

SILA WIĘZI

Antropologiczne i etyczne uwagi o tożsamości kobiety

*Naszym obowiązkiem teraz jest nadal myśleć;
jak użyjemy owej monety?
Myśleć, myśleć musimy...
Virginia Woolf*

1. Jeśli istnieje odpowiednie słowo, które byłoby w stanie opisać różnobarwne, teoretyczne laboratorium feminizmu europejskiego z początku trzeciego tysiąclecia, ono brzmi: *dekonstrukcja*. Po opuszczeniu roszczeniowych paradygmatów, które w latach siedemdziesiątych ubiegłego wieku koncentrowały się na równości kobiety na płaszczyźnie praw cywilnych i politycznych; stwierdzając, że została już wyczerpana teoretyczna faza, związana z różnicą płci, gdzie przeciwstawiano się monologicznemu i totalitarnemu wszechświatowi myśli dotyczącej tożsamości, refleksja feministyczna wydaje się dziś przechodzić na stanowiska anarchistyczne, powstające na tle post-strukturalistycznej filozofii francuskiej.

W gruncie rzeczy bowiem zawsze są te same punkty odniesienia: to właśnie Foucault, Bataille, a zwłaszcza Deleuze i Derrida dostarczyli dekonstrukcyjnych narzędzi tzw. dogmatycznej myśli „fallogocentrycznej”, która od Platona aż do egzystencjalizmu pierwszych filozofów dwudziestowiecznych towarzyszyła kulturze zdominowanej przez płć męską, przenikającej cywilizację grecko-zachodnią¹. Krytyczna metoda feminizmu podąża zatem takimi krokami: po zneutralizowaniu autorytarnego marzenia logocentryzmu jako czystego pragnienia centrum i teoretycznego fundamentu, na którym buduje się metafizyczną „potrzebę prawdy”, należy pogłębić to, co znajduje się „ponad” władzą

¹ Por. *Thinking Differently. A Reader in European Women's Studies* (red. G. Griffin, R. Braidotti), London 2002.

subiektywności, która zawsze zawierała w sobie „różnię” (zgodnie ze sposobem mówienia J. Derridy, w jęz. francuskim *différence*), miejsce, które odznacza się odrzuceniem myślenia odmiennego od tradycyjnych parametrów teoretycznych, stając się innym terytorium, którego nigdy nie da się umieścić w ramach opozycyjnej logiki, terenem dalekim od gry wyborów, a tym samym „niezdolnym do podejmowania decyzji”².

Myślenie o różnicy – jest to punkt styyczny z teoretycznym opracowaniem feminizmu, przynajmniej w jego radykalnych wersjach najnowszych³ – już nie oznacza łączenia jej (nawet w sposób krytyczno-opozycyjny) z domniemaną tożsamością stabilną, lecz chodzi w nim o to, by w nieskończonym pluralizmie ujawniania się różnic przyjąć do wiadomości fakt, iż nie istnieje żadna logika, która by podsycala konflikt między dwiema częściami. Jest tylko jakaś „antylogika”, która nie podejmuje żadnych decyzji i nie prowadzi do żadnej tezy, ponieważ brakuje jej dzisiaj ontologicznych podstaw, na których mogłaby oprzeć same korzenie myślenia i mówienia.

Tym sposobem okazuje się, że analiza podmiotowości nie ma fundamentu, jest pozbawiona przesłanek i teoretycznego uzasadnienia; pozostają jedynie formy skażone, dziwaczne, rozproszone, w łonie których ulega rozkładowi sama idea tożsamości uznanej za podmiotowość, której nie jest w stanie określić nawet różnica płciowa. Jest rzeczą zrozumiałą, dlaczego feministki mówią dzisiaj o wyjściu „poza feminizm”⁴: nie dlatego, że przekonały się o nadejściu zmierzchu epoki teoretycznego opracowywania warunków życia kobiety, ale ponieważ tożsamość i różnica są w nim wyłącznie przestarzałymi i pustymi formami wyrażania rzeczywistości kobiecej, jako że w epoce postmodernistycznej śmierć podmiotu pozostawiła po sobie potencjalność form słabych, płynnych⁵, rozbitych na wymiary dysharmonijne i nomadyczne⁶

² J. Derrida, *Marges de la philosophie* (w tłum. polskim dzieło to znajduje się w: *Pismo filozofii*, Kraków 1993 – przyp. tłum.).

³ Por. T. De Lauretis, *Eccentric Subjects: Feminist Theory and Historical Consciousness*, *Feminist Studies* 16 (1990), 115-150.

⁴ Zob. C. Mancina, *Oltre il femminismo. Le donne nella società pluralista*, Bologna 2002.

⁵ Por. krytykę tych słabych form tożsamości w: Z. Bauman, *Liquid Love. On the Frailty of Human Bond* (tłum. wł. *Amore liquido. Sulla fragilità dei legami affettivi*, Roma 2004).

⁶ „Nomada (...) jest podmiotem, który porzucił wszelką ideę, pragnienie lub tęsknotę za czymś stabilnym. Wyraża pragnienie wędrowania, ciągłego przemieszczania się, skoordynowanych przeobrażeń bez lub wbrew jakiegokolwiek idei istotnej jedności” R. Braidotti, *Nomadic Subject*, New York 1994.

Aktualna dyskusja między feminizmem a postmodernistycznym kryzysem wartości i wyobrażeń podmiotu dotyczy jeszcze raz krytycznego porzucenia liniowej modalności myślenia, jego zdolności proponowania wymyślonych dróg dochodzenia do twierdzeń mających na celu pogodzenie ze sobą rzeczywistości męskiej i kobiecej, jako że tej modalności zarzuca się powtarzanie z uległością „bigoteryjnej” tradycji o charakterze filozoficzno-humanistycznym. Z tego rodzi się propozycja Rosi Braidotti, uczoney pochodzenia włoskiego, a mieszkającej w Holandii: „Chcę przeciwstawić się namiętnej formie post-humanizmu, opartej na feministycznej etyce nomadycznej”⁷

Analogicznymi formułami posługują się w swych badaniach inne uczone, zwłaszcza na gruncie anglosaskim, przekonane, że powinny zdekonstruować architekturę władzy męskiej, opartej na dychotomicznej i hierarchicznej opozycji (przeciwstawiającej płć męską żeńskiej), przepowiadając wzrost podmiotowości niejednorodnych, poddanych tożsamościowym przesunięciom, poślizgnięciom; podmiotowości podobnych do płynu, który pod wpływem wstrząsów przemierza i zanieczyszcza za każdym razem inaczej naczynia, w których się znajduje. W tym względie właśnie Donna Haraway stworzyła pełną ideę post-humanizmu, która jest w stanie uznać wyzwalaający potencjał naszego „pokrewieństwa z maszyną” Tym sposobem wezwano kobiety, „aby przyjęły utopię *cyborga*, osadzoną na świadomości natury niejednorodnej, nieczystej, płynnej i z uporem odzyskującej własną tożsamość, jak też na ironicznym i czynnym uznaniu techniki i maszyny nie za coś, co panuje nad nami z zewnątrz, ale za aspekt naszej cielesności, owoc naszego upodobania w burzeniu granic”⁸.

Ta ekstremalna teza, która spogląda już na świat „pozbawiony rodzaju i początku”, nawet jeśli przez niektóre feministki jest oglądana z zakłopotaniem⁹, reprezentuje pełną sumę teoretyzowanej dehumanizacji kwestii kobiet. Stoimy w obliczu całkowitego usunięcia podmiotowości ludzkiej, ogołoconej ze swego tożsamościowego uzasadnienia, to zaś prowadzi poprzez nieusuwalny wymiar jej ciała, które wyraża się w dwóch formach: żeńskiej i męskiej.

Jeśli humanizm „zdekonstruowany”, wymazany, przekreślony w imię koniecznego przewyciężenia wszelkiego fundamentu ontologi-

⁷ R. Braidotti, *Soggetto nomade. Femminismo e crisi della postmodernità*, Roma 1995, s. 35.

⁸ D. Haraway, *Simians, Cyborg and Women. The Reinvention of Nature*, Routledge 1991.

⁹ Por. E. Pulcini, *Il potere di unire. Femminile, desiderio, cura*, Torino 2003, s. XXV.

cznego, fenomenologicznego lub egzystencjalnego, pozostawia po sobie postacie niejednorodne i płynne, należy zapytać, czy da się odłączyć ciało od podmiotowości, uznanie siebie od poszukiwania tożsamości, którego droga wiedzie również poprzez wymiar biologiczny. Każde odniesienie do danej „naturalnej” i do symbolicznego wymiaru cielesności uchodzi bowiem za dogmatyczny stereotyp postaci kobiecej, tradycyjnie utożsamianej z jej kodem macierzyńsko-uczuciowym, a tym samym sprowadzalnej do wrodzonej ofiarności i wielkoduszności, na której wyrosła gwałtownie władza mężczyźni¹⁰

Zdaje się tu na nowo nastroczać źle utajona, manichejska forma nie dającego się uzdrowić dualizmu, który – wprost przeciwnie – swego czasu jawił się jako teoretyczny przedmiot różnych ataków: z jednej strony maskulinistyczna, przygniatająca swym jarzmem tradycja, która z poszukiwania podstaw uczyniła swą zabójczą broń, ciemniącą kobietę¹¹, z drugiej zaś strony ruchoma i nieokreślona sceneria kulturowa, gdzie krążą płynne tożsamości, niespójne, nigdy nie zidentyfikowane przez jakąś fizjonomię rozeznania, inną niż owa ekscentryczna, skażona, „przekraczająca prawo i chaotyczna”¹², z wyjątkiem ogólnego i bezkrytycznego odwoływania się do takich wartości, jak troska i opcje relacyjne, usiłujących zwrócić na siebie uwagę na arenie politycznej¹³

Na tym froncie problemów wiją się także inne alternatywne drogi, do których należy chrześcijańska refleksja nad kobietą¹⁴, przekonana o tym, że poszukiwanie centrum mającego podstawy antropologiczne nie oznacza *tout-court* wpaść w pułapkę maskulinistycznej myśli filozoficznej. Powinno się z pewnością przyjąć prowokację myślenia krytycznego, czy też mówiąc lepiej: „feminizmu jako krytyki”¹⁵, który jednak nie musi oznaczać „myśli różnorodnej i sprzecznej w sobie, ale prawie zawsze naznaczonej niechęcią do definitywnych wartości i przyjętych kodeksów”¹⁶

¹⁰ Por. tamże, s. XVIIIn.

¹¹ Por. Contingent Foundations: *Feminism and the Question of Postmodernism* (red. J. Butler, J. Scott), w: *Feminist Theorize the Political*, London – New York 1992, s. 7.

¹² Por. E. Pulcini, dz. cyt., s. 189-190.

¹³ Por. tamże, s. 183-190.

¹⁴ Spośród obszernej literatury zob. A. Ales Bello, *Sul femminile. Scritti di antropologia e religione* (red. M. D'Ambra), Troina (En) 2004; jak również 6 tomów dzieł różnych autorów: *La donna: memoria e attualità*, Città del Vaticano 1999–2000.

¹⁵ *Feminism as Critique. On the Politics of Gender* (red. S. Benhabib, D. Cornell), Minneapolis 1987.

¹⁶ Por. E. Pulcini, dz. cyt., s. VIII.

Myślenie krytyczne powinno natomiast oznaczać przyjęcie instancji kantowskiej, czyli myślenia, które poszukuje warunków zaistnienia transcendentnego poszukiwania doświadczenia i wiedzy, które nie stanowi zatrzymania się wewnątrz definitywnych wartości (czego żadna filozofia nie może zagwarantować), lecz odzyskanie wspólnej przestrzeni racjonalnej, w łonie której, po dokonaniu dekonstrukcji, nastąpią prace konstruktywne.

Aby wyobrazić sobie nowe modele kulturowe, nie ideologiczne (które apriorycznie skupiają się na usunięciu dualności poprzez pełne roszczeń batalie), należy zagwarantować bazę, wspólną płaszczyznę, która byłaby w stanie wytrzymać krytyczną konstrukcję wartości możliwych do przyjęcia, stanowiącą owoc procesu racjonalnego, którą J. Rawls nazywa „klauzulą warunkową”¹⁷

Każde teoretyczne mówienie musi znaleźć swe uzasadnienie w jakiejś formie fundamentu, zanim zabłądzi na narcystycznych manowcach, rozprawiających nad śmiercią podmiotowości i tożsamości. Co prawda, dzisiaj nikt nie może zaproponować metafizycznych budowli, które dały pierwszeństwo paradygmatowi abstrakcyjnemu ze szkodą dla życiowego i użyły teoretycznych narzędzi, niezdolnych do wyrażenia wiarygodnych modeli kulturowych, ale to nie z tej przyczyny nie da się na sposób symboliczny odczytać „naturalności” oddawania się kobiecego ciała, aby zinterpretować nowy kodeks macierzyński wraz z całym wachlarzem wartości antropologicznych, które przechodzą od uczuciowości do pragnienia, od troski do ponownego zacieśnienia znaczących więzi¹⁸

2. Można w tym względzie zaproponować analizę fenomenologiczną, która wypływa z symbolicznego promieniowania ciała kobiecego, bez esencjonalistycznej obsesji definiowania tego (*was*), czym ono jest, i jak (*wie*) ono daje siebie światu. Analizę – jak chciał Husserl¹⁹ – nie tyle dotkniętą intelektualistycznym lub teoretycznym przedrozumieniem, ile opartą na przeżywanych formach swego ujawniania się za pomocą języka przed-logicznego, „naturalnie” wystawionego na doświadczenie swego rozpowszechniania się w świecie.

¹⁷ J. Rawls, *Il diritto dei popoli*, Milano 2001.

¹⁸ Por. G. Di Cristoforo Longo, *Codice Madre. Orientamenti, sentimenti e valori nella nuova cultura della maternità*, Roma 1992.

¹⁹ E. Husserl, *Ideen zu einer reinen Phänomenologie und phänomenologische Philosophie* (wyd. polskie: *Idee czystej fenomenologii i fenomenologicznej filozofii*, t. 1, Warszawa 1975 – przyp. tłum.).

Każda istota ludzka – jak wiadomo – zaczyna własne życie, „mieszkając” wewnątrz innej istoty ludzkiej, kobiety, tak iż dwa ciała doświadczają razem (przez dziewięć miesięcy, bo tyle trwa to wspólne życie), że ciało, które nas konstytuuje, jest nie tylko podmiotem doświadczenia, ale też początkiem istnienia ciała, które otrzymuje życie, życie zamieszkujące w domu innego ciała. Trzeba by umieć na nowo usłyszeć w sobie hałas naszych narodzin, który rozlega się w owej krótkiej chwili naszego przyjścia na świat, kiedy odczuwamy w sobie dar otrzymania życia²⁰

Tak więc nasze ciało nie jest jakimś bezwyrazowym ciałem, które każdy dźwiga ze sobą po swym narodzeniu i które będzie nam towarzyszyło przez całe nasze istnienie, bez niespodzianek, lecz ze swoistą obojętnością, o czym świadczą owe niezatarte znamiona, które nas konstytuują, a których żadna korekta chirurgiczna nie wyeliminuje: my jesteśmy owymi oczyma, owym obliczem, owym spojrzeniem...

Dlatego warto posłuchać mowy ciała, aby uzewnętrznić jego istotę, usiłując od początku uchwycić ową istotną rzeczywistość, która pochodzi z „wnętrzości”²¹. Zamiast wychodzić od pojęć i wyobrażeń (ciało nigdy nie jest alegorią umysłu), wypada śledzić rytmy ciała kobiety, ponieważ to ona jest naszym pierwszym domem, ciałem zawsze ruchomym, znajdującym się w stałym ruchu skurczów i rozkurczów, prawdziwy symbol uniwersalny, który gwarantuje wspólne miejsce arabskiej lub chińskiej dziewczynce, dziewczynie australijskiej, włoskiej studentce lub indiańskiej nastolatce. Wypada zatem wyodrębnić niektóre elementy tej wspólnej historii, związanej z doświadczeniem „przeżywanego ciała”, tam, gdzie da się odkryć siłę tożsamości w wątkach opowieści i gdzie można wyzwolić słowa autonomiczne i żywe.

W tym względzie da się wyłonić trzy aspekty, z którymi kojarzy się ciało kobiety: pierwszy z nich można określić jako „ciało-krwotok”, drugi jako „ciało-mieszkanie”, zaś trzeci jako „ciało-świat”. Można również zobaczyć, jak te trzy modalności wskazują na swe sposoby wyrazu w życiu społecznym²².

Po wyjściu z dzieciństwa kobieta staje się ciałem, z którego regularnie i okresowo wypływa „krew życia”. Jest to „ciało-krwotok”, które dostosowuje się do rytmów czasu, do czasu ruchomego, zmien-

²⁰ Por. H. Arendt, *The Human Condition* (wyd. polskie: *Kondycja ludzka*, Warszawa 2000 – przyp. tłum.).

²¹ Na temat wnętrzości jako organu wiedzy zob. M. Zambrano, *Hacia un sober sobre el alma* (tłum. wł. *Verso un sapere dell'anima*, Milano 1996).

²² Por. N. Fatio, *Femme et théologique aujourd'hui*, Cahiers Protestants 6 (1979), 12n.

nego, bez spoczynku; jest to miejsce płynne, które – poddane materialności ciała – w regularnych odstępach czasu przeobraża się w krew życia, a w szczególnych momentach – również w mleko. Oba te płyny wiążą się z życiem; z życiem, które się zapowiada, i życiem, które się karmi, żywi.

Również w przestrzeni wewnętrznej pozostają ślady tych płynów. Dzieje się to w czasie, który w swoich cyklach, w swych rytmach powolnych lub szybkich, staje się widzialny wraz ze swą wielką wartością symboliczną. Albowiem wraz z upływem czasu dają się coraz intensywniej odczuć konsekwencje stawania się ciałem zamieszkanym – z ciężą dającą nowy początek, dziecko: nadejdzie zatem taki moment, kiedy wypełnienie się czasu otworzy drogę, aby wewnątrz – w którym mieszka dziecko – otworzyło się na świat zewnętrzny.

Po tym przełomie i koniecznym oddaleniu ciało kobiece odkrywa, że na zewnątrz jest tak samo zdolne do karmienia, jak wewnątrz, poprzez przemieszczenie, które dokonuje się od łona do piersi: płyn czerwony przemienia się w biały, staje się mlekiem, które karmi dziecko, będące już autonomiczne, żyjące poza nią. Mleko, płynny pokarm, jest relacją żywiącą, zjednoczeniem dwóch ciał, komunikacją cielesną i psychiczną, wspólnotą, która coraz bardziej umacnia dokonany już podział²³

Przychodzi potem czas, kiedy wszystko to ustaje. Wraz z upływem czasu ciało kobiece wchodzi w inny rytm; fizyczna płodność się kończy, ale po to, by zapowiedzieć inny etap, inne macierzyństwo, które wpisuje się w historię czasu, gdzie wszystko rodzi się i jest karmione na innym poziomie. Tłumaczy to, dlaczego nie jest mniej kobietą ta, która poprzez wybór osobisty lub uwarunkowania nie jest zamieszkiwana przez życie i nie karmi mlekiem: nie dlatego, że jako kobieta jest symbolicznie zamieszkiwana, ale ponieważ czas zrodzenia i wykarmienia jest otwarty i da się go przełożyć na tak wiele gestów z relacji międzyosobowych, gdy te stają się głębokie; można by nawet rzec: ucieleśnione. A zatem z powodu „duchowego” zrodzenia, jak powiedziałby Platon.

Po drugie, ciało kobiece jest szczególnym „obszarem” Po intymnym spotkaniu cielesnym pary ludzi kobieta może stać się przestrzenią, w której kształtuje się życie w owej niezwyklej paraboli, która karmi się związkami wzajemnej zależności: odtąd dwa istnienia będą żyły

²³ Odnośnie do tego zob. G. P. Di Nicola, *Il linguaggio della madre. Aspetti sociologici e antropologici della maternità*, Roma 1994.

w doskonałej wspólnocie i doskonałej odmienności. W poszerzonej przestrzeni, aby inne istnienie dojrzało i wzrosło w swym autonomicznym życiu, otwiera się – kiedy czas się wypełnia – droga, która pozwala wyjść na zewnątrz. Na podstawie szoku oderwania się i oddzielenia od innego bytu żyjącego matka wie, że życie, raz zrodzone, może i musi być zachowane, jak również darowane, aby samo odnalazło prawdę o swoim ujawnianiu się w świecie. W tym sensie poród i zrodzenie stają się najbardziej realistyczną metaforą ludzkiej przygody na ziemi, która się zaczyna, wzrasta, rozwija się na wszystkich poziomach: począwszy od tego indywidualnego, aż po wspólnotowy, społeczny i kosmiczny.

W taki sposób cud początku²⁴, który otwiera świat na przyjęcie każdego nowo narodzonego dziecka, wpisuje się we wszelki kontekst życiowy, staje się zrodzeniem do relacji międzyludzkich: powstanie przyjaźni, miłości, nosi na sobie pieczęć tego niewiarygodnego wydarzenia; zdani na to, co widzialne (na tak wiele wyrazów naszej cielesności), każdego dnia postrzegamy objawianie się tego, co niewidzialne, jako ukrytą i realną obecność życia, które się zaczyna, kiedy staje się gościnnością i mieszkaniem innego w tak wielu głosach jego ciała, którym kobieta otwiera się na świat. Bądź też lepiej, staje się metaforą świata. Jej wnętrzości zakładają bezpieczny fundament ziemi, który z pokolenia na pokolenie powtarza światu dobro bytu. Jednakże trzeba być bardziej precyzyjnym: my nie jesteśmy w świecie, jak powiada Heidegger i obfita filozofia współczesna, która myśli o życiu, patrząc na pojęcia. Z pewnością wraz z narodzeniem się wchodzimy w świat, ale po to, byśmy sami stali się światem. Czyli miejscem, w którym zbiegają się różne tory pragnienia, pobudki do wolności, dążenia do dobra, chęć utworzenia więzi silnych i gorących wewnątrz owego jądra prawdy, na które wskazuje właśnie ów język jego ciała²⁵. W nim czas cykliczny, uporządkowany zarówno jego rytmem, jak i bezczynnością, chwilami płodności i stanem oczekiwania, domaga się szacunku i ochrony, a nie przemocy i obojętności. Jest to czas, któremu należy towarzyszyć, aby się przygotował i dojrzał w świetle celowości, której nie może zniweczyć jakiś kaprys. Czas, który powtarza dyscyplinę oczekiwania, aby dać czas na czas bez odstępstw i bezużytecznych ucieczek. Tak by cała osoba, w swym

²⁴ Jest to wyrażenie myślicielki Hannah Arendt. Odnośnie do tego zob. P. Ricci Sindoni, *All'origine del dato antropologico: la natalità di H. Arendt*, w: *Per la filosofia Antropologie contemporanee a confronto*, 22 (2000) maj – sierpień, s. 83-91.

²⁵ M. T. Porcile Santiso, *Verso una teologia del corpo della donna*, w: *La donna: memoria e attualità* (dz. zb.), t. I, dz. cyt., s. 63-114.

potrójnym wymiarze ciała, psychiki i ducha, dojrzała w tym czasie, który już zawiera w sobie dojrzałe owoce własnej tożsamości.

Właśnie w ciele-mieszkaniu, które cierpliwie czeka, by czas się wypełnił, ciało kobiece objawia się także jako metafora społeczna: drzwi domu-ciała są zamknięte tylko po to, by uczynić dziecko zdolnym do życia autonomicznego, które nie staje się potem (i nie powinno nim się stać nigdy) figurą odrębną i obcą, lecz początkiem i symbolem wspólnotowych relacji, naznaczonych wzajemnością, obojętną zależnością, szacunkiem i współudziałem.

Można sobie łatwo wyobrazić, jakie mogą być konsekwencje etyczne tego doświadczenia ciała jako domu i świata w ramach życia społecznego. Co by się stało, gdyby w tym społeczeństwie, które doświadcza przelewania krwi z nienawiścią i przemocą, przyjęło się doświadczenie kobiecego ciała, które wylewa krew, aby dać życie i pozwolić na wzrastanie innego istnienia, dopóki tego potrzebuje?²⁶

W społeczeństwie takim jak nasze, w którym ekonomia opiera się na konsumpcji i które konsumuje także życia, można by też przejść do ekonomii, w której realnie i dla wszystkich świat stanie się domem do zamieszkania. Kobieta ma symboliczną pamiątkę własnego ciała jako „domu”, jak również historyczne doświadczenie zarządzania „domem” rodzinnym; być może nadszedł czas, by kobieta, wraz ze swym specyficznym byciem „światem”, wyszła wreszcie do świata, aby uczynić z niego dom otwarty na wszystkich. Pomyślmy tu o dziewczynie arabskiej, o nastolatce australijskiej, o studentce toskańskiej lub indiańskiej: czyż nie jest tak, że patrząc przez pryzmat ich ciała, możemy przemyśleć nowe, niesłychane wręcz sposoby ochrony życia, teraz, w obecnej naszej historii? Mogłoby się wydawać, że myślenie umożliwia nam prawdziwy dostęp do życia, ale jest wprost przeciwnie, to życie pozwala myśli dojść do siebie, jako że prawda ciała przesyła swe orędzie, mocne i jasne, do tego, komu leży na sercu los tego świata. Jeśli kobieta doświadcza w swym ciele powolnego dojrzewania i przeobrażenia materii, tam, gdzie jedna komórka konstytuuje ludzkie istnienie, można mieć nadzieję, że czas w cierpieniach historii jest w stanie zrodzić – w odpowiedniej chwili – nowe i zaskakujące objawienia miłości do świata.

3. Mógłby ktoś zgłosić obiekcje, że dzisiaj kodeks kobiecy i kodeks macierzyński nie pokrywają się ze sobą; dane antropologiczne wydają się klócić z etosem trwałych więzi, jako że nawet relacja: matka – syn,

²⁶ Por. V. Mele, *Bioetica al femminile*, Milano 1998.

jest dramatycznie wystawiona na „płynny” rozkład odniesień międzyludzkich. Wystarczy pomyśleć o niepokojącym zjawisku porzucania noworodków, o zaniedbaniach i przemocy w stosunku do najmłodszych, które zdarzają się nawet w rodzinie.

Należy zatem pogłębić niektóre paradoksy, które przenikają te straszne wydarzenia, te przypadki sprzeniewierzonego macierzyństwa: okresy kulturowe, związane z emancypacją kobiety, uwolniły ją od typowych dla niej cech biologicznych, tak że dzisiaj człowiek się rodzi prawie zawsze jako owoc wyboru i pragnienia. Mimo to jednak nie wydaje się, by zaniedbania i przemoc wobec dzieci zmniejszyły się w sposób znaczący. Urazy powodowane niechcianą ciążą, przeżywane dawniej przez kobiety, dzisiaj są nadal podtrzymywane i rozwiązywane zalegalizowaniem aborcji. Mimo to jednak ciąży kończące się wydaniem na świat noworodka w przewidywanym terminie już nie są w stanie wzbudzić ducha opiekuńczego, uczucia, czujności i ofiarności. Tak jakby zrodziło się dziecko, ale nie zrodziło się syna...²⁷

O ile kiedyś więzi istniejące między matką i synem podtrzymywało się i ożywiało się w sposób „naturalny” poprzez owo współ-czucie, które wyzwalało empatyczny stosunek uczuciowy między matką a noworodkiem (który także dzisiaj można biologicznie zarejestrować), o tyle obecnie – chodzi tu oczywiście o wyjątki, które zdradzają jednak trudności wspólne wielu kobietom – więź nie rodzi automatycznie miłości, ani też miłość nie jest w stanie zbudować silnych relacji.

Krótko mówiąc, podobnie jak każdą relacją ludzką, przyjacielską lub narzeczeńską, tak też relacją istniejącą między matką a synem wstrząsa ta sama niestabilność uczuciowa, chociaż usiłuje się inwestować wiele w jakość obecnych stosunków międzyludzkich. Jak wytłumaczyć te paradoksy, które znajdują swój wyraz zwłaszcza w rozpowszechnionej niezdolności ludzkiej do inwestowania na przyszłość, do tworzenia trwałych więzi?²⁸

W tym skomplikowanym splocie natury z kulturą wydarzyło się coś epokowego, a mianowicie czas cnotliwy, jeśli jest to prawdą, że natura kobieca wraz ze swymi cechami biologiczno-macierzyńskimi znajdowała oparcie i umocnienie w kulturowym modelu, który był co prawda surowy, ale za to pewny: bycie matką przedstawiało w tej

²⁷ Por. E. Scabini, *Affetti, legami, generatività*, w: *Affetti e legami* (red. F. Botturi, C. Vigna), Milano 2004, s. 123-134.

²⁸ Por. M. Magatti, *Eccesso e crisi delle relazioni: una lettura sociologica*, w: *Affetti e legami*, dz. cyt., s. 109-122.

scenerii kulminacyjny punkt życiowego doświadczenia kobiety, osiągnięcie własnej tożsamości. Dzisiaj ta oś została naruszona: to kultura bierze przewagę nad naturą i oddzielając wymiar właściwy kobiecie od możliwości zostania matką, usiłuje oddziaływać na naturę, postrzeganą niekiedy jako zagrożenie dla różnorodnej i najpełniejszej realizacji siebie.

W tę epokową przemianę są też dramatycznie włączone relacje: matka – syn; najsilniejsza więź, szyfr do wszystkich więzi, staje się najsłabsza, niezdolna do tego, by docenić ów przeogromny ładunek symboliczny, którym niegdyś się szczyciła, wystawiona na społeczną niepewność i ów rodzaj nihilizmu biologicznego, opiewanego wielokrotnie przez feminizm.

Jeśli jednak coś się utraciło, należy nauczyć się to odzyskać, podtrzymując zwłaszcza na płaszczyźnie symbolicznej ów wymiar rodzicielski, który pozwala postrzegać realizację siebie za pośrednictwem innej osoby, poprzez opiekę i troskę o odbudowanie więzi, które nigdy nie utraciły swej wartości, lecz zawsze były akceptowane. Więź nie może się rozprzestrzenić we fragmentarycznych popędach, wywołujących emocje, które gwałtownie wyczerpują swój ładunek uczuciowy, rozpraszając się w niedokończonyj trajektorii pragnienia. Właśnie wewnątrz tego pragnienia należy na nowo zrozumieć głęboką intencjonalność, jak to sugeruje wielki znawca świata emocji, Baruch Spinoza²⁹, jako że pożądanie zadzierzgnięcia więzi z kimś innym nakłada trud „uczucia”, które jest innym sposobem wyrażenia pragnienia związania się z kimś i bycia przez niego związanym.

Uczucie, wrażeniowa i bierna forma relacji ludzkiej (w języku łacińskim uczucie – *affectus* pochodzi od *afficio*, -is, byt dotknięty przez coś lub kogoś), może się stać wymagającym uczeniem się miłości, która we wzajemnej wymianie odkrywa imperatywny, wymagający wymiar więzi. W ramach tego etycznego rozpoznania więź nie jest już znakiem uciemnienia i panowania nad najsłabszym (jak to nadal powtarza znaczna część feminizmu), lecz troski, która ugruntowuje relację międzyosobową i w której każda ze stron oddaje się drugiej.

Tym sposobem uczucie wzrasta i dojrzewa, przeobrażając się w więź, stając się jej znaczącym wyrazem, tracąc charakter czystej emocjonalności, który jest narcystycznym produktem podmiotu niezdolnego do rozpoznania swego pochodzenia, czyli swej twórczej historii, postrzegającej go jako istotne ogniwo łańcucha nadającego sens, który jeszcze musi być na nowo nadany.

²⁹ B. de Spinoza, *Etica*, Torino 1967, cz. 3: *Origine e natura degli affetti*, s. 129-210.

Tym, którzy zauważają przewidywalny, tradycyjny i restauratorski ton tego paradygmatu etycznego, można odpowiedzieć, iż horyzonty pohumanistyczne, przeczuwane przez feminizm, zdają się proponować jedynie wartości tradycyjne, typowe dla kontekstu autentycznie ludzkiego, takie jak zaangażowanie, troska, szacunek, współdziałanie, które także dziś jawią się jako niezastąpione i niepodważalne.

Wynika z tego, że urzeczywistnienie tożsamości kobiecej, jej wolności i wzrastającej autonomii (najwyższych i niezbywalnych wartości), umacnia się świadomym pragnieniem więzi uczuciowych, które nie są tymczasowe lub wystawione na niestabilność emocjonalną. Porzucając paradygmat utylitarystyczny, w którym kobieta i mężczyzna odnajdują swój sens we wzajemnej relacji tylko na podstawie osiąganego z niej zysku, można wejść na etyczną drogę, która skłoni do troski o rzeczywistości istniejące, usiłując je wyposażyć w relacje znaczące, jakościowo bogate i emocyjnie satysfakcjonujące³⁰.

Jeśli miłość – jak przypomina Georg Simmel – „jest jedną z wielkich, formacyjnych kategorii doświadczenia”³¹, zdolną do zintensyfikowania trwałych więzi, rzucających wyzwanie przemijalności czasu w zachwycającej grze relacji międzyosobowych, które się odnajdują i gubią, aby na nowo się odnaleźć, to należy myśleć, iż etyczna praktyka, nabyta w rodzinie, stanowi możliwą drogę do zmetabolizowania ryzyka rozpadu więzi oraz do opracowania nowych ścieżek odrodzenia. Dekonstruować, aby konstruować³².

Na tym opiera się godność kobiety jako coś, co jest „godne” zebrania jako owoc jej tożsamości. Jawi się ona nie jako tożsamość „rozproszona” w teoretycznym przemyśleniu dokonywanym przez radykalny feminizm, jak również nie można jej definiować jako tożsamość „zablokowaną” w niedopuszczalnym wycofywaniu się do przeszłości, lecz daje się poznać jako tożsamość „dynamiczna”, którą można umieścić także na tle gęstej sieci więzi społecznych i politycznych.

tłum. ks. Franciszek Mickiewicz SAC

³⁰ Por. F. Botturi, *Etica degli affetti?*, w: *Affetti e legami*, dz. cyt., s. 37-64.

³¹ G. Simmel, *Schriften zur Philosophie und Soziologie der Geschlechter* (tłum. wł. *Filosofia dell'amore*, Roma 2001, s. 210).

³² Tym mottem zdaje się inspirować piękne dzieło zbiorowe: *Spostando mattoni a mani nude. Per pensare le differenze* (red. F. Brezzi – G. Providenti), Milano 2003.