomona), podobnie jak pamięć wprowadzonego przez Mojżesza tzw. listu rozwodowego, dopuszczającego w pewnych warunkach rozerwanie małżeństwa zawartego prawnie.

Otóż Chrystus stanowczo przeciwstawił się tym tradycjom obyczajowym, akcentując pierwotne ustanowienie małżeństwa, pierwotną myśl Stwórcy z nim związaną ("[...] ale od początku nie było tak"). Ta myśl, idea małżeństwa monogamicznego żyjąca w myśli i woli Stwórcy, została wypaczona także wśród "narodu wybranego". Poligamię patriarchów tłumaczy się często wolą posiadania licznego potomstwa, w ten sposób взгляд na prokreację jako obiektywny cel małżeństwa usprawiedliwiałby wielożeństwo w ramach Starego Zakonu, analogicznie usprawiedliwiałby też wielożeństwo wszędzie tam, gdzie miało - ono służyć temu samemu celowi. Równocześnie jednak księgi Starego Testamentu dostarczają dosyć dowodów na to, że wielożeństwo (poligamia) w praktyce przyczynia się do traktowania kobiety przez mężczyznę jako przedmiotu użycia, w rezultacie do jej upośledzenia oraz do obniżenia poziomu moralności samego mężczyzny; wskazują na to np. dzieje Salomona.

Usunięcie poligamii i przywrócenie monogamii oraz nierozzerwalności małżeństwa pozostaje w najściślejszym związku z przykazaniem miłości rozumianym tak, jak je tu od początku rozumiemy - jako norma personalistyczna. Skoro całe obcowanie i współzycie osób różnej płci ma dorastać do wymagań tej normy, zatem musi ono kształtować się według i wokół zasady monogamii i nierozzerwalności, "wokół" o tyle, że zasada: ta rzuca światło na wiele innych szczegółów związanych ze współistnieniem i obcowaniem mężczyzny i kobiety. (Przykazanie miłości, tak jak zawiera się ono w Ewangelii, to więcej niż sama "norma personalistyczna", tkwi w nim równocześnie podstawowe prawo całego porządku nadprzyrodzonego, nadprzyrodzonego odniesienia do Boga i ludzi. Niemniej "norma personalistyczna" tkwi w nim z całą pewnością, jest to jakby naturalna zawartość przykazania miłości, ta treść, którą pojmujemy również bez wiary, samym tylko rozumem. Dodajmy, że stanowi ona również warunek rozumienia i realizowania pełnej, czyli nadprzyrodzonej, treści przykazania miłości).

Z wymogami normy personalistycznej kłóci się poligamia, a także rozerwalność prawnie zawartego małżeństwa (tzw. rozwód), który zresztą w praktyce prowadzi do poligamii; Rzeczy, te - zwłaszcza jako wyraz potraktowania osoby drugiej płci jako "przedmiotu

reprezentującego tylko wartość seksualną" oraz potraktowania małżeństwa jako instytucji opartej na tej tylko wartości i jej tylko służącej, a niesłużącej osobowe; mu zjednoczeniu osób - idą z sobą w parze.

Człowiek jest istotą, która ma zdolność myślenia pojęciowego, a w związku z tym zdolność kierowania się zasadami ogólnymi. W świetle tych zasad, tj. trzymając się konsekwentnie normy personalistycznej, trzeba przyjąć, że w wypadkach, w których wspólne życie małżonków z jakichś prawdziwie poważnych przyczyn (zwłaszcza z przyczyny zdrady małżeńskiej) staje się niemożliwe, istnieje tylko możliwość separacji, czyli rozdzielenia małżonków bez zrywania samego małżeństwa. Oczywiście i separacja jest złem ("koniecznym") z punktu widzenia istoty małżeństwa, które powinno być trwałą jednością mężczyzny i kobiety. Nie mniej w tym złu nie zawiera się przekreślenie samej zasady personalistycznej: żadna z osób, a zwłaszcza kobieta, nie zostaje postawiona zasadniczo w pozycji przedmiotu użycia dla drugiej. Byłoby tak natomiast, gdyby pomimo faktu, że przynależała ona po małżeńsku do drugiej osoby (w ramach ważnie zawartego małżeństwa), ta druga osoba mogła ją porzucić, łącząc się za jej życia po małżeńsku z inną. Gdy natomiast tylko odstępują od współżycia małżeńskiego oraz od całej małżeńsko-rodzinnej wspólnoty życia nie łącząc się małżeństwem z innymi osobami, wówczas sam porządek osobowy nie jest w niczym naruszony. Osoba nie zostaje zepchnięta do rangi przedmiotu użycia, małżeństwo zaś zachowuje charakter instytucji służącej osobowemu zjednoczeniu mężczyzny i kobiety, a nie tylko ich współżyciu seksualnemu.

Musimy przyjąć, że mężczyzna i kobieta współżycząc z sobą po małżeńsku jednoczą się jako osoby, a zatem zjednoczenie to trwa tak długo, jak długo te osoby żyją. Nie możemy natomiast przyjąć, że zjednoczenie to trwa tak długo tylko, jak długo same osoby tego chcą, to, bowiem właśnie: sprzeciwiałoby się normie personalistycznej: norma ta bierze, bowiem za podstawę osobę jako byt. Z tego punktu widzenia mężczyzna i kobieta, którzy w ramach ważnie zawartego małżeństwa współżyli z sobą po małżeńsku, obiektywnie są zjednoczeni z sobą w sposób nierozrywalny inaczej jak tylko przez śmierć jednego z nich i niczego nie zmienia w tym ta okoliczność, że z biegiem czasu któreś z nich lub nawet oboje przestają tego chcieć, nie może to żadną miarą znieść faktu, że są obiektywnie zjednoczeni z sobą jako mąż i żona. Może jednemu z nich lub też obojgu zabraknąć subiektywnego pokrycia dla tego zjednoczenia, może nawet wyrosnąć taki stan subiektywny, który się temu zjednoczeniu psychologicznie lub psycho-fizjologicznie sprzeciwia. Stan taki tłumaczy ich rozdzielenie "od łoża i stołu" (to właśnie jest separacja), ale nie może unicestwić faktu, że są obiektywnie zjednoczeni, i to jako małżonkowie. Trwałego, dożgonnego utrzymania tego zjednoczenia domaga się właśnie norma personalistyczna, która stoi ponad wolą i ponad decyzją każdej z zainteresowanych osób. Inne postawienie tej sprawy stawiałoby osobę merytorycznie w pozycji przedmiotu "używania", co równa się zniweczeniu obiektywnego porządku miłości, w którym afirmuje się ponad-użytkową wartość osoby.

Porządek ten natomiast zawiera się w zasadzie ścisłej monogamii, która utożsamia się z nierozzerwalnością ważnie zawartego małżeństwa.

Jest to zasada trudna, ale równocześnie nieodzowna, jeśli współżycie osób różnej płci (a pośrednio i całe życie ludzkie, które przecież w ogromnej mierze opiera się na tym współżyciu) ma stać na poziomie osoby i mieścić się w wymiarach miłości. Chodzi tu oczywiście o miłość w jej pełnym obiektywnym znaczeniu, o miłość jako cnotę, a nie tylko w znaczeniu psychologiczno-subiektywnym. Trudność zawarta w zasadzie monogamii i nierozzerwalności małżeństwa pochodzi stąd, że "miłość" bywa rozumiana i realizowana zbyt wyłącznie w tym drugim znaczeniu, a nie dosyć w znaczeniu pierwszym. Zasada monogamii i nierozzerwalności małżeństwa zmusza do integracji miłości (por. rozdział poświęcony analizie miłości, zwłaszcza jego część trzecią). Bez niej małżeństwo jest olbrzymim ryzykiem. Mężczyzna i kobieta, których miłość gruntownie nie dojrzała, nie skryształizowała się jako pełnowartościowe zjednoczenie osób, nie powinni zawierać małżeństwa, nie są, bowiem przygotowani do tej próby życiowej, jaką ono stanowi. Nie tyle zresztą chodzi o to, aby w chwili zawierania małżeństwa ich miłość była już ostatecznie dojrzała, ile o to, aby była ona dojrzała do dalszego dojrzewania w ramach małżeństwa i przez małżeństwo.

Nie sposób, bowiem zrezygnować z tego dobra, jakim jest monogamia i nierozzerwalność, i to nie tylko ze stanowiska nadprzyrodzonego, z pozycji wiary, ale również ze stanowiska rozumowego, ludzkiego. Chodzi wszakże o prymat wartości osoby nad samą wartością *sexu* oraz o realizację miłości w dziedzinie, w której łatwo może ją wyprzeć utylitarystyczna "zasada użyteczności", w niej zaś kryje się afirmacja postawy użycia skierowanej do drugiej osoby. Ścisła monogamia jest wykładnikiem porządku osobowego.

Wartość instytucji

Rozważania powyższe przygotowały nas do zrozumienia wartości instytucji małżeństwa. Małżeństwa, bowiem nie można rozumieć jako samego faktu współżycia płciowego jakiejś pary ludzkiej, mężczyzny i kobiety, ale musimy widzieć w nim instytucję. Jakkolwiek nie ulega wątpliwości, że o instytucji tej decyduje realnie ów fakt współżycia cielesnego określonych osób: *y* i *x* (stąd owo stare *adagium* łacińskie: *Matrimonium facit copula*), to jednak samo współżycie nie ujęte w ramy instytucji nie jest jeszcze małżeństwem. Słowo "instytucja" znaczy tyle, co "ustanowienie" lub "urządzenie", które wynika z porządku sprawiedliwości. Wiadomo zaś, że porządek sprawiedliwości dotyczy spraw między-ludzkich i spraw społecznych (sprawiedliwość zamienna, sprawiedliwość społeczna). Otóż małżeństwo jest sprawą między-ludzką i sprawą społeczną.

Sam fakt współżycia seksualnego dwóch ściśle określonych osób, mężczyzny i kobiety, posiada charakter intymny, z powodów, o których była już mowa w rozdziale poprzednim (analiza wstydu). Niemniej obie osoby biorące w nim udział należą do społeczeństwa i z wielu powodów winny usprawiedliwić to swoje współżycie wobec społeczeństwa.

Usprawiedliwienie takie stanowi właśnie instytucja małżeństwa. Nie chodzi tu wyłącznie o usprawiedliwienie w sensie legalizacji, uzgodnienia z prawem. "Usprawiedliwić" to znaczy "uczynić sprawiedliwym". Nie ma to też nic wspólnego z usprawiedliwianiem się, z podawaniem okoliczności łagodzących, uzasadniających jakoby zgodę na coś, co w istocie jest złe.

Potrzeba usprawiedliwienia współżycia mężczyzny i kobiety wobec społeczeństwa zachodzi nie tylko z racji zwyczajnych następstw tego współżycia, ale także z uwagi na same osoby biorące w nim udział, w szczególności zaś z uwagi na kobietę. Zwyczajnym następstwem współżycia płciowego mężczyzny i kobiety jest potomstwo. Dziecko to nowy członek społeczeństwa - społeczeństwo musi je przyjąć, a nawet (zakładając odpowiednio wysoką organizację społeczeństwa) zarejestrować. Urodzenie dziecka sprawia, że oparty na współżyciu seksualnym związek mężczyzny i kobiety staje się rodziną. Rodzina sama jest już społecznością, małym społeczeństwem, od którego zależy w swym istnieniu każde wielkie społeczeństwo, np. naród, państwo, Kościół. Zrozumiała rzecz, iż to wielkie społeczeństwo stara się czuwać nad procesem swego nieustannego stawania się poprzez rodzinę. Rodzina jest instytucją najelementarniejszą, związaną z podstawami ludzkiego bytowania⁶¹. Tkwi ona w wielkim społeczeństwie, które sama wciąż stwarza, a równocześnie odcina się od niego, posiada swój własny charakter i cele. Jedno i drugie, tj. zarówno immanencja rodziny w społeczeństwie, jak i jej swoista autonomia i nienaruszalność, musi znaleźć odzwierciedlenie w prawodawstwie. Punktem wyjścia jest tutaj prawo natury - obiektywizacja tego porządku, który wynika z samej natury rodziny.

Rodzina jest instytucją, u podstaw, której stoi małżeństwo. Nie można w życiu wielkiego społeczeństwa ustawić prawidłowo rodziny, nie ustawiając prawidłowo małżeństwa. Nie znaczy to jednak, że małżeństwo należy traktować tylko i wyłącznie jako środek do celu, do tego celu, którym jest rodzina.

Jakkolwiek, bowiem małżeństwo naturalną drogą prowadzi do jej zaistnienia i powinno być na nią otwarte, to jednak przez to samo małżeństwo bynajmniej nie zatracą się w rodzinie. Zachowuje ono swą odrębność jako instytucja, której wewnętrzna, struktura jest inna, różna od wewnętrznej struktury rodziny. Rodzina posiada strukturę społeczeństwa, z którym ojciec, a także matka - każde z nich na swój sposób - pełni władzę, a dzieci są tej władzy poddane. Małżeństwo nie posiada jeszcze struktury społeczeństwa, posiada natomiast strukturę między-osobową jest to związek dwojga osób, ich zespolenie i zjednoczenie.

⁶¹ "Rodzina jest tym miejscem, w którym każdy człowiek pojawia się w swej jedyności i niepowtarzalności [podkr. Autora]. Jest ona - i powinna być - takim szczególnym układem sił, w którym każdy człowiek jest ważny i potrzebny ze względu na to, że jest, i ze względu na to, kim jest - układem najgłębiej "człowieczym", zbudowanym na wartości osoby i na tę wartość wszechstronnie nastawionym" (Rodzina jako *communio personarum*.

"Ateneum Kapłańskie" 66: 1974 t. 83 s. 348).

Ten odrębny charakter instytucji małżeństwa zachowuje się również wówczas, gdy małżeństwo rozrasta się w rodzinę. To jednak może z różnych powodów nie nastąpić, a brak rodziny nie odbiera bynajmniej małżeństwu jego właściwego charakteru. Wewnętrzna i istotna racja bytu małżeństwa nie leży, bowiem tylko w tym, by stawać się rodziną, ale przede wszystkim w tym, by stanowić trwałe zjednoczenie osobowe mężczyzny i kobiety oparte na miłości. Małżeństwo służy przede wszystkim istnieniu - na co wskazywały rozważania zawarte w rozdziale I - ale opiera się na miłości. Pełną wartość instytucji ma również takie małżeństwo, które bez żadnej winy, małżonków jest bezdzietne. Inna rzecz, że małżeństwo niejako pełniej służy miłości, kiedy służy istnieniu, kiedy staje się rodziną. Tak też należy rozumieć myśl zawartą w twierdzeniu: prokreacja jest pierwszorzędym celem małżeństwa. Małżeństwo, które nie może spełnić tego celu, bynajmniej nie traci przez to swojego znaczenia jako instytucja o charakterze międzyosobowym. Prócz tego realizacja pierwszorzędного celu małżeństwa domaga się, aby ów charakter między-osobowy był jak najpełniej w nim zrealizowany, aby miłość małżonków była jak najbardziej dojrzała i twórcza. Trzeba dodać, że jeśli w jakiejś mierze już jest dojrzała, to dojrzewa tym bardziej przez prokreację.

Małżeństwo stanowi, więc instytucję odrębną o wyraźnie zarysowanej strukturze, międzyosobowej. Instytucja ta rozrasta się w rodzinę, staje się nią, poniekąd nawet z nią się utożsamia, a jednak raczej trzeba powiedzieć, że tak jak rodzina przechodzi przez małżeństwo, tak małżeństwo przechodzi przez rodzinę, potwierdzając się przez nią i w niej i osiągając potrzebną dla siebie pełnię. Tak, więc np. starzy małżonkowie, którzy żyją otoczeni już nie, tylko swoimi dziećmi, ale także rodziną tych dzieci, a czasem i wnuków, stanowią wśród tej kilkustopniowej już rodziny "instytucję", jedność i całość zarazem, która zgodnie ze swym zasadniczym, charakterem międzyosobowym bytuje i żyje na swych własnych prawach. Właśnie, dlatego jest instytucją. Prawa zaś, na których opiera się jej byt, muszą wynikać z założenia normy personalistycznej, to tylko, bowiem może zapewnić prawdziwie osobowy charakter zjednoczenia dwojga osób.

Ustrój społeczny rodziny wtedy jest dobry, gdy umożliwia i podtrzymuje taki właśnie charakter małżeństwa. I dlatego np. rodzina wyrosła z poligamii, chociaż jako rodzina jest liczniejsza i materialnie biorąc jest potężniejszą społecznością (tak np. rodziny patriarchów Starego Zakonu), to jednak jej wartość moralna jest zasadniczo niższa niż rodziny wyrosłej z małżeństwa monogamicznego. W ustroju tej drugiej o wiele mocniej zaznacza się wartość osób oraz wartość miłości jako trwałego zjednoczenia tychże osób (co samo przez się ma duże znaczenie wychowawcze), podczas gdy w ustroju rodziny pochodzącej z poligamii bardziej zaznacza się sama płodność biologiczna i rozwój ilościowy niż wartość osoby oraz osobowa wartość miłości.

Znaczenie instytucji małżeństwa leży w tym, że usprawiedliwia w całokształcie życia społecznego fakt współżycia płciowego określonej pary osób, y i x. Jest to ważne nie tylko ze

względu na następstwa tego faktu - o czym już była mowa - ale również ze względu na same osoby biorące w nim udział. Jest to również ważne ze względu na moralną kwalifikację ich miłości, która domaga się jakiegoś ustawienia wobec innych ludzi, wobec społeczeństwa bliższego i dalszego. I może nigdzie tak jak tu, gdzie wszystko właściwie dzieje się między dwojgiem ludzi stanowiąc jakąś funkcję ich miłości, nie okazuje się, że człowiek jest zarazem jestestwem społecznym. Chodzi, więc o to, aby owa "miłość", która psychologicznie dla obojga (dla y i x) uzasadnia i jakby uprawnia ich współżycie, nabrała nadto prawa obywatelstwa wśród ludzi.

Zrazu może im (tj. y i x) wydawać się, że o to nie chodzi, ale z biegiem czasu muszą dostrzec, że bez tego prawa brakuje ich miłości czegoś bardzo istotnego. Odczuwają, że winna ona dojrzeć na, tyle, aby można ją było ujawnić przed społeczeństwem. Inna rzecz: potrzeba ukrywania się ze samym współżyciem seksualnym płynącym z miłości, inna zaś potrzeba uznania samej miłości jako zjednoczenia osób ze strony społeczeństwa. Miłość potrzebuje tego uznania, bez niego nie czuje się w pełni sobą. I nie jest bynajmniej umowną tylko ta różnica znaczeń, jakie wiąże się ze słowami "kochanka", "nałożnica", "utrzymanka" itp. oraz "żona", "narzeczona" (wszystkie te słowa oznaczają kobietę, ale dotyczą również mężczyzny). Raczej, więc czymś umownym i pochodnym jest zacieranie tej różnicy znaczeń, a różnica sama - czymś pierwotnym, naturalnym i zasadniczym. Na przykład wyraz "kochanka" w swym współczesnym zabarwieniu znaczeniowym mówi, że odniesienie danego mężczyzny do "tej" kobiety pozostaje na gruncie używania "przedmiotu" we współżyciu i obcowaniu seksualnym, podczas gdy wyraz "żona" czy też "narzeczona" ("oblubienica") mówi o współpodmiocie miłości mającej pełną wartość osobową, a przez to i społeczną.

Takie znaczenie posiada instytucja małżeństwa. Wśród społeczeństwa uznającego zdrowe zasady etyczne i żyjącego wedle nich (bez faryzeizmu i pruderii) jest ona potrzebna w tym celu, aby świadczyć o dojrzałości samego zjednoczenia mężczyzny i kobiety, o miłości, jaka ich trwale łączy i zespala. I w tej funkcji instytucja małżeństwa potrzebna jest nie tylko ze względu na społeczeństwo, z uwagi na "innych" ludzi, którzy do niego należą, ale także - i to przede wszystkim - z uwagi na same te osoby, które w małżeństwo wchodzi. Nawet wówczas, gdyby nie było wokół nich żadnych innych ludzi, instytucja małżeństwa byłaby im potrzebna (a może nawet jakaś jego "forma", czyli ryt stanowiący o tworzeniu tej instytucji przez obie zainteresowane strony, y i x). Chociaż więc instytucja mogłaby się wytworzyć na drodze samych faktów, wśród których decydujące byłyby właśnie fakty współżycia seksualnego, to jednak stanowczo różniłaby się od nich. Fakty współżycia seksualnego mężczyzny i kobiety domagają się instytucji małżeństwa jako naturalnej dla siebie oprawy, instytucja uprawnia, bowiem te fakty przede wszystkim w świadomości samych osób biorących udział we współżyciu seksualnym.

Spojrzenie na tę sprawę może nam ułatwić również fakt, że łacińskie słowo *matrimonium*, które jest odpowiednikiem naszego "małżeństwo", w szczególny sposób akcentuje "stan

matki", jakby chciało zasugerować szczególną odpowiedzialność za macierzyństwo tej kobiety, z którą dany mężczyzna współżyje po małżeńsku. Odpowiedzialność za macierzyństwo to problem, do którego jeszcze powrócimy w tym rozdziale. Na razie wystarczy stwierdzić, iż fakt współżycia seksualnego "po małżeńsku" domaga się stanowczo ram instytucji *matrimonium*, i to z uwagi na samo odniesienie osoby do osoby. Współżycie seksualne poza małżeństwem, *ipso facto* stawia osobę w pozycji przedmiotu użycia dla drugiej osoby. Którą, dla której? Nie jest wykluczone, że w takiej pozycji staje również mężczyzna w stosunku do kobiety, zawsze jednak w takiej pozycji staje kobieta w stosunku do mężczyzny. Łatwo to wywnioskować (przez kontrast) choćby z samej analizy słowa *matrimonium*. Współżycie seksualne "po małżeńsku" poza ramami instytucji małżeństwa jest zawsze obiektywnie biorąc krzywdą kobiety. Jest nią zawsze, a więc również wówczas, kiedy ona sama na nie zezwala, lub też, co więcej, gdy sama do niego dąży i pragnie go.

Dlatego też moralnie złe jest "cudzołóstwo" w najszerszym znaczeniu tego słowa. W takim znaczeniu jest ono zresztą użyte w Piśmie św., w Dekalogu i Ewangelii. Chodzi nie tylko o fakt współżycia seksualnego z kobietą, która jest "cudzą żoną", ale o fakt współżycia z każdą kobietą, która nie jest "własną żoną", bez względu na to, czy ma męża, czy nie. Od strony kobiety zaś chodzi o współżycie z mężczyzną, który nie jest "jej mężem". Zgodnie z analizą czystości, którą przeprowadziliśmy w rozdziale poprzednim, jakieś pochodne tak pojętego "cudzołóstwa" zawierają się także w "uczynkach" wewnętrznych, np. w samym "pożądaniu" (por. przytoczone już kilkakrotnie zdanie Mt 5,28). Rzecz jasna, że cudzołóstwo zachodzi szczególnie wtedy, gdy "uczynki" te dotyczą osoby, która jest, "cudzą żoną" lub "cudzym mężem", wówczas zawiera ono w sobie tym większe zło moralne, płynące z naruszenia porządku sprawiedliwości, z przekroczenia granicy pomiędzy "własne" a "cudze". Niemniej jednak granicę tę przekracza się nie tylko wówczas, gdy się sięga po wyrażenie "cudze", ale zawsze również wówczas, kiedy się sięga po "nie-własne"⁶². O własności - o wzajemnym należeniu osób do siebie stanowi w tym wypadku instytucja małżeństwa. I dodajmy, co zostało już uzasadnione poprzednio, że jest ona pełnowartościowa tylko pod warunkiem monogamii i nierozzerwalności.

Wszystko, co powiedziano tutaj w celu wykazania zła moralnego "cudzołóstwa", służy do stwierdzenia, że moralnie zły jest każdy fakt współżycia seksualnego mężczyzny i kobiety

⁶² U podstaw międzyosobowej *communio* leży właściwa człowiekowi jako osobie (zakładająca strukturę samoposiadani i samo-panowania) "zdolność do dawania siebie, do stawiania się darem dla drugih" (O znaczeniu miłości oblubieńczej s. 166). Jednakże, "jeżeli ów bezinteresowny dar siebie ma pozostać darem i realizować się jako dar w relacji międzyosobowej, [...] musi on być nie tylko "dawany", lecz także i "odbierany" w całej swojej prawdzie i autentyczności [podkr. Autora]" (Rodzina jako *communio personarum* s. 355). Do prawdy tej należy to, iż człowiek dając siebie, (co bynajmniej nie znaczy: "pozbawiając siebie ontycznej niedostępności" - por. O znaczeniu miłości oblubieńczej s. 165-168) traci niejako prawo do siebie na rzecz osoby, której się dał. Stąd zarówno "sięganie po cudzą własność" (po cudzego męża lub żonę), jak i dawanie przez małżonka (małżonkę) siebie komuś trzeciemu jest aktem swoistej kradzieży i tak głęboko uderza w międzyosobową wspólnotę miłości, jak głęboko konstytuuje tę wspólnotę bezinteresowny dar z siebie. "Nie można osoby pozbawić daru, jaki przynosi, nie można jej odbierać w tym dawaniu siebie tego, kim naprawdę ona jest i co naprawdę zamierza wyrazić swym działaniem" (Rodzina jako *communio personarum* s. 355).

poza instytucją *matrimonium*, zarówno, więc stosunki przed-mażeńskie, jak i poza-mażeńskie. Moralnie zła jest tym bardziej tzw. programowa "wolna miłość", w niej, bowiem zawiera się odrzucenie instytucji małżeństwa lub też zredukowanie jej roli w dziedzinie współżycia mężczyzny i kobiety. Według programu "wolnej miłości" instytucja małżeństwa odgrywa w tej dziedzinie rolę nie istotną i przygodną. Poprzednia analiza zmierzała do Wykazania, że małżeństwo odgrywa właśnie rolę jak najbardziej istotną i konieczną. Bez instytucji *matrimonium* bowiem osoba we współżyciu seksualnym zostaje siłą faktu zepchnięta do pozycji przedmiotu użycia dla drugiej osoby (x dla y), co sprzeciwia się w całej pełni wymaganiom normy personalistycznej, bez której nie sposób pomyśleć Współżycia osób pozostającego na poziomie prawdziwie osobowym. Małżeństwo jako instytucja jest nieodzowne dla usprawiedliwienia faktu współżycia mężczyzny i kobiety ("po małżeńsku") przede wszystkim wobec nich samych, a równocześnie wobec społeczeństwa.

Skoro mówimy o "usprawiedliwieniu", to jasne, że instytucja małżeństwa wypływa z obiektywnego porządku sprawiedliwości.

Zachodzi ponadto potrzeba usprawiedliwienia faktu współżycia mężczyzny i kobiety wobec Boga-Stwórcy. Tego również domaga się obiektywny porządek sprawiedliwości. Owszem, gruntowna analiza doprowadza nas do przeświadczenia, że usprawiedliwienie faktu współżycia mężczyzny i kobiety "po małżeńsku" wobec Stwórcy jest podstawą wszelkiego jego usprawiedliwienia, zarówno "wewnątrz" - pomiędzy nimi, jak i "na zewnątrz" - wobec społeczeństwa. Inna rzecz, iż do przeprowadzenia takiej analizy i do przyjęcia wniosków z niej płynących zdolny jest tylko człowiek religijny, tzn. uznający istnienie Boga-Stwórcy oraz przyjmujący, że wszystkie byty w otaczającym nas wszechświecie są stworzeniami tego Boga, pośród nich zaś stworzeniem jest również człowiek-osoba. W pojęciu "stworzenie" zawiera się szczególny rodzaj zależności od Stwórcy, jest to mianowicie zależność w istnieniu (być stworzonym - zależeć w istnieniu). Na tej zależności opiera się z kolei specjalne prawo własności Stwórcy względem wszystkich stworzeń (*dominium altum*). Stwórca jest w najgruntowniejszym posiadaniu każdego z nich, skoro, bowiem o każdym z nich stanowi w ostateczności istnienie, to zaś pochodzi od Stwórcy, zatem W pewien sposób "wszystko jest Jego", również, bowiem i to, co stworzenie samo w sobie "stworzyło", opiera się na istnieniu; działalność stworzeń idzie w kierunku rozwinięcia tego, co realnie zawiera się w każdym z nich dzięki temu, że istnieją.

Człowiek tym się różni od reszty stworzeń widzialnego świata, że jest zdolny pojąć to wszystko rozumem. Rozumność stanowi równocześnie podstawę osobowości, ona warunkuje "wewnętrzność i duchowość bytu i życia osoby. Dzięki swej rozumności człowiek pojmuje, że jest własnością siebie samego (*sui iuris*) i równocześnie - że jest jako stworzenie własnością Stwórcy i przeżywa Jego prawo własności względem siebie. Taki stan świadomości musi się wytworzyć u człowieka, którego rozum jest oświecony wiarą. Rozum też pozwala mu dostrzec i nakazuje uznać to samo u drugiego człowieka, u każdej innej

osoby, dane więc jest własnością siebie samej i równocześnie jako stworzenie - własnością Stwórcy. Stąd też rodzi się ta podwójna potrzeba usprawiedliwienia współżycia płciowego mężczyzny i kobiety przez instytucję małżeństwa. Fakt współżycia sprawia, bowiem, że osoba (x) staje się w pewien sposób własnością drugiej osoby (y), to równocześnie zachodzi też w przeciwnym kierunku: y jest własnością x. Jeżeli więc istnieje potrzeba usprawiedliwienia tego faktu we wzajemnej relacji y-x, x-y, to równocześnie istnieje obiektywna potrzeba usprawiedliwienia go wobec Stwórcy.

Inna rzecz, że potrzebę tę rozumieją tylko ludzie religijni. "Człowiek religijny", bowiem znaczy nie tyle "człowiek zdolny do przeżyć religijnych" (jak się najczęściej mniema); ile przede wszystkim: "człowiek sprawiedliwy względem Boga-Stwórcy".

Znajdujemy się tutaj u progu zrozumienia "sakramentalności" małżeństwa. Według nauki Kościoła jest ono sakramentem od początku, tj. od chwili stworzenia pierwszej pary ludzkiej. "Sakrament natury" został później, w Ewangelii, jeszcze pełniej uwydatniony przez ustanowienie, a raczej przez objawienie związanego z nim sakramentu łaski. Łacińskie słowo *sacramentum* oznacza tyle, co tajemnica, tajemnicą zaś w jakimś najogólniejszym tego słowa znaczeniu jest to, co nie jest w całej pełni poznane, bo nie jest w całej pełni widzialne, nie leży, bowiem w polu bezpośredniego doświadczenia zmysłowego. Otóż poza polem tego doświadczenia, w sferze samego już tylko "zrozumienia", znajduje się zarówno to prawo własności, jakie ma każda z osób w stosunku do siebie samej, tym bardziej zaś to *dominium altum*, jakie ma w stosunku do każdej z nich Stwórca. Skoro się jednak to najwyższe prawo własności przyjmuje - a przyjmuje je każdy człowiek religijny - to małżeństwo musi szukać usprawiedliwienia przede wszystkim w Jego oczach, musi ono zakładać Jego aprobatę. Nie wystarczy, że kobieta odda swoją osobę przez małżeństwa mężczyźnie, a on jej swoją. Jeśli każda z tych osób jest równocześnie własnością Stwórcy, wobec tego i On musi oddać jego jej, a ją jemu, a w każdym razie musi zaaprobować ich wzajemne oddanie się zawarte w instytucji małżeństwa⁶³.

Aprobata ta nie może podlegać zmysłom, może być tylko "zrozumiana" na podstawie porządku natury. Małżeństwo jako *sacramentum naturae* to nic innego jak instytucja *matrimonium* oparta już na jakimś: zrozumieniu prawa Stwórcy względem osób zawierających je. Małżeństwo jako *sacramentum gratiae* zakłada przede wszystkim pełne

⁶³ "Ile razy śledzimy z uwagą całą liturgię tego sakramentu [małżeństwa przyp. Red.], staję przed nami dwoje ludzi, mężczyzna i kobieta, którzy przychodzą, aby wobec Boga wyrazić właśnie to, że konstytuują obiektywną sytuację, w której oboje mają stać się wzajemnie dla siebie darem jako małżonkowie. Do istoty tej sytuacji, która wówczas się wyraża, a przez to ostatecznie dojrzewa i konstytuuje jako sakrament, należy także współżycie małżeńskie. Jest ono zawarte w całokształcie tego powołania życiowego, które oboje wyznają wobec Boga jako swoją część z Jezusem Chrystusem we wspólnocie Kościoła. I przez to wyznanie niejako odbierają siebie wzajemnie z rąk Boga-Stwórcy i Odkupiciela. Odbierają siebie wzajemnie, aby byli dla siebie darem jako mąż i żona, a w tym zawiera się sakramentalne potwierdzenie prawa do współżycia seksualnego, które tylko w przymierzu małżeńskim może być prawidłową formą realizacji ogólnego "prawa daru" wpisanego w sam byt osoby przez Boga" (O znaczeniu miłości oblubieńczej s. 174).

zrozumienie tego prawa. Prócz tego jednak sakrament małżeństwa wyrasta na gruncie tego przeświadczenia - które zawdzięczamy Ewangelii - że usprawiedliwienie człowieka wobec Boga dokonuje się zasadniczo przez łaskę⁶⁴.

Łaskę zaś otrzymuje człowiek przez sakramenty, których udziela Kościół obdarzony w tym celu przez Chrystusa władzą w porządku nad-przyrodzonym. I dlatego dopiero sakrament małżeństwa zaspokaja w całej pełni potrzebę usprawiedliwienia faktu współżycia małżeńskiego wobec Boga-Stwórcy. Tym się też tłumaczy, że ustanowienie jego przyszło w parze z definitywnym objawieniem porządku nadprzyrodzonego.

Rozrodczość a rodzicielstwo

Wartość instytucji małżeństwa polega m.in. na tym, że usprawiedliwia ona fakt współżycia seksualnego kobiety i mężczyzny: "Fakt" rozumiemy tutaj nie jednorazowo, lecz ciągle - jako wiele faktów. Dlatego małżeństwo ludzkie jest "stanem" (stan małżeński), czyli instytucją stałą, stwarzającą na całe życie ramy współistnienia mężczyzny i kobiety. Ramy te nie są oczywiście wypełnione samymi faktami współżycia płciowego. Chodzi o cały zespół faktów z bardzo różnorodnych dziedzin, zarówno z dziedziny ekonomicznej, jak i kulturalnej czy religijnej. Wszystkie razem tworzą bogatą i możliwie wszechstronną wspólnotę życia dwojga ludzi, najpierw małżeństwa, a później rodziny. Mają one właściwy sobie ciężar gatunkowy i w jakiś sposób warunkują rozwój miłości mężczyzny i kobiety, w małżeństwie. Fakty współżycia płciowego posiadają wśród nich własną specyfikę i osobne znaczenie, pozostają, bowiem w szczególnym związku z rozwojem miłości osób. Instytucja małżeństwa usprawiedliwia, jak stwierdziliśmy, współżycie płciowe mężczyzny i kobiety. Instytucja małżeństwa usprawiedliwia współżycie płciowe określonego mężczyzny z określoną kobietą w tym znaczeniu, że stwarza obiektywne ramy, w których może się realizować trwałe zjednoczenie osób (oczywiście pod warunkiem monogamii i nierozzerwalności).

Realizacja tego zjednoczenia osób y i x w każdym z osobna akcie współżycia małżeńskiego stanowi jednak osobny problem moralny, problem wewnętrzny małżeństwa. Chodzi o to, aby każdy taki akt, każdy stosunek małżeński, posiadał swą wewnętrzną sprawiedliwość, bez sprawiedliwości, bowiem nie można mówić o zjednoczeniu osób w miłości. Istnieje, przeto osobny - z punktu widzenia moralności oraz kultury osoby niezmiernie ważny - problem dostosowania samego Współżycia małżeńskiego do obiektywnych wymagań normy

⁶⁴ "Usprawiedliwienie przez łaskę", tj. zwolnienie człowieka z "pierworodnego" długu, dokonuje się podstawowo i zasadniczo poprzez chrzest. Bunt pierwszych rodziców uszkodził jednak samą naturę człowieka fizyczną i moralną, co też z reguły jednostki ludzkie popycha do zaciągania rozlicznych win i osobistych długów wobec siebie nawzajem, a przede wszystkim wobec Boga, właściciela wszelkiego bytu. Ludzie z tego tytułu potrzebujący i pragnący usprawiedliwienia znajdują je w Chrystusie, bo tylko przez Niego i w Nim człowiek może być "całkiem w porządku" ze swym Stwórcą. Dokonuje się to zasadniczo poprzez sakrament pokuty, ale także poprzez pozostałe sakramenty, więc i przez małżeństwo chrześcijańskie.

Obu tych rodzajów "usprawiedliwienia" mieszać nie należy z "usprawiedliwieniem" samego faktu seksualnego współżycia dokonującym się w obiektywnych i trwałych ramach określonych przez instytucję małżeństwa jako sacramentum naturae, a więc na gruncie godziwości wyznaczonej przez prawo naturalne.

personalistycznej. Właśnie w tej dziedzinie realizacja wymagań tej normy jest szczególnie ważna, a równocześnie - nie ukrywajmy tego - szczególnie trudna, dochodzi, bowiem do głosu cały splot czynników wewnętrznych oraz okoliczności zewnętrznych, które ułatwiają sprowadzenie tego aktu wzajemnej miłości osób na poziom "używania". Jeżeli więc gdzieś, to tu w szczególności należy mówić o odpowiedzialności za miłość. Dodajmy od razu, że ta odpowiedzialność za miłość osoby dopełnia się tutaj odpowiedzialnością za życie, a także za zdrowie, jest to cały splot podstawowych dóbr, które łącznie decydują o etycznej wartości każdego faktu współżycia małżeńskiego. Można, przeto pogląd na tę wartość kształtować wychodząc od każdego z tych dóbr z osobna i odpowiedzialności za nie. W książce tej, zgodnie z jej założeniem oraz głównym kierunkiem rozważań, wyjdziemy od tego dobra, jakie stanowi osoba oraz prawdziwie rozumiana miłość. Zdaje się, bowiem, że to dobro leży najgłębiej w całym tym splocie i warunkuje odniesienie do pozostałych⁶⁵.

Mężczyzna i kobieta, którzy jako małżonkowie jednoczą się w całkowitym współżyciu seksualnym, przez samo to już wchodzi w orbitę tego porządku, który słusznie winien być nazywany porządkiem natury.

W rozdziale I, zwróciliśmy uwagę na to, że nie można porządku natury utożsamiać z "porządkiem przyrodniczym". Jest to, bowiem przede wszystkim porządek istnienia i stawania się - prokreacji. Otóż to słowo *procreatio* w jego pełnym znaczeniu mamy na myśli, gdy stwierdzamy, że porządek natury zmierza do rozrodczości na drodze współżycia płciowego. Naturalna celowość współżycia małżeńskiego, każdy fakt współżycia płciowego mężczyzny i kobiety z natury rzeczy staje w orbicie tej celowości. Rozważany, przeto z całym obiektywizmem stosunek małżeński nie jest tylko zjednoczeniem osób, mężczyzny i kobiety, w ich wzajemnej relacji, ale jest ze swej natury (istoty) zjednoczeniem osób w relacji do *procreatio*. Wyraz *procreatio* pełniej oddaje zawartość problemu, podczas gdy wyraz "rozrodczość" posiada znaczenie raczej czysto "przyrodnicze", biologiczne⁶⁶. Wiadomo zaś, że chodzi w tym wypadku nie tylko o początek życia w znaczeniu czysto biologicznym, ale chodzi o początek istnienia osoby, stąd lepiej powiedzieć "prokreacja".

⁶⁵ Norma personalistyczna odnosi się przede wszystkim do postawy podmiotu (*benevolentia*): należy zabiegać o dobro osoby-przedmiotu, a przynajmniej nie wolno podporządkowywać jej całkowicie własnym celom podmiotu. Wprowadzając jednak ten postulat w czyn (*beneficentia*), nie można afirmować osoby-przedmiotu inaczej, jak tylko realizując poszczególne dobra przedmoralne (życie, zdrowie itp.), które mają wartość o tyle, o ile służą osobie. Stąd można powiedzieć, iż wszelkie normy dotyczące realizacji tych dóbr (kategoria słuszności - por., przyp. 48) mają charakter teleologiczny: obowiązują, dlatego (i o tyle), że (i o ile) przestrzeganie ich przynosi osobie-przedmiotowi więcej dobra niż nieprzestrzeganie. Z tego jednak, że wartość osoby przewyższa wartość wszelkich dóbr przedmoralnych, nie wynika, że wszelkie normy nakazujące ich realizację dopuszczają wyjątki. Tym bardziej nie jest tak, aby podmiot mocą swej decyzji mógł ustanawiać, która norma danej sytuacji go obowiązuje. Właśnie ze sposobu powiązania dóbr przedmoralnych z dobrem osoby można odkryć określoną tych dóbr hierarchię, która jest stała w tej mierze, w jakiej stała jest natura ludzka. Efektywna afirmacja osoby-przedmiotu wymaga, więc ze strony podmiotu starannego rozpoznania rangi wchodzących w grę dóbr, przedmoralnych. Respekt wobec dóbr istotnie wiążących się z dobrem i rozwojem osoby ludzkiej wskazuje, w jakim stopniu postawa podmiotu jest rzeczywiście postawą miłości.

⁶⁶ Por. przyp. 26.

We współżyciu małżeńskim mężczyzny i kobiety dokonuje się, więc spotkanie dwóch porządków: porządku natury zmierzającego ku rozrodczości oraz porządku osobowego, który wyraża się w miłości osób i dąży do jak najpełniejszej jej realizacji⁶⁷. Tych dwóch porządków niepodobna rozdzielić, jeden zależy od drugiego, w poszczególnej mierze odniesienie do rozrodczości (*procreatio*) warunkuje realizację miłości.

W świecie zwierzęcym istnieje tylko rozrodczość, która realizuje się na drodze instynktu. Nie ma tam osób, nie ma, przeto ani możliwości, ani wymagań normy personalistycznej głoszącej miłość. W świecie osób natomiast instynkt sam niczego nie rozwiązuje, a popęd seksualny jakby wchodzi w bramy świadomości i woli dostarczając nie tylko warunków płodności, ale równocześnie swoistego "tworzywa" miłości. Jeśli sprawa ma być rozwiązana na prawdziwie ludzkim poziomie, na poziomie osobowym, nie można realizować jednej bez drugiej. Obie zaś, tj. tak prokreacja (rozrodczość), jak i miłość, realizują się na podstawie świadomego wyboru osób. Kiedy mężczyzna i kobieta w ramach małżeństwa wybierają świadomie i dobrowolnie współżycie płciowe, wówczas wraz z nim wybierają równocześnie możliwość prokreacji, wybierają udział w stwarzaniu (stosując się do właściwego znaczenia *procreatio*). I

⁶⁷ Istotne dla sensu współżycia małżeńskiego powiązanie obu tych porządków podkreśla też encyklika *Humanae vitae* (por. zwł. nr 12). Dyskusja, jaką ta encyklika wywołała, dowodzi, jak trudno uchwycić tę szczególną dwu-znaczność aktu małżeńskiego, za którą stoi określona - w zasadniczych rysach identyczna w encyklice i w Miłości i odpowiedzialności - wizja osoby ludzkiej i miłości małżeńskiej. Nie wchodząc w szczegóły tej dyskusji, warto podkreślić sygnalizowaną przez K. Wojtyłę strukturalną różnicę obu tych porządków: porządek natury (rozumiany tu jako zespół względnie autonomicznych dynamizmów tkwiących w człowieku i służących przekazywaniu życia - por. s. 204-205) zmierza ku rozrodczości, zaś porządek osobowy wyraża się w miłości osób. W porządku natury zawarte jest odniesienie do określonego skutku aktu małżeńskiego (narodzenie człowieka), w porządku osobowym chodzi wprost i przede wszystkim o wyrażenie miłości osobie przez osobę. Ponieważ jednak ciało należy integralnie do ludzkiej osoby ("dotykając twojej ręki., dotykam ciebie") i przez nie wyraża ona postawę względem innych osób, stąd i sposób okazywania miłości musi respektować tę "wewnętrzną logikę", jaką się natura w człowieku rządzi. Właściwością, bowiem osoby ludzkiej - jak to pokazuje K. Wojtyła w Miłości i odpowiedzialności, a jeszcze wyraźniej w studium *Osoba i czyn* (por. zwłaszcza rozdział "Integracja osoby w czynie") - jest właśnie zdolność wprowadzania porządku natury w ramy porządku osobowego. Z nadrzędności tego ostatniego nie wynika bynajmniej moralne prawo do dowolnego manipulowania naturą przeciwnie, przestrzeganie jej podstawowych praw stanowi nieodzowny warunek możliwości prawdziwej i pełnej realizacji porządku osobowego. (Por. wcześniej s. 206-207, a także osobne artykuły Autora: Zagadnienie katolickiej etyki seksualnej oraz *Osoba ludzka a prawo naturalne*. "Roczniki Filozoficzne" 18: 1970 z. 2 s. 53-59.

Konsekwencją takich założeń antropologicznych w odniesieniu do etyki małżeńskiej jest między innymi - zawarta zarówno w Miłości i odpowiedzialności, jak i w *Humanae vitae* i wywołująca szczególnie ostre kontrowersje - negatywna ocena wszelkich takich metod regulacji poczęć, które próbują oderwać od siebie oba porządki i realizować miłość międzyosobową poprzez zniekształcenia owej logiki natury.

Zaznaczona przez Autora różnica między porządkiem natury a porządkiem osoby przypomina znane w nowszej literaturze teologicznomoralnej rozróżnienie czynów na "akty spełniania" (*Erfüllungshandlungen*) i "akty wyrażania" (*Ausdruckshandlungen*). Współcześni autorzy skłonni są jednak traktować obie te kategorie rozłącznie, natomiast w koncepcji K. Wojtyły - zwłaszcza w odniesieniu do miłości małżeńskiej - mówić należy raczej o dwu "wymiarach" czynu: "skutkowym" (właściwym porządkowi natury) oraz "wyrażania" (specyficznemu osobowemu), przy czym oba te wymiary winny być - jak wspomniano - w odpowiedni sposób z sobą harmonizowane.

tylko wówczas stawiają swe współzycie płciowe w ramach małżeństwa na poziomie prawdziwie osobowym, gdy świadomie łączą w swym postępowaniu jedno i drugie⁶⁸.

Tutaj właśnie wyłania się problem rodzicielstwa. Natura zmierza tylko do rozrodczości (dodajmy, że samo słowo "natura" pochodzi od czasownika *nascor* - rodzić się, stąd natura = to, co jest zdeterminowane samym faktem urodzenia). Rozrodczość wiąże się z biologiczną płodnością, mocą, której dojrzałe jednostki określonego gatunku stają się rodzicami, wydając na świat potomstwo, czyli nowe jednostki tegoż gatunku. W obrębie gatunku *Homo sapiens* dzieje się podobnie. Człowiek jednak jest osobą i dlatego prosty, naturalny fakt stawania się ojcem czy matką posiada znaczenie głębsze: nie tylko "przyrodnicze", ale również osobowe. Fakt ten znajduje - winien znaleźć - swe gruntowne odzwierciedlenie we "wnętrzu" osoby. Odzwierciedlenie to zawiera się właśnie w treści pojęcia "rodzicielstwo". Rodzicielstwo ludzkie zakłada, bowiem cały ów proces świadomości i wyboru woli związany z małżeństwem, a w szczególności ze współżyciem małżeńskim osób. Ponieważ zaś współzycie małżeńskie jest - i powinno być - realizacją miłości, i to na poziomie osobowym, przeto w niej też trzeba szukać właściwego miejsca dla rodzicielstwa. Współzycie płciowe mężczyzny i kobiety w małżeństwie wtedy tylko posiada pełną wartość zjednoczenia osobowego, kiedy zawiera się w nim świadomą akceptację możliwości rodzicielstwa. Jest to prosty wynik syntezy tych dwóch porządków: porządku natury i osoby. Mężczyzna i kobieta we współżyciu małżeńskim nie pozostają tylko i wyłącznie we wzajemnej relacji do siebie, ale siłą faktu pozostają w relacji do nowej osoby, która właśnie dzięki ich zjednoczeniu może być stworzona (*procreatio*)⁶⁹.

Należy tu szczególnie podkreślić słowo "może" ono, bowiem wskazuje na potencjalny charakter tej nowej relacji. Małżeński stosunek dwojga osób "może" dać życie nowej osobie. Kiedy zatem mężczyzna i kobieta zdolni do prokreacji jednoczą się z sobą we współżyciu małżeńskim, wówczas ich zjednoczeniu musi towarzyszyć ten stan świadomości i woli: "mogę być ojcem", "mogę być matką". Bez tego ich wzajemny stosunek nie jest wewnętrznie usprawiedliwiony, jest wręcz niesprawiedliwy. Wzajemna miłość oblubieńcza domaga się zjednoczenia osób. Czym innym jednak jest samo zjednoczenie osób, a czym innym ich zjednoczenie we współżyciu płciowym. To drugie staje na poziomie osobowym tylko wówczas, kiedy towarzyszy mu w świadomości i woli owo "mogę być matką", "mogę być ojcem". Jest to moment tak ważny, tak decydujący, że bez niego nie można mówić o

⁶⁸ "Oczywiście, że nie można przyjąć, by mężczyzna i kobieta (wyjawszy wypadki nabytej lub wrodzonej bezpłodności) łączyli się w małżeństwo przede wszystkim w celu wzajemnego dopełnienia czy też obustronnego uzupełnienia się (*mutuums adiutorium*), to, bowiem nie jest zgodne z planem Stwórcy zarówno w porządku natury, czyli w świetle rozumu, jak i w świetle Objawienia oraz w porządku łaski" (Zagadnienie katolickiej etyki seksualnej s. 16).

⁶⁹ "Rodzicielstwo jest faktem wewnętrznym [podkr. Autora] w mężu i żonie jako ojcu i matce, których udziałem wraz z poczęciem i urodzeniem dziecka staje się nowa właściwość i nowy stan" (Rodzicielstwo jako *communio personarum*. "Ateneum Kapłańskie" 67: 1975 t. 84 s. 17). "Dzieci wchodzą w małżeńską wspólnotę męża i żony także i po to, ażeby tę wspólnotę potwierdzić, umocnić i pogłębić. Tak, więc ich własny udział między-osobowy, *communio personarum*, doznaje tutaj wzbogacenia" (tamże s. 21).

realizacji porządku osobowego we współżyciu małżeńskim mężczyzny i kobiety. Na miejscu zjednoczenia prawdziwie osobowego pozostałoby wówczas tylko jakieś zespolenie seksualne osobowo niepełnowartościowe. Biorąc rzecz gruntownie i do końca konsekwentnie, zespolenie to opierałoby się tylko na wartości *sexus*, nie zaś na afirmacji wartości osoby. Afirmacji wartości osoby nie można, bowiem odrywać u obojga, u kobiety i u mężczyzny, od tego stanu świadomości i woli: "mogę być matką", "mogę być ojcem".

Jeżeli tego nastawienia brak, wówczas ich współżycie płciowe nie znajduje w pełni obiektywnego usprawiedliwienia wobec nich samych (nie tylko w oczach kogoś trzeciego, kto rozważa taką sytuację teoretycznie i abstrakcyjnie). Skoro pozytywnie wykluczy się ze stosunku małżeńskiego potencjalny moment rodzicielski, zmienia się tym samym wzajemna konfiguracja osób biorących udział w tym stosunku.

Zmiana ta idzie od zjednoczenia w miłości do wspólnego czy raczej tylko obustronnego "używania"⁷⁰. Dokonuje się ona nieuchronnie, posiada jednak różne swoje odmiany i odcienie. Spróbujemy wnikać w nie jeszcze w dalszym ciągu tego rozdziału, jest to, bowiem problem wymagający dokładniejszej analizy. W każdym razie trzeba zasygnalizować, iż ta zmiana konfiguracji, w jakiej pozostają do siebie osoby y i x wówczas, gdy z ich współżycia małżeńskiego zostaje wykluczony *in potentia* moment rodzicielski, przesuwając ich odniesienie wzajemne poza sferę obiektywnych wymagań normy personalistycznej. W stosunku małżeńskim, w którym mężczyzna i kobieta całkowicie przekreślają owo "mogę być ojcem", "mogę być matką", gdy pozytywnie wykluczają rodzicielstwo, zachodzi niebezpieczeństwo, że - obiektywnie biorąc - w stosunku tym nie pozostaje nic innego prócz używania, którego przedmiotem jest osoba, oczywiście dla drugiej osoby.

Sformułowanie to posiada taki wydźwięk, że może budzić liczne opory, zarówno w teorii, jak i w praktyce. Dlatego trzeba przypomnieć to wszystko, co było przedmiotem naszych rozważań zwłaszcza w rozdziale I. Właściwy stosunek osoby do popędu seksualnego leży w tym, aby z jednej strony świadomie wykorzystywać go w kierunku naturalnej jego celowości, z drugiej strony zaś opierać mu się o tyle, o ile jego konsekwencją miałyby być postawienie stosunku osób y - x poniżej poziomu miłości, w której afirmuje się wzajemnie wartość osoby w zjednoczeniu posiadającym prawdziwie osobowy charakter. Stosunek seksualny (małżeński) o tyle ma taki charakter, o tyle jest zjednoczeniem naprawdę osobowym, o ile nie jest w nim pozytywnie wykluczona pewna gotowość rodzicielska. Wynika to ze świadomego odniesienia do popędu: panować nad popędem seksualnym to znaczy właśnie przyjmować jego celowość w stosunku małżeńskim.

⁷⁰ Stosunek Stwórcy do tego rodzaju zachowania narzuca się rozumowi w sposób, jednoznaczny, podobnie jak bez trudności przewidzieć możemy reakcję jakiegoś ojca widzącego, że dziecko, któremu wręczył, np. kromkę chleba z powidłami, zjada tylko powidła, a chleb wyrzuca. Jeśli dziecku nie wolno sięgać tylko po to, co daje przyjemne przeżycie, gdy jest to połączone z tym, co służy życiu, o ileż bardziej nie godzi się tak czynić dorosłym!

Tu może się zrodzić myśl, iż takie stanowisko poddaje człowieka-osobę "naturze", gdy przecież na tyłu polach człowiek odnosi zwycięstwo nad naturą i opanowuje ją. Argument pozorny, wszędzie, bowiem człowiek opanowuje naturę przez to, że dostosowuje się do jej immanentnej dynamiki. Nie ma zwycięstwa nad naturą w sensie jej gwałcenia. Opanowanie natury może wynikać tylko z gruntownego poznania jej celowości oraz prawidłowości, jaka w niej panuje.

Człowiek opanowuje naturę przez to, że coraz pełniej wykorzystuje ukryte w niej możliwości. Przeniesienie do naszego problemu wydaje się stosunkowo przejrzyste, szczegółowo wnikiemy w nie jeszcze w dalszym ciągu tego rozdziału. Na odcinku popędu seksualnego człowiek również nie może odnieść zwycięstwa nad "naturą" przez jej gwałcenie, ale tylko przez dostosowanie się do jej immanentnej celowości dzięki zrozumieniu praw, które rządzą tym popędem, oraz wykorzystanie ukrytych w nim możliwości. Stąd przebiega transmisja do miłości. Skoro stosunek seksualny opiera się na popędzie, wciąga drugą osobę w całokształt faktu i przeżycia, przeto odniesienie do tej osoby pod względem swej wartości moralnej kształtuje się pośrednio poprzez sposób zaangażowania popędu w stosunku seksualnym. Człowiek może pozostać wierny osobie we właściwym dla niej porządku miłości, o ile jest wierny naturze. Gdy gwałci naturę, "gwałci" także osobę czyniąc ją przedmiotem użycia zamiast przedmiotem miłości.

Gotowość rodzicielska w stosunku małżeńskim chroni miłość, jest nieodzownym warunkiem zjednoczenia prawdziwie osobowego. Zjednoczenie osób w miłości nie musi się realizować poprzez stosunek seksualny. Gdy jednak realizuje się w ten sposób, wówczas personalistyczna wartość stosunku seksualnego nie może być zabezpieczona bez gotowości rodzicielskiej. Dzięki niej obie zjednoczone osoby postępują zgodnie z wewnętrzną logiką miłości, respektują jej wewnętrzną dynamikę i otwierają się ku nowemu dobru, które w tym wypadku jest wyrazem twórczej siły miłości. Gotowość rodzicielska służy tutaj do przełamania obustronnego (lub bodaj jednostronnego za przyzwoleniem drugiej strony) egoizmu, poza którym kryje się zawsze używanie osoby.

Wszystko, jak widać, opiera się na założeniu, wedle którego zachodzi ścisły związek między porządkiem natury a osobą oraz realizacją, ludzkiej osobowości. Trzeba przyznać, że człowiekowi trudno zrozumieć uznać porządek natury jako pewną "wielkość abstrakcyjną" (zwykle wówczas miesza się go z "porządkiem przyrodniczym" i przez to właśnie unicestwia)⁷¹. Daleko łatwiej jest pojąć konstytutywną dla moralności a więc też dla realizacji ludzkiej osobowości - siłę porządku natury, o ile dostrzega się za nim osobowy autorytet Stwórcy. Stąd całokształt niniejszych rozważań nosi tytuł "Sprawiedliwość względem Stwórcy". Samo to pojęcie zostanie jeszcze osobno przeanalizowane.

⁷¹ Por. przyp. 26.

W praktyce problem o tyle nie jest łatwy, że miłość w związku ze współżyciem seksualnym, i w ogóle w związku z całym obcowaniem: osób różnej płci, bardzo łatwo ulega subiektywizacji. W jej następstwie bierze się, za miłość samo doraźne przeżycie miłosne (erotyczne). Rozumuje się wówczas tak: nie ma miłości bez przeżyć miłosnych.

Rozumowanie to nie jest całkowicie błędne, jest tylko niepełne. Całościowo, bowiem ujmując problem, trzeba powiedzieć tak: nie ma miłości bez wzajemnej afirmacji wartości osoby, na niej, bowiem opiera się osobowe zjednoczenie mężczyzny i kobiety. Przeżycia miłosne zaś służą temu zjednoczeniu, czyli miłości) o tyle, o ile nie sprzeciwiają się wartości osoby. A zatem nie wszystkie przeżycia miłosne (erotyczne) służą naprawdę zjednoczeniu osób y i x w miłości. Z pewnością nie służą jej te przeżycia, które obiektywnie biorąc przekreślają w jakiś sposób wartość osoby. Otóż właśnie przeżycia erotyczne związane ze stosunkiem płciowym mężczyzny i kobiety a wyłączające pozytywnie moment rodzicielski ("mogę być ojcem", "mogę być matką") przekreślają wartość osoby. Wartość osoby uwydatnia się bowiem z jednej strony w działaniu w pełni świadomym oraz w pełni zharmonizowanym z obiektywną celowością świata ("porządek natury"), z drugiej zaś dzięki wyłączeniu osoby od wszelkiego "używania". Istnieje gruntowne przeciwieństwo pomiędzy "miłować" a "używać" w odniesieniu do osoby.

Warto w tym miejscu nawiązać do analizy wstydu oraz do zjawiska prawa) absorpcji wstydu seksualnego przez miłość, o czym była mowa w rozdziale poprzednim. We współżyciu małżeńskim zarówno wstyd, jak i proces jego prawidłowej absorpcji przez miłość wiąże się z dopuszczeniem do głosu gotowości do rodzicielstwa, owego "mogę być matką", mogę być ojcem". Przy pozytywnym, tendencyjnym wykluczeniu tej ewentualności współżycie płciowe nabiera cech bezwstydu. Okoliczność, że współżycie to realizuje się w ramach prawowitego małżeństwa, zwykle nie zaciera tych cech bezwstydu w poczuciu osób tak właśnie wykluczających możliwości rodzicielstwa. Inna rzecz, iż poczucie to nie budzi się u wszystkich osób jednakowo. Może się czasem wydawać, że u kobiet budzi się ono łatwiej niż u mężczyzn. Z drugiej strony trzeba podkreślić, że ten wstyd małżeński, (który stanowi fundament czystości małżeńskiej) natrafia na świadomości zarówno kobiety, jak i mężczyzny na mocny opór. Opór ten wypływa z lęku przed rodzicielstwem, przed macierzyństwem i ojcostwem. Mężczyzna i kobieta "boją się dziecka", które nie tylko jest radością, ale także ciężarem, czemu nie sposób zaprzeczyć. Kiedy jednak lęk przed dzieckiem jest przesadny, wówczas paraliżuje miłość, bezpośrednio zaś przyczynia się on do stłumienia reakcji wstydu. Istnieje rozwiązanie prawidłowe, godne osób na, drodze wstrzemięźliwości, to jednak domaga się opanowania przeżyć erotycznych. Wymaga to też gruntownej kultury osoby i "kultury miłowania". Autentyczna wstrzemięźliwość małżeńska wyrasta ze wstydu, który: reaguje negatywnie na każdy przejaw "używania" osoby, ale i - z drugiej strony - reakcja wstydu okazuje się tym silniejsza, im bardziej autentyczna jest wstrzemięźliwość, a wraz z nią kultura osoby i "kultura miłowania".

Jest to reakcja naturalna, elementarny składnik naturalnej moralności. Mogą o tym zaświadczyć następujące zdania z Autobiografii Gandhiego: "Moim zdaniem twierdzenie, jakoby akt płciowy był czynnością samorządną, podobnie jak sen lub zaspokojenie głodu, jest szczytem ignorancji. Istnienie świata jest uzależnione od aktu rozmnażania się, a wobec tego, że świat jest domeną, którą rządzi Bóg, i stanowi odbicie Jego władzy, akt rozmnażania winien podlegać kontroli mającej na celu rozwój - życia na ziemi. Człowiek, który to rozumie, za wszelką cenę będzie dążył do panowania nad swoimi zmysłami i uzbroi się w wiedzę, która jest niezbędna dla fizycznego i duchowego rozkwitu jego potomstwa, a owoce tej wiedzy przekaże przyszłości i dla jej pożytku". W innym miejscu swej Autobiografii wyznaje Gandhi, że dwukrotnie w życiu uległ propagandzie zalecającej sztuczne środki dla wykluczenia możliwości poczęcia. Doszedł jednak do przeświadczenia, "iż należy raczej działać za pomocą impulsów wewnętrznych, opanowaniem czy też samokontrolą [...]". Dodajmy, że jest to jedyne rozwiązanie problemu świadomego rodzicielstwa, świadomego ojcostwa i świadomego macierzyństwa, na poziomie godnym osób. Nie można zaś, rozwiązując ten problem, pomijać podstawowego faktu, że człowiek, kobieta i mężczyzna, jest osobą.

W związku z całokształtem wywodów poświęconych rozrodczości i rodzicielstwu dwa pojęcia domagają się osobnej i szczegółowej zarazem analizy. Pierwsze pojęcie to "rodzicielstwo *in potentia*", drugie - "pozytywne wykluczenie prokreacji". Są one z sobą tak ściśle związane, że - bez zrozumienia pierwszego niepodobna zrozumieć drugiego.

1. Pisząc o moralnej prawidłowości współżycia płciowego w małżeństwie, podkreślamy stale, że zależy ona od włączenia w świadomość i wolą mężczyzny oraz kobiety gotowości do rodzicielstwa, owego "mogę być ojcem", "mogę być matką", bez niego, bowiem sam stosunek małżeński osób niedotkniętych wrodzoną albo nabytą bezpłodnością traci wartość zjednoczenia w miłości, a staje się tylko obustronnym używaniem seksualnym. Współżycie płciowe mężczyzny i kobiety pociąga za sobą możliwość poczęcia biologicznego i prokreacji, jest to naturalny skutek stosunku małżeńskiego. Skutek ten jednakże nie zawsze musi nastąpić. Zależy on od całego splotu warunków, które człowiek może rozpoznać i do których może stosować swe postępowanie. Nie mamy żadnych podstaw ku temu, aby utożsamiać każdy akt współżycia seksualnego z "koniecznością" poczęcia. Ustalono nawet z naukową dokładnością prawa biologiczne opierają się zawsze na indukcji niepełnej i nie wykluczają pewnej przygodności, gdy chodzi o związki pomiędzy konkretnym stosunkiem płciowym danej pary osób a poczęciem biologicznym. Nie można, przeto stawiać małżonkom wymagania, aby w każdym swoim stosunku pozytywnie chcieli prokreacji. W związku z tym przesadne byłoby takie stanowisko w etyce: stosunek małżeński jest dopuszczalny i godziwy tylko pod tym warunkiem, że x i y chcą przezeń potomstwa. Byłoby to stanowisko niezgodne z porządkiem natury, który właśnie wyraża się w pewnej przygodności, gdy chodzi o związek współżycia płciowego z rozrodczością u poszczególnych par małżeńskich. Oczywiście, że słuszne jest dążenie

do jakiegoś opanowania tej przygodności i uchwycenia z możliwie największą pewnością związku pomiędzy określonym stosunkiem małżeńskim a możliwością poczęcia - dążenie to stanowi sam rdzeń właściwie pojętego "świadomego macierzyństwa".

Wracając jeszcze do wspomnianego stanowiska: stosunek małżeński jest dopuszczalny i godziwy pod tym tylko warunkiem, że x i y zamierzają przezeń doprowadzić do prokreacji, trzeba zauważyć, że stanowisko takie może zawierać w sobie ukryty utylitaryzm (osoba jako środek do celu - o czym już była mowa w rozdziale I), a wówczas kolidowałoby z normą personalistyczną. Współżycie małżeńskie wypływa i winno wypływać z wzajemnej miłości oblubieńczej. Jest ono potrzebne miłości, a nie tylko prokreacji. Małżeństwo jest instytucją miłości, a nie tylko płodności. Współżycie małżeńskie zaś samo w sobie jest stosunkiem międzyosobowym, jest aktem miłości oblubieńczej, dlatego też intencja i uwaga winny być skierowane w stronę drugiej osoby, w stronę jej prawdziwego dobra. Nie wypada skierowywać tej intencji i uwagi w stronę możliwego (*in potentia*) następstwa stosunku, zwłaszcza gdyby to łączyło się z odwróceniem uwagi i intencji od współmałżonka. Dlatego też z pewnością nie chodzi o nastawienie: "Spełniamy ten akt, wyłącznie, aby być rodzicami". Wystarczy zupełnie nastawienie: "Spełniając ten akt, wiemy, iż możemy stać się ojcem i matką i jesteśmy na to gotowi". Jedynie takie nastawienie jest zgodne z miłością i umożliwia jej wspólne przeżycie. Samo stawanie się matką i ojcem dokonuje się tylko przy sposobności aktu małżeńskiego; on sam powinien być aktem miłości, aktem zjednoczenia osób, a nie tylko "narzędziem" czy "środkiem" prokreacji.

2. Jeśli jednak jakieś przeakcentowanie intencji samej prokreacji zdaje się kłócić z właściwym charakterem, współżycia małżeńskiego, to tym bardziej kłóci się z nim pozytywne wykluczenie prokreacji (raczej możliwości prokreacji). Pewne przeakcentowanie intencji prokreacji tłumaczy się w zupełności w małżeństwie przez długi czas bezdzietnych; nie stanowi ono wówczas jakiegoś wypaczenia aktu miłości, raczej uwydatnia tylko naturalny związek miłości z rodzicielstwem. Natomiast pozytywne wykluczenie możliwości poczęcia odbiera wprost współżyciu małżeńskiemu ów potencjalny charakter rodzicielski - w pełni usprawiedliwiający to współżycie przede wszystkim wobec samych osób biorących w nim udział - który sprawia, że uznają je za wstydlive i czyste. Kiedy mężczyzna i kobieta, współżycząc z sobą po małżeńsku, pozytywnie wykluczają możliwość ojcostwa i macierzyństwa, wówczas przez to samo intencja każdego z nich odwraca się również od osoby, a skierowuje się na samo używanie: znika "osoba współtworząca miłość", a pozostaje tylko "partner przeżycia erotycznego". I to jest najgruntowniej sprzeczne z właściwą orientacją aktu miłości. Uwaga i intencja w związku z tym aktem winny być skierowane ku samej osobie, wola przejęta jej dobrem, uczucie pełne afirmacji jej

właściwej wartości. Wykluczając pozytywnie możliwość prokreacji we współżyciu małżeńskim, mężczyzna i kobieta nieuchronnie przesuwają całe przeżycie w stronę samej przyjemności seksualnej. Treścią przeżycia staje się wówczas "używanie", podczas gdy winno nim być właśnie "miłowanie", a używanie (w drugim znaczeniu słowa "używać") winno tylko towarzyszyć aktowi małżeńskiemu.

Przez sam fakt pozytywnego wykluczania możliwości rodzicielskich ze współżycia małżeńskiego skierowuje się intencję w stronę samego "używać". Wystarczy zdać sobie sprawę z tego, na czym polega to, co tutaj nazywamy "pozytywnym wykluczeniem" możliwości prokreacji jest to po prostu wykluczanie jej w sposób sztuczny. Człowiek jako istota rozumna może tak pokierować współżyciem małżeńskim, aby ono nie spowodowało prokreacji. Może to uczynić dostosowując się do okresów płodności i bezpłodności u kobiety, tzn. współżycie w okresach bezpłodności, a zaprzestając współżycia w okresach płodności. Prokreacja jest wówczas wykluczona w drodze naturalnej. Mężczyzna i kobieta nie stosują żadnego zabiegu ani żadnego środka "sztucznego" w tym celu, aby uniknąć poczęcia. Dostosowują się tylko do samej prawidłowości natury, do panującego w niej porządku - okresowość płodności u kobiety jest elementem tego porządku. Prokreacja w okresie płodności jest z natury umożliwiona, w okresie bezpłodności jest z natury wykluczona. Czymś innym jednakże będzie pozytywne wykluczenie prokreacji przez człowieka działającego wbrew porządkowi i prawidłowości natury. O pozytywnym wykluczeniu prokreacji trzeba mówić wtedy, gdy mężczyzna i kobieta (sam mężczyzna przy aprobacie kobiety lub też sama kobieta przy aprobacie mężczyzny) stosują owe "sztuczne" zabiegi czy środki zmierzające do uniemożliwienia prokreacji. Ponieważ owe środki są sztuczne, przez to droga do wykluczenia prokreacji sprzeciwia się "naturalności" współżycia małżeńskiego, czego nie można twierdzić o wykluczaniu prokreacji wówczas, gdy stanowi ono konsekwencję dostosowania się do okresów płodności i bezpłodności. Jest to zasadniczo "zgodne z naturą". Czy przez to samo już nie stanowi "pozytywnego" wykluczenia prokreacji, które właśnie posiada negatywną kwalifikację moralną? Aby na to odpowiedzieć, trzeba jeszcze dość gruntownie rozważyć od strony etycznej problem tzw. wstrzemięźliwości okresowej - czynimy to w punkcie następnym.

Zbierając to wszystko, do czego doprowadziła nas ostatnia analiza, trzeba stwierdzić, że zachodzi ścisły związek pomiędzy naturalną rozrodczością a kulturą rodzicielstwa w życiu małżeńskim. Współżycie płciowe małżonków niesie z sobą możliwość prokreacji i dlatego ich miłość w akcie takiego współżycia domaga się włączenia możliwości rodzicielstwa, macierzyństwa i ojcostwa. Pozytywne wykluczenie owej możliwości jest przeciwne nie tylko porządkowi natury, ale równocześnie także samej miłości - zjednoczeniu kobiety i mężczyzny na poziomie prawdziwie osobowym. Sprawia ono, bowiem, że samo "używanie" seksualne pozostaje wówczas treścią aktu małżeńskiego. Trzeba podkreślić, że tylko i wyłącznie

pozytywne wykluczenie możliwości prokreacji wywołuje takie następstwo. Jak długo bowiem mężczyzna i kobieta w małżeństwie, współżyjąc z sobą płciowo, nie stosują żadnych zabiegów i sztucznych środków zmierzających do wykluczenia prokreacji *in lootentia*, tak długo zachowują w swej świadomości i woli owo "mogę być ojcem", "mogę być matką". Wystarczy, że gotowi są przyjąć fakt poczęcia, nawet jeśli go sobie w danym wypadku "nie życzą". Nie jest konieczne, aby wyraźnie chcieli prokreacji. Mogą też współżyć po małżeńsku nawet pomimo stałej czy okresowej niepłodności. Sama, bowiem niepłodność nie wyklucza tej postawy wewnętrznej "mogę", tj. "jestem gotów - jestem gotowa" przyjąć fakt poczęcia, jeśli ono nastąpi. Inna rzecz, jeśli cno nie następuje, gdyż przez naturę jest wykluczone. Współżyją przecież i starzy małżonkowie, którzy już nie mogą fizycznie biorąc stać się rodzicami - prokreacja z natury jest wykluczana. Pomijając jednak takie okoliczności, na które człowiek nie ma wpływu swą wolą, należy przyjąć, że wskazana wyżej postawa wewnętrzna usprawiedliwia współżycie płciowe mężczyzny i kobiety w małżeństwie (usprawiedliwia, czyli "czyni sprawiedliwym"); usprawiedliwia je wobec nich samych wzajemnie i wobec Boga-Stwórcy. W tym wyraża się właściwa wielkość osoby ludzkiej, że życie seksualne potrzebuje tak gruntownego usprawiedliwienia. Nie może być inaczej. Człowiek musi pogodzić się ze swą naturalną wielkością. Właśnie wówczas, gdy tak głęboko wchodzi w porządek natury, gdy zanurza się niejako w jej żywiołowych procesach, nie może zapominać o tym, że jest osobą. Niczego w nim nie rozwiąże sam instynkt, wszystko apeluje do jego "wnętrza", do rozumu i odpowiedzialności. W szczególności zaś sposób apeluje do niej ta miłość, która stoi u kolebki stawania się rodzaju ludzkiego. Odpowiedzialność za miłość - na co szczególną uwagę zwracamy w tych rozważaniach - wiąże się jak najściślej z odpowiedzialnością za prokreację. Dlatego nie sposób oderwać tutaj miłości od rodzicielstwa. Gotowość na nie stanowi konieczny warunek miłości.

Wstrzemięźliwość okresowa

Metoda i interpretacje

Z dotychczasowych rozważań wynika, że współżycie płciowe mężczyzny i kobiety w małżeństwie ma wartość miłości, czyli prawdziwie osobowego zjednoczenia tylko wówczas, kiedy oboje nie wykluczają pozytywnie możliwości prokreacji, kiedy w ich świadomości i woli towarzyszy temu współżyciu owo "mogę być ojcem", "mogę być matką". Jeśli tego brak, to mężczyzna i kobieta powinni zrezygnować ze współżycia. Tak, więc należy zrezygnować z niego, gdy "nie mogą" czy też "nie chcą", gdy "nie powinni" być ojcem i matką. Są przeróżne sytuacje, które mieszczą się w cudzysłowach. Ileż to jednak wypada mężczyźnie i kobiecie zrezygnować ze współżycia małżeńskiego oraz z tych przeżyć miłosnych o charakterze zmysłowo-seksualnym, jakie mu towarzyszą, musi dojść do głosu wstrzemięźliwość, ona, bowiem warunkuje miłość, czyli takie odniesienie wzajemne mężczyzny i kobiety (zwłaszcza mężczyzny do kobiety), jakiego domaga się rzetelna afirmacja wartości osoby. Przypomnijmy, że problematyka wstrzemięźliwości była rozważana w rozdziale poprzednim w związku z cnotą umiarkowania - *temperantia*. Cnota ta jest na swój sposób trudna, wypada, bowiem opanować poruszenia zmysłowości, w których dochodzi do głosu potężny popęd, a także

nieraz wrażliwość uczuciową, która pozostaje w bliskim związku z samą miłością mężczyzny i kobiety, jak to widzieliśmy w analizie tej miłości.

Wstrzemięźliwość małżeńska jest o tyle trudniejsza od wstrzemięźliwości poza małżeństwem, że małżonkowie przyzwyczajają się do współżycia płciowego zgodnie z naturą stanu, który świadomie wybrali. Z chwilą, gdy rozpoczęli współżycie małżeńskie, tworzy się nawyk i stała skłonność, powstaje wzajemne zapotrzebowanie na to, aby współżyć. Zapotrzebowanie to jest normalnym przejawem miłości, i to bynajmniej nie tylko w znaczeniu zmysłowo-seksualnym, ale również w znaczeniu osobowym. Mężczyzna i kobieta w małżeństwie w szczególny sposób przynależą do siebie, są "jednym ciałem" (Rdz 2,24), a wzajemne zapotrzebowanie osoby na osobę wyraża się również w potrzebie współżycia płciowego. Wobec tego rezygnacja ze współżycia musi napotykać pewne opory i trudności. Z drugiej strony zaś, nie rezygnując ze współżycia małżeńskiego, mogą doprowadzić do nadmiernego rozrostu ilościowego swej rodziny. Problem jest nad wyraz aktualny. Na tle panujących dzisiaj stosunków obserwujemy, bowiem jakiś kryzys rodziny w znaczeniu dotychczasowym, tradycyjnym - rodziny licznej, opartej przede wszystkim na pracy zarobkowej ojca, od wewnątrz zaś podtrzymywanej przez matkę - serce rodziny. Konieczność czy choćby sama możliwość pracy zawodowej kobiet zamężnych zdaje się być głównym symptomem tego kryzysu, nie jest to oczywiście symptom wyizolowany od innych: na sytuację tę składa się wiele czynników różnej natury.

Pomijając szersze omówienie tego problemu, który leży nieco opodal głównego tematu naszej książki, choć niewątpliwie bardzo z nim się łączy, trzeba tylko zaznaczyć, iż właśnie wobec wyżej wymienionych okoliczności postulat ograniczania potomstwa bywa stawiany z wielką natarczywością. Jak już wspomnieliśmy w rozdziale I, jest on związany z nazwiskiem T. Malthusa, autora książki pt. Prawo ludności, stąd mowa o maltuzjanizmie: względy ekonomiczne przemawiają za koniecznością ograniczania urodzin, środki utrzymania rosną bowiem w postępie arytmetycznym i dlatego nie nadążają za przyrostem naturalnym, który idzie w postępie geometrycznym⁷². Sformułowany w ten sposób pogląd trafił na grunt umysłowości urabianej przez sensualistyczny empiryzm oraz związany z nim utylitaryzm i na tym gruncie wydał nowy owoc w postaci tzw. neo-maltuzjanizmu. Znamy z rozdziału I (punkt: Krytyka utylitaryzmu) ten pogląd, wedle którego rozum ma człowiekowi służyć do wyliczenia możliwego w całym życiu maksimum przyjemności przy możliwym minimum przykrości, w tym, bowiem zawiera się synonim powierzchownie rozumianego "szczęścia". Skoro współżycie seksualne przynosi mężczyźnie i kobiecie tak wielką sumę przyjemności, wręcz rozkoszy, przeto należy znaleźć środki do tego, aby mogli z niego nie rezygnować także wówczas, gdy nie chcą potomstwa, gdy "nie mogą" być ojcem i matką (w znaczeniu określonym powyżej). Jesteśmy u początku wielu metod" neomaltuzjańskich. Rozum ludzki,

⁷² Nie jest to oczywiście całkiem ściśle: gdy rodzi się nowy człowiek, rodzi się nie tylko nowy "żołądek do napełnienia", ale także nowy pracownik, niekiedy wynalazca i twórca urządzeń zwielokrotniających efektywność pracy.

bowiem orientując się w przebiegu całego procesu współżycia płciowego oraz związanej z nim rozrodczości, może istotnie znaleźć różne środki prowadzące pozytywnie do wykluczenia prokreacji. Neomaltuzjanizm wskazuje przede wszystkim na środki takie, które w jakiś sposób naruszają normalny, "naturalny" przebieg całego procesu współżycia płciowego mężczyzny i kobiety.

Rzecz jasna, iż znajdujemy się wtedy w konflikcie z zasadą wyprowadzoną w poprzednim punkcie tego rozdziału (Rozrodczość a rodzicielstwo). Współżycie płciowe mężczyzny i kobiety w małżeństwie znajduje się na poziomie osobowego zjednoczenia w miłości tylko pod tym warunkiem, że nie wykluczają oni pozytywnie możliwości prokreacji i rodzicielstwa. Kiedy pozytywnie wykluczyć owo "mogę być ojcem", "mogę być matką" w świadomości i woli mężczyzny i kobiety, wówczas w stosunku małżeńskim pozostaje (obiektywnie biorąc) samo używanie seksualne.

W takim razie osoba (np. x) staje się dla drugiej osoby (y) przedmiotem użycia, co sprzeciwia się normie personalistycznej. Człowiek posiada rozum nie po to przede wszystkim, aby mógł wyliczyć maksimum przyjemności w swym życiu, ale przede wszystkim po to, aby mógł poznać prawdę obiektywną, aby na tej prawdzie opierał zasady posiadające znaczenie bezwzględne (normy) i nimi się z kolei w życiu kierował. Wtedy żyje w sposób godny tego, kim jest - żyje w sposób "godziwy"⁷³. Moralność ludzka nie może opierać się na samej użyteczności, ale musi sięgać do godziwości. Godziwość zaś domaga się uznania ponadużytkowej wartości osoby: w tym miejscu najwyraźniej "godziwość" jest przeciw samej "użyteczności". Zwłaszcza w dziedzinie seksualnej nie wystarczy stwierdzić, że dany sposób postępowania jest "użyteczny", trzeba stwierdzić, czy jest on "godziwy". Jeśli zaś mamy stać konsekwentnie na gruncie godziwości oraz związanej z nią normy personalistycznej, to jedyną "metodą" regulacji poczęć we współżyciu małżeńskim może być tylko wstrzemięźliwość. Kto nie chce skutku, unika przyczyny. Skoro przyczyną poczęcia w znaczeniu biologicznym jest stosunek płciowy małżonków, zatem jeśli wykluczają poczęcie, winni wykluczyć też sam stosunek, winni zeń zrezygnować. Zasada wstrzemięźliwości małżeńskiej jest pod względem etycznym przejrzysta, chodzi jeszcze o problem tzw. wstrzemięźliwości okresowej.

Powszechnie wiadomo, że płodność biologiczna kobiety jest okresowa. Zachodzą u niej z natury okresy bezpłodności, które pozwalają się w sposób stosunkowo prosty oznaczyć. Trudności powstają, gdy chodzi o stosowanie ogólnych reguł dla poszczególnych kobiet. To sprawa osobna, w tej chwili jednak interesuje nas zagadnienie czysto etyczne: skoro kobieta i mężczyzna dostosowują swą wstrzemięźliwość małżeńską do wymienionych okresów bezpłodności w taki sposób, że współżyją po małżeńsku właśnie wówczas, gdy przewidują, iż na podstawie praw biologicznych nie będą rodzicami, czy można wówczas twierdzić, że we współżycie małżeńskie wnoszą gotowość rodzicielską, właśnie owo "mogę być ojcem",

⁷³ Por. przyp. 60.

"mogę być matką"? Przecież współżyją po małżeńsku właśnie z tą myślą, aby nie być ojcem i matką, dlatego właśnie wybierają okres domniemanej bezpłodności kobiety. Czyż wówczas nie wykluczają "pozytywnie" możliwości prokreacji? Dlaczego metoda naturalna ma się pod względem moralnym różnić od metod sztucznych, skoro wszystkie prowadzą do tego samego celu: do wykluczenia prokreacji w życiu małżeńskim?

Aby odpowiedzieć na to pytanie, trzeba przede wszystkim uwolnić się od wielu skojarzeń, które niesie z sobą wyrażenie "metoda"; mówiąc o metodzie naturalnej, stosuje się często ten sam punkt widzenia, co przy "metodach sztucznych", tzn. wyprowadza się ją z założeń utylitaryzmu.

W tym ujęciu metoda naturalna byłaby również tylko jednym ze środków zmierzających do zapewnienia maksimum przyjemności, jedynie na innej drodze niż metody sztuczne. Tutaj właśnie leży zasadniczy błąd. Okazuje się, że nie wystarczy w tym wypadku mówić o metodzie, ale trzeba koniecznie dołączyć odpowiednią jej interpretację. Wówczas dopiero można odpowiedzieć na pytania postawione powyżej. Otóż wstrzemięźliwość okresowa jako sposób regulacji poczęć

1. jest dopuszczalna z tej racji, że w niej zostają ocalone wymagania normy personalistycznej, a
2. dopuszczalność jej obwarowana jest pewnymi zastrzeżeniami.

Gdy chodzi o 1, wymagania normy personalistycznej, jak to już stwierdzono poprzednio, idą w parze z zachowaniem porządku natury we współżyciu małżeńskim. Metoda naturalna w odróżnieniu od metod sztucznych w dążeniu do regulacji poczęć wykorzystuje te okoliczności, w których poczęcie biologiczne z natury rzeczy nie może nastąpić. Wobec tego sama "naturalność" współżycia małżeńskiego nie zostają naruszona, metody sztuczne natomiast naruszają samą "naturalność" współżycia. Tutaj bezpłodność jest wyprowadzona z samych zasad płodności, tam zostaje narzucona wbrew naturze⁷⁴. Dodajmy, że zagadnienie to ściśle łączy się z problemem sprawiedliwości względem Stwórcy (problem ten zostanie jeszcze przeanalizowany, aby wydobyć jego sens personalistyczny). Ów personalistyczny walor wstrzemięźliwości okresowej jako metody regulacji poczęć uwydatnia się nie tyle jeszcze w, zachowaniu "naturalności" współżycia, ile w tym, że podstawą jej w woli zainteresowanych osób musi być odpowiednio dojrzała cnota. I tu właśnie ujawnia się znaczenie interpretacji: interpretacja utylitarystyczna wypacza istotę tego, co nazywamy "metodą naturalną". Istotą, bowiem tej metody jest, że opiera się ona na wstrzemięźliwości jako na cnocie, która - jak wykazano w rozdziale poprzednim - bardzo ściśle związana jest z miłością osoby.

⁷⁴ Natura - przypomnieć warto - nie jest tu rozumiana biologistycznie; chodzi tu, więc przede wszystkim o to, by inicjatywa osób ludzkich mieściła się w ramach tej "inicjatywy", jakiej wyrazem jest stwórczy porządek ukonstytuowany przez Boga. Inicjatywa ludzi "technicznie ubezskuteczniających" współżycie małżeńskie w ramach tych nie mieści się, i to dość wyraźnie.

Z istotą wstrzemięźliwości jako cnoty łączy się to przeświadczenie, że miłość mężczyzny i kobiety niczego nie traci na doraźnej rezygnacji z przeżyć miłosnych, wręcz przeciwnie - zyskuje: zjednoczenie osób staje się głębsze, ugruntowane w zasadniczej mierze na afirmacji wartości osoby, a nie tylko na samym przywiązaniu seksualnym. Wstrzemięźliwość jako cnota nie może być pojmowana jako "środek antykoncepcyjny".

Praktykujący ją małżonkowie gotowi są rezygnować ze współżycia seksualnego również z innych motywów (np. religijnych), nie tylko w tym celu, aby uniknąć potomstwa. Wstrzemięźliwość interesowna, wstrzemięźliwość "z wyliczenia", budzi wątpliwości. Winna ona tak jak każda inna cnota być bezinteresowna, skoncentrowana na samej "godziwości", nie tylko "użyteczności". Bez tego nie znajdzie miejsca w prawdziwej miłości osób. Jak długo wstrzemięźliwość nie jest cnotą, tak długo wobec miłości występuje jako "byt obcy". Miłość mężczyzny i kobiety musi dojrzeć do wstrzemięźliwości, a wstrzemięźliwość - nabrać dla nich znaczenia konstruktywnego jako czynnik kształtujący miłość. Dopiero wówczas "metoda naturalna" znajduje pokrycie w osobach, tajemnica jej, bowiem, leży w praktykowaniu cnoty, sama "technika" niczego, tutaj nie rozwiązuje.

Zaznaczono powyżej, (2), iż metoda naturalna może być dopuszczona tylko z pewnymi zastrzeżeniami. Chodzi mianowicie, o stosunek do rodzicielstwa. Jeśli wstrzemięźliwość ma być cnotą, a nie tylko "metodą" w znaczeniu utylitarystycznym, to nie może przyczyniać się do zniszczenia samej gotowości rodzicielskiej u mężczyzny i kobiety, którzy jako małżonkowie współżyją ze sobą "po małżeńsku". Owo bowiem "mogę być ojcem", "mogę być matką" usprawiedliwia fakt współżycia małżeńskiego, stawia go na wysokości prawdziwego zjednoczenia osób. I dlatego nie można mówić o wstrzemięźliwości jako cnocie wówczas, gdy małżonkowie wykorzystują okresy biologicznej bezpłodności jedynie w tym celu, aby w ogóle nie mieć dzieci, gdy dla swej wygody współżyją tylko i wyłącznie w tych okresach. Byłoby to stosowanie "metody naturalnej" wbrew naturze - zarówno obiektywny porządek natury, jak i sama istota miłości sprzeciwiają się takiemu postawieniu sprawy⁷⁵.

Dlatego też o ile można wstrzemięźliwość okresową traktować, jaka "metodę" w tej dziedzinie, to tylko i wyłącznie jako metodę regulacji poczęć, a nie jako metodę unikania rodziny. Bez zrozumienia istoty rodziny nie sposób pojąć etycznej prawidłowości tego zagadnienia. Instytucja rodziny jest ściśle związana z rodzicielstwem mężczyzny i kobiety, współ-żyjących z sobą po małżeńsku. Rodzina jest społecznością naturalną, która w swym istnieniu i działaniu pozostaje bezpośrednio w zależności od rodziców. Rodzice tworzą rodzinę jako dopełnienie i rozszerzenie swej miłości. Stworzyć rodzinę to znaczy stworzyć

⁷⁵ Chodzi o postępowanie pozbawione dostatecznej racji moralnej, a więc bez obiektywnie ważnych powodów podyktowanych godnością osoby. Warunek ten wart jest podkreślenia, chroni, bowiem przed pochopnym wnioskiem, że współżycie małżeńskie osób bezpłodnych nie może być cnotliwe.

społeczność, rodzina bowiem: z natury jest społecznością, owszem - społeczeństwem, a jeśli nie jest społeczeństwem, nie jest sobą.

Do tego zaś, aby być społeczeństwem, potrzebuje rodzina pewnej liczebności. Okazuje się to najbardziej, gdy chodzi o wychowanie dzieci. Rodzina jest, bowiem instytucją wychowawczą, w ramach, której nowy człowiek kształtuje swą osobowość. Dla prawidłowego ukształtowania tej osobowości jest rzeczą bardzo ważną, aby nie był sam, ale by tkwił w naturalnej społeczności. Mówi się czasem, że "łatwiej wychować kilkoro niż jedynaka", i mówi się też, że "dwoje to jeszcze nie społeczność, to dwójka jedynaków". Rodzice obejmują w wychowaniu rolę kierowniczą, pod tym kierownictwem jednak dzieci wychowują się same, przez to zwłaszcza, że tkwią i rozwijają się w ramach społeczności dziecięcej - w gromadce rodzeństwa.

Ten moment musi być brany przede wszystkim pod uwagę przy regulacji poczęć. Wszelkie społeczeństwo - państwo, naród, w którym rodzinie wypada bytować - winno zabiegać o to, aby rodzina naprawdę mogła być społecznością. Równocześnie zaś sami rodzice winni dbać o to, aby przez ograniczanie poczęć nie wyrządzić krzywdy własnej rodzinie i społeczeństwu. Przecież ono również zainteresowane jest w odpowiedniej liczebności rodziny. Minimalistyczna postawa małżonków, zasada życia ułatwionego, musi przynosić szkody moralne zarówno ich rodzinie, jak i całemu społeczeństwu. W każdym razie ograniczanie poczęć w życiu małżeńskim nie może być równoznaczne z przekreślaniem postawy rodzicielskiej. Z punktu widzenia rodziny wstrzemięźliwość okresowa jako metoda regulacji poczęć jest dopuszczalna o tyle, o ile nie kłóci się z rzetelną postawą rodzicielską.

Zachodzą wszakże takie okoliczności, w których właśnie postawa ta domaga się rezygnacji z rodzicielstwa, a dalsze powiększanie rodziny byłoby niezgodne z tą postawą. Mężczyzna i kobieta, kierując się prawdziwą troską o dobro swej rodziny i pełnym poczuciem odpowiedzialności za rodzenie, utrzymywanie i wychowywanie swych dzieci, ograniczają wówczas swe współżycie małżeńskie, rezygnują z niego w tych okresach, w których mogłoby ono przynieść nowe poczęcie, w konkretnych warunkach bytowania małżeństwa i rodziny niewskazane⁷⁶.

Gotowość rodzicielska wyraża się również w tym, że małżonkowie nie usiłują uniknąć poczęcia za wszelką cenę - gotowi są je przyjąć, jeśli wbrew przewidywaniom nastąpi. Owa gotowość, "mogę być ojcem", "mogę być matką" przenika ich świadomość i wolę nawet wówczas, gdy nie życzą sobie poczęcia, gdy decydują się na współżycie właśnie w okresie, w którym można przewidywać, że ono nie nastąpi.

⁷⁶ Unikanie rodzicielstwa w skali konkretnego faktu współżycia nie może być równoznaczne z unikaniem czy wręcz przekreślaniem rodzicielstwa w skali całego małżeństwa. Ten moment należy przede wszystkim wziąć pod uwagę" (*Miłość i odpowiedzialność*. Wyd. 1. Lublin 1960 s. 185).

Ta gotowość w skali konkretnego aktu małżeńskiego w połączeniu z ogólnym (tj. w skali całego małżeństwa) nastawieniem rodzicielskim przesądza o wartości moralnej "metody" okresowej wstrzemięźliwości. Nie można wówczas mówić o jakimś zakłamaniu, zafałszowaniu prawdziwej intencji, nie można twierdzić, iż mężczyzna i kobieta wbrew Stwórcy nie chcą być ojcem i matką, skoro niczego takiego sami nie czynią, co by tę możliwość z ich strony pozytywnie wykluczało (wiadomo zaś, że mogliby to uczynić). W tym wypadku nie stosują wszelkich środków prowadzących do danego celu, tych mianowicie, które wyraźnie kłócą się z postawą rodzicielską, a przeto odbierają współżyciu małżeńskiemu wartość miłości, pozostawiając tylko wartość "używania".

Powołanie

Pojęcie "sprawiedliwość względem Stwórcy"

Całe dotychczasowe rozważanie pozostawało na płaszczyźnie normy personalistycznej. Stwierdzając, że osoba nie może być przedmiotem użycia, lecz tylko przedmiotem miłości (stąd przykazanie miłości), norma personalistyczna wskazuje na to, co się osobie należy, dlatego tylko, że jest osobą. W ten sposób miłość zakłada sprawiedliwość. Istnieje potrzeba usprawiedliwienia całego postępowania osoby względem osoby w dziedzinie seksualnej, potrzeba usprawiedliwienia różnych przejawów życia seksualnego ze względu na osobę ludzką. To główny wątek naszych dotychczasowych rozważań. Można by na ich marginesie mówić o sprawiedliwości w kierunku poziomym. Pozostaje jeszcze osobny problem: sprawiedliwość w kierunku pionowym - potrzeba usprawiedliwienia całego postępowania w dziedzinie seksualnej wobec Boga. Wspomnieliśmy o tym już w pierwszej części tego rozdziału w punkcie: Wartość instytucji. Chodzi o to, ażeby ten aspekt całego zagadnienia teraz jeszcze bardziej ugruntować i rozszerzyć.

Sprawiedliwość jest w powszechnym przekonaniu cnotą kardynalną, podstawową, bez niej, bowiem nie może być mowy o uporządkowanym współistnieniu i współżyciu osób. Mówiąc o sprawiedliwości względem Boga, stwierdzamy przez to samo, że jest On Bytem Osobowym, z którym człowiek również w jakiś sposób winien współżyć. Rzecz jasna, iż takie stanowisko zakłada poznanie i zrozumienie z jednej strony uprawnień Boga, z drugiej zaś zobowiązań człowieka. Uprawnienia te i zobowiązania wyływają przede wszystkim stąd, że Bóg jest Stwórcą, a człowiek stworzeniem. Wiara oparta na Objawieniu odsłoniła dalsze jeszcze dziedziny zależności pomiędzy człowiekiem a Bogiem: Bóg jest odkupicielem i sprawcą świętości człowieka przez łaskę. Objawienie pozwala nam poznać dzieło odkupienia i uświęcenia, poprzez które najpełniej uwydatnia się to, że Bóg odnosi się do człowieka jak osoba do osoby, że Jego stosunek do człowieka jest "miłowaniem". W odniesieniu wzajemnym Boga i człowieka ma niejako najpełniejszą rację bytu "norma personalistyczna", tam znajduje się jej pierwsze źródło - warto przypomnieć przykazanie miłości w jego całkowitym brzmieniu ("Będiesz miłował Pana Boga swego, z całego serca swego, z całej

duszy swojej, ze wszystkich sił swoich i ze wszystkich myśli swoich, a bliźniego swego jak siebie samego"). Wiadomo jednak, że u podstaw tej normy (polecającej miłować osobę) stoi właśnie sprawiedliwość. Wynika stąd, że iż pełniej człowiek poznaje miłość Boga ku sobie, tym pełniej też pojmuje te uprawnienia, jakie ma Bóg względem jego osoby i jego miłości. Widzi, więc, jak daleko sięgają ludzkie zobowiązania w stosunku do Boga i stara się je realizować. Na tak pojętej sprawiedliwości względem Boga polega prawdziwa religijność, cnota religijności stanowi według św. Tomasza *pars potentialis iustitiae*.

Punktem wyjścia dla tej sprawiedliwości jest fakt stworzenia. Bóg jest Stwórcą, to znaczy, że Jemu zawdzięczają swe istnienie wszystkie byty znajdujące się we wszechświecie, wszystkie stworzenia, a wśród nich w szczególności człowiek. Bóg jest nie tylko Stwórcą, czyli nieustającym Dawcą istnienia, również same istoty poszczególnych stworzeń pochodzą od Niego, stanowią odzwierciedlenie odwiecznej myśli i planu Boga. W ten sposób w Bogu ma swe źródło cały porządek natury, ten bowiem opiera się bezpośrednio na istotach (czyli naturach) istniejących w świecie bytów; skąd wynikają wszystkie zależności, stosunki i związki pomiędzy nimi. W świecie istot niższych od człowieka, nierozumnych, w porządek natury realizuje się z samej natury, drogą instynktowną, ewentualnie z udziałem poznania zmysłowego (świat zwierzęcy). W świecie ludzkim porządek natury musi być realizowany inaczej: na podstawie jego zrozumienia i rozumnego uznania. Otóż to zrozumienie i rozumne uznanie porządku natury jest równocześnie uznaniem praw Stwórcy. Na nim, więc opiera się elementarna sprawiedliwość człowieka względem Boga. Człowiek jest sprawiedliwy względem Boga-Stwórcy przez to, że uznaje porządek natury i zachowuje go w swym działaniu.

Chodzi przy tym nie tylko o samo zachowanie obiektywnego porządku natury. Poznając go rozumem i zachowując w czynach, człowiek staje się uczestnikiem myśli Boga, *particeps Creatoris*, ma udział w tym prawie, które odwiecznie Bóg nadał światu stwarzając go. Otóż to samo jest dla siebie celem: wartość człowieka, istoty rozumnej, uwypatnia się najbardziej w tym, że jest on *particeps Creatoris*, że ma uczestnictwo w myśli Boga, w Jego prawie. Na tym też polega gruntownie rozumiana sprawiedliwość względem Stwórcy. Stworzenie rozumne, człowiek, jest sprawiedliwe względem Stwórcy przez to, że zdobywa się w całym swoim działaniu na tę właśnie ludzką wartość, że postępuje jako *particeps Creatoris*. Temu stanowisku przeciwstawia się tzw. autonomiom: człowiek uwypatnia swoją wartość przede wszystkim przez to, że sam jest dla siebie prawodawcą, że czuje się źródłem wszelkiego prawa i wszelkiej sprawiedliwości (Kant). Stanowisko to jest błędne; człowiek tylko wówczas mógłby być sam dla siebie ostatecznym prawodawcą, gdyby nie był stworzeniem, gdyby sam był swoją ostateczną przyczyną. Skoro zaś jest stworzeniem, skoro w istnieniu zależy od Boga, któremu też w ostateczności zawdzięcza swoją naturę podobnie jak wszystkie inne stworzenia, przeto rozum winien służyć człowiekowi do prawidłowego odczytania praw Stwórcy wyrażonych w obiektywnym porządku natury, a z kolei dopiero do tego, aby stanowić swe ludzkie prawa w zgodności z prawem natury. Przede wszystkim jednak w

zgodności z prawem natury winno pozostawać ludzkie sumienie, bezpośredni kierownik czynów, wówczas człowiek będzie sprawiedliwy względem Stwórcy.

Sprawiedliwość wobec Stwórcy zawiera w sobie po stronie człowieka, jak widać, dwa elementy: zachowanie porządku natury oraz uwydatnienie wartości osoby. Wartość osoby stworzonej (tj. stworzenia, które jest osobą) uwydatnia się najpełniej przez uczestnictwo w myśli Stwórcy, przez to, że jest ona *particeps, Creatoris* w swym myśleniu i działaniu. To sprawia, że posiada prawidłowy stosunek do całej rzeczywistości we wszystkich jej częściach składowych, we wszystkich elementach. Stosunek taki jest swego rodzaju miłością, i to nie tylko miłością świata, ale również miłością Stwórcy. Inna rzecz, iż miłość Stwórcy zawiera się w owym stosunku w sposób tylko pośredni, niemniej realny. Człowiek, który ma prawidłowy stosunek do całej rzeczywistości stworzonej, pośrednio ma już przez to samo właściwy stosunek do Stwórcy, jest zasadniczo i elementarnie sprawiedliwy względem Niego. W każdym razie o sprawiedliwości względem Stwórcy nie może być mowy, jeśli tego prawidłowego stosunku do stworzeń brak. W szczególności chodzi o prawidłowy stosunek do innych ludzi - tu znajdujemy się już w orbicie normy personalistycznej. Człowiek tylko o tyle może być sprawiedliwy względem Boga-Stwórcy, o ile miłuje ludzi.

Zasada ta ma szczególne zastosowanie w dziedzinie współistnienia i współżycia osób różnej płci, mężczyzn i kobiet. Całe dotychczasowe rozważanie poświęcone temu problemowi, skoncentrowane wokół zagadnienia "miłości i odpowiedzialności", było równocześnie analizą obowiązków sprawiedliwości względem Stwórcy. Nie może być mowy o tym, aby mężczyzna i kobieta postępowali sprawiedliwie względem Boga-Stwórcy, jeśli ich wzajemne postępowanie nie dorasta do wymagań normy personalistycznej. Bóg w szczególnym znaczeniu jest Stwórcą osoby, osoba, bowiem w szczególnej mierze odzwierciedla Jego istotę. Będąc zaś Stwórcą osoby, jest Bóg przez to samo źródłem całego porządku osobowego, który wyrasta ponad porządek natury właśnie dzięki zdolności zrozumienia tego ostatniego oraz, świadomego samostanowienia w jego obrębie. Sprawiedliwość względem Stwórcy domaga się, przeto nade wszystko zachowania ze strony człowieka porządku osobowego. Szczególniejszym wyrazem tego porządku jest miłość, w której też w niezwykle sposób odzwierciedla się istota Boga, skoro Objawienie mówi, że "Bóg jest miłością" (1 J 4,8).

Dziedzina płci jest w całej przyrodzie związana z rozrodczością. Współżyjąc po małżeńsku mężczyzna i kobieta pośredniczą w przekazywaniu istnienia nowej istocie ludzkiej. Życie płciowe jest i tutaj związane z rozrodczością, ponieważ jednak mężczyzna i kobieta są osobami, zatem mają świadomy udział w dziele stwarzania (*procreatio*) - są pod tym względem *participes Creatoris*. Dlatego trudno ich życie małżeńskie porównywać z życiem seksualnym zwierząt pozostającym pod władzą instynktu. Ale właśnie, dlatego zarówno w życiu małżeńskim, jak i w całym w ogóle współżyciu i współistnieniu osób różnej płci występuje problem sprawiedliwości względem Stwórcy, łączy się on najściślej z odpowiedzialnością za miłość. To prowadzi do samej instytucji małżeństwa, toteż domaga się

prawidłowego zespolenia rozrodczości z rodzicielstwem w ramach samego małżeństwa. Człowiek, bowiem, a raczej dwoje ludzi, mężczyzna i kobieta, nie wywiązują się z obowiązków sprawiedliwości w stosunku do Stwórcy przez samą tylko realizację rozrodczości. Osoba wykracza ponad świat przyrody, a porządek osobowy nie mieści się bez reszty w porządku natury. Dlatego też mężczyzna i kobieta, którzy współżyją z sobą po małżeńsku, czynią zadość obowiązkowi względem Boga-Stwórcy dopiero wówczas, gdy całe to współżycie stawiają na poziomie miłości, czyli prawdziwie osobowego zjednoczenia. Dopiero też wówczas są we właściwym znaczeniu tego słowa *participes Creatoris*. Ale też właśnie z tego powodu samo współżycie małżeńskie musi być przeniknięte gotowością rodzicielstwa. Nie tyle chodzi przy tym o samą rozrodczość, ile właśnie o miłość. Brak gotowości rodzicielskiej u mężczyzny i kobiety odbiera, bowiem ich współżyciu wartość miłości, czyli zjednoczenia na prawdziwie osobowym poziomie, pozostaje tylko samo współżycie, a raczej wspólne użycie seksualne.

Dziewictwo a dziewiczność

Małżeństwo monogamiczne i nierozzerwalne rozwiązuje problem współżycia osób różnej płci w sposób sprawiedliwy względem Stwórcy. W ramach małżeństwa sprawiedliwość względem Stwórcy domaga się prawidłowego połączenia rozrodczości z rodzicielstwem, bez tego, bowiem mężczyzna i kobieta nie zachowują ani porządku natury, ani też porządku osobowego, który domaga się oparcia ich wzajemnego stosunku na prawdziwej miłości. W ten sposób sprawiedliwość względem Stwórcy realizuje się przez to, że stworzenia rozumne uznają najwyższe prawo Stwórcy w sferze natury i w sferze osoby i stosują do niego swe postępowanie. Jednakże samo pojęcie "sprawiedliwość" otwiera jeszcze dalsze perspektywy. Być sprawiedliwym znaczy oddać drugiej osobie wszystko, co jest się słusznie należy. Bóg jest Stwórcą, czyli nieustającym źródłem istnienia każdego bytu stworzonego. Istnienie zaś stanowi o tym w wszystkim, czym dany byt jest i co w sobie ma. Wszystkie właściwości, przymioty, doskonałości danego bytu są tym, czym są, mają tę wartość, którą mają, dzięki temu, że ów byt istnieje, a one istnieją w nim. Wobec tego prawa Stwórcy sięgają w stworzeniu bardzo daleko: jest ono w całości własnością Stwórcy, również, bowiem i to, co "stworzyło" samo w sobie, opiera się na fakcie istnienia - gdyby nie istniało, własna twórczość stworzenia byłaby niemożliwa. I kiedy człowiek rozważa to wszystko pod kątem sprawiedliwości względem Stwórcy, wyłania się następujący wniosek: jeśli chcę być w całej pełni sprawiedliwy względem Boga-Stwórcy, winienem skierować ku Niemu wszystko, co jest we mnie, cały mój byt, do tego wszystkiego ma On bowiem pierwsze prawo. Sprawiedliwość domaga się wyrównania; realizuje się ją, gdy się oddaje należność *usque ad aequalitatem*.

Możliwość doskonałego wyrównania zachodzi jednak tylko tam, gdzie zachodzi zasadnicza równość stron, równość osób. Z tego, więc punktu widzenia pełna realizacja sprawiedliwości względem Stwórcy ze strony człowieka jest niemożliwa. Stworzenie nigdy nie potrafi

wyrównać długu wobec Stwórcy, gdyż nie jest Mu równe. Nie zdoła stanąć naprzeciw Niego jako równorzędny "partner" czy "kontrahent"⁷⁷.

Stosunek do Boga, religia oparta na samej sprawiedliwości, jest w samym założeniu właśnie niepełna i niedoskonała, skoro realizacja sprawiedliwości w relacji człowiek - Bóg pozostaje w zasadzie niemożliwa. Chrystus dał inne rozwiązanie. Nie można stosunku do Boga oprzeć na samej sprawiedliwości, człowiek nie może Mu oddać wszystkiego z siebie tak, aby mógł stanąć wobec Boga jako "partner" czy też "kontrahent", który spłacił całą należność, może Mu natomiast oddać siebie, rezygnując z tej postawy, jaką daje w ramach czystej sprawiedliwości poczucie "oddaniem wszystko", "nic nie jestem winien". Oddanie siebie wyrasta z innego korzenia, nie z samej sprawiedliwości, lecz z miłości. Chrystus nauczał ludzkość religii opartej na miłości, która upraszcza drogę od osoby do osoby, od człowieka do Boga (nie pomijając przy tym problemu odpłatności dłużnika). Równocześnie zaś miłość stawia stosunek człowieka do Boga wyżej niż sama sprawiedliwość, ta ostatnia bowiem zupełnie nie idzie w kierunku zjednoczenia osób, podczas gdy miłość właśnie do tego dąży⁷⁸.

Na tle tak pojętego stosunku człowieka do Boga pełnego znaczenia nabiera idea dziewictwa. Pojęcie dziewictwa kojarzy się z pojęciem dziewiczości, "dziewiczy" znaczy tyle co "nietknięty" (w tym sensie mówi się np. o "dziewiczym lesie"). Szczególne zastosowanie znajduje to pojęcie, gdy chodzi o człowieka, o kobietę lub mężczyznę. "Dziewiczy człowiek" znaczy to człowiek nie tknięty przez nikogo, nienaruszony pod względem seksualnym. Dziewiczość znajduje tu swój wyraz nawet w ustroju fizjologicznym kobiety. Współżycie małżeńskie znosi tę cielesną dziewiczość kobiety; z chwilą, kiedy oddaje się ona mężowi, przestaje być "dziewicza". Ponieważ jednak stosunek małżeński realizuje się pomiędzy osobami, zatem problem dziewiczości ma znaczenie głębsze, nie tylko fizjologiczne. Osoba jako taka jest nieprzekazywalna (*alteri incommunicabilis*), jest panią siebie samej, należy do siebie, a prócz tego tylko do Stwórcy, na tej zasadzie, że jest stworzeniem. Dziewiczość cielesna jest zewnętrznym wyrazem tego, że osoba należy do siebie tylko i do Stwórcy. Kiedy oddaje siebie drugiej osobie, kiedy kobieta oddaje siebie mężczyźnie we współżyciu małżeńskim, wówczas oddanie to winno mieć pełną wartość miłości oblubieńczej. Kobieta przestaje wtedy być "dziewicza" w sensie cielesnym. Ponieważ oddanie się jest wzajemne, zatem i mężczyzna przestaje być "dziewiczy". Inna rzecz, iż to oddanie się tylko po stronie kobiety bywa przeżywane jako "oddanie", mężczyzna przeżywa je raczej jako "posiadanie".

⁷⁷ Zważmy, że człowiek jest przedmiotem nie tylko "rzeczowych" świadczeń ze strony Boga, samo bowiem zaangażowanie się Stwórcy w stwarzanie go, w udzielanie mu istnienia i wolności, jest pewnego rodzaju świadczeniem osobowym. O ile wyrównanie czysto rzeczowe nie jest zależne od godności kontrahentów, o tyle równość w zakresie wymiany świadczeń osobowych wiąże się z nią ściśle.

⁷⁸ Chodzi tu najwyraźniej o sprawiedliwość "komercyjną" (typu do *ut des*); sprawiedliwość w głębszym, integralnym sensie zmierza jednak równocześnie do jakiegoś "wyrównania" we wzajemnym miłowaniu, w "dawaniu siebie". Znikłaby tu rozbieżność zasad (sprawiedliwości i miłości); ale między stworzeniem a Stwórcą wyrównanie w tej materii okazuje się właśnie nie do pomyślenia: po prostu nie jesteśmy w stanie miłować Boga tak, jak jesteśmy przezeń miłowani.

W każdym razie małżeństwo opiera się na wzajemnej miłości oblubieńczej bez niej obopólne oddanie się cielesne kobiety i mężczyzny nie posiadałoby pełnego pokrycia w osobach.

W ramach stosunku człowieka do Boga, pojętego jako stosunek miłości, może - a nawet powinna - rozwinąć się postawa oddania się Bogu. Jest ona zrozumiała zwłaszcza wówczas, gdy człowiek religijny ma świadomość, że Bóg w sposób boski i nadprzyrodzony oddaje mu siebie (tajemnica wiary, którą uświadomiło ludzkości objawienie dane przez Chrystusa). Zarysowuje się wówczas możliwość wzajemnej miłości oblubieńczej: dusza ludzka, która jest oblubienicą Boga, sama oddaje mu się wyłącznie. To wyłączne i całkowite oddanie się Bogu jest owocem procesu duchowego, który pod wpływem łaski dokonuje się wewnątrz osoby. Stanowi ono istotę dziewictwa; dziewictwo to miłość oblubieńcza zwrócona ku samemu Bogu. Nazwa "dziewictwo" wskazuje na ścisłe połączenie i związek z dziewiczością. Dziewiczość osoby ludzkiej, kobiety czy mężczyzny, to ów stan, w którym znajduje się ona przez całkowite wyłączenie od współżycia płciowego, od małżeństwa. Osoba bowiem, która wybiera całkowite i wyłączne oddanie się Bogu, łączy je z dziewiczością, którą decyduje się zachować. Dziewiczość osoby oznacza, że jest ona panią samej siebie i nie należy nikogo prócz Boga-Stwórcy. Dziewictwo akcentuje jeszcze mocniej tę przynależność do Boga: to, co było stanem natury, staje się przedmiotem woli, przedmiotem świadomego wyboru i decyzji.

Dziewictwo jest ściśle związane z dziewiczością. Kiedy oddaje się Bogu - w sposób szczególny - osoba żyjąca w małżeństwie lub taka, która kiedyś w nim żyła, a później owdowiała, nie nazywamy już tego dziewictwem, chociaż samo oddanie się Bogu może być aktem miłości oblubieńczej analogicznie do tego, które tworzy istotę dziewictwa. Nie należy jednak mniemać, iż istota dziewictwa leży w samej tylko cielesnej dziewiczości lub też w stanie bezżeństwa. Dziewiczość jest tylko z jednej strony dyspozycją do dziewictwa, a z drugiej - jego skutkiem. Można do końca życia pozostać w stanie dziewiczym, a nigdy nie uczynić tej dziewiczości dziewictwem. Z drugiej strony jednak człowiek, który wybrał dziewictwo, trwa w nim tak długo, jak długo zachowuje dziewiczość.

Również samo bezżeństwo, czyli celibat (łacińskie *coelebs* - bez-żenny), nie jest tym samym, co dziewictwo. Celibat to tylko powstrzymanie się od małżeństwa, które może być podyktowane różnymi względami czy motywami. Tak, więc powstrzymują się od małżeństwa te osoby, które zamierzają oddać się pracy naukowej czy w ogóle twórczej, działalności społecznej itp. Powstrzymują się od niego również osoby chore, niezdolne do małżeństwa. Prócz tego istnieje bardzo wiele osób, które bynajmniej nie chciały rezygnować z małżeństwa, niemniej pozostały poza nim. Osobnym zjawiskiem jest celibat kapłański w Kościele katolickim. Stoi on niejako na pograniczu bezżeństwa podyktowanego motywami pracy społecznej (kapłan jest duszpasterzem, winien żyć i pracować dla wielu ludzi, dla całej społeczności, np. parafialnej) i dziewictwa płynącego z miłości oblubieńczej do Boga. Celibat kapłański, który tak ściśle jest związany z oddaniem się sprawom królestwa Bożego na ziemi,

postuluje, aby dopełnić go dziewictwem, choć sakrament kapłaństwa mogą otrzymać ludzie, którzy uprzednio żyli już w małżeństwie.

W ogóle istnieje problem późniejszego rozwoju tej postawy duchowej, która stanowi wewnętrzną istotę dziewictwa, tej woli całkowitego i wyłącznego oddania się Bogu - późniejszego, tzn. przychodzącego wówczas, gdy dana osoba nie dysponuje już dziewiczością w znaczeniu cielesnym. Bywa również często tak, że postawa ta wyrasta z wewnętrznego poszukiwania wśród różnych okoliczności życiowych: ktoś stara się rozwiązać problem swojego powołania życiowego w kierunku małżeństwa, nie znajdując jednak rozwiązania w tym kierunku - rezygnuje. Sama rezygnacja z małżeństwa jest jednak rozwiązaniem w znaczeniu tylko negatywnym. W człowieku tkwi potrzeba miłości oblubieńczej, potrzeba oddania się drugiej osobie. Czysto negatywny fakt niezalezienia takiej osoby może być rozumiany jako swego rodzaju wskazówka: istnieje przecież możliwość oddania się samemu Bogu. Nie bez znaczenia jest tu trudność psychologiczna, która się wówczas wyłania: czyż można oddawać Bogu to, czego "nie udało się" oddać człowiekowi? Jest to trudność o tyle psychologiczna, że małżeństwo, a zwłaszcza dziewictwo wiążące się z miłością oblubieńczą winny być w przekonaniu większości ludzi owocem "pierwszej miłości", tj. pierwszego wyboru. Ażeby przyjąć możliwość "wtórnego dziewictwa", trzeba pamiętać, że życie ludzkie może i powinno być poszukiwaniem drogi do Boga, drogi coraz lepszej i coraz bliższej.

Według nauki Chrystusa i Kościoła dziewictwo jest taką właśnie drogą. Człowiek wybierając dziewictwo, wybiera samego Boga, nie znaczy to jednak, że wybierając małżeństwo, nie wybiera Boga, lecz tylko człowieka. Małżeństwo oraz związana z nim miłość oblubieńcza człowieka, oddanie się drugiej osobie ludzkiej, rozwiązuje problem tylko w skali życia ziemskiego i doczesności. Samo zjednoczenie osoby z osobą realizuje się wówczas cielesnie i seksualnie - zgodnie z cielesną naturą człowieka oraz naturalnym kierunkiem oddziaływania popędu seksualnego. Niemniej sama potrzeba oddania się osobie jest głębsza od popędu seksualnego i związana przede wszystkim z duchową naturą osoby. To nie seksualizm wyzwala w kobiecie i mężczyźnie potrzebę wzajemnego oddania się, ale wręcz przeciwnie - potrzeba oddania się, która drzemie w każdej osobie, rozwiązuje się w warunkach cielesnego bytowania i na podłożu popędu seksualnego przez zjednoczenie cielesne i seksualne mężczyzny i kobiety w małżeństwie. Sama jednak potrzeba miłości oblubieńczej, potrzeba oddania się osobie i zjednoczenia z nią, jest głębsza, związana z jej duchowym bytem. Nie znajduje ona ostatecznego i całkowitego zaspokojenia w zjednoczeniu z samym człowiekiem. Rozważane w perspektywie wiecznego bytowania osoby małżeństwo jest tylko pewną próbą rozwiązania problemu zjednoczenia z osobą przez miłość. Faktem jest, że większość ludzi wybiera tę właśnie próbę.

Dziewictwo rozważane w perspektywie wiecznego bytowania osoby jest inną próbą rozwiązania tego problemu. Wyraźniej niż małżeństwo wychodzi ono na spotkanie ostatecznego zjednoczenia z Bogiem osobowym przez miłość, uprzedza je niejako w

warunkach doczesnej i cielesnej egzystencji osoby ludzkiej. I w tym leży wysoka wartość dziewictwa. Nie można jej widzieć w samym fakcie negatywnym, tj. w rezygnacji z małżeństwa i życia rodzinnego. Bardzo często wypacza się przez to istotę dziewictwa, uznając je za rozwiązanie narzucone człowiekowi przez los, za udział ludzi zawiedzionych lub niezdolnych do życia małżeńskiego i rodzinnego. O właściwej wartości dziewictwa nie stanowi też, jak się nieraz mniema, sama przewaga wartości duchowych nad cielesnymi. W ujęciu tym życie małżeńskie równałoby się wybraniu tych drugich, w każdym razie one miałyby w małżeństwie przewagę, a dziewictwo służyłoby zaakcentowaniu prymatu ducha nad ciałem i materią. Łatwo przy tym jednak o pomieszanie pewnego pierwiastka prawdy z manichejskim przeciwstawieniem ducha i materii. Małżeństwo bynajmniej nie jest tylko "sprawą ciała". Jeśli ma posiadać pełną wartość, musi polegać podobnie jak dziewictwo czy celibat na rzetelnym zmobilizowaniu energii duchowych człowieka.

Jeśli chodzi o większą czy mniejszą "łatwość" małżeństwa lub dziewictwa, nie tu trzeba szukać właściwego kryterium w uznaniu wartości jednego i drugiego. Ogólnie biorąc, małżeństwo jest dla człowieka "łatwiejsze" niż dziewictwo, wydaje się bardziej leżeć na drodze jego naturalnego rozwoju, dziewictwo jest raczej czymś wyjątkowym. Ale są niewątpliwie i takie momenty, kiedy łatwiej jest żyć w dziewictwie niż w małżeństwie. Biorąc choćby pod uwagę samą stronę seksualną życia: dziewictwo od początku odsuwa człowieka od życia płciowego, małżeństwo wprowadza w nie, wprowadzając jednak, rodzi pewien nawyk i zapotrzebowanie w tym kierunku. Stąd trudności tego człowieka, który w małżeństwie musi się zdobywać na wstrzemięźliwość (choćby okresową), mogą być doraźnie większe niż tego, który od początku odsunął się od życia płciowego. Jeśli są takie momenty, wtedy łatwiej jest człowiekowi żyć w dziewictwie niż w małżeństwie, to z pewnością istnieją też ludzie, którym łatwiej jest żyć w dziewictwie niż innym, a trudniej byłoby im żyć w małżeństwie - tak jak z drugiej strony są ludzie, którzy mają raczej dyspozycje do życia małżeńskiego, a zdecydowane przeciw-dyspozycje do dziewictwa. Co prawda, same dyspozycje i przeciw-dyspozycje ostatecznie jeszcze nie rozstrzygają. Człowiek gruntownie zaabsorbowany motywami natury ideowej może wydobyć z siebie nieraz nawet taką postać życia, do której nie ma wyraźnych dyspozycji z natury, a czasem nabył przeciw-dyspozycje (przychodzi na myśl np. postać Karola de Foucauld czy św. Augustyna).

Tak tedy o wartości dziewictwa należy wnosić z racji innej niż nawet ta, która ma na względzie prymat ducha nad ciałem i materią. Wartość dziewictwa, owszem, jego wyższość nad małżeństwem, która Wyraźnie jest zaakcentowana w Ewangelii, w liście do Koryntian (1 Kor 7) i stale podtrzymywana w nauce Kościoła, leży w tym, że dziewictwo spełnia wyjątkowo ważną funkcję w realizacji królestwa Bożego na ziemi. Królestwo Boże na ziemi realizuje się przez to, że poszczególni ludzie przygotowują się i dojrzewają do wiekuistego zjednoczenia z Bogiem. W zjednoczeniu tym obiektywny rozwój osoby ludzkiej osiąga swój szczyt. Dziewictwo - jako płynące z miłości obłubieńczej oddanie osoby ludzkiej samemu

Bogu - wychodzi wyraźnie naprzeciw tego wiecznego zjednoczenia z Bogiem i wskazuje ku niemu drogę.

Problem powołania

Wypada w tym miejscu bodaj w kilku słowach nakreślić problem powołania. Pojęcie to jest ściśle związane ze światem osób i z porządkiem miłości. W świecie rzeczy nie ma ono sensu, trudno mówić o powołaniu jakiejś rzeczy, mówi się tylko o funkcjach, jakie poszczególne rzeczy spełniają, służąc takiemu lub innemu celowi. Nie ma też powołań w samym porządku natury, gdzie panuje determinacja, a brak zdolności wyboru i samostanowienia. Tak, więc np. trudno mówić w odniesieniu do zwierząt, że spełniają one jakieś "powołanie" podtrzymując w istnieniu swój gatunek, służąc rozrodczości, odbywa się to bowiem na drodze instynktu. Kiedy mówimy o powołaniu, zakładamy zdolność osobistego zaangażowania się względem celu, do czego zdalna jest tylko istota rozumna. Tak, więc "powołanie" jest wyłącznie udziałem osób - wkraczamy przez to pojęcie w bardzo interesującą, głęboką dziedzinę życia wewnętrznego człowieka. Może na pierwszy rzut oka związek z nią nie uwidacznia się tak jasno słowo "powołanie" występuje, bowiem najczęściej w znaczeniu administracyjnym i prawniczym. W tym znaczeniu mówi się np. o powołaniu do służby wojskowej lub też o powołaniu na jakieś stanowisko. Poza "powołaniem" stoi wówczas instytucja, nie dostrzega się natomiast człowieka zwłaszcza jego życia wewnętrznego. Nawet, kiedy mowa o powołaniu kapłańskim, to i tutaj ten moment instytucjonalno-społeczny odgrywa dużą rolę. Rozumie się to powołanie jako wezwanie ze strony danej społeczności religijnej, np. diecezji, do sprawowania funkcji kapłańskich, wyraża się ono zaś w decyzji zwierzchnika tej społeczności, tj. biskupa, który dopuszcza danego kandydata do święceń.

Prócz tego znaczenia wyrazu "powołanie", znaczenia zewnętrznego, społeczno-instytucjonalnego, istnieje jednak jeszcze drugie: wewnętrzne, osobowe. Do niego należy sięgnąć przy omawianiu problemu powołania. W znaczeniu tym słowo "powołanie" wskazuje na to, że istnieje właściwy każdej osobie kierunek jej rozwoju przez zaangażowanie się całym życiem w służbę pewnych wartości. Kierunek ten każda osoba powinna trafnie odczytać przez zrozumienie z jednej strony tego, co w sobie nosi i co mogłaby z siebie innym dać, a z drugiej zaś - czego się od niej oczekuje. Odczytanie tego kierunku własnych możliwości działania i zaangażowanie się zgodne z nim jest jednym z momentów decydujących, jeśli chodzi o proces kształtowania się osobowości - nie tyle o jej zewnętrzną pozycję wśród ludzi, co przede wszystkim o jej życie wewnętrzne. Na samym odczytaniu kierunku oczywiście się nie kończy, chodzi o to, aby czynnie zaangażować się w tym kierunku całym życiem. I dlatego powołanie oznacza zawsze jakiś główny kierunek miłości danego człowieka. Tam, gdzie się jest powołanym, tam nie tylko trzeba ukochać kogoś, ale i "dać siebie" z miłości. Analizując miłość stwierdziliśmy, że takie dawanie siebie może być najbardziej twórcze dla osoby: najbardziej realizuje ona siebie przez to właśnie, że najbardziej siebie daje.

Proces dawania siebie pozostaje w najściślejszym związku z miłością oblubieńczą. Osoba daje wówczas siebie drugiej osobie. Dlatego zarówno dziewictwo, jak i małżeństwo rozumiane do głębi personalistycznie jest powołaniem. Mówiąc o małżeństwie, trzeba określić tę podstawę światopoglądową, wedle, jakiej do niego się odnosimy, ad niej, bowiem zależy to, czy dostrzeżemy w nim powołanie czy też nie. Dotyczy to zresztą nie tylko małżeństwa, które przy założeniach materialistycznych, czysto "przyrodniczych", nie może być niczym innym jak zrozumieniem pewnej konieczności zakorzenionej "w ciele i płci". Również spełnianiu tego największego przykazania efektywnie doskonalszy niż ktoś, kto wybrał ten stan. W świetle Ewangelii każdy człowiek rozwiązuje w praktyce problem swego powołania przede wszystkim przez to, że zdobywa się na świadomy osobisty stosunek do największego postulatów zawartego w przykazaniu miłości. Stosunek ten jest przede wszystkim funkcją osoby, stan (małżeństwo, celibat, nawet dziewictwo rozumiane tylko jako "stan" lub jego element) odgrywa w tym rolę drugorzędną.

Ojcostwo i macierzyństwo

Na temat ojcostwa i macierzyństwa była już mowa przy omawianiu stosunku rozrodczości do rodzicielstwa. Rodzicielstwo jest to nie tylko sam fakt zewnętrzny związany z rodzeniem, a zwłaszcza z urodzeniem dziecka i jego posiadaniem, ale jest to również pewien fakt wewnętrzny - postawa, która winna znamionować miłość kobiety i mężczyzny, gdy prowadzą współżycie małżeńskie. Tak, więc rodzicielstwo - macierzyństwo u kobiety, ojcostwo u mężczyzny - rozważane na płaszczyźnie osobowej, a nie tylko "przyrodniczej", jest jakby nową krystalizacją miłości osób, która wyrasta na podłożu dojrzałego już ich zjednoczenia. Nie wyrasta jednak nieoczekiwanie, ale tkwi korzeniami w całym bycie kobiety i mężczyzny. Utrzymuje się nieraz, że zwłaszcza kobieta wykazuje z natury skłonności macierzyńskie tak dalece, iż w małżeństwie raczej szuka dziecka niż mężczyzny. Pragnienie dziecka jest w każdym razie przejawem potencjalnego macierzyństwa. Jeśli występuje ono u mężczyzny, stanowi przejaw potencjalnego ojcostwa. Wydaje się, że mężczyzna na ogół jest dalszy od tego pragnienia niż kobieta, co można by łatwo wytłumaczyć faktem, że sam jej organizm kształtuje się od początku dla macierzyństwa. Skoro zaś prawdą jest, że fizycznie kobieta staje się matką przez mężczyznę, to "wewnętrznie" (psychicznie i duchowo) ojcostwo mężczyzny kształtuje się dzięki macierzyństwu kobiety. Samo fizyczne ojcostwo mężczyzny nie zajmuje tyle miejsca w jego życiu, a zwłaszcza w jego organizmie, co fizyczne macierzyństwo kobiety w jej życiu i organizmie, dlatego też ojcostwo musi być specjalnie urabiane i wychowywane, aby stanowiło w życiu wewnętrznym mężczyzny pozycję tak samo ważną jak macierzyństwo w wewnętrznym życiu kobiety: same fakty biologiczne jej to poniekąd narzucają.

Mówimy w tej chwili o ojcostwie i macierzyństwie w znaczeniu przede wszystkim cielesnym, biologicznym. Polega ono na posiadaniu dziecka, któremu dało się życie, przekazało istnienie (*procreatio*). W fakcie tym wyraża się pewna naturalna doskonałość bytu: to, że może on dawać życie innemu, podobnemu do siebie, w pewien sposób uwydatnia własną jego

wartość, zgodnie ze znanym łacińskim powiedzeniem: *Bonum est diffusivum sui*, na które chętnie powoływał się św. Tomasz i inni myśliciele chrześcijańscy. Dlatego też doskonale jest zrozumiałe to pragnienie dziecka, które dochodzi do głosu nie tylko u kobiety, ale również u mężczyzny. Oczekuje on tego dziecka od kobiety - i dlatego bierze je w swoją opiekę (*matris-munus*) przez małżeństwo. Oboje znajdują w rodzicielstwie potwierdzenie swej dojrzałości nie tylko fizycznej, ale również duchowej i zapowiedź przedłużenia własnej egzystencji. Kiedy każde z nich zakończy życie przez śmierć ciała, będzie nadal żyło ich dziecko, "ciało z ich ciała", ale przede wszystkim człowiek-osoba, którą oni oboje uformowali również od wewnątrz, ukształtowali w niej to, co głównie stanowi o osobowości. Osoba, bowiem poniekąd bardziej jest "wnętrzem" niż "ciałem".

W tym miejscu dochodzimy do istoty nowego zagadnienia. Ojcostwo i macierzyństwo w świecie osób stanowczo nie ogranicza się do funkcji biologicznej, do przekazania życia. Sięga ono o wiele głębiej - tak głęboko, jak głęboko musi sięgnąć, skoro ten, kto przekazuje życie biologiczne, ojciec czy matka, jest osobą. Ojcostwo i macierzyństwo w świecie osób to znamie szczególnej doskonałości duchowej. Polega ona zawsze na jakimś "rodzeniu" w sensie duchowym, na kształtowaniu dusz. I dlatego owo ojcostwo i macierzyństwo duchowe ma zasięg o wiele szerszy niż cielesne. Ojciec i matka, którzy dali dzieciom samo życie biologiczne, muszą z kolei żmudnym wysiłkiem dopełnić swe rodzicielstwo ojcostwem i macierzyństwem duchowym przez wychowanie. To ostatnie jednak jest udziałem również innych ludzi poza nimi, rodzice muszą tutaj poniekąd dzielić się z innymi, a raczej umiejętnie włączać w swoje wychowanie to wszystko, co mogą ich dzieci wziąć od innych w znaczeniu cielesnym, duchowym, moralnym, wewnętrznym.

Ojcostwo i macierzyństwo duchowe jest cechą charakteryzującą dojrzałą wewnętrzną osobowość mężczyzny i kobiety. To duchowe ojcostwo jest o wiele bardziej podobne do macierzyństwa duchowego niż ojcostwo cielesne do cielesnego macierzyństwa. Dziedzina ducha stoi poza zasięgiem płci. Apostoł Paweł nie zawahał się napisać - mając na myśli swe, duchowe ojcostwo względem Galatów: "Dzieci moje, które bolejąc rodzę [...]" (Ga 4,19). Rodzenie duchowe jest symptomem dojrzałości osoby i jakiejś pełni, które Chce się rozdać innym (*Bonum est diffusivum sui*). Szuka, więc "dzieci", tj. innych ludzi, zwłaszcza młodszych, którzy wezmą to, co chce dać. A ci, którzy biorą, stają się przedmiotem szczególnej miłości - podobnej jak miłość rodziców do dzieci - poniekąd znów, dlatego, że w nich będzie dalej żyło to, co dojrzało w duchowym ojcu lub matce. Tak, więc możemy zauważyć różne przejawy tego duchowego ojcostwa i różne krystalizacje tej miłości, która z nim się wiąże, np. miłość dusz u duchownych, miłość uczniów u uczonych. Pokrewieństwo duchowe oparte na związkach dusz jest często silniejsze niż pokrewieństwo wynikłe z samych związków krwi. W duchowym ojcostwie czy macierzyństwie zawiera się jakieś przekazanie osobowości.

Ojcostwo i macierzyństwo duchowe jako symptom wewnętrznej: dojrzałości osoby ludzkiej jest celem, do którego w jakiś sposób (sposoby będą bardzo różne) jest powołany każdy

człowiek, mężczyzna i kobieta, również poza małżeństwem. Powołanie to mieści się poniekąd w ewangelicznym powołaniu do doskonałości, które jako najwyższy jej wzór wskazuje "Ojca". Człowiek, więc szczególnie wówczas uzyskuje podobieństwo do Boga-Stwórcy, kiedy w nim także ukształtuje się owo przede wszystkim duchowe ojcostwo-macierzyństwo, jakiego Bóg jest pierwowzorem. Trzeba o tym powiedzieć przy końcu książki, która z problematyką rodzenia i rodzicielstwa dość ściśle się łączy. "Ojciec" i "matka" w świecie przyrody to dwa osobniki różnej płci, którym zawdzięcza swe życie biologiczne nowy osobnik tegoż samego gatunku. "Ojciec" i "matka" w świecie osób to poniekąd zrealizowane ideały, wzory dla innych osób, tych mianowicie, które mają się osobowo kształtować i rozwijać w sferze ich wpływu. W ten sposób porządek natury zatrzymuje się przy faktach, które w jego obrębie są skończone i ostateczne, ale w świecie osób otwierają się na nowo sięgając po nową treść - taką, której w samym porządku natury nie znajdują. Ewangelia uczy, że mają tę treść zaczerpnąć z samego Boga.

Każda natomiast próba wyrzucia ludzkiej wielkości z elementów duchowego ojcostwa i macierzyństwa, jako też każda próba zepchnięcia ojcostwa i macierzyństwa poza margines społecznej ważności jest przeciwna naturalnym drogom rozwoju człowieka.

V. SEKSUOLOGIA A ETYKA

Uwagi wstępne

Spojrzenie uzupełniające

Zwykle do książek dołącza się przypisy. Nie stanowią one osobnego rozdziału książki; nie należą do całokształtu myśli, poglądów i koncepcji, rozwijających się "wewnątrz" książki i będących ściłą własnością jej autora. Leżą niejako "na zewnątrz", są przejawem zależności od myśli cudzej i od innych książek; są zarazem sprawdzianem odczytania autora i jego studiów. W książce niniejszej nie ma przypisów autorskich, a uwagi te mają inną rolę do spełnienia. Nie leżą one "na zewnątrz" książki, ale tkwią jak najbardziej w jej osnowie, stanowią ten aspekt jej treści, który w dotychczasowych rozdziałach nie doszedł dostatecznie do głosu. Czas, aby ten brak uzupełnić. I dlatego rozdział ten stanowi nie tyle przypisy do czterech rozdziałów poprzednich, ile - jak dodano w tytule - stanowi "spojrzenie uzupełniające" na całość tych spraw, którymi w tej książce się zajmujemy.

Są to, jak wiadomo, sprawy osób - miłość mężczyzny i kobiety jest przede wszystkim sprawą osób, tę prawdę staraliśmy się w rozdziałach dotychczasowych wydobyć jako problem zasadniczy. Dlatego też punkt widzenia całej etyki seksualnej jest personalistyczny i nie może być inny. Przedmiotem właściwym etyki seksualnej nie są bynajmniej same sprawy "ciała i

płci", ale są nim takie sprawy osób i takie problemy osobowej miłości kobiety i mężczyzny, które wiążą się blisko ze sprawami "ciała i płci". Miłość w takim znaczeniu, w jakim rozumiemy ją tutaj, może być tylko i wyłącznie udziałem osób. Sprawy "ciała i płci" uczestniczą w niej przez to, że podporządkowują się zasadom wyznaczającym ramy tego porządku, jaki powinien panować w świecie osób.

Dlatego też etyka seksualna nie może być seksuologią, tzn. takim spojrzeniem na kobietę i mężczyznę oraz na miłość, które stawia cały problem wyłącznie lub przede wszystkim z punktu widzenia "ciała i płci". Ten sposób ujęcia znamieny jest dla "czystej" seksuologii, która zajmuje się problemami życia płciowego od strony bio-fizjologii oraz medycyny. Seksuolog przyrodnik zdaje sobie również sprawę z tego, że kobieta i mężczyzna są osobami, a jednak ten fakt nie stanowi punktu wyjścia w jego dociekaniach i w całym poglądzie na zagadnienie ich miłości. W rezultacie spojrzenie jego jest prawdziwe, ale jest równocześnie tylko częściowe, jest, więc tylko częściowo prawdziwe. W pełni prawdziwe może, bowiem być tylko takie spojrzenie, które wychodzi od gruntownej analizy faktu, że kobieta i mężczyzna są osobami, a miłość ich jest wzajemnym stosunkiem osób. Dopiero wówczas wiedza seksuologa przyrodnika może wnieść bardzo wiele do szczegółowego zrozumienia zasad etyki seksualnej. Bez wysunięcia na plan pierwszy osoby i bez, związania z nią miłości pozbawiamy się istotnej podstawy rozeznania w tej trudnej dziedzinie ludzkiej moralności. Właściwy punkt widzenia winien, zatem być personalistyczny, nie zaś seksuologiczny. Seksuologia może dostarczyć tylko spojrzenia uzupełniającego.

Seksuologia przyrodnicza wiąże się zwykle z medycyną, stając się przez to seksuologią lekarską. Punkt widzenia medycyny, która jest nie tylko nauką, ale również sztuką (sztuka leczenia, oparta na przyrodniczym spojrzeniu na ciało ludzkie), nie utożsamia się z punktem widzenia etyki. Medycyna jest nastawiona na zdrowie ciała - w nim widzi właściwy swój przedmiot oraz cel. Etyka natomiast widzi przedmiot właściwy i cel w dobru moralnym osoby. Samo zdrowie ciała nie utożsamia się jeszcze z dobrem moralnym całej osoby, jest to w stosunku do dobra moralnego tylko dobro częściowe. Wiadomo przecież, że istnieją ludzie zdrowi a źli, podobnie jak zdarzają się jednostki chore i słabowite o wybitnej wartości moralnej. Inna rzecz, iż samo poszanowanie zdrowia oraz ochrona życia biologicznego jest jedną z dziedzin moralności (przykazanie "Nie zabijaj") - jedną, ale nie jedyną. Właściwy medycynie punkt widzenia ("należy starać się o zdrowie, a unikać choroby") jest w zasadzie ubocznie tylko związany z etyką seksualną, w której dominuje punkt widzenia personalistyczny. Chodzi o to, co należy się kobiecie od mężczyzny oraz mężczyźnie od kobiety z tej racji, że oboje są osobami, a nie tylko o to, co służy ich zdrowiu. Punkt widzenia seksuologii lekarskiej jest, więc znów jakimś punktem widzenia częściowym tylko - i winien być podporządkowany etyce, a w niej obiektywnym wymaganiom normy personalistycznej. Jasna rzecz, iż w polu widzenia tej normy, która wyklucza traktowanie osoby jako przedmiotu użycia, a domaga się szukania tego, co stanowi prawdziwe jej dobro, mieści się również

troska o życie biologiczne i o zdrowie osoby jako o jedno z jej dóbr. Nie jest to jednak ani jej dobro jedyne, ani dobro nadrzędne czy też "ostateczne".

Przednaukowe stwierdzenie: płeć jest właściwością indywiduum ludzkiego otwiera nam dalej sięgające horyzonty. Indywiduum ludzkie jest bowiem osobą, osoba zaś jest podmiotem i przedmiotem miłości, która rodzi się właśnie między osobami. Miłość ta rodzi się pomiędzy kobietą i mężczyzną nie, dlatego, że są dwoma ustrojami różnopłciowymi, ale dlatego, że są dwiema osobami. Same różnice płciowe ujęte w sposób czysto przyrodniczy wskazują tylko na jeden cel - na rozrodczość. Różnica płci służy wprost i bezpośrednio rozrodczości. To, że rozrodczość winna znaleźć oparcie w miłości, żadną miarą nie wynika z przyrodniczej analizy płci, ale z metafizycznego (tj. "poza- i ponad-przyrodniczego") faktu bycia osobą. Płeć dopiero jako właściwość osoby ma udział w powstawaniu i rozwoju miłości, sama z siebie nie stwarza jeszcze wystarczającej do tego podstawy.

Analizując w części drugiej rozdziału II miłość w aspekcie psychologicznym, zwróciliśmy uwagę na wartość "ciała i płci", która jest przedmiotem właściwym reakcji zmysłowości, twierdząc równocześnie, że reakcje te dostarczają jakby tworzywa miłości pomiędzy kobietą a mężczyzną. Analiza przyrodnicza poszczególnych współczynników płci i życia płciowego nie ukazuje nam jednak jeszcze tej wartości ani też jej przeżycia. Fakty natury somatycznej oraz procesy fizjologiczne, które należą do dziedziny wegetatywnej, warunkują tylko "z zewnątrz" owo przeżycie wartości "ciała i płci". Przeżycie to nie utożsamia się bynajmniej z faktami przyrodniczymi, choć nimi jest uwarunkowane. Że zaś przeżycie owo może mieć takie znaczenie dla miłości, na jakie wskazywaliśmy w rozdziałach poprzednich (zwłaszcza w II), pochodzi to stąd, że płeć jest właściwością osoby ludzkiej.

Popęd seksualny

W rozdziale I określiliśmy popęd seksualny jako specyficzne skierowanie całego bytu ludzkiego wynikające z podziału gatunku *Homo sapiens* na dwie płci. Popęd ten zwraca się nie do samej płci jako właściwości człowieka, ale do człowieka drugiej płci, ostatecznym zaś celem popędu seksualnego jest istnienie gatunku ludzkiego. Istnienie różnic somatycznych oraz działalność hormonów płciowych wyzwalają i warunkują popęd seksualny, co jednak bynajmniej nie znaczy, że popęd ów pozwala się bez reszty sprowadzić do czynników anatomiczno-somatycznych oraz fizjologicznych. Popęd seksualny to osobna siła natury, która na tych czynnikach tylko się opiera. Przypatrzmy się pokrótce etapom rozwojowym popędu seksualnego.

Większość fizjologów i seksuologów uważa dopiero okres dojrzewania za moment właściwego obudzenia się popędu seksualnego. Okres ten wypada u dziewcząt między 12 a 13 rokiem życia, u chłopców nieco później. Wyprzedza go okres przed-dojrzewania

(*loraepubertas*). Fizjologiczna dojrzałość płciowa utożsamia się u dziewcząt z pojawieniem się miesiączki i zdolności zapłodnienia, u chłopców ze zdolnością do produkcji nasienia. Towarzyszą temu znamienne przejawy psychiczne: po okresie ożywienia i jakby przyspieszenia reakcji następuje okres ich zwolnienia i ociężałości (widoczny szczególnie u dziewcząt, które zwykle głębiej go przeżywają).

Przed okresem dojrzewania popęd seksualny istnieje w dziecku w postaci niesprecyzowanego i wręcz nieuświadomionego zainteresowania, które stopniowo dopiero dochodzi do świadomości. Okres dojrzewania przynosi szybki wzrost popędu, jakby jakiś jego wybuch. Z kolei stabilizuje się on w okresie fizycznej i psychicznej dojrzałości, następnie przechodzi fazę pobudzenia przed-starczego (klimakterycznego) i powoli zanika w starości wcześniej lub później.

Mówiąc o popędzie, o jego budzeniu się, wzroście czy zanikaniu, mamy na myśli raczej różnorodne przejawy reakcji popędowych, seksualnych. O nich też myślimy wówczas, gdy wskazujemy na różnice w na tężeniu tego typu reakcji u poszczególnych osób, w różnym wieku czy też w różnych okolicznościach. Seksuologia dostarcza tutaj uzupełnienia - zwłaszcza do analizy zmysłowości, która znajduje się w drugiej części rozdziału II. To, że u różnych ludzi spotykamy się z różnym "progiem - pobudliwości" seksualnej, znaczy, iż różnie reagują oni na bodźce wywołujące podniecenie seksualne. Podstawy do tego istnieją m.in. w konstytucji somatycznej i fizjologii człowieka.

Samo podniecenie seksualne pozwala się przeto opisać od strony cielesnej. Powstaje ono na drodze odruchu nerwowego. Jest to stan napięcia wywołany podrażnieniem zakończeń nerwowych narządów zmysłowych, bądź bezpośrednio, bądź też drogą psychogenną poprzez skojarzenia wyobrażeniowe. Bodźce seksualne mogą być odbierane przez różne narządy zmysłowe, zwłaszcza dotyk i wzrok, ale także słuch i smak, nawet - węch; i powodują ów stan szczególnego napięcia (tumescencji) nie tylko w narządach rodnych, ale w całym organizmie. Znajduje to swój wyraz w reakcjach wegetatywnych, przy czym jest rzeczą znaną, że stan - pewnego napięcia wykazują oba układy, zarówno sympatyczny (współczulny), jak i parasympatyczny (przywspółczulny).

Bodźce seksualne przebiegają drogą odruchów nerwowych automatycznie i mimowolnie (łuk odruchowy na poziomie rdzenia S2-S3). Od strony fizjologicznej i somatycznej trzeba jeszcze zwrócić uwagę na to, że istnieją u człowieka - miejsca szczególnie łatwo przewodzące bodźce seksualne, są to tzw. sfery erogenne (erogeniczne), których u kobiety jest znacznie więcej niż u mężczyzny. Stopień podniecenia zależy bezpośrednio od jakości bodźca oraz od narządu odbierającego. Różne czynniki w warunkach fizjologicznych mogą zwiększać lub zmniejszać pobudliwość seksualną, tak np. zmęczenie przyczynia się do jej obniżenia, nadmierne jednak zmęczenie podobnie jak bezsenność mogą działać w kierunku wręcz przeciwnym. Samo

podniecenie seksualne wyprzedza akt współżycia seksualnego i może zaistnieć również poza nim.

Seksuologia wprowadza nas w sposób o wiele bardziej szczegółowy ten zespół somatycznych i fizjologicznych uwarunkowań zmysłowości, w której przejawia się działanie popędu seksualnego w człowieku. Warto jednak - nawiązując do rozdziału II - przypomnieć, że to, co samo z siebie trzeba uznać za przejaw popędu; przetworzone w życiu wewnętrznym osób może stać się realnym współczynnikiem miłości.

Problem małżeństwa i współżycia

W dwóch poprzednich punktach tego rozdziału spojrzenie uzupełniające na sprawy poruszone już w rozdziałach poprzednich sprowadzało się raczej do informacji z dziedziny seksuologii przyrodniczej. W punktach następnych bardziej do głosu seksuologia lekarska. Posiada ona, podobnie jak cała medycyna, charakter normatywny, kieruje, bowiem działaniem człowieka ze względu na zdrowie. Zdrowie, jak już wspomniano uprzednio, jest dobrem człowieka jako istoty psycho-fizycznej. W dalszych naszych rozważaniach będzie chodziło o wskazanie głównych momentów zbieżności pomiędzy tym właśnie dobrem, wokół którego koncentrują się wskazania seksuologii lekarskiej i które stanowi podstawę jej orzeczeń i norm, a dobrem moralnym, które określa etyka seksualna. Ta, jak wiadomo, nie wychodzi od samych faktów przyrodniczych, ale od pojęcia osoby i miłości jako wzajemnego stosunku osób. Czy etyka może być przeciwna higienie i zdrowiu mężczyzny i kobiety? Czy w ostatecznej i gruntownej analizie wzgląd na zdrowie fizyczne osób może pozostawać w konflikcie ze względu na ich dobro moralne, a więc z obiektywnymi Wymaganiami etyki seksualnej? Nieraz spotykamy się z takimi sugestiami. W jakiejś, więc mierze trzeba podjąć i ten temat. Nawiązujemy w ten sposób, do rozdziałów III i IV (czystość i małżeństwo).

Właściwym uzasadnieniem małżeństwa monogamicznego i nierozzerwalnego jest - jak stwierdziliśmy w rozdziale IV (część pierwsza) norma personalistyczna przy równoczesnym uznaniu obiektywnego porządku celów małżeństwa. Z niej też wypływa zakaz cudzołóstwa w szerokim znaczeniu tego słowa, a więc i zakaz stosunków przed-mażeńskich.

Tylko głębokie przekonanie o ponad-użytkowej wartości osoby (kobiety dla mężczyzny, a mężczyzny dla kobiety) pozwala nam w pełni, w sposób dogłębny i nieodparty, uzasadnić to stanowisko w etyce i szukać jego realizacji w moralności. Czy seksuologia potrafi je jakoś poprzeć i w ten sposób niejako dodatkowo uzasadnić? Trzeba w tym celu zwrócić uwagę na pewne bardzo istotne momenty współżycia seksualnego, (które jak już stwierdzono w rozdziale IV - zachowuje swój osobowy wymiar wyłącznie w małżeństwie, gdyż poza instytucją małżeństwa stawia osobę wyłącznie i całkowicie w pozycji przedmiotu użycia dla drugiej osoby, zwłaszcza stawia w tej pozycji kobietę dla mężczyzny).

Współżycie seksualne (akt płciowy) nie jest tylko prostym następstwem - podniecenia seksualnego, które może powstać na ogół bez aktu woli, spontanicznie, a dopiero wtórnie napotyka jej przyzwolenie lub sprzeciw. Wiadomo, że podniecenie to może nawet dojść do momentu szczytowego, który, seksuologia określa nazwą orgazmu (*orgasmus*), ale owo szczytowe podniecenie seksualne nie jest jednoznaczne ze stosunkiem płciowym, (choć nie dochodzi do niego na ogół bez przyzwolenia woli i bez jakiegoś "działania"). Stwierdziliśmy już w analizie pożądliwości ciała (rozdział III część pierwsza), że reakcje zmysłowości mają swoją własną dynamikę w człowieku, łączy się ona jak najściślej nie tylko z wartością "ciała i płci", ale również z odruchową dynamiką sfer seksualnych ciała ludzkiego, z fizjologią płci. Natomiast stosunek seksualny, współżycie płciowe mężczyzny i kobiety, nie da się pomyśleć bez aktu woli, i to zwłaszcza ze strony mężczyzny. Nie chodzi tu tylko o samą decyzję, chodzi także o fizjologiczną możliwość odbycia stosunku, do czego mężczyzna nie jest zdolny w stanach wyłączających jego wolę, np. we śnie czy nieprzytomności. Z natury samego aktu wynika, że mężczyzna gra w nim rolę czynną, on ma inicjatywę, podczas gdy kobieta jest stroną raczej bierną, nastawioną na przyjmowanie i doznawanie. Wystarczy jej bierność i brak sprzeciwu tak dalece, że akt płciowy może się odbyć nawet poza udziałem jej woli - w stanie wyłączającym całkowicie jej świadomość, np. w nieprzytomności, w śnie, w omdleniu. W tym znaczeniu współżycie seksualne zależy od decyzji mężczyzny. Ponieważ zaś decyzja ta bywa wywołana jego podnieceniem seksualnym, któremu może nie odpowiadać analogiczny stan u kobiety, stąd rodzi się zagadnienie o dużym znaczeniu praktycznym, i to zarówno lekarskim, jak i etycznym. Etyka seksualna, etyka małżeńska, musi tutaj wniknąć w strukturę pewnych faktów znanych dokładnie seksuologii lekarskiej. Miłość określiliśmy jako dążenie do prawdziwego dobra drugiej osoby, a zatem jako przeciwieństwo egoizmu. Skoro mężczyzna i kobieta w małżeństwie są zespoleni również na gruncie współżycia seksualnego, należy dobra tego szukać także w tej dziedzinie.

Z punktu widzenia miłości drugiej osoby, z pozycji altruizmu, należy wymagać, aby stosunek małżeński nie służył tylko doprowadzeniu do szczytowego momentu podniecenia seksualnego po jednej stronie, tj. po stronie mężczyzny, ale by odbywał się harmonijnie, nie kosztem drugiej osoby, ale przy jej zaangażowaniu. I to właśnie ze stanowiska tak gruntownie już przeanalizowanej zasady, która w odniesieniu do osoby wyklucza użycie, a domaga się miłości. Miłość zaś domaga się w danym wypadku uwzględnienia w całej pełni reakcji drugiej osoby, "partnera".

Seksuologowie stwierdzają, że krzywa podniecenia seksualnego u kobiety przebiega inaczej niż u mężczyzny: wolniej narasta i wolniej też opada. Anatomicznie podniecenie to przebiega podobnie jak u mężczyzny (ośrodek pobudzenia znajduje się w rdzeniu S2-S3). Organizm kobiety, jak już wspomniano powyżej, jest wyposażony w większą łatwość reagowania podnieceniem z różnych miejsc ciała, co poniekąd kompensuje akt, że podniecenie to narasta u niej wolniej niż u mężczyzny. Z tego powinien zdawać sobie sprawę mężczyzna, i to

nie z uwagi na motyw hedonistyczny, lecz altruistyczny. Istnieje w tej dziedzinie jakiś rytm poddany przez samą naturę, który oboje małżonkowie powinni odszukać, tak, aby szczytowy moment podniecenia seksualnego zachodził zarówno u mężczyzny, jak i kobiety i o ile możliwości wypadał u obojga równocześnie. Subiektywne szczęście, którego wówczas wspólnie doznają, posiada proste znamiona owego *frui*, czyli radości płynącej z uzgodnienia działań z obiektywnym porządkiem natury. Egoizm natomiast - w tym wypadku chodzi raczej o egoizm mężczyzny - kojarzy się najściślej z owym *uti*, w którym jedna strona dąży do własnej tylko przyjemności kosztem drugiej. Widać, że elementarne wskazania seksuologii są zbieżne z etyką.

Nieprzestrzeganie tych wskazań seksuologii we współżyciu małżeńskim jest przeciwne dobru współmałżonka oraz trwałości i spoistości samego małżeństwa. Trzeba się liczyć z faktem, że istnieje naturalna trudność, gdy chodzi o dostosowanie się kobiety do mężczyzny we współżyciu małżeńskim, pewna naturalna nierówność rytmu cielesno-psychicznego, potrzeba, więc harmonizacji, która jest niemożliwa bez dobrej woli, zwłaszcza mężczyzny, i bez starannej obserwacji kobiety. Jeśli kobieta nie znajduje we współżyciu płciowym tego naturalnego uszczęśliwienia, wówczas wyłania się niebezpieczeństwo przeżywania przez nią aktu małżeńskiego w sposób niepełnowartościowy, bez zaangażowania całej osobowości. Taki zaś sposób przeżycia stwarza szczególną łatwość wywołania reakcji nerwicowej, np. wtórnej oziębłości seksualnej. Czasem oziębłość ta (*frigiditas*) bywa wynikiem jakiegoś zahamowania ze strony samej kobiety, jakimś - czasem nawet zawinionym - z jej strony brakiem zaangażowania. Najczęściej jednak jest ona wynikiem egoizmu mężczyzny, który nie uznaje subiektywnych pragnień kobiety we współżyciu oraz obiektywnych praw procesu seksualnego, jaki w niej zachodzi, szukając w sposób czasem wręcz brutalny własnego tylko zaspokojenia⁷⁹.

U kobiety rodzi to niechęć do współżycia i wstręt seksualny, który jest równie trudny lub nawet trudniejszy do opanowania niż popęd seksualny. Powoduje to również nerwice, a niekiedy także schorzenia organiczne, (które pochodzą stąd, że przekrwienie narządów rodnych w czasie podniecenia płciowego doprowadza do stanów zapalnych w obrębie tzw. miednicy małej, gdy podniecenie to nie kończy się rozkurczem, rozkurcz zaś ściśle łączy się u kobiety z orgazmem). Psychologicznie biorąc, sytuacja taka wywołuje nie tylko obojętność, ale często wręcz wrogość. Kobieta bardzo trudno wybacza mężczyźnie brak uszczęśliwienia w seksualnym pożyciu małżeńskim. Staje się to dla niej trudne do zniesienia, a z latami może narosnąć do zupełnie niewspółmiernej reakcji urazowej. Wszystko to może prowadzić do rozpadu małżeństwa. Aby temu zapobiec, potrzeba odpowiedniego wychowania seksualnego - nie tylko pouczenia o sprawach płci, ale właśnie wychowania. Należy, bowiem

⁷⁹ Znana to rzecz, iż normalny przebieg stosunku seksualnego zakłócany bywa przez egocentryczne skupienie uwagi na przeżyciach własnych. Małżonkowie pamiętać winni o tym, że ich cielesne współżycie stanowi równocześnie misterium duchowego ich zjednoczenia w miłości i czci. Zaabsorbowanie ich świadomości bez reszty zmysłową satysfakcją, zwłaszcza własną, okazuje się niebezpieczne i szkodliwe w równej mierze dla biologicznej, psychicznej i moralnej strony aktu.

raz jeszcze podkreślić, że wstręt fizyczny nie istnieje w małżeństwie jako zjawisko pierwotne, ale jest na ogół reakcją wtórną: u kobiet jest to odpowiedź na egoizm i brutalność, u mężczyzn zaś na oziębłość i obojętność. Ale ta oziębłość i obojętność kobiety są często wynikiem błędów, w postępowaniu ze strony mężczyzny, gdy ten szukając własnego samozaspokojenia pozostawia kobietę niezaspokojoną, co nb. kłóci się nawet z ambicją męską. Jednakże sama wrodzona ambicja może w pewnych, zwłaszcza trudniejszych, sytuacjach nie wystarczać na dalszą metę: wiadomo, że egoizm z jednej strony zaślepia pozbawiając ambicji, a z drugiej strony rodzi niezdrowy jej przerost - tak czy tak, nie dostrzega się drugiego człowieka. Podobnie też nie może wystarczyć na dalszą metę naturalna dobroć kobiety, która czasem "udaje orgazm" (jak twierdzą seksuolodzy), aby zaspokoić ambicję mężczyzny. To wszystko jednak nie rozwiązuje prawidłowo problemu współżycia, może tylko doraźnie wystarczyć. Na dalszą metę potrzeba wychowania seksualnego, i to potrzeba go wciąż. Najważniejszym zaś punktem tego wychowania jest urobić przekonanie: druga osoba jest stroną ważniejszą niż ja. Przekonanie takie nie zrodzi się nagle i z niczego na gruncie samego współżycia cielesnego. Może ono być tylko i wyłącznie wynikiem integralnego wychowania miłości. Samo współżycie seksualne nie uczy miłości, ale miłość - jeśli jest prawdziwą cnotą - okaże się nią również w małżeńskim współżyciu seksualnym.

Wówczas dopiero "wykształcenie seksualne" może okazać właściwe usługi; bez wychowania może ono nawet wręcz zaszkodzić.

Z tym właśnie łączy się i do tego sprowadza kultura pożycia małżeńskiego. Nie sama technika, ale właśnie kultura. Często seksuologia (van de Velde) przywiązuje zasadniczą uwagę do techniki, podczas gdy jest ona czymś raczej wtórnym, może nawet często przeciwnym temu, do czego w założeniu winna prowadzić. Popęd jest tak silny, że u normalnego mężczyzny i normalnej kobiety stwarza jakby instynktowną wiedzę na temat, "jak współżyć"; analiza sztuczna (a to właśnie łączy się z pojęciem "technika") może całą sprawę raczej; popsuć, tu, bowiem chodzi o pewną spontaniczność i naturalność, oczywiście podporządkowaną moralności. Owa instynktowna wiedza musi, zatem dojrzeć do kultury współżycia. Wypada w tym miejscu nawiązać do analizy czułości - zwłaszcza "czułości bezinteresownej", która znajduje się w części trzeciej rozdziału III. Właśnie ta zdolność żywego wyczuwania stanów i przeżyć drugiej osoby może odegrać wielką rolę w harmonizowaniu współżycia małżeńskiego. Wyrasta ona z uczuciowości, która nastawiona jest bardziej na człowieka i stąd może łagodzić i wyrównywać gwałtowne reakcje zmysłowości nastawionej tylko na ciało i niepohamowane zapędy pożądliwości ciała. Właśnie przy znamiennej dla organizmu kobiety dłuższej i wolniej narastającej reakcji seksualnej owo zapotrzebowanie na czułość we współżyciu fizycznym, zarówno przed jego rozpoczęciem, jak i po zakończeniu, tłumaczy się wręcz biologicznie. W ten sposób akt czułości ze strony mężczyzny wyrasta w ramach współżycia małżeńskiego do znaczenia aktu cnoty - i to właśnie cnoty wstrzemięźliwości, a pośrednio miłości (zob. analizę w trzeciej części rozdziału III) -

biorąc pod uwagę krótką i gwałtowniejszą "krzywą pobudzenia" po stronie mężczyzny. Małżeństwo nie może sprowadzać się do pożycia fizycznego, potrzebuje klimatu uczuciowego, bez którego cnota - i miłość, i czystość - staje się trudna do urzeczywistnienia.

Nie chodzi tu zresztą o płytki klimat uczuciowy ani też o powierzchowną miłość, która z cnotą niewiele ma wspólnego. Miłość powinna dopomagać w zrozumieniu człowieka, w jego odczuciu, bo tędy prowadzi droga do jego wychowania, a w życiu małżeńskim do współ-wychowania. Mężczyzna musi liczyć się z tym, że kobieta jest jakimś "innym światem" niż on, nie tylko w sensie fizjologicznym, ale także psychologicznym. Skoro we współżyciu małżeńskim on ma odegrać rolę czynną, winien poznać ów świat, a nawet o ile możliwości wczuwać się weń. To właśnie jest pozytywna funkcja czułości. Bez niej mężczyzna będzie tylko starał się podporządkować kobietę wymaganiom swego ciała i swojej psychiki, czyniąc to niejednokrotnie z jej krzywdą. Oczywiście i kobieta winna się starać o zrozumienie mężczyzny, a równocześnie o jego wychowanie w stosunku do siebie. O jedno nie mniej niż o drugie. Zaniedbania w jednym z nich mogą w równej mierze być owocem egoizmu. Za takim sformułowaniem wymagań z zakresu moralności i pedagogiki małżeńskiej przemawia właśnie seksuologia, choć nie tylko ona.

Czy wszystko to, co seksuologia lekarska wnosi w problem współ-życia płciowego mężczyzny i kobiety, przemawia też wprost za zasadą monogamii i nierozzerwalności małżeństwa, czy przemawia przeciw cudzołóstwu i stosunkom przed- i poza-małżeńskim? Wprost może nie, nie można zresztą wymagać tego od seksuologii, skoro bezpośrednio zajmuje się ona samym tylko aktem seksualnym, jako określonym procesem fizjologicznym, lub, co najwyżej psycho-fizycznym i jego uwarunkowaniami w organizmie i psychice. Pośrednio jednak sama seksuologia przemawia stale na rzecz naturalnej moralności seksualnej i małżeńskiej kierując się względem jak najgruntowniej rozumianego zdrowia psycho-fizycznego kobiety i mężczyzny. I tak, harmonijne pożycie seksualne jest możliwe tylko wtedy, gdy jest ono wolne od poczucia konfliktu z własnym sumieniem, gdy nie zakłóca go wewnętrznie reakcja lęku. Jeśli np. chodzi o kobietę, to może ona oczywiście przeżyć całkowite zaspokojenie seksualne w stosunku poza-małżeńskim, a jednak konflikt z sumieniem może przyczynić się nawet do zaburzenia naturalnego rytmu biologicznego. Spokój i pewność sumienia ma zdecydowany wpływ również na organizm. Samo z siebie nie może to jeszcze stanowić argumentu za monogamią i wiernością małżeńską, a przeciw cudzołóstwu; zawiera się tu raczej pewna konsekwencja naturalnych reguł moralności. Seksuologia nie musi dostarczać podstaw wyprowadzania tych ostatnich, wystarczy, jeśli ubocznie potwierdza reguły już skądinąd znane i w inny sposób uzasadnione. Z pewnością, więc małżeństwo jako instytucja trwała, zabezpieczająca ewentualne macierzyństwo kobiety (*matris-munus*), uwalnia ją w jakiejś zasadniczej mierze od tych reakcji lękowych, które mszczą się nie tylko na jej psychice, ale również doprowadzają do zakłócenia jej naturalnego rytmu biologicznego. W ścisłym, związku z tym pozostaje lęk przed dzieckiem - główne źródło nerwic kobiecych.

Małżeństwo zharmonizowane rozwiązuje i te sytuacje, wykazaliśmy jednak, że owa harmonia nie może być tylko funkcją jakiejś techniki, ale właśnie funkcją kultury współżycia, czyli w ostatecznej analizie - cnoty miłości. Z istoty swej małżeństwo takie jest owocem nie tylko doboru seksualnego, ale etycznie pełnowartościowego wyboru.

Z punktu widzenia samej bio-fizjologii nie można wyśledzić i sformułować jakichś praw, które określałyby, na jakiej zasadzie mężczyzna i kobieta decydują się na małżeństwo. Wydaje się, że żadne takie "czysto" biologiczne czynniki atrakcji nie istnieją, choć z drugiej strony osoby, które wiążą się małżeństwem, z pewnością są sobą także seksualnie zainteresowane - ludzie czujący do siebie od początku wstręt fizyczny nie zawrą małżeństwa. Prawa wzajemnej atrakcji tylko niekiedy pozwalają się określić psychologiczną zasadą podobieństwa czy wręcz przeciwnie kontrastu; zwykle sprawa jest bardziej skomplikowana. Faktem jest, że w momencie wyboru bardzo mocno działają czynniki zmysłowo-uczuciowe, jakkolwiek analiza rozumowa winna mieć decydujące znaczenie.

Trzeba też stwierdzić, że propagowane "próby" współżycia seksualnego przed małżeństwem nie stanowią żadnego sprawdzianu "doboru", inna, bowiem jest specyfika pożycia małżeńskiego, a inna przed-małżeńskiego. Niedobór małżeństwa jest czymś więcej niż prostym niedoborem fizycznym i z pewnością nie pozwala się, z góry sprawdzić przez współżycie przed-małżeńskie. Małżeństwa, które później uważają się za niedobre, mają bardzo często na początku okres doskonałego współżycia seksualnego. Okazuje się, że rozpad przychodzi z innego powodu. Takie postawienie sprawy zbiega się ściśle z etyczną zasadą wykluczającą stosunki przed-małżeńskie, nie potwierdza jej, co prawda wprost, ale w każdym razie prowadzi do uchylenia zasady dopuszczającej, a nawet zalecającej te stosunki.

Jeśli zaś chodzi nie tyle o dobór, ile o wybór współmałżonka, to zwłaszcza względem potomstwa nakazuje przestrzegać zasad zdrowej eugeniki. Medycyna posiada swoje przeciwwskazania wobec małżeństw w przypadkach pewnych chorób, jest to jednak problem osobny, którego tu nie referujemy, dotyczy on bowiem nie tyle samej etyki seksualnej, ile etyki zdrowia i życia (przykazanie V, nie zaś VI).

Wnioski, do których dochodzi seksuologia medyczna, w żadnym punkcie nie przemawiają przeciwko głównym zasadom etyki seksualnej: monogamia, wierność małżeńska, dojrzały wybór osoby itd. Zasada wstydu małżeńskiego zanalizowana w części drugiej rozdziału III znajduje także swe potwierdzenie w istnieniu dobrze znanych seksuologom i psychiatrom nerwic, które są następstwem współżycia płciowego przeżywanego w atmosferze lęku przed zaskoczeniem ze strony jakiegoś niepożądanego czynnika z zewnątrz. Stąd potrzeba odpowiedniego miejsca, własnego domu czy bodaj mieszkania, gdzie życie małżeńskie może się toczyć "bezpiecznie", tj. zgodnie z wymaganiami wstydu, gdzie mężczyzna i kobieta niejako "mają prawo" przeżywać najintymniejsze dla siebie sprawy.

Problem świadomego macierzyństwa

Rozważania na temat współżycia małżeńskiego prowadzone od strony seksuologii, (aby uzupełnić punkt widzenia etyki) stawiają przed nami. W sposób konieczny problem świadomego macierzyństwa. Jest to problem tak ściśle zespolony z poprzednim, że poniekąd stanowi tylko dopełnienie tamtego, jakby dalszy jego ciąg. Samo pojęcie "świadome macierzyństwo" może być rozumiane w sposób różnorodny. Może więc oznaczać świadomość tego, co to jest macierzyństwo (a przez analogię: ojcostwo) - problemowi temu poświęciliśmy dość dużo miejsca w rozważaniach rozdziału I oraz IV - zwykle jednak przez "świadome macierzyństwo" rozumie się co innego. Można by to krótko ująć w następującym zdaniu: "Wiedz, w jaki sposób kobieta we współżyciu małżeńskim staje się matką, i postępuj tak, abyś stawiała się nią tylko wtedy, kiedy chcesz". Zdanie to, chociaż w swoim brzmieniu zaadresowane do kobiety, odnosi się właściwie do mężczyzny jako do jej "partnera" we współżyciu seksualnym (małżeńskim), on bowiem decyduje tutaj w większości wypadków. Wskazanie to czy też program - świadome macierzyństwo jest dzisiaj już wyraźnym programem - wypowiedziane w taki sposób jak powyżej może nie nasuwać żadnych zastrzeżeń. Przecież człowiek jest istotą, rozumną i stąd dążność do jak najpełniejszego udziału świadomości we wszystkim, co czyni, jest zgodna z jego naturą. Jest z nią zgodna również dążność do świadomego stawiania się matką - ojcem, jednego, bowiem nie sposób oddzielić od drugiego. Świadomość, kiedy i w jaki sposób kobieta i mężczyzna współżycząc z sobą po małżeńsku mogą stać się rodzicami, powinna kierować ich współżyciem. Są, bowiem odpowiedzialni za każde poczęcie zarówno przed sobą, jak i przed rodziną, którą przez takie poczęcie tworzą lub pomnażają. Była już o tym wszystkim mowa w rozdziale IV (punkt: Rozrodczość a rodzicielstwo oraz wstrzemięźliwość okresowa. Metoda i interpretacja). Rozważania niniejsze wyraźnie nawiązują do tamtych.

Program świadomego macierzyństwa łatwo może zejść na grunt założeń utylitaryzmu, gdzie zarysowuje się konflikt z ponad-użytkową wartością osoby - problem, któremu najwięcej chyba miejsca poświęcono w całej książce. Jedyne wyjście z tego konfliktu zgodne z charakterem osoby, a przeto w pełni godziwe, stanowi cnota wstrzemięźliwości, której ramy wyznacza poniekąd sama natura. Dokładne jednak zrozumienie tego wymaga znów pełniejszego naświetlenia od strony seksuologii.

Natura kobiety - jak wiadomo - reguluje liczbę poczęć w sposób precyzyjny i niejako "oszczędny", w całym, bowiem cyklu miesięcznym pojawia się tylko jeden raz dojrzała komórka jajowa, przedmiot możliwego zapłodnienia. Po stronie mężczyzny natomiast współżycie małżeńskie łączy się za każdym razem z potencjalną płodnością. Wyznacznikiem liczby potomstwa jest, więc organizm kobiety. Zapłodnienie może nastąpić tylko w tym momencie, w którym organizm kobiety na to pozwala. Pozwala wówczas, kiedy jest do tego przygotowany przez cały ciąg uprzednich reakcji biochemicznych. Czas "płodności" jest możliwy do określenia, jednakże nie w sposób ogólny i szablonowy, lecz zindywidualizowany

u każdej kobiety z osobna. I każda kobieta może zaobserwować zmiany, jakie zachodzą w niej w odpowiedniej fazie cyklu. Poza tym istnieją obiektywne metody naukowe biologiczno-lekarskie, które dostarczają wskaźników do oznaczania momentu owulacji, czyli okresu płodności.

Zacznijmy jednak od naświetlenia pozytywnej strony problemu. Mówi się w seksuologii o "instynkcie macierzyńskim i ojcowskim". O ile ten pierwszy budzi się zwykle u kobiety już przed urodzeniem dziecka, a często jeszcze przed jego poczęciem, o tyle drugi rozwija się zwykle później, czasem dopiero wobec dzieci, kilkuletnich. Instynkt macierzyński może się rozwijać u dziewcząt już w okresie dojrzewania, jest on, bowiem biologicznie zależny od działania hormonów, a rytm płciowy kobiety, co miesiąc przygotowuje ją do przyjęcia dziecka i nastawia jej organizm na to właśnie. Stąd zjawia się całe to nastawienie na dziecko, które seksuologia nazywa instynktem macierzyńskim, opierając się na fakcie, że nastawienie owo jest wywołane w znacznej mierze powracającymi, co miesiąc stanami organizmu kobiety. We współżyciu małżeńskim nastawienie to nie dominuje w świadomości kobiety, a zwłaszcza mężczyzny i nie musi bynajmniej dominować (zgodnie z tym, do czego doszliśmy w rozważaniu na temat rozrodczości i rodzicielstwa w rozdziale IV). Natomiast jest rzeczą zrozumiałą, iż wraz z małżeństwem i współżyciem małżeńskim budzi się chęć posiadania dziecka jako zjawisko naturalne, podczas gdy przeciwne temu nastawienie woli i świadomości jest właśnie czymś nienaturalnym. I ten lęk przed poczęciem, lęk przed dzieckiem, jest momentem dużej wagi w problemie świadomego macierzyństwa. Jest to poniekąd moment paradoksalny. Z jednej strony, bowiem on właśnie wywołuje cały problem "świadomego macierzyństwa" w formie: "Co uczynić, aby mieć dziecko tylko wówczas, kiedy się go chce", a z drugiej strony tenże sam lęk przed dzieckiem w zasadniczej mierze utrudnia wykorzystanie tych możliwości, jakie pozostawia w tej dziedzinie sama natura.

I tu leży zasadnicza trudność, jeśli chodzi o - prawidłową z punktu widzenia i przyrodniczo-medycznego, i etycznego - regulację poczęć. Trudność ta nie tkwi w samej naturze, która liczbę poczęć reguluje w sposób przejrzysty i stosunkowo łatwy do odczytania. Czynniki zakłócające prawidłowość biologiczną u kobiety są przede wszystkim natury psychogennej. Z ich działaniem spotykamy się o wiele częściej niż z zaburzeniami natury organicznej. Z czynników zaś psychogennych na pierwszy plan wysuwa się właśnie ów lęk przed poczęciem, lęk przed zajściem w ciążę.

Wiadomo, że zmęczenie fizyczne, zmiana klimatu, stany stresowe, a zwłaszcza lęk wstrzymują miesiączkę lub ją przyspieszają. Lęk jest, więc tym potężnym bodźcem negatywnym, który może zniszczyć naturalną prawidłowość cyklu płciowego kobiety. Praktyka ambulatoryjna potwierdza też tezę, że właśnie lęk przed zajściem w ciążę odbiera kobiecie ową "radość spontanicznego przeżywania miłości", którą przynosi działanie zgodne z naturą. Lęk ów, jako uczucie dominujące, majoryzuje wszystkie inne doznania, doprowadzając do reakcji nieobliczalnych.

Wszystko to wskazuje pośrednio, jak decydująca w tej sprawie jest właśnie postawa moralna przeanalizowana w rozdziale IV. Owa postawa moralna sprowadza się do dwóch elementów: gotowości do rodzicielstwa podczas współżycia ("mogę być matką", "mogę być ojcem") oraz gotowości do wstrzemięźliwości, płynącej z cnoty, z umiłowania najbliższej osoby. Tylko na tej drodze może dojść do wyrównania biologicznego kobiety, bez którego nie sposób pomyśleć i realizować naturalnej regulacji poczęć. Natura u człowieka jest podporządkowana etyce - prawidłowy rytm biologiczny kobiety i wynikająca z niego możliwość naturalnej regulacji poczęć związana jest jak najściślej z miłością, która ujawni się z jednej strony w gotowości do rodzicielstwa, z drugiej zaś w cnocie wstrzemięźliwości, w zdolności do rezygnacji i ofiary ze swego "ja". Zaprzeczeniem miłości jest egoizm; przejawia się on w nastawieniach przeciwnych i stanowi najniebezpieczniejsze źródło owego dominującego lęku, który paraliżuje zdrowe procesy natury.

O tym się prawie nie mówi. Trzeba jasno stwierdzić, że u podstaw naturalnych metod leży jedna zasadnicza "metoda" cnoty (miłość i wstrzemięźliwość). Kiedy się ją założy i przyjmie w praktyce, wówczas dopiero cała wiedza o procesach seksualnych i rozrodczych może się okazać skuteczna. Jeśli bowiem człowiek uświadomi sobie, że zapłodnienie nie jest "trafem" czy zbiegiem okoliczności, ale faktem biologicznym, starannie przez naturę przygotowanym, przy czym przygotowania te mogą być w całej rozciągłości prześledzone, to możliwości rozumnego i zgodnego z naturą kierowania zapłodnieniem wzrastają.

Świadome macierzyństwo sprowadza się do dwóch rodzajów "metod", których analizę od strony etycznej przeprowadziliśmy już w rozdziale IV. Są to z jednej strony tzw. metody naturalne, z drugiej zaś metody sztuczne, polegające na użyciu środków antykoncepcyjnych. Środki antykoncepcyjne są z natury swej szkodliwe dla zdrowia. Środki biologiczne obok wyjątków chwilowego mogą spowodować daleko idące i nieodwracalne zmiany w ustroju człowieka. Środki chemiczne są z natury swej jadami komórkowymi, inaczej nie miałyby siły do zabicia komórek rozrodczych, są, więc szkodliwe fizycznie. Środki mechaniczne wywołują z jednej strony lokalne uszkodzenia w drogach rodnych kobiety, a prócz tego naruszają spontaniczność aktu płciowego, co jest nie do zniesienia zwłaszcza dla kobiety.

Najczęściej małżonkowie stosują akt przerywany, nie zdając sobie doraźnie sprawy z jego złych skutków. Skutki te jednak są nieuniknione. Pomijając fakt zawodności tej metody zapobiegania zapłodnieniu, powstaje pytanie, dlaczego ludzie tę metodę stosują. Na pierwszy rzut oka wydaje się, że jest to zachowanie wypływające wyłącznie z egoizmu mężczyzny. Głęboka jednak analiza wykazuje, że mężczyzna przerywając stosunek często uważa, iż w ten sposób "ochrania kobietę". Istotnie, w takim zachowaniu, jakkolwiek są niszczone różne dobra, jak pozbawienie kobiety orgazmu, zachwianie jej równowagi nerwowej, to jednak pozostaje nietknięta jej podstawowa zdolność biologiczna: płodność. Stąd też nawet same kobiety mają nieraz przekonanie, że to "nie szkodzi". Mężczyzna zaś ma

poczucie, że to on kieruje sytuacją i o niej decyduje. Kobieta natomiast zachowuje postawę właściwej sobie bierności seksualnej zostawiając mężczyźnie odpowiedzialność. W tej właśnie postawie obojga można doszukać się pewnego dobra, jakkolwiek szukają go na niewłaściwej drodze. Jeśli bowiem małżonkowie doszli do usprawiedliwionego wniosku, że z poczęciem winno się poczekać, to mężczyzna zamiast przerywać zaczęty akt, nie powinien go w tej chwili podejmować, lecz w poczuciu odpowiedzialności poczekać aż do momentu biologicznej niepłodności małżonki. W tym celu powinni oboje poznać organizm kobiety i decyzję swą uzależnić od dokładnego poznania jego funkcji. Ale w ten sposób wracamy właśnie do sprawy wstrzemięźliwości okresowej.

Metody naturalne są to sposoby kierowania płodnością, które polegają na wstrzemięźliwości okresowej. Stosowanie metod naturalnych wymaga dokładnej znajomości organizmu danej kobiety oraz jej rytmu biologicznego, a prócz tego wymaga ono spokoju i równowagi biologicznej, o czym już bardzo wiele powiedziano uprzednio. Przede wszystkim jednak potrzeba pewnego wyrzeczenia się i wstrzemięźliwości, i to doraźnie, zwłaszcza ze strony kobiet. Naturalnie, bowiem biorąc, popęd seksualny odzywa się u niej najsilniej w momencie owulacji i w okresie płodności (nasilenie popędu jest jednym ze wskaźników tzw. zespołu owulacyjnego) - i właśnie w tym okresie trzeba zaniechać stosunków małżeńskich. Dla mężczyzny wstrzemięźliwość okresowa nie przedstawia tej trudności, popęd seksualny nie podlega, bowiem u niego takim wahaniom jak u kobiety. Wstrzemięźliwość mężczyzny musi się, więc dostosować do tych wskazówek, jakich dostarcza organizm kobiety. Ważniejszym zadaniem mężczyzny niż samo dostosowanie się do cyklu biologicznego kobiety jest stworzenie klimatu psychicznego dla nich wzajemnego współżycia, bez którego o skutecznym stosowaniu metod naturalnych nie może być mowy. Wymaga to właśnie regularnej wstrzemięźliwości ze strony mężczyzny i w ten sposób problem zgodnej z naturą regulacji poczęć apeluje w ostatecznej analizie do jego męskiej postawy moralnej. Współżycie małżeńskie wymaga z jego strony czułości, czyli zrozumienia dla przeżyć kobiety. W tym sensie świadome macierzyństwo apeluje do jego wstrzemięźliwości, bez której niepodobna uchwycić prawidłowego rytmu biologicznego w małżeństwie.

Jest to rytm natury i dlatego współżycie małżeńskie zgodne z nim jest równocześnie higieniczne, zdrowe, wolne od tych wszystkich nerwic powodowanych przez wymienione uprzednio sztuczne metody unikania ciąży. Nie można jednak metod naturalnych stosować doraźnie i mechanicznie bez uchwycenia całego rytmu biologicznego; stosowane doraźnie i mechanicznie - zawodzą. Trudno, aby mogło być inaczej wobec faktów przedstawionych powyżej. Jeśli natomiast mężczyzna i kobieta stosują je przy pełnym zrozumieniu tych faktów oraz przy równoczesnym uznaniu obiektywnej celowości małżeństwa, to metody naturalne pozostawiają im poczucie świadomego wyboru oraz spontaniczności przeżycia ("naturalność") i - co najważniejsze - możliwość świadomego kierowania prokreacją. Wysiłek włożony w stosowanie tych "metod" jest natury przede wszystkim etycznej, jak na to wskazano już w rozdziale IV. Bez odpowiednio pojętej, wyrobionej cnoty wstrzemięźliwości

nie sposób myśleć o naturalnej regulacji poczęć, o macierzyństwie, a także ojcostwie, prawdziwie świadomym.

Zagadnieniu przerywania ciąży należałoby poświęcić osobne studium. Tutaj wypada bodaj w kilku słowach dotknąć tego tematu: Fakt sztucznego przerywania ciąży sam w sobie jest - abstrahując od jego kwalifikacji etycznej - w wysokim stopniu "nerwicohodny", nosi wszystkie znamiona nerwic eksperymentalnych. Wszak jest to sztuczne przerwanie naturalnego rytmu biologicznego w skutkach swych daleko sięgające. Powstaje przy tym olbrzymi, z niczym nieporównywalny, uraz w psychice kobiety, która nie może tego faktu zapomnieć i nie może też wyzbyć się żalu do mężczyzny, który ją do tego doprowadził. Sztuczne poronienie wyzwała prócz reakcji somatycznych nerwicę lękowo-depresyjną z dominującym poczuciem winy, a niekiedy nawet głęboką reakcją psychotyczną. Znamienne są pod tym względem wypowiedzi kobiet cierpiących na depresję zakresu klimakterycznego, które po kilkudziesięciu czasem latach wspominają z żalem przerwane ciążę i mają z tego powodu późne poczucie winy. Nie trzeba, bowiem dodawać, że przerwanie ciąży jest z punktu widzenia etycznego bardzo ciężką winą. Rozpatrywanie tego problemu w łączności ze świadomym macierzyństwem (świadomym rodzicielstwem) byłoby ze względów merytorycznych zupełnie niewłaściwe.

Psychopatologia seksualna a etyka

Istnieje szeroko rozpowszechnione mniemanie, że brak współżycia płciowego jest szkodliwy dla zdrowia człowieka w ogóle, a w szczególności dla mężczyzny. Nie opisano jednak żadnego zespołu chorobowego, który mógłby potwierdzić słuszność tej tezy. Rozważania uprzednie wykazały, że nerwice seksualne są przede wszystkim następstwem nadużyć w życiu płciowym, że wynikają z niestosowania się do natury i jej procesów. Nie sama wstrzeźliwość, więc, lecz właśnie jej brak powoduje prawdziwe schorzenia. Brak ten może polegać również na nieodpowiednim tłumieniu popędu seksualnego i jego przejawów w człowieku, co błędnie uważa się za wstrzeźliwość, a co - jak już wykazano w rozdziale III z prawdziwą cnotą wstrzeźliwości i czystości ma niewiele wspólnego.

Popęd seksualny jest w człowieku faktem, który powinien być przez niego uznany i zaafirmowany, jako źródła naturalnej energii - w przeciwnym razie może wywołać zaburzenia psychiczne. Sama reakcja popędowa, zwana podnieceniem seksualnym, jest w dużej mierze niezależna od woli, jako reakcja wegetatywna, a brak zrozumienia tego prostego faktu staje się często przyczyną ciężkich nerwic seksualnych. Człowiek staje wówczas w sytuacji konfliktowej, nurtują go dwie ambiwalentne tendencje, których nie umie pogodzić, i stąd reakcje nerwicowe. Znaczną część nerwic seksualnych stanowią nerwice związane z nieprawidłowościami współżycia małżeńskiego, o czym była już mowa w punkcie poprzednim.

Nerwice zwane seksualnymi mają obraz kliniczny podobny do innych nerwic i zwykle nie tylko w dziedzinie seksualnej się przejawiają. Bywa, że przyczyna nerwicy tkwi zupełnie gdzie indziej, a dochodzi do niepokoju i nieporządków w dziedzinie życia seksualnego wtórnie, gdyż nerwica właśnie utrudnia człowiekowi kierowanie sobą.

Nie miejsce tutaj na szczegółowy zapis schorzeń, ale raczej chodzi o całościowe spojrzenie na ludzkie życie seksualne. Dla prawidłowości i zdrowia wydaje się konieczne wychowanie człowieka od dzieciństwa, z jednej strony w prawdzie, z drugiej - w szacunku dla spraw płci, jako spraw związanych najściślej z najwyższymi wartościami życia i miłości ludzkiej. Reakcje seksualne można wyzwolić w każdym wieku, już od wczesnego dzieciństwa. Wcześniej rozbudzony, w niewłaściwym okresie życia, popęd seksualny może stać się źródłem zaburzeń nerwicowych, gdy jest w nieprawidłowy sposób tłumiony. Dlatego tak ważne jest wychowanie seksualne, oparte na realnej informacji biologicznej. Brak informacji, a zwłaszcza brak formacji postaw może spowodować różnego rodzaju aberracje (takie, jak onanizm dziecięcy i młodzieżowy). Jest to bardziej problem wychowawczy niż lekarski, jakkolwiek z reguły tam, gdzie są nieprawidłowe postawy człowieka, występuje reakcja nerwicowa jako odpowiedź organizmu i systemu nerwowego na ciągłe napięcie.

Terapia

Nie analizując w tej chwili objawów klinicznych różnych możliwych aberracji, chcielibyśmy raczej wskazać na sposoby zapobiegania takim reakcjom. Te wskazania ogólne można sprowadzić do kilku podstawowych:

- a. Należy usunąć często u ludzi rozpowszechnione przekonanie, że popęd seksualny jest czymś z natury złym, co trzeba zwalczać w imię dobra. Przeciwnie, trzeba wprowadzić zgodne z właściwą koncepcją człowieka przekonanie, że reakcje seksualne są jak najbardziej naturalne i same w sobie nie zawierają jeszcze wartości etycznej. Nie są moralnie ani dobre, ani złe, ale można z nich zrobić moralnie dobry lub zły użytek.
- b. Aby człowiek mógł nabrać przekonania, że jest zdolny kierować swoimi reakcjami, trzeba go najpierw wyzwolić od mniemania, że reakcje seksualne są koniecznościowo zdeterminowane i od woli ludzkiej całkowicie niezależne. Trzeba go przekonać, że ciało może mu być "posłuszne", jeśli zostanie do tego przezeń usprawnione.
- c. Trzeba wyzwolić człowieka, zwłaszcza młodego, z przekonania, że sprawy seksualne stanowią dziedzinę zjawisk niemal katastroficznych, niezrozumiałych, które w tajemniczy sposób wciągają człowieka i zagrażają jego równowadze, i sprowadzić je do rzędu spraw wprawdzie wielkich i pięknych, ale całkowicie zrozumiałych i jakby "zwykłych". Wymaga to dostarczenia w porę prawidłowej informacji biologicznej.

- d. Najważniejsze jest przekazanie człowiekowi właściwej hierarchii wartości oraz ukazanie pozycji, jaką w tejże hierarchii zajmuje popęd seksualny. Jego używanie zostanie wówczas podporządkowane celowi, któremu ma służyć. Przekonać trzeba dalej człowieka o możliwości i konieczności świadomego wyboru. Trzeba niejako "przywrócić" człowiekowi świadomość wolności woli oraz tego, że dziedzina przeżyć seksualnych w pełni tejże woli podlega.
- e. Zdarzają się oczywiście przypadki schorzeń, w których potrzebna jest pomoc specjalisty seksuologa czy psychiatry, jednakże rady udzielane przez tych specjalistów powinny uwzględniać całokształt ludzkich dążeń, a nade wszystko ich integralną, personalistyczną koncepcję człowieka. Niekiedy, bowiem dopiero rady lekarza "nerwicują" pacjenta stając w jawnej sprzeczności z tym, kim człowiek naprawdę jest. Biologistyczna postawa niektórych lekarzy, ukształtowana często pod wpływem "mitu orgazmu", powoduje, iż udzielają oni rad całkiem sprzecznych z ludzkim rozumieniem i przeżywaniem spraw seksualnych.

Psychoterapia nerwic seksualnych różni się od pedagogiki seksualnej, ma, bowiem za przedmiot nie ludzi odznaczających się normalną i zdrową skłonnością seksualną, ale jakimś zboczeniem czy też schorzeniem popędu. Dlatego też metody oddziaływania muszą być bardziej specjalne niż te, którymi posługujemy się w zwyczajnej pedagogice seksualnej. Osoby chore są mniej uzdolnione do "miłości i odpowiedzialności", psychoterapia zaś zmierza do tego, aby im tę zdolność przywrócić. Kiedy dobrze przeanalizujemy wskazania, którymi się przy tym kieruje, dochodzimy do wniosku, iż stara się przede wszystkim wydobyć je spod przytłaczającego mniemania o determinującej sile popędu i wyrobić w nich przeświadczenie o zdolności samostanowienia każdego człowieka w ramach popędu i wobec impulsów, jakie z niego się rodzą. Jest to właśnie punkt wyjścia całej etyki seksualnej. Psychoterapia, a poprzez nią seksuologia lekarska, nawiązuje w ten sposób do ponadmaterialnych energii w człowieku, stara się urobić odpowiednie przekonania, oparte na nich nastawienia itd., stara się, więc niejako odzyskać jego "wnętrze", aby w ten sposób dopiero pokierować jego "zewnątrznym" postępowaniem. W kształtowaniu zaś tego "wnętrza" zasadniczą rolę odgrywa prawda o popędzie. W metodzie tej kryje się przeświadczenie, że tylko taki człowiek może prawidłowo, (czyli prawdziwie i dobrze zarazem) działać, który poprawnie myśli o przedmiocie swego działania.

Przedmiotem tym, jak wiemy z całej książki, jest nie tylko popęd, ale cała osoba związana z tą siłą natury, którą popęd stanowi, i dlatego wszelkie prawidłowe wychowanie seksualne, również to, które musi już przybierać formę terapii, nie może poruszać się wyłącznie na "przyrodniczej" płaszczyźnie popędu seksualnego, ale na płaszczyźnie osoby, z którą łączy się cały problem "miłości i odpowiedzialności". I zdaje się, że w ostatecznej analizie nie ma tutaj ani innego lekarstwa, ani też innego środka pedagogicznego. Bardzo wyraźna, celowa i cenna jest gruntowna znajomość seksualnych bio-fizycznych, ani jednak w wychowaniu, ani też w

terapii seksualnej nie doprowadzi ona do właściwego celu, jeśli nie będzie rzetelnie osadzona w obiektywnej wizji osoby oraz jej naturalnego (i nad-naturalnego) powołania do miłości.