

CIELESNOŚĆ I BIEGUNOWE NAPIĘCIE PŁCIOWOŚCI

Zagadnienie płciowości stanowi klucz do zrozumienia rozwoju tożsamości mężczyzny i kobiety, a konkretna praktyka w tej dziedzinie odgrywa tutaj ogromne znaczenie. Studium nad tym, jak ludzie realizują w praktyce swą władzę, opiera się w wielkiej mierze na przewadze płciowej: mamy więc niekiedy różne formy i rodzaje wykluczania kobiety ze względu na jej funkcje biologiczne, kiedy indziej zaś spotykamy formy oparte na symbolizmie, który je wyraża w przekazywaniu władzy zespolonej ściśle z budową i symboliką seksualną.

Z drugiej strony ważny aspekt zabaw i praktyki dziecięcej wiąże się także z celami płciowości; dochodzą bowiem tutaj do głosu zasadnicze mechanizmy naśladowania i uwewnętrzniania poprzez utożsamienie się z wzorcem, jaki dana płeć reprezentuje.

Istota ludzka rodzi się określona płciowo: jest bytem żeńskim lub męskim, co predysponuje ją do nawiązywania określonych więzi z innym bytem, który się jej jawi jako komplementarny pod niejednym względem. Każdy człowiek ustala swe odniesienia do innych ludzi na podstawie własnego bytu. Przyciąganie płci jest dążeniem, które się pojawia we wnętrzu każdego, podlegając w jakiejś mierze jego osobistej kontroli i decyzji; nie zależy jednak całkowicie od jego woli; określa je bowiem jego własna, indywidualna struktura.

W indywidualnej egzystencji mieści się także potężny dynamizm, który skłania każdego do wiązania się z kimś innym. Ta wielka energia biologiczna, psychiczna i duchowa, ma w sobie coś wspańiałego i szlachetnego, prowadzi bowiem jednostkę do wydobycia się z siebie, do rozwarcia i otwarczenia na innych, czyniąc z niej, jako osoby, byt wspólnotowy.

1. Cieleśność a płciowość

Według Pontalisa i Laplanche'a, płciowość sytuuje się na terenie zjawisk przyjemności zmysłowej, nie wywodzących się bezpośrednio z zaspokojenia podstawowych potrzeb.

Człowiek jest własnym ciałem, tzn. cały człowiek jest faktycznie bytem organicznym i cielesnym, zachowującym głęboką, ży-

wotną jedność z ciałem istniejącym jako żywy organizm, który urzeczywistnia swoje istnienie w ciele i przez ciało. To nie istnienie osobowe towarzyszy życiu ciała, lecz właśnie ono, to istnienie, się realizuje, wyrażając się cieleśnie.

Ciało stanowi element włączający człowieka w świat i pozwalający mu być razem z innymi w urzeczywistnianiu siebie w świecie. Ciało pośredniczy także w samo-porozumieniu się ze światem, stając się poniekąd granicą pomiędzy tym, co zewnętrzne i wewnętrzne, oraz stanowiąc powierzchnię kontaktu indywidualnej podmiotowości ze światem; jest filtrem kształtującym rzeczywistość zewnętrzną, warunkiem umożliwiającym „formalizowanie” świata. Można by nawet powiedzieć, że ciało ludzkie jest tym „miejszem fizycznym”, w którym się dokonuje prawda świata, o ile się rozumie prawdę jako refleksję.

Jako źródło celowości, ciało nie może być żadną miarą przedmiotem — jak stwierdza Merleau-Ponty, albowiem właśnie ono sprawia, że istnieją przedmioty. Moje ciało jest moim, gdyż się zlewa ze mną. Będąc zaś warunkiem umożliwiającym obiektywizację świata, ciało nie zostaje nigdy dane jako przedmiot, stanowi bowiem podstawę całego świata kulturalnego.

Według niektórych antropologii, wszelkie przejawy człowieka mają wymiar lub element cielesny i są ożywiane cieleśnie: myślenie, poszukiwanie i miłość mają zawsze swoje cielesne odniesienie. Samo ciało stanowi zresztą uobecnienie osoby. I dlatego rzeczywistość cielesna jest istotna, zasadnicza, gdy tylko się uświadamia jej wymiar wybitnie ludzki. Oto bowiem twarz, oblicze człowieka lub Boga stanowi samą obecność człowieka lub Boga.

Skoro tedy człowiek istnieje faktycznie jako byt cielesny, to jest oczywiste, że ciało jest przyodziane w człowieczeństwo.

Poprzez ciało człowiek wyraża różnorodne znaczenia, przypisując im różne wartości. Znaczenia te wynikają z faktu, że ciało ludzkie jest ciałem konkretnej osoby i jest zespolone z tą właśnie osobą. Te znaczenia ciała nie pochodzą z jakiegoś uwewnętrznienia, którego się dokonuje, ale z całości człowieka jako osoby, łącznie ze wszystkimi jej odniesieniami i aspektami ją konstytuującymi.

Według J. Gevaerta¹, istotne znaczenia ciała, brane w świetle całości egzystencji ludzkiej, są następujące:

1. w odniesieniu do konkretnej osoby, która musi przeżywać swe ucieleśnione istnienie, podstawowe znaczenie ciała polega na tym, że jest ono ekspresyjnym polem człowieka;

¹ *El problema del hombre*, Salamanca 1937.

2. w odniesieniu do innych ludzi, ciało ma za swoje istotne znaczenie to, że jest także dla innych; ciało jest z istoty swej obecnością w świecie, miejscem komunikowania się z innymi oraz środkiem poznania i uznania dla innych;

3. w odniesieniu do świata materialnego i ludzkiego, do którego przynależy cała osoba, ciało jest z istoty swej źródłem humanizującej interwencji w świecie, początkiem unarzędziwienia i całej kultury.

Ciało stanowi ekspresyjne pole osoby, miejsce, w którym nabierają konkretnego kształtu ludzkie możliwości; w rzeczy samej osoba się realizuje poprzez wielorakie akty następujące po sobie, które przynależą do świata cielesnego i materialnego.

Ludzki podmiot osiąga swe urzeczywistnienie komunikując się i wyrażając w widzialności swego ciała oraz w konkretnej rzeczywistości świata. W tym sensie ciało, jako wyraz osoby, jest miejscem wszelkiego ucłowieczenia i humanizacji, a tym samym całej kultury. I dlatego ciało ludzkie jest ludzką osobą, jako że się ona wyraża i realizuje widzialnie w świecie, tzn. w komunikowaniu się z innymi i przekształcaniu świata jako właściwej sobie drodze poznawania i uznania innych.

Tym, co charakteryzuje ludzką obecność i odróżnia ją od obecności chronologicznej i przestrzennej, jest ukierunkowanie na innych. Jak stwierdza G. Marcel, *obecność* oznacza coś więcej i coś innego od „bycia tutaj”. W byciu ludzkim dokonuje się połączenie, wyartykułowanie świadomości istnienia wraz z wolą bycia uznany przez kogoś innego.

Być obecnym oznacza: tworzyć razem z innymi świadomość, która wie, że znajduje się w samym centrum tego świata, że przyswaja sobie wspólnotowy styl życia, tworząc zasadę władania i narzędziowości; w rzeczy samej, to dzięki władaniu wykonywanemu nad siłami swojego ciała człowiek zdobywa radykalną władzę nad rzeczami i sprawami natury oraz może skutecznie wpływać na ich przemianę.

2. Komplementarność mężczyzny i niewiasty ze względu na płć

Badania fenomenologiczne, prowadzone w ostatnim stuleciu, każą nam patrzeć na ciało jako na ekspresyjne miejsce osoby, sposób jej obecności i spotkania. Wybitni filozofowie współcześni podkreślają, że człowiek *nie ma ciała, ale jest cielesny*; żyje osobowo w ekspresyjnym środku ciała. W ciele rezyduje cała osoba.

Relacja seksualna jest cielesna: zespala ją się w niej dwa ciała.

Pojmując ciało jako przedmiot, który posiadam, mógłbym sądzić zupełnie logicznie, że jest rzeczą godziwą nim dysponować, aby uzyskać takie czy inne korzyści. Ciało rozumiane jako środek służący do uzyskiwania określonych korzyści nie wyraża jednak osoby jako bytu twórczego, a co najwyżej *ja egoistyczne*, które wszystko wywraca dla własnej korzyści.

Odniesienie wzajemne dwóch ciał, sprowadzane w ten sposób do rzeczy, nie jest już spotkaniem, nie stanowi także twórczego doświadczenia, sytuując się co najwyżej na poziomie dążeń instynktownych. W takim przypadku *bliskość* nie rodzi *obecności*, ani też autentycznego otwarcia się osób.

Relacja płciowa, przeżywana w ten sposób, redukuje byt miłowany do roli automatycznych odpowiedzi, pozbawionych w swej istocie wewnętrznej wolności i twórczości.

Płciowość nie jest jednak samym tylko zespoleniem ciał; zawiera w sobie spotkanie osób, a kieruje się ku płodności i do inter-relacji w perspektywie sublimacji, uwznioślenia.

Zachowanie seksualne jest czynnością z istoty swej celową i osobową, ukazującą sam cel płciowości jako zapewnienie — poprzez zespolenie się dwóch komplementarnych organizmów — działania twórczego, wybitnie intersubiektywnego.

Antropologie dawne lekcewałyby nierządkiem ten fakt, uważając go za mało istotny dla głębszego zrozumienia ludzkiej egzystencji. Antropologie dzisiejsze natomiast akcentują mocno centralny charakter wymiaru interpersonalnego i cielesnego, sytuując właśnie w nim ludzki sens płciowości. Nie można jej bowiem odłączyć od kontekstu uczuć i miłości osobowej. Chodzi ponadto o odkrycie własnego *logosu* płciowości.

Refleksja pragnie ukazać specyficznie ludzki wymiar struktury mężczyzna/kobieta, realizowanej w różnych formach kulturowych, związanych przy tym ściśle z samą seksualnością, która nigdy zresztą się nie urzeczywistnia bez zgody człowieka.

W starożytności i średniowieczu spotykamy taką wizję antropologiczną, która — godząc się zaledwie na istotną równość mężczyzny i kobiety w zakresie ludzkiej godności — pragnie zmieścić płciowość w sferze cielesności biologicznej i obiektywnej, traktując ją jedynie jako fakt „natury”, nie mający żadnych specyficznych implikacji ludzkich. Kładzie się tutaj nacisk na komplementarność mężczyzny i kobiety, ograniczając ją przy tym wyłącznie do rozrodczości.

A przecież płciowość zawiera w sobie zespolenie dwóch odrębnych jednostek w jedno, nie niwelujące przy tym wcale ich indywidualności; miłosne zespolenie dokonuje się tylko wówczas, gdy

się szanuje w pełni całkowitą inność i odrębność każdego z osobna. Hegel twierdził, że miłość jest jednością tożsamości i różnicy.

Ontologia płciowości będzie więc z konieczności ontologią komunikowania się jednostek; komplementarność płciowa oznacza, że żaden indywidualny organizm nie zawiera w sobie całkowitego programu w zakresie własnej refleksji, względnie retransmisji jako programu; wszystko to staje się natomiast możliwe tylko dzięki pośredniczeniu innego organizmu o określonej specyfice — jako komplementarnego.

3. Uczuciowość, płciowość i inność

Płciowość i uczuciowość, chociaż stanowią odrębne mechanizmy, są zespolone ze sobą i integrują się nawzajem w intersubiektywnej zażyłości.

Płciowość zawiera w sobie głębokie oddźwięki uczuciowe, które charakteryzują głębię indywidualnej osobowości do tego stopnia, że brak tego wymiaru oznacza niejednokrotnie narażenie na niebezpieczeństwo ciągłości samej relacji międzyosobowej. Z drugiej strony bezzasadne ograniczenie tego obszaru uczuciowości może spowodować poczucie winy, prowadząc w końcu daną osobę do określonego stopnia neurozy.

Celowość jest specyfiką bytów skończonych, które nie osiągają zresztą nigdy własnej pełni. Ta dynamika celowości zespała się u człowieka z procesem jego samo-realizacji. Proces ten nie może dokonywać się samotnie; w rzeczy samej, w bytach rozumnych należy przyjąć, jak się wydaje, jeden jedyny „instykt” radykalny (pożądanie *inności*, pragnienie *transcendencji*), który się przejawia poprzez rozum i wolę. Pełen rozwój własnych możliwości zależy zawsze od intersubiektywności. Dążenie do samotnego osiągnięcia własnej pełni stanowi najpewniejszy środek załamania się i upadku. I dlatego cała dynamika uczuciowa i celowa, cały ten proces, dzięki któremu osiąga się własną pełnię, ma charakter intersubiektywny i w konsekwencji, ostatecznie, istotna zasada tej dynamiki winna być ujmowana na płaszczyźnie interpersonalnej. Ta istotna zasada polega na dążeniu do własnej pełni, do miłości. W istocie rzeczy, na subiektywnej płaszczyźnie uczuć bardziej radykalnych sytuuje się miłość oraz nadzieja. Miłość jako pierwsza zasada działań i uczuć różni się od pragnienia jak pełnia od konieczności.

Człowiek się realizuje jako człowiek dzięki innym. Żadna opcja, żadne otwarcie się na przyszłość nie może się dokonać bez fundamentalnej zależności od innych, bez głębokiej solidarności z nimi.

Solidarność ta sprawia, że to wszystko, czym dysponujemy, jest głęboko naznaczone przeszłością, tzn. tym, co ludzie wytworzyli i nam przekazali. Właśnie dzięki włączeniu w określoną kulturę byt ludzki jest zdolny wziąć w swe ręce lejce własnej egzystencji oraz zająć postawę krytyczną i odnowicielską w stosunku do tych nabytych elementów kulturalnych. W konsekwencji cały wyraz człowieka w świecie zapisuje się w ciągłości kulturowej. Można nawet powiedzieć, że pomimo wszelkich wysiłków odnowicielskich ciągłość jest zawsze większa od nieciągłości.

Radykalnie intersubiektywna struktura egzystencji sprawia, że przeszłości nie traktuje się wyłącznie, lub w pierwszym rzędzie, jako nieautentycznej i alienującej; przeszłość jest wyrazem wspólnych dążeń do stworzenia świata bardziej ludzkiego, wysiłków stanowiących w przeważnej mierze określone możliwości bycia autentycznie człowiekiem teraz i na przyszłość. Intersubiektywność nie oznacza samej tylko solidarności z przeszłością, a tym samym ciągłości w rozwijaniu kultury ludzkiej, ale także solidarność z przyszłością. I dlatego płciowość jest też zawsze nosicielką wymiaru kulturalnego.

4. Psychologiczna dwubiegunowość płciowości

W antropologii panuje obecnie dążenie do wyjaśniania różnicy płci już nie jako komplementarności w rodzeniu, ale jako komplementarności psychicznej i ludzkiej. Dawny mit androgenny pojawia się jeszcze w jakiejś mierze na bazie różnych tendencji psychologicznych w ustaleniu biegunowości płci. Zrywa się jednak z pełnią i samowystarczalnością mężczyzny. To, czego jemu brakuje, dostrzega się w płci odmiennej. Należy jednak widzieć także w komplementarnej biegunowości płci i w ich obopólnym przyciąganiu się dążenie do przywrócenia pierwotnej jedności i pełni człowieka. Właśnie tutaj dostrzega się także ludzki sens płciowości.

Biegunowość porusza się pomiędzy męskim „wytwarzaniem” a żeńskim „przyjmowaniem”, męskim uzewnętrznianiem i żeńską receptywnością, męskim „zdobywaniem” a żeńskim „pozwalaniem się przyjąć”.

U mężczyzny na plan pierwszy wysuwa się wola, natomiast u kobiety przeważa aspekt natury czyli funkcja przeobrażania i podtrzymywania świata; mężczyzna projektuje i przemienia świat; kobieta strzeże życia. Mężczyzna jest abstrakcyjny, kobieta — konkretna. Mężczyzna jest rozumem, a kobieta uczuciem. Mężczyzna jest bardziej nastawiony na rzeczy, a kobieta na osoby.

Jeżeli chcemy dostrzec wyraźniej różnice tych uzupełniających

się biegunów, powinniśmy patrzeć na nie w ich konkretnym zbliżeniu. Myślowe klasyfikacje nie mogą nigdy zastąpić egzystencjalnego doświadczenia.

Jak zauważa Buytendijk, istnieją niewątpliwie pomiędzy kobietą i mężczyzną różnice fizjologiczne i komplementarne aspekty psychiczne. Nie da się jednak zaprzeczyć, że ich konkretny rozwój zależy od uwarunkowań kulturowych. W każdym bądź razie zarówno u mężczyzny, jak i u kobiety, cechy komplementarne (niezależnie od trudności związanych z wyraźnym ich zidentyfikowaniem) są wszczepione w odmienny „projekt egzystencjalny”, tzn. w odmienny styl bycia w świecie. Egzystencjalny „projekt” kobiety polega na tym, że jest ona bytem zatroskanym, krzątającym się; natomiast mężczyzna jest bytem przeobrażającym i opanowującym świat. Kobieta wyakcentowuje wartość świata, troszcząc się o jego przetrwanie, zachowanie; żyje też chętnie w etyce daru. Mężczyzna, przeciwnie, będzie się przeciwstawiał światu, działał, obliczając skrzętnie cele, jakie chce osiągnąć, kierując się etyką powinności, obowiązku.

Niektóre współczesne nurty antropologiczne kwestionują jednak tradycyjne podstawy biegunowości psychicznej pomiędzy mężczyzną i niewiastą, w przekonaniu, iż biegunowości te są wytworem kulturowym. W istocie rzeczy analiza niektórych kultur prymitywnych wykazuje znaczny wpływ wychowania w samym ich określeniu.

Marksizm traktuje różnice między mężczyzną i kobietą jako przejaw sytuacji społeczno-kulturalnych: płciowości nie należy ujmować na płaszczyźnie czysto cielesnej, gdyż przybiera ona zawsze wymiar społeczny. Gdy mężczyzna przeżywa swoje odniesienie do kobiety jako relację osobową w miłości, bez alienowania siebie (na podstawie doskonałej równości społecznej i ekonomicznej), wówczas urzeczywistnia także swoje pełne pojednanie z naturą, tzn. pełną humanizację natury.

Simone de Beauvoir opracowała dogłębnie tezę o kulturowym pochodzeniu różnic istniejących pomiędzy kobietą i mężczyzną, wychodząc z zasady Sartre'a, zgodnie z którą każdy człowiek jest takim, jakim widzi go ktoś inny. Człowiek nie ma natury, lecz jest pełnią wolności; nie istnieje przeto biologiczna, ani też psychologiczna natura mężczyzny czy niewiasty w tym sensie, że różnorakie struktury mogłyby mieć same jako takie znaczenie ludzkie. Nikt się nie rodzi, ale „się staje”

Beauvoir odrzuca te wszystkie antropologie z przeszłości, które absolutyzują płciowość męską, utożsamiając ją z rzeczywistością ludzką. Tą drogą bowiem kobieta w swej odmienności od mężczy-

zny była sprowadzana do samej tylko płci („druga płeć”); nie była też w pierwszym rzędzie osobą ludzką, ale własną „płcią”. I dlatego trzeba za wszelką cenę odrzucić płciowość rozumianą jako natura. Płeć ukaże swe ludzkie oblicze dopiero wtedy, gdy zostanie włączona w dobrowolne odniesienia między osobami ludzkimi. Zanim będzie inną płcią, kobieta jest już wolną osobą, która sama planuje o sobie w świecie, będąc istotowo równą mężczyźnie.

Nie można zaprzeczyć, co skądinąd mocno podkreślamy, że płciowość ma nade wszystko aspekt cielesny i fizjologiczny. Różnica płciowa specyfikuje całą strukturę cielesną. Jednak z chwilą, gdy się podkreśla na płaszczyźnie antropologicznej tożsamość człowieka z jego ciałem, trzeba też brać pod uwagę ciężar, jaki stanowi płeć w życiu osoby. Bycie kobietą lub bycie mężczyzną cechuje z konieczności ludzki aspekt ciała. Nie można więc nie doceniać ani ciężaru impulsów seksualnych w realizowaniu wyrównanej osobowości, ani ukierunkowania na macierzyństwo i ojcostwo, ze wszystkimi reperkusjami w sferze psychicznej, a także w zachowaniach społecznych. I dlatego teorie, które starają się oddzielić płciowość od tej bazy cielesnej, jak czyni to na przykład S. de Beauvoir, jawią się w gruncie rzeczy jako nazbyt abstrakcyjne i racjonalistyczne.

Jeżeli się nawet stwierdzi, że cielesne uwarunkowanie płciowości stanowi ważny i niezaprzeczalny czynnik realizowania się osoby ludzkiej, to nie powinno się mimo wszystko mówić o „naturze” płci. Naturalne i obiektywne aspekty płciowości pozostają otwarte na prawdziwą humanizację ze strony człowieka oraz wymagają, z drugiej strony, tej humanizacji, albowiem nie mają charakteru instynktowego, typowego dla zwierząt.

Chociaż biegunowości psychiczne są w wielkiej mierze tworem kultury, nie oznacza to, by i one nie miały wartości. W każdej kulturze istnieje podział zadań o rysach dwubiegunowych. W spotkaniu międzyosobowym wolność będzie dążyła do utworzenia dodatkowych biegunów, wyrażających równocześnie odrębność i ukierunkowanie jednego na drugi.

Mężczyzna staje się mężczyzną w obliczu kobiety, a kobieta staje się kobietą wobec mężczyzny. Uzupełnianie się psychologiczne jest nie tylko czymś danym naturalnie jako zadanie do wykonania. Biegunowość cech typowych dla kobiety i dla mężczyzny, w kontekście danej kultury, może mieć swoje ograniczenia tak dla jednej, jak i dla drugiej kategorii. Ogólnie jednak stanowi ona twór kulturowy o wartości zgoła pozytywnej.

„Ludzkie” możliwości płciowości przekraczają jednak daleko realizację całej serii cech komplementarnych, względnie funkcji

pobocznych w danej kulturze, albowiem bycie mężczyzną i bycie kobietą nie stanowi czystej przypadłości bytu ludzkiego, wprost przeciwnie, integruje ono wewnętrznie samą jego naturę.

Ludzkie znaczenie *bycia mężczyzną* i *bycia kobietą* opiera się w swej istocie na relacji istniejącej między osobami, tzn. na wzajemności spotkania osobowych bytów ucieleśnionych. Ludzka płciowość zawiera w sobie tę intersubiektywną, względnie interpersonalną relację, która jest nierozłączna od uwarunkowań cielesnych. Istoty ludzkie stają się mężczyzną i niewiastą w swej wzajemności, tzn. w swej cielesnej i psychicznej komplementarności. Mężczyzna jest prawdziwie mężczyzną (w sensie ludzkim), gdy znajduje się wobec kobiety, a kobieta jest prawdziwie kobietą (w sensie ludzkim), gdy jawi się przed mężczyzną.

Tak oto płciowość istnieje autentycznie tylko w odniesieniach wzajemnych pomiędzy istotami ludzkimi, które się uznają za takie; w ten sposób płciowość nie jest ani męska ani żeńska, lecz się objawia we wzajemności, w inności.

Zakończenie

Problematyka płciowości, jako zagadnienie dogłębnie ludzkie, nie może być właściwie rozwiązana bez odniesienia do całościowej wizji człowieka, do sensu ludzkiej egzystencji i do jej przeznaczenia.

W miarę jak człowiek kształtuje siebie i dojrzewa, uczy się też nie uzależniać nigdy od zwykłego znaczenia tego, co czyni; powinien się starać (przysługuje mu to w pełni) zapewniać sobie własny *sens*. Viktor Frankl² twierdził, że głównym źródłem zaburzeń psychicznych jest *brak sensu* życia, a nie jakieś frustracje czy kompleksy. W rzeczy samej człowiek współczesny nie odczuwa frustracji seksualnej, jak to miało miejsce w czasach Freuda, ale doznaje o wiele boleśniejszej frustracji egzystencjalnej. Dla Frankla podstawowym prawem życia ludzkiego jest *autotranscendencja ludzkiej egzystencji*; oznacza to, że człowiek zmierza wciąż do czegoś, czego nie ma, do kogoś lub czegoś; do sensu, jaki musi osiągnąć. Ta autotranscendencja dochodzi także do głosu na tym osobowym zboczu człowieka, jakim jest płciowość. Tracąc ten charakter transcendencji, płciowość się wynaturza i gubi swą wartość, odczłowiecza się. Ludzka płciowość jest czymś więcej niż samą tylko płciowością; jest czymś więcej niż płciowością w miarę, jak jest narzędziem, na płaszczyźnie ludzkiej, relacji

² *El hombre en busca de sentido*, Barcelona 1991.

osobowych, ponad-seksualnych; ukazuje też cały swój walor i staje się w pełni autentyczna tylko wówczas, gdy zostaje włączona w proces *miłości osobowej*, miłości, której się nie osiąga raz na zawsze, albowiem jest ona nieustannym zdobywaniem zawierającym w sobie ciągle poznawanie siebie nawzajem.

Ciało jest wyrazem całej osoby; człowiek, będąc bytem cielesnym, jest też równocześnie i dla tego samego powodu osobą. Człowiek jest bytem spotkania jako urzeczywistnienia związku i spłotu dwóch rzeczywistości, które ubogacają się nawzajem; to spotkanie dokonuje się pomiędzy zakresami, a nie zwykłymi przedmiotami, albowiem przedmioty ustawiają się obok siebie i nigdy się nie spotykają; tylko zakresy mogą dawać wzajemne możliwości i przyjmować to, co inni ofiarowują; te zaś oferty może urzeczywistniać tylko człowiek jako osoba; natomiast zakresu osoby nie da się sprowadzić do samej tylko sfery cielesnej, pojmowanej powierzchownie. I to jest istotny problem płciowości: skoro człowiek jest istotą spotkania, to jest też radykalnie ukierunkowany w swej własnej egzystencjalności na budowanie miłości osobowej. Budowa taka włącza się w *itinerarium* wolności, w miarę jak ten byt wolny staje się zdolny do nadania pełnego sensu własnemu życiu, integrując w jedną całość całą różnorodność komplementarnych czynników egzystencji; tak więc wychowanie do wolności równa się otrzymaniu i osiągnięciu odpowiedniej wrażliwości na problem sensu.

Normalny rozwój seksualny człowieka przechodzi przez następujące wciąż integrowanie płciowości w całość własnej osoby; w przeciwnym razie, a więc gdy następuje dezintegracja tej całości człowiek się cofa w swym byciu osobowym.

Opierając się na takiej równowadze właściwie przeżywanego życia seksualnego, komplementarność mężczyzny i kobiety na różnych płaszczyznach ich relacji interpersonalnej stabilizuje się w wymiarze miłości; tej miłości, która jest komunią; mężczyzna i niewiasta, chociaż należą do tej samej natury i są nosicielami tej samej godności, różnią się między sobą i są komplementarni dla siebie; ale — w sposób paradoksalny — ta pierwotna biegunowość wyrażająca się w różnicy płci skłania ich właśnie do wzajemnej relacji, do komunikowania się ze sobą i do prawdziwej komunii. Płciowość jest podstawą dialogu i komunii w tej paradoksalności napięcia, tajemnicy i ambiwalencji, które ją integrują. I dlatego odniesienie płciowe nie może być pojmowane jako zwykłe tylko zespolenie seksualne; stanowi ono przede wszystkim środek, za pomocą którego kobieta i mężczyzna urzeczywistniają swą miłość jako wzajemny dar i komunię.

Miłość się rodzi jako uczucie zjednoczenia dwóch podmiotowości, nacechowane dynamizmem prowadzącym do samo-wydania wzajemnego obdarowywania; faktyczna realizacja w czasie tego samo-wydania i obdarowywania wymaga, by to uczucie zostało przyjęte przez wolną wolę, stając się tym samym zadaniem podatnym na kompromisy. Faktyczna realizacja w dłuższym okresie czasu zespolenia dwóch podmiotowości, która się jawi jako projekt lub zamysł, nazywa się wiernością; albowiem typowe dla wierności jest wypełnianie tego, co się obiecało. Istnieje jednak w dynamice miłości także proces, który zmierza od początkowego zespolenia czysto uczuciowego i biologicznego aż po zjednoczenie oparte na zgodzie woli, zgodzie wyposażonej w treść konkretną, wyraźnie duchową. W takim zjednoczeniu należy jedynie strzec tożsamości dwóch podmiotowości, nie niwelując bynajmniej odnośnych różnic, tak by coraz to bardziej jedna z tych podmiotowości utożsamiała się z drugą, stając się tym samym coraz bardziej sobą.

Relacja seksualna jest zawsze odniesieniem zobowiązującym, i to bardziej, aniżeli wynika to z samego zobowiązania; i dlatego ten typ relacji nie może być w żadnym razie trywializowany, ani sprowadzany do czegoś drugorzędnego, peryferycznego; mężczyzna i kobieta są przede wszystkim osobami, które nie powinny żadną miarą traktować się nawzajem jako rzeczy czy przedmioty służące egoistycznemu zadowoleniu.

Płciowość wiąże się w sposób specyficzny z płodnością. Ta zaś nie wynika tylko z biologicznej struktury mężczyzny i kobiety, ale przybiera także na płaszczyźnie ludzkiej wymiar interpersonalny: ustala nowy dialog z nowym istnieniem, nowym bytem ludzkim, dialog polegający na przekazywaniu prawd i wartości, które nadają istnieniu rację bytu, ożywiają wzajemne uznanie jako mężczyzny i jako kobiety.

Z tych wszystkich względów struktura mężczyzna/kobieta jest tą strukturą, która o wiele głębiej wyraża i objawia w bycie ludzkim jego naturę interpersonalną, stanowiąc zarazem normalną drogę jej realizacji.

thum. ks. **Lucjan Balter SAC**