

TOŻSAMOŚĆ SEKSUALNA: LOS CZY CEL?

Mężczyzna i kobieta, aby być „jednym ciałem”

Wprowadzenie: semantyczne zmaganie

Kwestii tożsamości seksualnej nie da się zrozumieć poza kontekstem wielu politycznych zmagających. Walka feministek i gejów, demaskująca w studium historycznym męską i heteroseksualną dominację, opiera się na reprezentacji płci jako rodzaju (*gender*) będącego wytworem historycznym i kulturowym. Historyczność teorii *gender* otwiera w rzeczy samej przestrzeń działania nad społecznym znaczeniem płci. Natomiast teorie płci i tożsamości, nazywane „naturalistycznymi” lub „ontologicznymi”, uważane są za konserwatywne, sprzeczne z wszelką seksualną wolnością, ograniczające jej sens. Z czasem to polityczne zmaganie zwróciło się w stronę języka, bo organizuje on nasze reprezentacje i dostęp do znaczenia seksualnej tożsamości. Kolejne ukazywanie się we Francji od początku tego wieku licznych słowników¹ nie jest dziełem przypadku, lecz świadczy o kulturowej walce, w której stawką jest język. Papieska Rada ds. Rodziny, mając żywą tego świadomość od czasu konferencji w Kairze w roku 1994, opublikowała *Słownik terminów dwuznacznych i kontrowersyjnych dotyczących rodziny, życia i kwestii etycznych*². We wszystkich tych przypadkach chodzi o stworzenie „archeologii wiedzy”, o rozpatrzenie koncepcji tożsamości seksualnej w odniesieniu do struktur władzy i interesów, i o przedyskutowanie jej normy, mając za punkt wyjścia otwartą wolność. Otwartą, ale „na co”?

* Pierre Benoit ur. w roku 1964, żonaty, ojciec licznej rodziny i katolicki diakon. Profesor filozofii w klasach wyższych i w Seminarium Uniwersyteckim św. Ireneusza w Lyonie (Collège supérieur et Séminaire universitaire saint Irénée à Lyon). W latach 2002 – 2006 kierownik Instytutu Nauki o Rodzinie Katolickiego Uniwersytetu Liońskiego (Institut des Sciences de la Famille à l'Université catholique de Lyon).

¹ Pod red. L.-G. Tin, *Dictionnaire de l'homophobie*, Paris 2003. Można przytoczyć jeszcze *Dictionnaire critique du féminisme*, PUF 2000 i *Dictionnaire des cultures Gays et lesbiennes*, pod red. Didier Éribon, Larousse 2003.

² *Lexique des termes ambigus et controversés sur la famille, la vie et les questions éthiques*, Wyd. Pierre Téqui 2005.

Jeśli się przyjmie, że norma jest z zasady przemocą, to prawdziwą kwestią nie jest wtedy zastąpienie jednej normy drugą, nawet bardzo szeroką, lecz obalenie normy na rzecz bardziej pierwotnej dla ciała i dla języka dynamiki „nagiego życia”. „Nagie życie” desygnuje natomiast jako „życie” immanentną i dynamiczną zasadę żywotną, w której tożsamość cielesna czerpie swą możliwość pożądania. Przymiotnik „nagie” określa ją jako pierwotne miejsce podatności na zranienia i stan kruchości, potencjalności, mogący być inchoatywny, jak stan płodowy, lub uformowany, jak wyraźnie odczuwalne emocjonalnie żywotne moce seksualności. „Nagie życie” wskazuje na dynamiczny ontologiczny fundament tożsamości seksualnej. Judith Butler, zapoczątkowująca myślenie *queer*³ wraz z *Gender Trouble*⁴, wskazuje w ten sposób na paradoks myślenia o tożsamości seksualnej na bazie (pojęcia) rodzaju i otwiera na „wywrotowy feminizm”. W powszechnej opinii, opierającej się jednak na odmiennych interpretacjach, zarówno refleksja filozoficzna uwzględniająca stopniowe konstytuowanie się osoby, jak i myśl *queer*, wspólnie demaskują i naturalizm i teorie rodzaju. Obie również trzymają się perspektywy krytyki bio-władzy i bio-polityk w imię nagiego życia mającego stanowić *arche* tożsamości seksualnej, to znaczy jej wyjściową daną, jej zasadę. Obie kontestują hylemorficzną jedność tożsamości seksualnej (płeć biologiczną/rodzaj) i zastępują ją przez świadomość żywego poruszenia, „nagie ciało”. Nazywając je „nagim ciałem”, oznaczamy je w intencjonalności słowa, wychodząc od stanu ludzkiej cielesnej kruchości i potencjalności. W ten sposób fikszizm ontologii substancji naturalnej zostaje przekroczony w ontologii cielesnego poruszenia.

Kwestia polegałaby wtedy na tym, jakie jest znaczenie możliwej dynamiki tego nagiego ciała. Czy powinna ona polegać na sprawności performatywnego przewrotu przeciwko przemoccy bio-politycznej normy? Byłoby to rozwiązanie *queer* dynamiki twórczej sprawności ciała, po linii nietzscheańskiej. Otwiera ono na przekroczenie rodzajów na rzecz seksualnej kreatywności, dla której małżeństwo homoseksualne byłoby zaledwie etapem⁵. Czy jednak, przeciwnie, dynamiki tej nie

³ Angielskie słowo *queer* oznacza „dziwny”, „odmienny” i stosowane jest pejoratywnie, jako synonim „homoseksualny”. Używając go do desygnowania „ja”, J. Butler stara się obejść zarzut homofobii. Por. www.queerstudies.pl i pracę zbiorową *A Queer Mixture. Odmiany odmienia* (przypis tłumaczki).

⁴ Judith Butler, *Gender Trouble: Feminism and the Subversion of Identity*. Routledge, New York 1990.

⁵ Foucault tak głosił w *Dits et écrits*, IV, s. 310 : „Powinniśmy doprowadzić do uznania relacji prowizorycznej koegzystencji, adopcji...” Pytamy: „Dzieci?” Odpowiada: „...czemu

można interpretować jako *telosu*, orientacji ciała, ukierunkowanej na cel w oparciu o doświadczenie pierwszej miłości danej w ciele? Chodziłoby mniej o cielesną kreatywność, co o objawianie sensu ciała, wychodząc od jego stanu nagości, w którym miłość jest zarazem siłą poszanowania, jak i objawianiem osobowej rzeczywistości. Byłoby to rozwiązanie „personalistyczne”. Czym byłaby więc ta tożsamość seksualna, rozumiana teleologicznie?

Na ograniczonej przestrzeni tego artykułu postaramy się filozoficznie przemyśleć konfrontację teorii osoby z myślą *queer*, starając się przy tym wskazać odpowiedzi na kwestię tożsamości seksualnych. Wychodząc od konieczności przekroczenia redukcyjnej i jednowymiarowej opozycji: natura/kultura, na rzecz wielowymiarowego rozumienia tożsamości seksualnej, wykażemy, że tożsamość seksualna nie jest faktem, lecz etycznym zadaniem (I), a wtedy, przykładając do niego etyczne kryterium osoby, wskażemy pierwotną spójność tożsamości żeńskich i męskich (II). Na koniec, dyskutując z myślą *queer* o założeniach teorii osoby (tożsamość substancjalna, miłość, podmiotowość), wskażemy, że stawka *logosu* i *telosu* nagiego życia jest stawką ich konfrontacji, co doprowadzi nas do teleologicznego cielesnego rozumienia tożsamości seksualnych (III), stanowiącego – naszym zdaniem – samo serce każdej próby ich definiowania.

I. Tożsamość seksualna: zadanie etyczne, między faktem a wartością

W punkcie wyjścia naszej refleksji należy podkreślić rozróżnienie pomiędzy tożsamością osobową a tożsamością seksualną, pomiędzy ciałem ludzkim a ciałem wyposażonym w płeć. Dzięki temu będziemy mogli pojmować płeć inaczej niż jako los. Skoro do płci należy fundamentalnie „działanie” przez osobę w oparciu o jej własną dynamikę duchową, okazuje się, że tożsamość seksualna jest zasadniczo „zadaniem”, a nie tylko faktem. Nie od razu jestem w koincydencji z moją płcią i tym wszystkim, co ją stanowi: jej wymiarem biologicznym, popędownym, erotycznym, społecznym, jej wymiarem płodności, wymiarem symbolicznym i wymiarem duchowym. Zarysowuje się pytanie o porządek wartości między wszystkimi tymi wymiarami,

nie?, adopcji dorosłego przez dorosłego. Dlaczego nie mógłbym zaadoptować kogoś młodszego ode mnie o lat dziesięć? Czy nawet starszego o lat dwadzieścia?”. Pod pretekstem rozpatrywania współczesnej dychotomii między „rodziną normatywną” a „twórczymi przyjaźniami”, chodzi tu raczej o usankcjonowanie par i wyimaginowanych rodzin.

a także o dynamikę personalizacji, która się z nim wiąże i która polega na przyswojeniu sobie i zintegrowaniu tego, co jest w nich żywe, aby dojść (na koniec) do osobowego istnienia „z i dla bliźniego” Przypomnijmy zwłaszcza, że osoba podnosi do życia osobowego i międzyosobowego to, co wynika z natury, kultury, polityki. W tym znaczeniu seksualność, nawet najbardziej anonimowa, wymaga stania się świadomą, uznaną, ukierunkowaną, ofiarowaną. W perspektywie maksymalnie waloryzującej osobę, tożsamość seksualna powinna więc móc charakteryzować się tym, że jest sposobem kochania w prawdzie własnego bytu i bytu innego. Czy *telos*, którym jest *eros*, może naświetlić sens tożsamości seksualnej?

Filozofia osoby waloryzuje w rzeczy samej erotyczny wymiar tożsamości seksualnej, ponieważ przez nią dokonuje się spotkanie podmiotów. Płeć jest strukturą (spotkania) inności (ciałem-dla-bliźniego, mawiał Sartre), a więc strukturą etyczną. Antropologiczna niemożność płciowego indywidualizmu jest oznaką błędu liberalnych teorii prawnych. W tym znaczeniu popęd seksualny domaga się wyraźnie swego przyswojenia, podobnie jak anatomia. Personalizm ma wprawę w tym etycznym dochodzeniu do ostatecznych konsekwencji (wynikających ze spotkania) podmiotów. Seksualność jako pragnienie okazuje się spotkaniem między osobami, którego realność sprawdza się w ich ciele. Cieleśność jest związana z wzajemną innością, jak o tym świadczy fenomenologia pieśczości, naszkicowana u Lévinasa. Przez ciało i cieleśność tego ciała spotykają się osoby (X. Lacroix, Karol Wojtyła). Relacją adekwatną do tej podmiotowości relacji jest miłość bezwarunkowa, zmierzająca do wyrażenia w ciele tego, co wynika z daru i wzajemnego przyjmowania się osób. Tożsamość seksualna nie polega więc na eksperymentowaniu, lecz nawiązuje „z powagą” (X. Lacroix) relację godną osób i w tym znaczeniu wymaga tego, by stać się językiem adekwatnym do godności osób. Uwzględnienie osobowego ciała w seksualności, jak i wezwanie do uwzględniania go w seksualnej tożsamości, prowadzi do uznania go za jeden z obowiązków „względem bliźniego” Byt obdarzony płcią oznacza: „jestem w moim ciele dla innego”, a nawet: „jestem w moim ciele dla innego, który sam w swoim ciele jest dla mnie” W tym sensie tożsamość seksualna jest wezwaniem do międzyosobowej komunii, do prawdziwej wcielonej miłości. Nawet w wyobraźni marzy się o niej jako o relacji miłosnej, jako o wymianie darów i wzajemnym przyjmowaniu. Trudno jest ogarnąć ją myślą, bo wymaga myślenia o priorytecie miłości nad

„ja” Wyraża tożsamość nie w oparciu o indywidualne *cogito*, lecz o komunię, jeśli nawet nie jest ona realizowana i trzeba myśleć o niej w możliwości.

Pogłębienie interpersonalnych wymagań relacji seksualnej prowadzi do włączenia płodności w analizę bytu wyposażonego w płeć. W rzeczy samej, realizm relacji powinien obejmować poszanowanie wszelkiej rzeczywistości ciała innego człowieka i jego dynamiki w czasie. Anatomia i możliwość płodności należą do realnego ciała, trzeba więc brać je pod uwagę w relacji seksualnej. Wraz z Lévinas'em, posługujemy się tu koncepcją „płodności”, aby desygnować relację etyczną zaangażowaną w rodzenie. Płodność jest możliwością ciała wyposażonego w płeć, która dziewczynę może kierować ku macierzyństwu, a chłopaka ku ojcostwu. Oczywiście, tożsamość seksualna nie sprowadza się do płodności, lecz należy utrzymywać, że jest od niej nierozdzielna w swoim znaczeniu. Ciało wyposażone w płeć jest nie tylko uzdolnione do relacji, ale jest też w swoim urzeczywistnieniu zdolne nieść nowe życie. Przez płodność, seksualność podporządkowana jest etycznej przyszłości, czyli wspólnej odpowiedzialności obu płci za dziecko (Lévinas). *Eros* ukierunkowuje obie płci jedną ku drugiej, w nieokreślonym pociągu jednego człowieka do drugiego, co ma formę dzielonej przyjemności, egoizmu we dwoje. Jego ostatecznym wyrazem może być wzajemne wyczerpanie. Lecz chociaż *eros* rozwija się ku śmierci, płodność maluje przyszłość w etycznej formie oblicza, twarzy dziecka. Podczas gdy sam *eros* zamyka ludzki czas, płodność go otwiera. Rzeczywistość ludzkiego czasu, w przeciwieństwie do czasu fizycznego (rzeczy), czy psychicznego (ja), polega na ukierunkowaniu go przez etykę (innego) w taki sposób, że *eros* humanizuje się w pełni jedynie poprzez płodność. Realizuje się ona na sposób męski i żeński, ojca lub matki. Znaczenie płodności w ludzkiej, społecznej i osobowej, egzystencji nie może pozostawiać obojętne na tę składową seksualności. Nie jest to możliwość jak inne, lecz możliwość natury ontologicznej, która pozwala urodzić człowieka i narodzić się dla samego siebie. Płodność zobowiązuje do zrozumienia, że tożsamość seksualna nie może być tylko tożsamością indywidualną. „Jestem płodny”, „jestem ojcem” czy „jestem matką” – oznacza wtedy całokształt komunii, nazywany przez Lévinasa „istnieniem pluralistycznym”, które wyraża małżeństwo i rodzicielstwo (X. Lacroix, G. Fessard). Chodzi o oryginalną strukturę egzystencjalną, otwierającą etyczny czas tożsamości seksualnej. Płodność wyraża zarazem małżeński *eros*, oparty na wspólnocie nagich ciał, i otwiera je na dziecko i własną etyczną czasowość.

„Jestem płodny” oznacza wtedy, w możliwości czy w urzeczywistnieniu, podwójne cielesne wezwanie względem innej płci i wspólnej przyszłości etycznej.

Zresztą, skoro płodność jest dla tożsamości seksualnej czasową strukturą etyczną, etyka seksualna jest bez niej aporetyczna, a tożsamość seksualna okazuje się być przekreślona w swojej humanizacji. Płodność wyraża etyczną normę tożsamości seksualnej. W tym sensie posiadanie tożsamości seksualnej jest zawsze mówieniem o sobie bądź „mężczyzna”, bądź „kobieta”, otwierając innemu możliwości dojścia do kresu własnej seksualnej tożsamości, co zakłada otwarcie się na pragnienie heteroseksualne. Tylko heteroseksualizm wydaje się być zdolny do niesienia z realizmem ciała innego i do wymiany ciał, otwierając czasowość ciał dla etycznej przyszłości. Natomiast homoseksualizm czy transseksualizm stanowiłyby okaleczenie relacji. Chodzi więc o to, by zweryfikować, czy homo-rodzicielstwo może za pośrednictwem medycznie wspomaganą prokreacji⁶ (PMA) lub adopcji ominąć ten zarzut. Odpowiedź polega, wciąż w imię godności osób w interpersonalnej komunii, na podkreśleniu godności dziecka i radykalnej cielesnej odpowiedzialności rodziców. Zasada tej odpowiedzialności polega na tym, że rodzice, i tylko rodzice, mogą dać ją dziecku jako ludzkie dobro, i to w ten sposób, że bez nich nie mogłoby jej osiągnąć. Dobro to jest ontologiczne, bo dziecko odkrywa i scala swoją cielesną (a nie duchową) tożsamość w odniesieniu do swego rodzicielskiego początku (pochodzenia). Rodzice stanowią początek (przyczynę) w odniesieniu do ciała dziecka i są pierwszymi, którzy po ludzku je kształtują. Znaczenie pierwszych powiązań (*Bowlby*) dla indywidualnego kształtowania się, zwłaszcza powiązań z matką, ukazuje egzystencjalny zasięg cielesnego stosunku dziecka do rodziców. Można by wyrazić sprzeciw, że chodzi tu jedynie o doświadczenie cielesne. Jednak ze względu na to, że osobowa tożsamość uzyskiwana jest w powiązaniu z ciałem, ustala się ona w odniesieniu do rodziców. Bez cielesnej jedności, osobowa tożsamość dziecka naznaczona jest tragizmem i brakuje jej zmysłowego i erotycznego oparcia. Otóż, zmysłowy i erotyczny wymiar ciała odnosi się do normy *una caro*. Osobisty wzorzec cielesnego odnośnika, jaki stanowią rodzice, nawiązuje więc do tej samej normy ludzkiej doskonałości cielesnej. Aby rodzicielski po-

⁶ *Procréation médicalement assistée* (PMA).

czątek (przyczyna) mógł wpisać⁷ ją w ciało dziecka, muszą być oni różnych płci. Homo-rodzicielstwo może więc pretendować do intencji etycznej odpowiadającej płodności, rości sobie nawet etyczną przyszłość; nie może jednak dostarczyć cielesnych uwarunkowań etyki rodzicielskiej. Możemy podsumować to przez następujący sylogizm: „Dziecko osiąga pełny sens swojej tożsamości seksualnej przez cielesne doświadczenie, którego całościowym początkiem (przyczyną) jest cielesna miłość rodzicielska; otóż homo-rodzicielstwo rozszczepia stosunek miłości do ciała; a więc homo-rodzicielstwo nie pozwala dojść dziecku do sensu jego seksualnej tożsamości” Aby tożsamość seksualna była w pełni realna, musi być etycznie wpisana jedynie w komunii heteroseksualnej, a pokrewieństwo ma wskazywać na tę heteroseksualną komunię. Na bazie kryterium personalistycznego homo-rodzicielstwo nie może więc być etycznie dozwolone. Można by dodać, że homo-rodzicielstwo musiałoby zakładać przemoc zadaną dziecku w chwili jego największej podatności na zranienia, w medycznie wspomaganą prokreację. Pierwszych chwil nagiego życia nie otaczałoby wtedy ludzkie ciało, ciało matki złączonej z ojcem, bo nie byłoby ono otrzymane w cielesnej miłości. Nieznany jest nam wpływ tej miłości cielesnej na kształtowanie się nagiego życia, wpływ biologiczny, psychiczny, duchowy, lecz nie możemy zwolnić się od myślenia, że rozwój miłości w materii i w podświadomości nie jest bez znaczenia, skoro materia ta stanie się ciałem ludzkiej istoty.

Tożsamość seksualna oznacza więc bycie „mężczyzną” lub „kobietą” i bycie w możności lub faktycznie „ojcem” lub „matką”, na bazie heteroseksualnej relacji komunii. „Mam określoną płć” oznacza wtedy nie fakt bezpośredniego doświadczenia, lecz złożoną rzeczywistość osadzoną w czasie, włączającą inne podmioty w cielesną komunię, tę samą, która tworzy rodzinę. Oznacza ona również zadanie stania się godnym bycia współmałżonkiem i rodzicem integrującym swoją seksualność, a także środki wypełniania tej odpowiedzialności w świecie.

Podobnie jak realizm międzyosobowej relacji wymaga zintegrowania płodności, wymaga on również zintegrowania społecznego wymiaru płci, bo byt społeczny stanowią osoby. Ten ostatni z kolei jawi się

⁷ *Signifier* (sygnifikować) – Judith Butler rozwija teorię sygnifikacji, zgodnie z którą podmiot jest zawsze zależny od swojego „konstytutywnego zewnątrz”, a zależność ta jest wynikiem procesu sygnifikacji, polegającego na powtórzeniach (zob. M. Bobako, *Feminizm w filozofii. Pomiędzy postmodernizmem a oświeceniem. Judith Butler versus Selya Benhabib*, w: www.gender.uni.wroc.pl). Przypis tłumaczki.

najpierw jako „grupa-płeć”, to znaczy intersubiektywna sieć osób wyposażonych w płeć. Przyjęcie innego jako osoby jest w ten sposób przyjęciem jego społecznych realiów: jego rodzinnych powiązań, jego życia zawodowego, jego przynależności wspólnotowej i narodowej, gdyż nadają one strukturę jego ciała. Społeczny wymiar płci jest też dziedzictwem językowym, które przemawia przez analogię mężczyzny czy kobiety. Rozwija on tę analogię w oparciu o historyczną tradycję życia mężczyzn i kobiet. Język ten stanowi „normę”, która nie jest jednak konieczne jednolita, bo rozciąga się na wiele różnorodnych doświadczeń męskich i żeńskich. Umiejscowiona jako trzeci wyznacznik, grupa-płeć wyraża symboliczną obiektywność miejsca społecznego w oparciu o konkretne życie społeczności. Można łatwo wywnioskować, że małżeństwo jest tym, co ogniskuje społeczne i czasowe znaczenie tożsamości seksualnej, jako instytucja stworzona przez osoby trzecie (X. Lacroix). W rzeczy samej udziela się ono przez swe wytwory symboliczne, prawne, cielesne. W tożsamości seksualnej jest więc zawarta integracja stosunku do małżeństwa jako miejsca ustanawiającego jej społeczne znaczenie. Jednakże prymat osoby zawiera w sposób ogólny krytyczne wymaganie etyczne, opierające się rozlicznym naciskom tyranii normy kulturowej, prawnej czy zwyczajowej. I tak wymagany jest sprzeciw wobec małżeństwa, którego norma nie jest godna osób. Małżeństwo jest prawe wtedy, gdy wskazuje na element społeczny, sam wpisujący podmiotowość personalizacji w tożsamość seksualną. Nie każde małżeństwo go wypełnia i niektóre małżeństwa okazują się alienujące (na przykład małżeństwo napoleońskie, uświęcające nierówność mężczyzny i kobiety; małżeństwa wymuszone, nie uznające kryterium indywidualnej wolności). Personalizm zachęca do zintegrowania tego, co społeczne, jako konstytuującego osobę, a jednocześnie określa etykę, jako miejsce krytyki tego, co polityczne i instytucjonalne. Integracja grupy-płci domaga się wtedy krytycznego procesu.

W tym samym duchu należałoby też uznać, że kosmiczne i symboliczne znaczenie tożsamości seksualnej może, wychodząc od etyki osoby, stanowić co najwyżej punkt odniesienia, a nie normę. To, co seksualne, ma we wszechświecie formę *erosa* i płodności. Bycie mężczyzną czy kobietą jest zajmowaniem miejsca w tym kosmicznym porządku, miejsca niezastąpionego, którego odmienność jest niezbywalna. Otwiera ono na wspólne stawanie się, jak przy spotkaniu *Yin* i *Yang*. „Być mężczyzną” to mieścić się w symbolice dawcy, siewcy, siły, agresywności, podboju, rozdziału, nie w sobie, lecz w odniesieniu do tego, co żeńskie w bycie. „Być kobietą” to przyjmować, być ziemią,

glebą... Jednak nie chodzi o symbolikę normatywną, lecz relacyjną. Nie mówi ona o tym, czym powinna być jednostka, lecz o tym, co oznacza i co może ona interpretować, aby określić się na sposób relacyjny. Na szczeblu jednostki, kobieta może być bardzo „kobieca” względem niektórych mężczyzn, a bardzo „męska” względem niektórych innych mężczyzn. Wiele dróg sakralnego erotyzmu, na przykład tantrycznego, i ich pogańskie obrzędy (*Astarte*, sakralna prostytutka) ukazuje, że sprowadzanie osoby do jej symboliki jest właśnie w oparciu o etykę personalistyczną godne potępienia. Chodzi więc o zrozumienie, że międzyosobowy *telos* rządzi symboliką płci na bazie symboliki oblubieńczej.

Telos międzyosobowej płodnej komunii, łącząc symbolikę oblubieńczą z odniesieniem do grupy-płci, wskazuje integralny sens tożsamości seksualnej. Małżeństwo erotyczne jest w rzeczy samej jedyną rzeczywistością spójnie ogarniającą na przestrzeni czasu, minionego i mającego nadejść, sens tożsamości seksualnej. Wychodzi on od ciała obdarzonego płcią i otwiera przestrzeń słowa przyzwolenia na nie. Skrzyżowanie małżeństwa (przyjęcie nagiego ciała małżonka) z rodzicielstwem (przyjęcie nagiego życia zarodka) wskazuje na to, że oblubieńcze przyzwolenie otwiera wspólnotę życia w oparciu o nagie ciało. Taki jest sens rodziny i jej *telos*: stanowić „jedno ciało” na bazie wzajemnie uznanej cielesnej jedności małżonków. Tym, do czego rodzina oparta na PMA, rodzina zorganizowana homoseksualnie nie może dojść, jest właśnie to *una caro*.

Powstaje kwestia dla rodzin zrodzonych z separacji. Jeśli rodzina jest naprawdę wspólnotą życia cielesnego (*telos*) opartą na wzajemnym przyzwoleniu, to rodzina w pełnym znaczeniu istnieje tylko wtedy, gdy jest oparta na heteroseksualnym małżeństwie erotycznym. Ponadto, wbrew tendencjom redukcjonistycznym, tożsamość seksualna okazuje się wielowymiarowa i złożona. Jest ona zarazem „skonstruowana” przez aktywność podmiotu, społeczeństwa, jak i przez nich „odkrywana”. Stąd idea *genre* jako oznacznika płci w języku nie może być podawana jednoznacznie i wyłącznie jako arbitralna konstrukcja. Zdaje się ona pomijać doświadczenie pierwotnego obdarowywania się (miłości) u źródeł wolności⁸. *Genre* wskazuje języki, w których kryte-

⁸ Moralna i antropologiczna kwestia prymatu daru dla wolności, w przeciwieństwie do prymatu nicości (egzystencjalizm), nadawanie struktury dobrowolnemu działaniu raczej przez obecne dobro (Arystoteles, św. Tomasz) niż przez jego możliwą wartość racjonalną czy uczuciową, wykracza poza ramy tego artykułu, lecz jest od niego nierozdzielne.

rium prawdy jest złożone, a jej treść podlega stałym i zmiennym, prawdom i błędom, eksperymentalnym potwierdzeniom czy okaleczeniom, lub przedstawia się w zmiennej formie odnośników, norm, zachęt dla tożsamości seksualnych i ich relacji. Chociaż zwykle przeciwstawia się je sobie, tworząc dualizm płci biologicznej/rodzaju, trzeba utrzymywać, że płeć biologiczna należy do rodzaju jako warunek osobistego doświadczenia. Etyka tożsamości seksualnej podkreśla natomiast ich jedność w ciele.

II. Mężczyzna i kobieta w miłości

Można by teraz w oparciu o poprzednie wywody etyczne naszkicować odpowiedź na pytanie: kim jest kobieta i mężczyzna, przyglądając się odpowiedzi E. Stein. Zarysowujące się męskie i żeńskie uwarunkowania *erosa* możemy, być może, rozpatrywać wychodząc od wspólnego wymagania miłości. Na początek pokusimy się o odkrycie kobiety. Asystentka filozofa Husserla, E. Stein spróbowała odkryć kobietą tożsamość metodą fenomenologiczną⁹. Zakłada ona, że zgodnie z arystotelesowską formułą: „dusza jest formą ciała”, czyli że to, co odkrywa się odnośnie do ciała, ukazuje coś odnośnie do duszy, czyli tego zasadniczego elementu bytu żyjącego. Aby ubiec „naturalistyczny” i „seksistyczny” osąd na temat E. Stein, należy mieć w pamięci, że „mężczyzna” czy „kobieta”, „męskie” czy „żeńskie” nie obejmuje całości osoby, lecz stanowi jej element. „Mężczyzna” czy „kobieta” oznacza abstrakcję: osobę jako wyposażoną w płeć. Przez porównanie, jakaś osoba jako Francuz dziedziczy język, odruchy rewolucyjne, taki czy inny punkt odniesienia, jednak do tego się nie ogranicza. „Francuz” jest abstrakcją osoby. W ten sposób E. Stein pogłębia sens ciała wyposażonego w płeć, lecz nie ogranicza do niej ani osoby, ani nawet całości jej ciała, które jest jej ciałem ludzkim. Jej wypowiedź o tym, co „męskie” czy „żeńskie”, o „kobiecie” czy o „mężczyźnie”, oznaczy strukturę perceptywną (nie ludzką percepcję) czy biegun osobowości (nie osobę), i nie będzie w żadnym stopniu restryktywne.

Edith Stein wychodzi od naturalnych stałych cielesności, które od razu najwyraźniej oznaczają byt-kobięcy i byt-męski: skłonność do otrzymywania (którą należy interpretować również w skojarzeniu

⁹ Zob. E. Stein, *Die Frau. Edith Stein Werke*, t. 5, 1959. Zob. także S. von Streng, *La triple vocation de la femme selon E. Stein*, w: *Femmes dans le Christ. Vers un nouveau féminisme*, Toulouse 2003.

z mężczyzną) i do macierzyństwa (w skojarzeniu z dzieckiem) jako fundamentalne zdolności kobiecego ciała. Odsyłają one anatomicznie do żeńskiej pochwy i macicy jako możliwości, których realizacja mieści się w relacji do mężczyzny i do dziecka. Te anatomiczne miejsca są jednak interpretowane w ludzkiej egzystencji jako dyspozycje psycho-duchowe do przyjmowania i do rodzenia. Nie chodzi o przyjmowanie penisa czy skupiska komórek zarodkowych jako przedmiotów, lecz przyjmowanie tego, co ludzkie, jako daru, bo mężczyzna i dziecko są przede wszystkim ludzkimi bytami. Ich płęć jest w tym sensie wtórna, jeśli nie drugorzędna. Właściwością kobiety jest zresztą rodzenie zarówno chłopców, jak i dziewczynek, i w tym sensie receptywność kobieca, nie będąc obojętna względem płci, transcenduje tożsamość związaną z płcią na rzecz tożsamości ludzkiej.

Seksualność kobieca jest więc przyjęciem, osłonięciem tego, co dane. Brana na płaszczyźnie najbardziej uczłowieczającej, oznacza zdolność do przyjęcia daru innego. Pojmując ją na bazie miłości, powie się, że kobiecie właściwa jest możliwość otrzymywania daru miłości, daru osoby, wypełniając go. W konsekwencji, w zachowaniu kobiecym wyczuwa się wezwanie do daru z ludzkiego bytu. Nawet stereotyp o „kobiecym uwodzicielstwie” można w ten sposób zinterpretować pozytywnie, a nie jako zawsze dyskusyjną próbę manipulacji i przekupstwa. Zachowanie uwodzicielskie nie jest bowiem zewnętrzne względem miłości, albowiem przyzywa ją, objawia jako ludzką możliwość, wskazuje na podstawową cielesną i fizyczną jedność ludzkich bytów. W przedłużeniu specyficznej płciowości kobiety odkrywa się spójne z nią macierzyństwo jako zdolność do cielesnego i fizycznego przyjęcia dziecka. Kobieta zdąża od przyjęcia ludzkiego bytu, do przyjęcia dziecka. Oczywiście, kobiecość i macierzyństwo są od siebie różne, lecz trzeba szukać tego, co jednoczy przyjęcie mężczyzny w płciowości z przyjęciem dziecka w macierzyństwie. Edith Stein doda, że „ciało kobiety uczynione jest po to, by być «jednym ciałem» z innym i karmić w sobie ludzkie życie” Wynika z tego że E. Stein rozumie powołanie kobiety jako pośredniczki w człowieczeństwie. Co więcej, E. Stein stara się przedstawić formę specyficznie kobiecego ducha. Widzi w nim w pierwszej kolejności „pragnienie dawania miłości i otrzymywania miłości, a w tym aspirację do wzniesienia się poza ciasnotę swojej konkretnej aktualnej egzystencji do wyższego bytu i dzieła”

Edith Stein nie prowadziła analizy dotyczącej tożsamości męskiej. Można by jednak kontynuować ją w odniesieniu do mężczyzny, wychodząc od tej samej, co poprzednio, antropologicznej zasady, to

znaczy, że człowiek rodzaju męskiego kształtuje się poprzez duszę, a więc wywodzi się z siły immanentnej dla człowieczeństwa. Mężczyzna jako płeć, ukierunkowany na penetrację, zwrócony jest ku temu, co wobec niego zewnętrzne. Na bazie analizy poznawczej, fundamentalnej, jeśli wola rzeczywiście zdąży za poznaniem, powiemy, że mężczyzna zwrócony jest na zewnątrz, bo może przedstawić sobie swoją seksualność, *fallusa*. Charakteryzuje się więc siłą daru cielesnego. Jest to ciało działające, czynne, starające się uzyskać przyzwolenie ciała kobiecego na to działanie, lub (uległość) materii zewnętrznej, aby narzucić (jej) własną determinację. Podczas gdy kobieta przyjmuje, mężczyzna bierze; podczas gdy kobieta otrzymuje i towarzyszy, mężczyzna daje i wycofuje się. Jego receptywność, nawet jego zmysłowość, ukierunkowana jest na dar, określony cel, w który angażuje się jego ciało, lecz który jest poza jego ciałem. Kobieta natomiast daje, aby otrzymać, aby przyjąć w swoim ciele. Nie chodzi o porównanie sił i zdolności przyjmowania mężczyzn i kobiet, lecz o wskazanie biegunów życia i tożsamości. Mężczyzna posiada miłość, która obdarowuje, pragnienie, które przymusza i przeobraża.

Mężczyzna jest z racji swojej płci zdefiniowany jako „samotność siły” Ze względu na samotność mężczyznę charakteryzuje indywidualizm, egotyzm, wola mocy, w znaczeniu ludzkich zalet. Trzyma się on zresztą społecznej niedoskonałości, samotności, którą na płaszczyźnie płci i ciała zaspokaja kobieta. Jego samotność jest również wezwaniem do receptywności. Samotność dawcy jest wyrazem kruchości, lecz i przejawem wrażliwości na przyjęcie, na piękno jako przyjmowanie formy, możliwość uzyskiwania informacji, doznawania przemiany. Mężczyzna wrażliwy jest na możliwości kobiety, na jej rojenia, na jej zdolność przyjmowania tego, co ludzkie. Męską rzeczą jest pożądać kobiety, nie czekając tam, gdzie kobiecą rzeczą jest oczekiwać na mężczyznę, którego się później pożąda. Wola męska przybiera formę wezwania, poszukiwania przyjęcia.

Ponadto mężczyzna to również ojciec. Właściwość ta jest mniej oczywista od macierzyństwa matki z tego względu, że nie realizuje ona bezpośrednio cielesnej możliwości analogicznej do ciąży. Stając się ojcem, mężczyzna nie zdobywa nowego doświadczenia cielesnego czy anatomicznego. W tym sensie doświadczenie ojcostwa jest w pierwszej kolejności doświadczeniem, w którym pośredniczy matka, a dokładniej: słowo wymieniane z matką. Bycie ojcem oznacza, że mężczyzna mówi, może nawiązać przymierze z kobietą, która również mówi, tak że ich przymierze jest wspólnym słowem ponad ciałem. Jako wydarze-

nie słowa, ojcostwo opiera się na słowie matki, a to (z kolei) opiera się na przymierzcu w taki sposób, że wydaje mi się czymś zawężającym mówienie, iż to „matka czyni go ojcem” lub że dopiero słowo matki wprowadza go w porządek symboliczny. Zresztą ojcostwo jest doświadczeniem znaczącym, lecz niekoniecznie trwałym, mającym posłużyć kobiecie i dziecku, lecz niejako z zewnątrz. Jest to doświadczenie konieczności chronienia, wprowadzania świata zewnętrznego do domu, który jest „miejszem” dla dziecka, zorganizowanym na bazie macierzyńskiego ciała¹⁰. Ciało męskie jest w tym sensie wałem ochronnym, ciałem, które pracuje w powiązaniu ze światem, ciałem mówiącym o prawach świata, prawach wspólnych dla mężczyzny, kobiety i dziecka, dla ludzkości będącej poza domem. Mężczyzna jest więc istotą ludzką, która daje świat przez ciało kobiety i dla jej ciała, lecz organizuje również świat według swojej woli, włączając możliwości kobiecego działania. Chce tego, co możliwe, lecz chce, by to możliwe otwierało się na jego wolę, co określa jego pozycję władzy. Męska władza określa formę żądania, władza kobieca – możliwość przyjęcia i warunek prawomocności żądania. Ciało ojca jest w tym sensie ciałem dla pracy (pracy ujętej w swojej szczególnej formie przekształcania świata, a nie ogólnie natury) i ciałem, aby dawać je kobiecie, ciałem dla świata i ciałem dla kobiety.

W jaki sposób jest ono ciałem dla dziecka? Jest nim bezpośrednio, jako że dziecko jest jego. Ciało mężczyzny jest zdolne zrodzić i przyjąć dziecko. Jest nim dla dziecka w postaci mocnej ochrony, a nie po to, by karmić. Zachowuje życie. Jest receptywne względem dziecka i przybiera formę czulej delikatności, która ma możliwość nadawania formy ciału. Jaka jedność i hierarchia istnieje pomiędzy tożsamością męską przez seksualność a męską przez ojcostwo? Jedność wynika z ukierunkowania na obdarowywanie formą poprzez swoje ciało, aż po władzę nad formalną realizacją tego daru. Ciało mężczyzny jest, podobnie jak ciało kobiety, uczynione po to, by być „jednym ciałem” z ciałem drugiego. Jego właściwością jest determinowanie przez dar mający na względzie jedność w komunii. Kobieta przyjmuje formę i formuje się dla przyjęcia tej formy, a następnie podporządkowuje ją własnemu dopełnieniu, w nowości, jakiej nabywa to przyjęcie. Mężczyzna towarzyszy tej formie odnowionej przez przyjęcie, kontynuując swoją spójną formację w człowieczeństwie.

¹⁰ Zob. także analizy tego, co „żeńskie”, u Lévinasa.

Komunia w ciele, *telos una caro*, wydaje się nadawać spójność tożsamości kobiecej i męskiej. Oznaczają one struktury percepcji relacyjnej i style cielesnej komunii. *Telos* ustanawia cielesne znaczenie etyczne i oznacza dla „ja” „punkt integracji” Czy stanowi on „normę” dla tożsamości seksualnych? Jakiej hermeneutyki, a więc jakiego języka wymaga, by wypowiadać się do *arche* „nagiego ciała”?

III. Tożsamość seksualna jako tożsamość dla komunii nagich ciał

Etyczne kryterium tożsamości seksualnej udziela się jednak w paradoksalnym stosunku do języka normy. Wynika to z faktu, że tożsamość seksualna zajmuje miejsce w tożsamości osobowej i w dynamice jej odkrywania. Z jednej strony podkreśla niemożność uniknięcia normy, bo jej odrzucenie jako punktu odniesienia stanowiłoby okaleczenie, z drugiej zaś strony wskazuje, że jej przyswojenie wymaga krytyki. Jakie są warunki tej krytyki? Jak powinna się ona dokonywać? Jakie są jej główne motywy? Tyle zasadniczych kwestii należy teraz przedyskutować, aby wskazać sens tożsamości seksualnych. W tym właśnie punkcie, wbrew personalistycznym roszczeniom, rozwija się sprzeciw *queer*.

Filozofka Judith Butler w krytyczny sposób podejmuje nietzscheańskie, foucaultiańskie, psychoanalityczne, analityczne, derridiańskie, deleuziańskie, etyczne i ontologiczne krytyki podstaw personalizmu. Ujęcie *queer* wyraża radykalnie wątpliwość w miłość, jak również w idealistyczne pretensje człowieka do prawdy i w ideę wartości tożsamości. Miłość pomyślana jest jako pierwotne uprzedmiotowienie w dzieciństwie, a więc jako narzędzie alienacji. Dziecko jest w rzeczy samej ukształtowane w swoim pragnieniu przez przyjmowanie miłości, przez „przywiązanie”, które zmusza je do odegrania nieświadomie tej miłości w swoim życiu. Zmuszone do przywiązania się, aby przetrwać w sobie i jako „ja”, dziecko jest już od początku podporządkowane w swojej świadomości. Uprzedmiotowienie świadczy o pierwotnej podatności na zranienia przez Innego, po to, aby być. Idea „tożsamości seksualnej” okazuje się więc szczytem wyalienowanej ideologii, złudzeniem *cogito*. Pierwszym narzędziem poddańczej tożsamości byłby, taka jest teza *Gender Trouble*, język rodzajów, a to z tego powodu, że koncentruje on tożsamość na rodzaju: dziewczynka czy chłopiec, ojciec czy matka, są konstrukcjami rodzaju, aby ukierunkowywać identyfikację. Substancja jest wyraźnie kategorią pierwotną jako przedmiot każdej atrybucji. Mówienie: „czuję się mężczyzną” czy „czuję się

kobietą”, okaże się więc prawdziwe tylko w relacji do faktu prawdziwego „bycia”, co umiejscawiałoby substancjalność jako kryterium prawdy. Herculine B., hermafrodyta (aby przytoczyć słynny przypadek przebadany przez M. Foucault), będzie więc dysponował ontologią zdolną sklasyfikować i określić swoją tożsamość jedynie na sposób regulującej fikcji. Judith Butler wywnioskuje więc, że „w odziedziczonej metafizyce substancji, rodzaj okazuje się performatywny – to znaczy stanowi tożsamość, którą powinien być” Wartością osoby (która kieruje etyką) jest tu wyraźnie najbardziej krytykowana wartość ontologiczna, ponieważ miałyby ona określać normę tożsamości na płaszczyźnie metafizycznej. Podatność ciała na zranienia jest – według J. Butler – taka, że nie może ono przyjmować słowa, które o nim stanowi. Czy tak jest? Czy mówienie o tożsamości seksualnej jest zaraz zadawaniem człowiekowi gwałtu? Czy wszelka norma jest przemocą? Już na wstępie akceptujemy myślenie o radykalnej podatności nagiego życia na zranienia i o niebezpieczeństwach bio-władzy. Wraz z G. Agamben'em wskazujemy przez koncepcję bio-polityki „rosnącą implikację naturalnego życia człowieka w mechanizmy i rachunki władzy¹¹” Również myślimy, że jeśli istnieje etyka życia (bioetyka), to polega ona na czynieniu się zakładnikiem nagiego życia, życia zarodka, ciała wyposażonego w płeć, podmiotu języka. Wydaje się, że wszelka etyka życia rodzi się z tego przekonania. Chodzi więc o myślenie, na jakich warunkach można przeżywać i wypowiadać bez przemocy i na sposób twórczy tożsamość seksualną?

Kwestia ta dla Butler oznacza: „jak pozbyć się uprzedmiotowienia?” W drugiej części swej myśli, odpowiadającej *The Psychic Life of Power*¹², wyraźnie zauważa paradoks takiego zamiaru: „jeśli podporządkowanie jest warunkiem możliwości działania, jak można wyobrazić sobie działanie w opozycji do sił podporządkowania?” Jak uniknąć politycznego fatalizmu, jak i politycznego optymizmu myśli utopijnych? Chodzi więc o zweryfikowanie, czy w opowieści presupozycja utożsamia się z *reinstalacją*. Zarzut homofobii, jako aktu językowego, który dotyka ciało, ukazuje podatność na zranienia ciała i wyraża się w formie cierpienia, będzie tu miejscem odwrócenia pojęć. Strategia Butler polega na wzięciu obelgi, zwłaszcza obelgi homofobii, za język tożsamości, i na uczynieniu z niej powodu do dumy. Obalenie

¹¹ G. Agamben, *Homo Sacer. Le pouvoir souverain et la vie nue*, Paris 1997, s.129.

¹² J. Butler, *The Psychic Life of Power: Theories of Subjection*, Stanford, Calif 1997.

wartości i języka polega więc u niej na wyjściu od anty-wartości, od języka wykluczenia, aby uczynić zeń język polityczny i „moralny” Butler nie odrzuca w konsekwencji języka rodzajów, lecz posługuje się nim wbrew użyciu, aby przekroczyć alienację. Lesbijski pociąg kobiety do kobiety, jako styl seksualny najbardziej bliski życiu i najbardziej oddalony od norm heteroseksualnych (archaiczny i bez penetracji), ma przedstawiać w tym sensie najbardziej wolny styl życia.

Jednak można by wykazać, że rozwiązanie performatywne jest z pewnością kreatywne, chociaż łamie warunki, w których performancja ma miejsce i nabiera sensu. Nie są to gry językowe (Wittgenstein przeciw Nietzsche’mu), lecz zniszczenie języka. Olbrzymim ryzykiem walki (o prawa) gejów jest doprowadzenie do zagubienia przez nas sensu słów. Ponadto oddziela się życie od osoby (Butler ma rację), lecz nie reintegrując życia w osobę i pozostawiając życie w kompletnej indeterminacji. Powstaje wtedy podwójna kwestia: z jednej strony kwestia *logosu* życia, skoro ontologia butleriańska i nietzscheańska nie wystarcza do jego uchwycenia, ani nawet do jego wypowiedzenia; z drugiej strony kwestia warunków, w jakich *logos* ten jest głoszony i w jakich daje doświadczyć ciałem tego nagiego życia w taki sposób, by go nie gwałcić (miłość współczująca). Zresztą, jaka relacja może ustanawiać więź pozbawioną przemocy? Czy istnieje tylko milczenie lub performatywność? Twierdzę, że jedynie decyzja o bezwarunkowej więzi w świadomym stosunku do nagiego życia jest kluczem relacji. Zakłada to zidentyfikowanie go w jego strukturze i w jego czasowym rozwinięciu. Nie dysponujemy tutaj wystarczającą przestrzenią, by pokazać wszystkie próby rozwiązania spornych punktów naszej demonstracji. Uwypuklimy tylko cztery zagadnienia.

Pierwsze polega na ponownym odkryciu *logosu nagiego życia* poprzez różnicę między *bios* a *zoe*. Giorgio Agamben rozróżnia dwie greckie koncepcje życia, *bios* i *zoe*. Pierwsza wskazuje życie uformowane, stan życia (*bios theoretikos* w przeciwieństwie do *bios politikos*); zaś druga, *zoe*, jest określeniem neutralnym, „nagim życiem”, życiem w znaczeniu ogólnym. *Zoe* oznacza dla niego ogólne właściwości życia, jak fakt poruszania się, oddychania, odżywiania, słowem: podstawowe i ogólne funkcje wegetatywne istot żywych. Natura, jako punkt obronny, przejawia się więc jako dynamika narodzin (zgodnie z etymologią *nascor*) i nagiego życia, które traktowane jest poważnie, a nie jako coś pozbawione formy, pretekst dla władzy oratorskiej. Kwestią jest w rzeczy samej język życia, czy język na temat życia, to znaczy *logos zoe*. Jest to kwestia najpierw metafizyki, lecz także

polityki, gdzie jeszcze ta ostatnia wypełnia metafizyczne zadanie, artykułując istotę żywą i *logos*. Natrafia ona jednak wtedy na specyficzną aporię¹³, bo „wprowadza w grę wolność i szczęście ludzi dokładnie w tym miejscu – nagim życiu – które naznaczało ich zniewolenie” Arystoteles zauważa tę aporię, która prowadzi politykę do struktury biopolityki, wykazując, że „polityce nie udało się skonstruować artykulacji między *zoe* i *bios*, między głosem a językiem, który miał pomniejszyć rozdarcie. Nagie życie jest nadal brane samo w sobie, w formie wyjątku, to znaczy czegoś włączonego tylko przez wykluczenie” Bez wątpienia istnieją dzisiaj drogi filozoficznej eksploracji *logosu nagego życia* (M. Henry, E. Lévinas, E. Stein), czy też tradycje filozoficzne, które go przemyślały (Platon, Arystoteles...). Chrześcijaństwo chce paradygmatycznie wskazać poprzez dogmat o Wcieleniu i jego paschalnym potwierdzeniu, a także ich przedłużeniu w chrzcie, bliskość *Logosu* i nagego życia „w łonie” Maryi i Kościoła. Zrozumiała jest wtedy bardzo katolicka troska o kwestie bioetyczne i o seksualność.

Po drugie, należałoby zrozumieć, że słowo *Logosu* o nagim życiu może być tylko słowem świadectwa i wezwania, a nie od razu słowem determinującym. Dokładniej jeszcze: determinacja wezwania stanowi normę, kiedy implikuje subiektywizację słowa przez fakt dobrowolnego doświadczenia prawdziwości normy w swoim nagim ciele. Miłość stanowi normę, kiedy można jej doświadczyć, zwłaszcza przez stan zakochania. Norma małżeństwa zakłada doświadczenie pragnienia zawarcia małżeństwa, a racjonalny kontrakt, w którym poświęcono by ciało, byłby doprawdy czymś monstrualnym. Biblijne słowo na temat miłości i seksualności w małżeństwie ma właśnie tę naturę, kiedy mówi: „i będą jednym ciałem” Wezwanie i słowo: „czy chcesz...?”, wyraża wzajemną zgodę katolickiego małżeństwa przez to, że oddała się ono od „projektu małżeństwa” jako roszczenia do posiadania ciała. Oznacza ono również, że treść tej woli („wziąć za małżonka/małżonkę”) zakłada doświadczenie próby ciała. Tożsamość seksualna wyraża się więc jako możliwość bycia „jednym ciałem” i doznane wezwanie, aby nim być. Emocja, organiczne i seksualne wzruszenie, projekt, interioryzacja społecznego spojrzenia na swoje ciało i jego piękno, uczucie, pragnienie, pożądanie, wszystko to, co zamieszkuje ciało, mobilizuje się w tym doświadczeniu i stanowi o jego wartości.

¹³ Por. G. Agamben, dz. cyt., s. 17.

Po trzecie, na miarę jak słowo to oddaje się jako obecne słowo o przyszłości ciała, opiera się ono na darze dla ciała. Tożsamość seksualna jest też uznaniem tego daru. Czuję się „mężczyzną” otrzymując „kobietę” i doświadczając w jej obecności absolutu trwałej miłości w naszych wzajemnych ciałach. Ten dar dla ciała, którego wymiary są rozliczne, przechodzi przez przypisanie różnych miejsc cielesnych nagiemu ciału. Czy utopią jest myślenie, że wszystkie ludzkie miejsca powinny być „czułe” i że ich miarą jest oddanie tego, co kruche, do wspólnego użytkowania? Niewątpliwie, „polityka kruchości” chce być antropologicznie bardziej realistyczna wykazując, że to, co polityczne, zakłada w pierwszej kolejności nie tyle oddanie do wspólnego użytkowania naszych mocnych stron, ale raczej ochronę tego, co najsłabsze, a więc wyznaczenie naszej podatności na zranienia, czego małżeństwo jest najbardziej interpersonalną formą.

Po czwarte, czyż nie należy myśleć, że *Logos* wskazuje nie tyle uwarunkowanie przyczynowe (determinację), co najpierw ukierunkowanie na cel (finalność) bycia „jednym ciałem”? Jeśli *logos* nie jest celowością (finalnością), to jest w końcu tylko performatywnością, czy też pogwałceniem normy. Czy świadomość celowości i jej potwierdzenie w złożoności doświadczenia nie jest tym, co najbardziej kruche w niepewnym i tragicznym świecie? Czy celowość ciała nie jest tym, co może dać się jedynie poprzez nieskończoną delikatność wezwania do „zbawienia zranionego ciała”? Judith Butler wydaje się nam pomagać we wskazaniu, na sposób negatywny, warunków słowa skierowanego do ciała wyposażonego w płeć w jego największej podatności na zranienia. W jaki sposób ta obecność daru celowości seksualności, przez który daje się tożsamość seksualna, dokonuje się dla nagiego ciała i doświadczają w nim? Postaraliśmy się tutaj, nie udowadniając jednak tego, pokazać, że dokonuje się to w doświadczeniu zaufania i nadziei.

Konkluzja: „Jedno ciało”

Pod koniec naszej medytacji okazuje się, że *arche* tożsamości seksualnej, nagie ciało, nie wystarczy do tego, by uchwycić jej sens, lecz tylko jej *telos*. Wynika to z faktu, że tożsamość seksualna wskazuje strukturę komunii, która – wzięta w ludzkim trwaniu – mierzy się perspektywą bycia „jednym ciałem” z osobą innej płci. Płeć jest biernością ciała dla innego, czego pełne rozwinięcie w życiu zakłada płodność, którą osiąga jedynie heteroseksualizm. Możemy twierdzić,

że tożsamość seksualna posiada strukturę heteroseksualną. W przeciwieństwie do tego, homoseksualizm i transseksualizm prowadzą do okaleczenia ciała i uniemożliwiają człowiekowi osiągnięcie tej specyficznej doskonałości *una caro*. Twierdzenie to można utrzymać nie tylko wychodząc od kryterium etycznego, lecz i od kryterium teleologicznego. Ponadto, tożsamość seksualna wyraża się w małżeństwie, na miarę, w jakiej to ostatnie przedstawia sobą jedyną spójną instytucję artykułującą wszystkie wymiary seksualności. Doprecyzujmy, że chodzi o małżeństwo erotyczne, w którym nośnikiem „stawania się” ciała jest relacja interpersonalna.

Tożsamość seksualna „mężczyzny” czy „kobiety” wyraża się więc na sposób oblubieńczy, z uwzględnieniem miłości, która ją poprzedza. Będziemy chętnie podtrzymywać, że małżeństwo sakramentalne zda się być oprawą, w której może się w pełni wyrazić tożsamość seksualna. Jego wzorcem jest preegzystująca cielesna komunია Chrystusa i Kościoła, która sama jest świadectwem transcendentnej i świetlistej komunii Trójcy Świętej. Sposób, w jaki doświadcza się ona w ciele, przechodzi przez zbawienie tego ciała, wiarę, chrzest, dar sakramentów i miłość przeżywaną w urzeczywistnieniu. Należy więc uświadomić sobie, że antropologiczną miarą małżeństwa i rodziny jest komunია w nagim życiu, na co wskazuje teleologiczne dla mężczyzny i dla kobiety wyrażenie „być jednym ciałem”

tłum. Maria Żerańska