

Jarosław MERECKI SDS

DOŚWIADCZENIE WSTYDU Ku etyce personalistycznej*

W refleksji filozoficznej uczucie wstydu związane jest z postrzeganiem dobra i zła. Człowiek dobry odczuwa wstyd wobec możliwości popełnienia złych czynów. Dlatego też wstyd stał się podstawowym uczuciem moralnym, które w języku filozofii współczesnej zostało utożsamione z odczuciem powinności moralnej. Człowiek cnotliwy, stając wobec możliwości popełnienia czynu nieprzyzwoitego, czuje się powstrzymywany przez uczucie wstydu. Gdyby taki czyn popełnił, wstydziłby się nie tylko przed innymi, lecz przede wszystkim przed sobą.

W książce tej [*Corpo e trascendenza*] spróbujemy podjąć wędrówkę w kierunku przeciwnym, niż uczynił to Jan Paweł II. Wychodząc od teologii ciała, postaramy się wydobyć zawartą w niej filozofię człowieka. Z jednej strony interesujące jest prześledzenie, w jaki sposób różne elementy rozwijanej przez Karola Wojtyłę antropologii uzyskują dostęp do jego teologicznej refleksji nad ludzką miłością i konstytuują fundament tej refleksji¹. Z drugiej strony można jednak również zaobserwować, jak filozoficzna wizja człowieka zostaje wzbogacona i pogłębiona, kiedy jej autor inspiruje się tekstem Pisma Świętego. Być może mamy tutaj do czynienia z sytuacją podobną to tej, która miała już miejsce w historii metafizyki, gdy wielcy myśliciele chrześcijańscy, a zwłaszcza św. Tomasz z Akwinu, czerpali inspirację z tekstów biblijnych – w jego przypadku był to przede wszystkim fragment Księgi Wyjścia (por. Wj 3,14) – dokonując odkrycia różnicy między istnieniem a istotą – odkrycia, które należy przecież do obszaru refleksji filozoficznej. Również w naszym przypadku powinniśmy odróżnić kontekst odkrycia (ang. context of discovery) od kontekstu uzasadniania (ang. context of justification). Nie jest wykluczone, że nas również tekst biblijny naprowadzi na intuicje antropologiczne, które będziemy mogli uprawomocnić za pomocą metod właściwych filozofii.

W tym miejscu warto poświęcić kilka słów metodom, jakimi posługiwał się Karol Wojtyła, a później Jan Paweł II. Jak wspomnieliśmy, swoje refleksje Pa-

* Niniejszy tekst zawiera fragmenty książki Jarosława Mereckiego SDS, *Corpo e trascendenza. L'antropologia filosofica nella teologia del corpo di Giovanni Paolo II*, Cantagalli, Siena 2015 (w druku), s. 5-10, 107-116. Tytuł pochodzi od redakcji.

¹ Podstawowym tekstem dotyczącym Wojtyły filozoficznej wizji człowieka jest oczywiście jego główne dzieło *Osoba i czyn*, które posłuży mi jako podstawowy punkt odniesienia. Zob. K. W o j t y ł a, *Osoba i czyn*, w: tenże, „*Osoba i czyn*” oraz *inne studia antropologiczne*, Towarzystwo Naukowe KUL, Lublin 2000.

pież rozpoczyna od odwołania się do Pisma Świętego, lecz prowadzona przez niego analiza z pewnością nie ma charakteru egzegezy biblijnej w technicznym znaczeniu tego terminu. Metodę Jana Pawła II można raczej określić jako fenomenologiczną hermeneutykę początku. W tym kontekście tekst biblijny okazuje się pomocny w badaniu tego wymiaru ludzkiego doświadczenia, który znajduje się poza obrębem historycznego doświadczenia człowieka i który, gdyby nie wsparcie Pisma Świętego, pozostałby niezwykle trudno dostępny naszemu poznaniu. Od tego wymiaru – Jan Paweł II nazywa go „prehistorycznym”² – oddziela nas grzech pierworodny, który stanowi właśnie próg między prehistorią człowieka a jego historią. Pojęcie grzechu pierworodnego – pojęcie typowo teologiczne – okazuje się jednak doniosłe również dla antropologii filozoficznej. Jak zobaczymy podczas naszych analiz, właśnie od grzechu pierworodnego pochodne są zmiany w samej strukturze ontycznej człowieka, naruszenie równowagi między tym, co w nim materialne, a tym, co duchowe, nowy sposób realizowania się osobowego charakteru człowieka. Z drugiej strony, Jan Paweł II przekonany jest, że między tym dwoma stanami – prehistorycznym i historycznym – została jednak zachowana pewna ciągłość, która pozwala nam na zbliżenie się do sytuacji prehistorycznej, do doświadczenia człowieka przed popełnieniem grzechu pierworodnego, za pomocą narzędzi pojęciowych wypracowanych przez człowieka historycznego, przez analizy mające punkt wyjścia – jak mówi Papież – w „historycznym a posteriori”³. W tym właśnie miejscu spotykają się teologia i fenomenologia. Metoda fenomenologiczna, która zmierza do odkrycia najbardziej podstawowych doświadczeń człowieka, staje się metodą mogącą do pewnego stopnia pomóc zrozumieć doświadczenie człowieka przed grzechem pierworodnym. Zwłaszcza drugi opis stworzenia człowieka ujawnia bogatą zawartość fenomenologiczną – dlatego też został on przez Jana Pawła II nazwany „najdawniejszym opisem i zapisem ludzkiej świadomości”⁴. W naszym kontekście wydaje się interesujące, że według Papieża tekst ten zawiera w sobie „in nucleo prawie wszystkie te elementy analizy człowieka, na które stała się wrażliwa nowożytna, a zwłaszcza współczesna antropologia filozoficzna”⁵. Z tego właśnie powodu w naszych rozważaniach drugi opis stworzenia znajdzie się w centrum uwagi; spróbujemy także ustalić przynajmniej niektóre jego związki z filozofią współczesną.

Metoda Jana Pawła II obejmuje jeszcze jeden punkt, który chcielibyśmy zaakcentować. W swoich analizach, zwłaszcza w tych o największym znaczeniu filozoficznym, Papież analizuje doświadczenie człowieka – by tak

² Jan Paweł II, *Mężczyzną i niewiastą stworzył ich. Odkupienie ciała a sakramentalność małżeństwa*, Instytut Jana Pawła II–Wydawnictwo KUL, Lublin 2008, s. 17.

³ Tamże, s. 55.

⁴ Tamże, s. 13.

⁵ Tamże, s. 13n.

rzec – „od wewnątrz”, czyli przyjmuje perspektywę ludzkiej podmiotowości. Nietrudno w tym rozpoznać echo postulatu metodologicznego przyjmowanego przez większość współczesnych filozofów, którzy pragną właśnie „zaczynać od człowieka”, od jego subiektywnego doświadczenia. Filozofia o bardziej obiektywistycznym charakterze – jak na przykład tomizm – uznawała postulat ten za niebezpieczny, dostrzegając w nim załączek możliwości popadnięcia w subiektywizm. Jak zobaczymy, Wojtyła już jako filozof nie obawiał się przyjmowania perspektywy podmiotu, żywiąc przekonanie, że takie podejście metodologiczne może wzbogacić naszą wiedzę o człowieku. Umożliwia nam ono nie tylko poznanie, że człowiek jest osobą, lecz także – w jaki sposób jest osobą. Nawet kategorie metafizyczne, takie jak przyczynowość, nabierają innego charakteru, jeśli zostaną ujęte z perspektywy działającego podmiotu. Wiemy, co oznacza bycie przyczyną czegoś, ponieważ jesteśmy działającymi podmiotami, które od wewnątrz przeżywają swoją sprawczość. Ów punkt widzenia podmiotu działającego, który Wojtyła przyjął już w analizach zawartych w *Osobie i czynie*, odnajdujemy również w katechezach środowych. Jak mówi Jan Paweł II, do chwili obecnej teologia interpretowała biblijny opis, stosując raczej „metodę obiektywizacji właściwej dla metafizyki i metafizycznej antropologii”⁶, jego metoda zaś zmierza do uwzględnienia w jak największym stopniu ludzkiej podmiotowości. Również w tym miejscu znajdujemy ścisły związek – w odniesieniu do kwestii metodologicznych – między filozofią Wojtyły a nauczaniem Papieża.

Według Jana Pawła II właśnie doświadczenie ciała pozwala nam nawiązać kontakt ze stanem prehistorycznym i z przeżyciami pierwszego człowieka (mężczyzny i kobiety). Pomimo grzechu pierworodnego i jego konsekwencji, w doświadczeniu ciała zachowana została ciągłość między stanem prehistorycznym a stanem historycznym człowieka. Doświadczając siebie, człowiek przeżywa siebie zawsze jako „ucieleśnionego” i wszystkie jego doświadczenia związane są z cielesnością. Jak zobaczymy, w filozofii nowożytnej ta sfera przeżyć człowieka bywała niekiedy niedoceniana (w ujęciach nacechowanych dualizmem antropologicznym⁷), aby następnie stać się przedmiotem rozważań filozofii współczesnej i zostać przez nią dowartościowana.

Odsłaniając treść doświadczenia ciała przed grzechem pierworodnym oraz konsekwencje tego doświadczenia dla wizji człowieka, Jan Paweł II posługuje się metodą, którą możemy nazwać „metodą kontrastu”. Choć nie dysponujemy bezpośrednim dostępem do doświadczenia prehistorycznego – całe nasze

⁶ Tamże, s. 58.

⁷ Terminem „dualizm antropologiczny” posługujemy się w specyficznym znaczeniu, w którym odnosi się on do ujęcia aksjologicznie neutralizującego ciało; termin ten należy zatem do obszaru etyki. Nie używamy go natomiast w sensie, w którym często pojawia się we współczesnych dyskusjach filozoficznych, oznaczając pogląd uznający ontyczne rozróżnienie ducha i ciała.

doświadczenie naznaczone jest bowiem grzechem pierworodnym – możemy uzyskać wgląd w jego sens na podstawie tego, co jest nam dane niejako *in via negationis*. Taki sposób postępowania został szczególnie dobrze uwidoczony w analizie pierwotnej nagości, gdzie wstyd jawi się jako odległe echo tego sposobu postrzegania drugiego, który utraciliśmy wskutek grzechu pierworodnego.

Oczywiste jest, że opisy biblijne nie zdają nam sprawy z powstania człowieka w sposób właściwy współczesnej nauce. Posługują się one językiem mitu w szlachetnym sensie tego pojęcia. Mit nie jest bajką, historią po prostu wymyśloną przez kogoś, kto jeszcze nie posiadał narzędzi, aby odpowiednio (to znaczy: naukowo) wyjaśnić rzeczywistość. Zadaniem mitu jest raczej przechowywanie i przekazywanie tych warstw doświadczenia, które nie mogą zostać zobiektywizowane w języku nauki. W tym sensie filozofia upodabnia się do mitu (nie przypadkiem w dialogach Platona Sokrates, by przekazywać prawdy filozoficzne, sięga właśnie do mitów). Jan Paweł II, analizując mityczny język opisów biblijnych, odkrywa w ten sposób pokłady doświadczenia ludzkiego przekraczające uwarunkowania historyczne i kulturowe oraz pozostające poza obszarem tego, co mogą o człowieku powiedzieć nauki empiryczne.

W Biblii znajdujemy tylko jeden fragment, w którym nagość nie jest powiązana ze wstydem, wstrętem bądź potępieniem. W tekście tym, zawartym w Księdze Rodzaju, czytamy: „Chociaż mężczyzna i jego żona byli nadzy, nie odczuwali nawzajem wstydu” (Rdz 2,25). Mamy tutaj do czynienia z sytuacją w dziejach człowieka wyjątkową, niepowtarzalną. To sytuacja, w której męskie i kobiece ukształtowanie ciała oraz wszystko, co jest związane z jego płciowym charakterem, wyraża w pełni osobową godność człowieka i postrzegane jest jako wyraz pełnej prawdy o osobie. W sytuacji tej nie zachodzi jeszcze niebezpieczeństwo zredukowania osoby do przedmiotu użycia i dlatego nagość nie wzbudza uczucia wstydu. Z filozoficznego punktu widzenia tekst biblijny przywodzi na myśl analizę pierwotnego sensu prawdy dokonaną przez Martina Heideggera. Według Heideggera prawda – zanim zostanie ujęta jako zgodność między rzeczywistością a myślą – spoczywa w samym bycie i polega na jego odkrytości, objawianiu się, otwartości dla spojrzenia⁸. Innymi słowy, prawda jako *manifestatio* poprzedza prawdę jako *adequatio*. Taki właśnie miał być źródłowy sens greckiego słowa „*a-letheia*”, gdzie przedrostek „*a*” ma znaczenie prywatywne. Prawda zatem oznaczałaby szczerość, otwartość, odkrytość rzeczy. Nietrudno tu dostrzec pewne podobieństwo do dokonanej przez Jana Pawła II analizy pierwotnej nagości. Jego zdaniem nagość wyraża

⁸ Por. M. Heidegger, *Bycie i czas*, tłum. B. Baran, Wydawnictwo Naukowe PWN, Warszawa 2010, s. 295.

pełną prawdę o mężczyźnie i kobiecie, a przed popełnieniem grzechu pierworodnego prawda ta była również postrzegana w całej swojej pełni. Dlatego właśnie nagość nie wzbudzała uczucia wstydu. Radykalna zmiana nastąpiła po grzechu pierworodnym, kiedy płciowość zaczęła przyciągać uwagę do samej siebie i zamiast objawiać prawdę o człowieku, przysłoniła ją. [...]

NIEOBECNOŚĆ WSTYDU JAKO WIDZENIE PEŁNI GODNOŚCI CZŁOWIEKA

Filozofia od swoich początków interesowała się uczuciem wstydu. Przede wszystkim warto zauważyć, że już w mitologii greckiej pojawia się postać Aidos, bogini wstydu i skromności. Odniesienia do wstydu występują również w dziełach starożytnego teatru greckiego, na przykład w *Prometeuszu skowanym*⁹ Ajschylosa. W refleksji filozoficznej uczucie wstydu związane jest z postrzeganiem dobra i zła. Człowiek dobry odczuwa bowiem wstyd wobec możliwości popełnienia złych czynów. Dlatego też wstyd stał się podstawowym uczuciem moralnym, które w języku filozofii współczesnej zostało utożsamione z odczuciem powinności moralnej. Taki sposób rozumienia pojęcia wstydu znajdujemy już u św. Tomasza z Akwinu, który ujmuje to odczucie jako integralną część cnoty umiarkowania, definiując je jako „pewnego rodzaju bojaźń przed czymś brzydkim, a więc hańbiącym”¹⁰ czy też „bojaźń przed czymś hańbiącym”¹¹. Człowiek cnotliwy, stając wobec możliwości popełnienia czynu nieprzyzwoitego, czuje się powstrzymywany przez uczucie wstydu. Gdyby taki czyn popełnił, wstydziliby się nie tylko przed innymi, lecz przede wszystkim przed sobą.

W dziejach filozofii pojęcie wstydu łączono później coraz częściej ze sferą cielesności, a zwłaszcza z seksualnością, tak że łaciński wyraz „*puđenda*” zaczęto nawet odnosić do narządów płciowych (zwłaszcza kobiecych). Za oczywisty uznali związek wstydu z cielesnością dwaj dwudziestowieczni myśliciele analizujący to uczucie: Władimir Sołowjow i Max Scheler (którego poglądy są dla nas oczywiście szczególnie interesujące, w pewnej mierze zainspirował on bowiem rozważania o wstydzie zawarte w *Miłości i odpowiedzialności*¹²).

⁹ Zob. A j s c h y l o s, *Prometeusz skowany*, tłum. J. Kasprzewicz, Universitas, Kraków 2002.

¹⁰ Św. T o m a s z z A k w i n u, *Suma teologiczna*, cz. II-II, q. 144, a. 1, t. 22, *Umiarkowanie*, tłum. ks. S. Belch, Veritas, Londyn 1963, s. 21.

¹¹ Tamże, cz. II-II, q. 144, a. 1, t. 22, s. 25.

¹² Warto przypomnieć, że poglądy Schelera na temat wstydu zostały przeanalizowane i porównane z tradycją św. Tomasza z Akwinu przez Franciszka Sawickiego (1877-1952), wybitnego teologa i filozofa historii. W swojej książce *Fenomenologia wstydlivosti* (Wydawnictwo Mariackie, Kraków 1949) skupił się on przede wszystkim na wstydzie seksualnym. Według Sawickiego czło-

Zarówno Sołowjow, jak i Scheler postrzegali wstyd jako zjawisko specyficznie osobowe i ludzkie – wstydzić się może jedynie istota, w której spotykają się świat materialny i świat duchowy. Zwierzę może odczuwać strach przed grożącym mu złem, lecz – ściśle rzecz ujmując – nie może odczuwać wstydu. Fenomen wstydu zakłada dystans do własnej natury, a dystans ten występuje tylko w bycie osobowym. Trudno jest również odnieść pojęcie wstydu do Boga. Bóg wprawdzie jest Osobą (Osobami), nie może On jednak spełnić aktu przeciwnego swojemu rozumowi – aktu, którego mógłby się wstydzić. Wstyd zatem jawi się jako uczucie charakterystyczne dla osoby ludzkiej.

Czego człowiek się wstydzi? Jakie jest źródło tego uczucia? Sołowjow dostrzega je w stosunku człowieka do swojej natury. To właśnie natura staje się w pewnym sensie powodem do wstydu dla osoby duchowej. Sołowjow pisze: „Niezależnie od opinii dotyczących empirycznego pochodzenia wstydu u człowieka, uczucie to ma zasadnicze znaczenie, ponieważ określa etyczny stosunek człowieka do materialnej przyrody. Człowiek wstydzi się jej panowania w sobie, swojego jej podporządkowania (szczególnie w jej głównym przejawie) i tym samym uznaje swoją względną samodzielność i wyższą godność, na mocy której to on powinien nią władać, a nie ona nim”¹³.

Podobną koncepcję znajdujemy również u Schelera, który w tym aspekcie jeszcze silniej niż Sołowjow podkreśla opozycję między duchowością osoby a materialnością jej ciała. Rozmyślając nad uczuciem wstydu, Scheler stwierdza: „Jeden z warunków pojawienia się tego uczucia stanowi pewne zachwianie równowagi, pewna w ł a ś c i w a c z ł o w i e k o w i d y s h a r m o n i a między sensem i wymaganiami jego duchowej osoby a jego cielesnymi potrzebami. Już tylko dlatego, że ciało należy do istoty człowieka, może on znaleźć się w sytuacji, w której będzie m u s i a ł się wstydzić; i tylko dlatego, że przeżywa on swoje duchowe bycie osobą jako istotowo niezależne od takiego «ciała» i wszystkiego, co od niego pochodne, możliwe jest, by znalazł się w sytuacji, w której będzie m ó g ł się wstydzić”¹⁴.

Nietrudno dostrzec w wypowiedzi Schelera rozróżnienie między immanencją osoby w ciele i jej transcendencją wobec ciała, chociaż zarówno poglądy Sołowjowa, jak i Schelera wydają się bliższe platońskiej wizji ducha

wiek wstydzi się czynności seksualnych, gdyż są one wspólne ze światem zwierząt i niezwiązane bezpośrednio z używaniem rozumu. Jest bardzo prawdopodobne, że Wojtyła poznał myśl Schelera na ten temat poprzez Sawickiego, o którym zresztą wspomina na początku rozdziału poświęconego wstydu w *Miłości i odpowiedzialności*. Por. K. W o j t y ł a, *Miłość i odpowiedzialność*, Towarzystwo Naukowe KUL, Lublin 1982, s. 156.

¹³ W. S o ł o w j o w, *Uzasadnienie dobra. Filozofia moralna*, tłum. P. Rojek i in., Wydawnictwo Uniwersytetu Jagiellońskiego, Kraków 2008, s. 51.

¹⁴ M. S c h e l e r, *Schriften aus dem Nachlass*, t. 1, *Zur Ethik und Erkenntnislehre*, Francke Verlag, Bern 1957, s. 69 (tłum. fragm. – P.M.).

zamieszkującego w ciele. Pomimo to Wojtyła podziela ich spostrzeżenie, że osoba może wstydzić się tylko tego, co się w niej dzieje i co nie podlega jej kontroli. Dlatego wstyd związany jest z tendencją do ukrywania tego, czego się wstydzimy. Błędem byłoby jednak utrzymywać, że uczucie wstydu wzbudzone jest tylko przez to, co uważamy za w jakiś sposób „złe” bądź niegodne osoby. W pewnych sytuacjach można się wstydzić nawet tego, co samo w sobie jest dobre. Jak zauważa Wojtyła, wstyd nie dotyczy wówczas samej dobrej rzeczy ani czynności, lecz raczej sytuacji, „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”¹⁵. Jest to właśnie przypadek wstydu seksualnego, który skłania mężczyznę i kobietę do zakrywania narządów płciowych z pewnością nie dlatego, że ich posiadanie uważają za złe. Funkcję wstydu w tym przypadku możemy w pełni zrozumieć tylko wtedy, gdy przekroczymy płaszczyznę fenomenologicznego opisu sposobów, w jakie się on przejawia, i spróbujemy ująć go wraz z samym bytem osoby, to znaczy, gdy będziemy uprawiać metafizykę wstydu. Możemy wówczas zrozumieć, że wstyd seksualny nie jest jedynie kwestią kultury (od której oczywiście zależne są jego różne przejawy), lecz że zakorzeniony jest w logosie i w ethosie osoby ludzkiej. Taki właśnie pogląd proponuje nam Wojtyła.

Próba zrozumienia sensu wstydu seksualnego uzyskuje cenne wsparcie ze strony Księgi Rodzaju. Również w tym przypadku będziemy traktować tekst objawiony raczej jako zapis ludzkiego doświadczenia zrozumiały również dla tych, którzy nie podzielają religijnej wiary dotyczącej kontekstu jego powstania. Tekst objawiony wskazuje na pewną składową elementarnego doświadczenia człowieka – jest to ujęcie jego fundamentalnej, osobowej godności znajdującej się u podstaw wszelkiego doświadczenia moralnego. W tym punkcie teologii ciała rozwijanej przez Jana Pawła II znajdujemy w pewnym sensie syntezę całej etyki personalistycznej opracowanej przez filozofa Karola Wojtyłę i jego uczniów.

Przed wszystkim zauważamy, że w ujęciu biblijnym wstyd seksualny nie jest zjawiskiem pierwotnym, człowiek bowiem, jako byt zarazem duchowy i materialny, nie znajduje żadnego powodu do wstydu – nie dostrzega go również w oznakach swojej nacechowanej płciowo natury. Nieobecność wstydu nie jest także znakiem ontologicznego i moralnego niedorozwoju człowieka, który niejako nie przebudził się jeszcze całkowicie jako osoba. Taki pogląd sugerowałby, że człowiek przed popełnieniem grzechu pierworodnego nie był w pełni świadomy swojego bytu osobowego ani tego, że różni się od świata zwierząt. Istnieć w pełni jako osoba oznaczałoby wówczas wstydzić się tego, co człowiekowi wspólne ze światem materialnym. Wydaje się, że w swojej

¹⁵ Wojtyła, *Miłość i odpowiedzialność*, s. 157.

interpretacji Księgi Rodzaju Sołowjow proponuje takie właśnie ujęcie; rosyjski autor każe Adamowi wypowiedzieć następujące słowa: „Usłyszałem boski głos, przestraszyłem się pobudzenia i odsłonięcia swojej niższej natury. W s t y d z ę s i ę, w i ę c j e s t e m, nie jestem tylko fizyczną istotą, lecz także moralną – wstydzę się swojej zwierzęcości, a zatem istnieję też jako człowiek”¹⁶. I dodaje: „Człowiek osiąga moralną samoświadomość dzięki własnym działaniom i badaniu swojej istoty”¹⁷.

Jak widzieliśmy, w ujęciu Jana Pawła II człowiek doświadcza swoich metafizycznych i moralnych narodzin jeszcze przed rozbudzeniem się wstydu, w chwili nawiązania poznawczego kontaktu ze światem. W sytuacji prehistorycznej nieobecność wstydu nie jest związana z niedorozwojem moralnym człowieka, lecz – przeciwnie – wypływa z pełnego zrozumienia sensu ciała. Człowiek przeżywa pełnię samoposiadania i samopanowania i dlatego postrzega ciało – zarówno własne, jak i drugiego – jako przezroczysty znak osoby. Nie odczuwa zawstydzenia z powodu swojej „niższej” czy „zwierzęcej” natury, ponieważ nie doświadcza żadnego „pęknięcia” między tym, co osobowe, a tym, co materialne. W tej sytuacji ciało wyraża w pełni osobę i jej godność. Również oznaki jego płci nie zatrzymują uwagi na sobie samych, lecz pozostają przezroczyste – wyrażają osobowy podmiot, do którego należą. Dlatego też relacja między osobami pozbawiona jest lęku, spojrzenie drugiego nie jest postrzegane jako zagrożenie uprzedmiotowieniem (w sensie analizowanym przez Jean-Paula Sartre’a, to znaczy jako próba sprowadzenia innego do przedmiotu w moim świecie, uczynienia zeń przedmiotu mojego użycia¹⁸), lecz raczej odsłania przed osobą wartość, jaką może ona posiadać w oczach innego. W ten sposób spotkanie dwóch spojrzeń przeniknięte jest ufnością, otwarciem, szczerością, wyraża pełnię międzypersonalnej komunikacji. Pisze Jan Paweł II: „Zawiodą tu wszelkie kryteria «naturalistyczne», dopomóc może tylko kryterium «personalistyczne». Rdz 2,25 mówi z pewnością o czymś niezwykłym, co leży poza znanymi z ludzkiego doświadczenia granicami wstydu («przedprogiem»), a co równocześnie stanowi o szczególnej pełni międzypersonalnej komunikacji, rodzącej się niejako w samym sercu komunii osób, tę komunie «objawiającym», a zarazem rozwijającym”¹⁹.

Powrócimy jeszcze w następnym punkcie do „kryterium personalistycznego”, które służy nam w tym kontekście jako klucz do interpretacji prehistorycznej sytuacji człowieka. Kryterium to nie straciło ważności wraz z radykalną zmianą, jaka nastąpiła w sercu człowieka po grzechu pierworodnym. Co wię-

¹⁶ Sołowjow, dz. cyt., s. 49.

¹⁷ Tamże.

¹⁸ Por. J.P. Sartre, *Byt i nicność*, tłum. J. Kielbasa i in., Wydawnictwo Zielona Sowa, Kraków 2007, s. 326-388.

¹⁹ Jan Paweł II, *Mężczyzną i niewiastą stworzył ich*, s. 43.

cej, właśnie zjawisko wstydu seksualnego, który pojawia się po popełnieniu grzechu, świadczy o obecności tego kryterium również w doświadczeniu człowieka, dla którego nagość straciła swoją przejrzystość pozwalającą dostrzec pełnię prawdy o nim. W Księdze Rodzaju czytamy: „A wtedy otworzyły się im oczy i poznali, że są nady” (Rdz 3,7). Oczywiście słowa te nie odnoszą się do używania zmysłu wzroku ani do zdania sobie sprawy – jak by powiedział Sołowjow – z posiadania zwierzęcej natury. Odnoszą się one raczej do radykalnej zmiany, jaka zachodzi w spojrzeniu, które człowiek zwraca ku innemu człowiekowi (mężczyzna ku kobiecie, a kobieta ku mężczyźnie). W sensie teologicznym grzech pierworodny polega na zerwaniu pierwotnego przymierza człowieka z Bogiem, lecz w perspektywie nakreślonej przez Jana Pawła II grzech ów ma również wymiar fenomenologiczny i antropologiczny. W pewnym sensie możemy powiedzieć, że grzech jest swego rodzaju wstrząsem antropologicznym, który burzy równowagę sił obecnych we wnętrzu człowieka (przez to, co w języku teologicznym nazywamy pożądliwością). Od tej chwili człowiek będzie zmuszony do moralnego wysiłku, aby odzyskać pierwotną przejrzystość spojrzenia w postrzeganiu ciała drugiego oraz własnego ciała. W istocie, wraz z popełnieniem grzechu pierworodnego, człowiek traci pierwotną pewność, że stanowi obraz niewidzialnego Boga w widzialnym świecie. Nie doświadcza już swojego ciała spontanicznie i bezpośrednio jako „obrazu obrazu”, jako widzialnego znaku obrazu Boga, którym to obrazem jest on sam. Ciało traci dla niego status znaku przezroczystego, *signum quo*, i staje się powodem lęku i wstydu. „Przestraszyłem się, bo jestem nagi, i ukryłem się” (Rdz 3,10).

Człowiek ukrywa się, bo nie chce, aby widziano go nagim. Ciało w swoim płciowym ukształtowaniu zaczyna być dla niego *signum quod*, które należy dopiero zinterpretować, przyjmując postawę adekwatną do ontycznego statusu człowieka. Wymaga to jednak moralnego wysiłku ze strony podmiotu, nie jest mu dane z taką samą naturalnością, z jaką postrzegał ciało przed popełnieniem grzechu pierworodnego. W sensie antropologicznym zmiana spojrzenia, jakie człowiek kieruje ku drugiemu człowiekowi i ku sobie samemu, ma swoje źródło w „rozbięciu pierwotnej duchowo cielesnej jedności człowieka”²⁰. Po grzechu pierworodnym podstawowe struktury bytu osobowego: samoposiadanie i samostanowienie, czyli struktury konstytuujące transcendencję osoby, są nieustannie zagrożone. Od tej chwili samoposiadanie i samostanowienie wymagają wysiłku ze strony człowieka, który nie zawsze potrafi sprostać temu zadaniu. Różne są tego przejawy. Jeden z nich stanowi emocjonalizacja świadomości, o której Wojtyła pisze w *Osobie i czynie*. Przeżywane przez podmiot emocje bywają tak silne, że niejako zagarniają jego świadomość, która wów-

²⁰ Tamże, s. 93.

czas już ich nie obiektywizuje, lecz tylko je odzwierciedla. Podmiot nie panuje nad nimi wystarczająco, nie poddaje ich kryterium prawdy, lecz pozwala się im prowadzić. Wojtyła pisze: „Emocjonalizacja świadomości zaczyna się wówczas, gdy w odzwierciedleniu zanika znaczenie poszczególnych faktów emotywnych oraz przedmiotów nimi objętych, gdy uczucia niejako wyrastają ponad aktualne ich zrozumienie ze strony człowieka. Jest to właściwie załamanie się samowiedzy”²¹.

W ten sposób doświadczane przez osobę emocje – które należą do sfery tego, co „dzieje się w człowieku”, i nie są jeszcze jego czynem we właściwym sensie tego słowa – opanowują wolę podmiotu i ostatecznie warunkują jego działanie. Stajemy tutaj wobec paradoksu często spotykanego w życiu człowieka po grzechu pierworodnym. W sposób niezrównany wyraził go pogański poeta Owidiusz (potwierdzając uniwersalność tego doświadczenia): „Widzę i rozumiem, co dobre, a gorsze wybieram”²² (łac. *video meliora proboque, deteriora sequor*). Ludzka kondycja charakteryzuje się przygodnością moralną. Poznanie prawdy i dobra nie wystarcza, by dokonać właściwego wyboru. Co więcej, nie zawsze to, co czynimy, jest identyczne z tym, czego chcemy. Nasze powierzchowne „ja” ma niekiedy ochotę uczynić coś niezgodnego z tym, czego naprawdę chcemy. Istnieje także „ja” głębokie, w którym obecne są nasze prawdziwe osobowe pragnienia – pragnienia tego, co naprawdę prowadzi do samospelnienia. Dokonując złego moralnie czynu, podmiot wprowadza do swego „ja” coś, co go jako osoby nie wzmacnia, lecz osłabia, gdyż występuje przeciwko temu, co go właśnie jako osobę konstituuje. Przygodność moralna człowieka wyraża się w tym, że niekiedy poddaje się on chwilowym zachciankom i nie zawsze potrafi uczynić to, co naprawdę chce uczynić. Co więcej, w sytuacjach skrajnych – które jednak są możliwe – osoba przejawia zdolność do uznania siebie za centrum świata i podporządkowania wszystkiego własnym interesom. Jest to możliwe w odniesieniu do innych osób ludzkich, jest możliwe nawet w stosunku do Boga. Bóg może nie interesować osoby ludzkiej, która – kierując się swego rodzaju absolutnym egoizmem – umieszcza samą siebie w centrum wszechświata. Może jej również nie interesować prawda, gdy osoba sama siebie czyni zasadą całej rzeczywistości. W sposób emblematiczny wypowiedział to Friedrich Nietzsche: „Wola prawdy, wola, która uwiedzie nas jeszcze do niejednego ryzykownego przedsięwzięcia, ta osławiona prawdomówność, o której wszyscy filozofowie rozprawiali dotychczas z najwyższą czcią: cóż za pytania przedkładała nam ta wola prawdy! Długa to już historia – a jednak czyż się nie wydaje, jakby jej początek ledwo

²¹ Wojtyła, *Osoba i czyn*, s. 102.

²² Owidiusz, *Metamorfozy*, ks. VII, 20-21, tłum. A. Kamińska, Zakład Narodowy im. Ossolińskich Wydawnictwo–De Agostini Polska, Wrocław–Warszawa 2004, t. 2, s. 188.

co nastąpił? Cóż dziwnego, że w końcu stajemy się nieufni, że tracimy cierpliwość, że odwracamy się niecierpliwie? Że również my uczymy się pytać od tego Sfinksa? Kto właściwie stawia nam tu pytania? Co właściwie chce w nas «prawdy»? – Rzeczywiście, zatrzymaliśmy się na dłużej przed pytaniem o przyczynę tej woli – aż na koniec utknęliśmy przed jeszcze radykalniejszym pytaniem. Zapytaliśmy o wartość tej woli. Załóżmy, że chcemy prawdy: dlaczego nie nieprawdy raczej? I niepewności? A nawet niewiedzy? – Stał przed nami problem wartości prawdy – a może to my stanęliśmy przed tym problemem? Kto z nas jest tu Edypem? Kto Sfinksem? Wszystko to wygląda niczym schadzka pytań i pytajników. – I czy uwierzyłby ktoś, że koniec końców mamy wrażenie, iż dotychczas problem ten nigdy jeszcze nie został postawiony – iż to my jesteśmy pierwszymi, którzy go dostrzegli, uwzględnili, zaryzykowali? Albowiem jest w tym ryzyko – być może nie ma większego²³.

Filozofia współczesna, zwłaszcza w swojej nihilistycznej postaci, doprowadziła ową zdolność osoby do skrajności. Jeśli człowiek pojmie siebie jako absolutnie egoistyczne centrum, wszystko co go otacza będzie traktować jako przedmiot, który może mu przynieść zaspokojenie. Nie przypadkiem podstawowym pojęciem filozofii Nietzschego jest woła mocy. Przypomnijmy także dokonaną przez Sartre'a analizę spojrzenia, która dobrze opisuje tę dynamikę. Kiedy człowiek patrzy na swoje otoczenie jako na przedmiot służący jego wzrostowi, również druga osoba, a przede wszystkim jej ciało, widziane jest z perspektywy egoistycznego zaspokojenia. W swoim słynnym opisie dialektyki relacji między poddanym a panem Hegel przedstawił stosunki międzyludzkie według klucza śmiertelnej walki między samoświadomymi bytami, które – aby zaafirmować swoją podmiotowość – powinny starać się zniewolić drugiego, czyli zredukować go do przedmiotu w ich własnym świetle²⁴.

Widzieliśmy już, że według Jana Pawła II relacje międzyludzkie wprawdzie nie zostały po grzechu pierwotnym całkowicie poddane tej dialektyce, lecz stanowi ona dla nich nieustanne zagrożenie. I tak, po narodzinach pożądliwości w sercu człowieka, również relacja między mężczyzną a kobietą uległa zniekształceniu, które chociaż nie niszczy jej, to jej zagraża. Ciało kobiety dla mężczyzny i ciało mężczyzny dla kobiety mogą stać się przedmiotami użycia – w ten sposób człowiek jako taki staje się przedmiotem dla drugiego człowieka. Wskutek pożądliwości człowiek doświadcza trudności w dostrzeżeniu godności osoby wyrażonej w ciele, wartości seksualne przyciągają bowiem jego uwagę tak, że przesłaniają wartość ich podmiotu: „Podmiotowość osoby ustępuje

²³ F. Nietzsche, *Poza dobrem i złem. Preludium do filozofii przyszłości*, tłum. G. Sowiński, Wydawnictwo A, Kraków 2001, s. 27.

²⁴ Por. G.W.F. Hegel, *Fenomenologia ducha*, tłum. Ś.F. Nowicki, Fundacja Aletheia, Warszawa 2002, s. 132-140.

niejako przedmiotowości ciała. Człowiek staje się dla człowieka, kobieta dla mężczyzny, czy też wzajemnie, przedmiotem z racji ciała. Pożądliwość oznacza jakby jednostronne lub wzajemne związanie osobowych odniesień mężczyzny i kobiety ciałem i płcią w tym znaczeniu, że odniesienia te stają się poniekąd niezdolne do przyjęcia wzajemnego daru osoby. [...] Pożądliwość, która ujawnia się jako swego rodzaju «przymus ciała», ogranicza wewnętrznie i zacieśnia samoposiadanie (czyli posiadanie samego siebie), a przez to uniemożliwia poniekąd wewnętrzną wolność daru. [...] Pożądliwość sama z siebie nie jednoczy, ale przywłaszcza. Układ obdarowania zmienia się w układ przywłaszczenia»²⁵.

W sytuacji, w której człowiek poddany zostaje pokusie przywłaszczenia sobie drugiego człowieka przez przywłaszczenie jego ciała, wstyd seksualny spełnia funkcję obronną: chroni podmiotowy charakter osoby, która nie chce zostać zredukowana przez drugiego do dostarczającego przyjemności przedmiotu i dlatego ukrywa te swoje walory, które mogłyby drugiego skłonić do takiego jej potraktowania. Wstyd zatem ma nie tylko negatywny sens obronny, lecz przede wszystkim pozytywny sens objawiający. Jako zjawisko doświadczane w różnych postaciach we wszystkich kulturach, wstyd potwierdza swoją rolę *locus anthropologicus et ethicus* jako okoliczność pozwalająca w sytuacjach historycznych zbliżyć się do pierwotnej prawdy o człowieku. Dlatego Jan Paweł II nazywa wstyd doświadczeniem granicznym²⁶. Po pierwsze wstyd, by tak rzec, daje czas prawdziwej miłości, by ta mogła się rozwinąć, nie pozwala, by uwaga zbyt szybko skupiła się na walorach, które same w sobie nie wyrażają podmiotowości osoby, i kieruje spojrzenie ku niej jako całości, ku jej wartości ontycznej, przekraczającej jej przymioty i domagającej się afirmacji przez miłość. Taka miłość nie ogranicza się do doświadczenia uczuciowego, lecz angażuje całą osobę, wyrażając się w darze z siebie składanym drugiemu – w darze stanowiącym podstawę jedności małżeńskiej. Tylko w takiej sytuacji wstyd przestaje odgrywać swoją rolę – zostaje „wchłonięty” przez miłość. Aspekt ten należy zaakcentować. Prawo absorpcji wstydu przez miłość ma zarówno wymiar subiektywny, jak i obiektywny. Subiektywnie wstyd znika, gdy osoba czuje się przyjęta z miłością. Samo odczucie jednak nie wystarczy – należy również zweryfikować obiektywne warunki, w których jest ono uzasadnione. Obiektywnie zaś – sytuację, w której wartość drugiego zostaje przyjęta w całej swojej doniosłości, stanowi małżeństwo przeżywane jako wzajemny dar osób.

Prawo absorpcji wstydu przez miłość ukazuje raz jeszcze, że jego sens nie jest negatywny, lecz pozytywny; wstyd istnieje ze względu na miłość – jak mówi Wojtyła, „toruje on niejako drogę do miłości”²⁷.

²⁵ Jan Paweł II, *Mężczyzną i niewiastą stworzył ich*, s. 105n.

²⁶ Por. tamże, s. 39-41.

²⁷ Wojtyła, *Miłość i odpowiedzialność*, s. 163.

Antropologiczny sens doświadczenia wstydu wydaje się jeszcze szerszy. Może być ono postrzegane jako punkt wyjścia pozwalający zrozumieć wartość każdej osoby ludzkiej. Innymi słowy, jeśli nie chcę być traktowany jako przedmiot dostarczający przyjemności drugiej osobie, nie jest to konsekwencją faktu, że moja pozycja w świecie jest w jakikolwiek sposób uprzywilejowana. Nie mogę uczciwie powiedzieć: nie chcę być traktowany jako przedmiot, wolno mi jednak patrzeć na inne osoby jak na przedmioty i tak je traktować. Wstyd objawia mi wartość osoby, która nie może zostać zinstrumentalizowana – nie tylko we mnie samym, lecz w każdej innej osobie. Ujmowany w tej perspektywie pokazuje, że każda osoba zasługuje na afirmację ze względu na nią samą. W ten sposób analiza doświadczenia wstydu doprowadziła nas na próg koncepcji etycznej, którą Wojtyła nazywał etyką personalistyczną i która stanowi jeden z najważniejszych filozoficznych kontekstów teologii ciała rozwijanej przez Jana Pawła II.

Tłum. z języka włoskiego *Patrycja Mikulska*