

Wokół męskości jako projektu etycznego. Zarys sytuacji filozoficznej i społecznej

Przemysław Górecki

ORCID: <https://orcid.org/0000-0002-2318-9622>

(Uniwersytet im. Adama Mickiewicza w Poznaniu, abakab@onet.eu)

Abstrakcyjne spojrzenie filozoficzne uznaje jednostkę za czysty podmiot myślący, niezależnie od jego empirycznego i konkretnego istnienia. Jest więc ona aseksualna. Wizja ta, zastosowana w dziedzinie prawa i polityki, prowadzi do traktowania każdego jako neutralnego podmiotu, niezależnie od determinacji płciowej. Abstrakcyjny egalitaryzm jako stanowisko nie do utrzymania w niektórych dziedzinach (prawo rodzinne, prawo pracy, etyka lekarska...) głosi »absurdalność« różnicy płci, zarówno w dziedzinie prawa, jak i polityki (Agacinski 2000, 86).

Niezależnie od tego czy przyjąć perspektywę uniwersalizmu jako neutralności poznawczej podmiotu czy odrzucić ją jako niezdolną do odpowiedzi na problem realnego usytuowania wiedzy i świadomości podmiotu oraz jego zapośredniczenia przez cechy akcydentalne, nie sposób nie obwarować tej cokolwiek utopijnej konstrukcji filozoficznej szeregiem uwag dotyczących uniwersalizmu jako idealnej koncepcji projektującej. Konieczność stanięcia wobec problemu seksualności lub aseksualności podmiotu myślącego rodzi inną konieczność: przywołania historycznego bagażu, w jaki wyposażona jest jednostka w odniesieniu do swojej seksualności i statusu płciowego. Bagaż ten przypomina swego rodzaju ontologiczne obciążenie, przypisanie danej płci do jednego porządku i wykluczenie z porządku, do którego przypisana została pozostała płeć. W przypadku płci męskiej i żeńskiej, rozumianych standardowo jako genderowe atrybucje psychologicznych, anatomicznych i biologicznych cech, obciążenie to zyskuje wymiar trwałej stygmatyzacji i aksjologicznej etykiety. W takim ujęciu widoczna staje się dysproporcja i odmienny status męskości i żeńskości, które przestają być równorzędnymi *projektami* genderowymi o jednolitym statusie filozoficznym, stając się uzupełniającymi się kategoriami nacechowanymi aksjologicznie. W tym układzie, zwyczajowo, męskość uwidacznia się jako projekt filozoficzny oparty na określonych wartościach etycznych, kobiecość natomiast zyskuje w porządku filozoficznym pozycję wyznaczaną przez estetykę.

To ramowe i ogólne rozróżnienie jest zakorzenione w powszechnej mitologii płci i nieświadomie (lub świadomie przez grupy, którym zależy na utrzymaniu binarności systemu) reprodukowane poprzez sam fakt

głębokiej inskrypcji w sposoby myślenia, mówienia i interpretowania zjawisk społecznych. Nie oznacza to oczywiście nie tylko jego słuszności, ale także niemożliwości jego logicznego rozbioru na części i analizy tych zakorzenionych w historii idei elementów, które doprowadziły do ukucia tej filozoficznej dychotomii. Świadomość jej istnienia jest pomocna w zrozumieniu wielu procesów i zjawisk, choćby takich jak androcentryzm, fallogocentryzm czy uprzywilejowanie męskości w tradycyjnym zachodnim sposobie wartościowania. Jeśli męskość sprzężona jest z etyką, to właśnie męskość zasługuje na wyższą pozycję w hierarchii niż żeńskość i kobiecość, standardowo przypisywane estetyce, ponieważ zachodnia filozofia świecka i chrześcijańska ugruntowana jest w dużej części na prymacie etyki jako cnoty moralnej nad estetyką (m.in. *Państwo* Platona). Wiążąca się z tym sposobem myślenia faworyzacja męskości widoczna już na poziomie językowym („być mężczyzną”, „męska decyzja”, „kobiece tematy” jako tematy mniej istotne, zwyczajowo przyziemne i dotykające kwestii estetycznych) manifestowana jest na każdym polu życiowym i w każdej dziedzinie codzienności, potwierdzając i ugruntowując historyczne przeświadczenie o jej wyższości i tym samym reprodukując mechanizmy jej dominacji¹. Myśląc dalej – jeśli kobiecość jest sprzężona z estetyką, staje się uzupełnieniem męskości na tej samej zasadzie, na jakiej w myśleniu upodrzędniającym estetykę etyce piękno ma służyć „wyrażaniu” wzniosłych idei. Ten prosty układ nie tylko funkcjonuje jak refleks esencjalistycznego myślenia o *gender* i podstawa realnej i symbolicznej dyskryminacji, jest także interesującym polem przesunięć filozoficznych wartości. Jak pisze Pierre Bourdieu, uniwersalnie stosowane schematy myślenia (zbudowane na homologicznych opozycjach takich jak „wysoki/niski”, „nad/pod”, z którymi wiąże się podział aktywności z punktu widzenia opozycji „męskość/kobiecość”):

utrwalają rozróżnienia i cechy dystynktywne (dotyczące materii ciała) jako wpisane w obiektywność różnice natury. Powołanie ich do istnienia przebiega jednak równoległe z procesem ich „naturalizacji”, tj. takim wpisywaniem w system pozornie naturalnych różnic, że wywołane przez te schematy antycypacje nieustannie potwierdzane są przez bieg świata – a zwłaszcza przez cykl biologiczny i kosmiczny (Bourdieu 2004, 16)².

¹ Pierre Bourdieu pisał w *Męskiej dominacji*, że źródłem siły androcentryzmu jest fakt, że obchodzi się on bez uzasadnienia: „Androcentryzm narzuca się jako neutralny i nie wymagający dyskursywnej legitymizacji. Porządek społeczny jest bowiem olbrzymią machiną symboliczną wprowadzającą w życie i zatwierdzającą męską dominację, na której on sam jest oparty” (Bourdieu 2004, 18). W świetle jego wniosków można uznać androcentryzm za matrycę genderowej hierarchii, dla której filozoficzna obudowa o której piszę ma stanowić dyskursywne uzasadnienie.

² Jak pisze Krzysztof Arcimowicz, „Myśl zachodnią – wedle Derridy – charakteryzuje binarny system symboliczny, w którym pierwszy (nacechowany dodatnio),

System symboliczny nadaje ustanowionemu porządkowi rangę oficjalności, pozory biologiczności zostają uspołecznione. Radykalną realizacją tego mechanizmu byłaby właśnie filozoficzna atrybucja „męskości” i „kobiecości” i ich aksjologiczna nierówność. Próbując odpowiedzieć na pytanie Agacinski: „Czy trwałość androcentryzmu wynika jedynie z dążenia mężczyzn do dominacji i czy od strony teoretycznej wiąże się z tym, że to mężczyźni byli twórcami wielkich konstrukcji pojęciowych?” (Agacinski 2000, 24), trzeba by stwierdzić, że nie tylko, ponieważ nawet przy odsunięciu dążenia do dominacji trudno byłoby zakwestionować czy sprzeciwić się trwałości androcentryzmu choćby ze względu na wspomniany silnie ugruntowany społecznie stereotyp uniezależniający kobiecość od sfery etycznej i moralnej, także ze względu na siłę patriarchalnej dywidendy (sformułowanie Raewyn Connell oznaczające sytuację, w której ogólnie rozumiani mężczyźni czerpią profity z dominacji mężczyzn hegemonicznych)³. Jak pisze Aleksandra Alicja Winiarska:

Kultura europejska przez wieki swego istnienia zmieniała się. Każda niemal epoka charakteryzowała się swoistym podejściem do cielesności, granic wolności osobistej, tworzyła specyficzne wzory i normy obyczajowe, w związku z czym zmianom ulegały również wymagania kulturowe kierowane do płci, a co za tym idzie – przemianom podlegały również same habitusy. Zdaniem Bourdieu jednak nigdy nie uległo zmianie to, że habitusy męski i kobiecy były opozycyjne, gdyż dzięki temu mógł istnieć porządek, w którym androcentryzm stanowi normę i w jakim męczyzna jest miarą człowieczeństwa (Winiarska 2008, 26).

Trwałość opozycyjności kategorii genderowych „męskość” i „kobiecość” wpisanej w porządek symboliczny budzi zastrzeżenia już na poziomie ontycznym – co należy rozumieć pod pojęciami „męskość”, „kobiecość”? Choć odsyłają one do spetryfikowanych kategorii i zestawu jakości (męskość jako pewien projekt etyczny – etos mężczyzny jako aktywnego podmiotu, osoby honorowej, walecznej, i dzielnej, kobiecość jako kategoria estetyczna –

podstawowy i istotny człon opozycyjnej pary pojęć postrzegany jest w kategoriach »pierwotnego porządku«, »oryginału« i »źródła«, w stosunku do członu drugiego (nacechowanego negatywnie), pojmowanego jako »suplement«, »pochodna« członu pierwszego” (Arcimowicz 2003, 47). Koresponduje to z wnioskami Agacinski, która w drugim członie opozycji zawsze doszukuje się pozycji kobiecej: „Strukturze androcentrycznej czy fallocentrycznej zawsze towarzyszą inne – również zhierarchizowane – pary pojęciowe, które wzmacniają i wartościują opozycję męski-kobiecy. Mamy z tym do czynienia w wypadku pary aktywny-bierny: niezależnie od tego, jakie są cechy różnicujące zastosowane do opisu różnicy płci, męskość zawsze będzie »aktywna«, podczas gdy »bierność« jest określeniem kobiecości – przynajmniej w tradycji zachodniej. To dlatego męska zasada twórcza u Arystotelesa jest *aktywna*, natomiast materia ożywcza *bierna*” (Agacinski 2000, 55).

³ O strukturalnej nierówności wpisanej w hierarchię genderową z socjologicznego punktu widzenia a także o kompensacyjnych form męskości (jako rekompensacie za szkody wyrządzone przez patriarchalny porządek świata) pisze Øystein Gullvåg Holter (Holter 2005).

wizerunek kobiety jako biernego przedmiotu, istoty pięknej, próżnej, wystawionej na widok i przyjemność męskiego oka), to kategorie te znajdują się daleko od rzeczywistości i realnych przejawów tego, czym jest męskość i kobiecość, a raczej czym są męskość i kobiecość. Liczba mnoga sugeruje wielość projektów tożsamościowych (jeśli przyjąć podejście tożsamościowe), realizacji ideałów (przy założeniu zamkniętości i spójności konsekwentnych koncepcji męskość i kobiecość) czy po prostu różnorodność „męskich” i „kobięcych” ekspresji w społeczeństwie. Widoczne jest to zwłaszcza w przypadku „męskość”, kategorii jeszcze bardziej niż „kobiecość” podatnej na przeobrażenia symboliczne od drugiej połowy XX wieku. Z racji uprzywilejowanej pozycji w hierarchii płci, „męskość” jako kategoria organizująca genderowy porządek rzeczywistości ma większą mobilność, więc także większy potencjał emancypacyjny niż „kobiecość”, której ruchy na płaszczyźnie na której toczy się binarna gra o wpływy są ograniczone horyzontem wyznaczanym przez męskość hegemoniczną, ostoję patriarchalnego porządku społecznego. Na marginesie tej najsilniejszej formy bycia w świecie mężczyzny funkcjonują inne, również – nawet jeśli mimowolnie – utrwalające patriarchalny porządek świata (męskość braterskie, podporządkowane), czy wyłamujące się z niego i przyjmujące pozycje „kobiecość” (męskość marginalizowane)⁴. Istotna jest świadomość tego zróżnicowania, dzięki której mówienie o jednej „męskość” przestaje być wiarygodne i uczciwe naukowo; ich wielość odzwierciedla tylko heterogeniczność samej kategorii, nie jest natomiast w stanie podważyć hegemonicznej męskość jako kategorii uprzywilejowanej aksjologicznie w opozycji męskość-kobiecość, kategorii, która w istocie zawłaszcza pozostałe, roszcząc sobie prawo do reprezentowania *pars pro toto* „męskość” w ogóle. Krzysztof Arcimowicz w *Obrazie mężczyzny w polskich mediach* pisze ogólnie o „tradycyjnym” i „nowym paradygmacie męskość”, zestawiając ich cechy i zwracając uwagę na kilka istotnych różnic, choćby tę:

Tradycyjny paradygmat męskość zakładał istnienie jednego racjonalnego podmiotu męskiego. Tożsamość homoseksualistów i mniejszości symbolicznych, na przykład kobiet, była definiowana przez odniesienie do heteroseksualnych mężczyzn. W nowym paradygmacie »męskie« nie jest już reprezentatywne dla całej ludzkości. Nie ma grupy dominującej (Arcimowicz 2003, 55).

⁴ Korzystam tu z popularnego rozróżnienia, które Raewyn Connell uczyniła w książce *Masculinities* w 1995 r. – jest to tylko jeden z wielu możliwych sposobów rozumienia męskość. Dotyczy on tego sposobu myślenia o męskościach, który ujmuje je w kategorie społeczne, jako określone grupy o zbieżnych celach, fundamentach, doświadczeniach lub interesach. Zupełnie inne spojrzenie obejmuje męskość choćby jako ideologię, język i dyskurs, znak, dialog, ciągły ruch (patrz Reeser 2010; Fejes 1992; Saco 1992).

Trzeba dopowiedzieć: „męskie” nie jest już reprezentatywne także dla całej męskości.

„Od Platona przez Kartezjusza po Kanta i Hegla filozofia stanowi historię podmiotu męskiego, racjonalnego i racjonalizującego” – stwierdza Hanna Jaxa-Rozen (Jaxa-Rozen 2006, 334). W książce *The Lenses Of Gender. Transforming the Debate on Sexual Inequality* (w Polsce wydanej jako *Męskość kobiecość. O różnicach wynikających z płci*) Sandra Bem pisząc o instytucjonalizacji perspektywy androcentrycznej analizuje cztery najważniejsze dla kultury zachodniej nurty (teologię judeochrześcijańską, filozofię starożytnej Grecji, psychoanalizę Freuda i amerykańską historię walki o równouprawnienie) by prześledzić utrzymywanie się tej perspektywy (Bem 2000, 51-82). Wywodząc z judaizmu absolutność, pierwotność i moralność Jahwe jako Boga upostaciowionego w męskim wyobrażeniu (co było nie do zaakceptowania przez wykluczonych z Nowego Testamentu, odstępczych gnostyków) rekonstruuje dzieje Adama i Ewy wskazując – co wpisuje się w powszechny nurt feministycznych interpretacji Biblii – na historię upadku pierwszych ludzi jako źródło przedstawienia Ewy w roli seksualnej kusicielki⁵. Przypisywanie grzechu złemu wpływowi Ewy, boska geneza męskości, ważna rola patriarchów w historii Kościoła i świata – wszystko to czynniki, w których można szukać początków boskiego, ojcowskiego, mistrzowskiego i stworzycielskiego statusu męskości (a dzięki temu jego moralnej nieomyślności i etycznego pierwszeństwa) oraz estetycznego (seksualna kusicielka), próżnego (ta, która zjadła zakazany owoc) i etycznie upośledzonego (protestanckie interpretacje zjedzenia owocu jako niedostatecznego posłuszeństwa kobiety wobec Boga i mężczyzny, autorstwa Lutera i Kalwina) statusu kobiecości. Judeochrześcijańskie elementy tej genezy wsparte są filozoficzno-polityczną tradycją starożytnej Grecji, której silnie mizoginicznego wymiaru szukać można choćby w spisany przez Hezjoda micie o Pandorze (pierwszej kobiecie, wyposażonej przez bogów we wspaniałe i pożądane przez mężczyzn przymioty, ale odpowiedzialnej za upadek ludzi) czy, przede wszystkim, myśli Platona i Arystotelesa. Jak zauważa Bogumiła Truchlińska, Arystoteles jest zasłużony w ugruntowaniu trudnej sytuacji kobiet już przez samą koncepcję hylemorfizmu, w której rola biernego tworzywa, „materii”, przypada właśnie kobiecie, natomiast mężczyźnie powierzona jest rola aktywnego i twórczego czynnika formującego nowe życie (Truchlińska 2008,

⁵ John Phillips w swoim studium bibliologicznym o Ewie tak interpretuje uprzedzenia, którymi kierował się wąż kusząc właśnie kobietę: Ewa stanowi ułomną kopię swojego stworzyciela, która jest od niego gorsza, a także gorsza od samego Adama. Ewę cechuje rozluźnienie siły, władzy umysłowej, samokontroli, pobożności i moralnej siły (Phillips 1984, 57), co wpisuje się w myślenie o kobiecie jako istocie pozbawionej „męskich” cech moralnych i etycznych.

46)⁶. Między innymi z tego powodu Arystoteleskie koncepcje krytykowane były przez Luce Irigaray, która nie chciała zgodzić się na duży ładunek uprzedzenia zawarty w biologicznej koncepcji płci (jako przypadku natury) i dostrzegała nie tylko materialny, ale i symboliczny ucisk kobiet ugruntowany we władzy związanej z filozofią. Najistotniejsze elementy mizoginicznej wizji świata obecnej w pismach Arystotelesa i Platona przytacza Bem:

(1) kobieta jest istotą gorszą, odstępstwem od standardu męskiego, (2) w rodzinie, w której mężczyzna jest głową, kobieta jest mu podporządkowana, a jej funkcja ogranicza się do zapewniania mu prawowitych spadkobierców, wychowywania dzieci i wykonywania różnych prac domowych (Bem 2000, 57).

W samej anatomicznej metaforze mężczyzny jako „głowy rodziny” funkcjonującej w topice rodzinnej uwidacznia się już wyraźny podział organizmu – społeczeństwa – na głowę (racjonalność, organ myślący) i ciało (organ reprodukcyjny i seksualny), a więc na męskość i kobiecość⁷. Bem przypomina, że mimo wpisanej w Platońską definicję kobiety „gorszości”, to właśnie Platon w swoim utopijnym społeczeństwie chciał wyznaczyć kobiecie rolę pełnoprawnej osoby, niemal równorzędnej z mężczyzną (mimo, że wiedział, iż taki projekt spotka się ze społecznym oporem), przewidywał jednak, że kobiety będą wywiązywać się ze swoich obowiązków mniej doskonale niż mężczyźni, ponieważ, jak pisał w *Państwie*: „Do wszystkich zajęć nadaje się z natury kobieta i do wszystkich mężczyzna, tylko we wszystkich kobieta słabsza jest od mężczyzny”⁸. Mimo wszystko warto docenić Platona za pierwsze w historii filozofii próby pomyślenia kobiecości i męskości jako układu dwóch hipotetycznie równych sobie sił. W hierarchicznej filozofii Arystotelesa nie było miejsca na takie myślenie, bowiem kobieta widziana była przez niego jako z natury niższa od mężczyzny istota o statusie podobnym do niewolnika⁹. W *O rodzeniu się zwierząt* filozof pisał, że „samca cechuje

⁶ O tym, w jaki sposób hylemorfizm ukrywa się w stanowiskach konstrukcjonistycznych, pisze Joanna Bednarek (filozofka) w *Powrocie „rzeczywistości”* (Bednarek 2012, 228).

⁷ Bourdieu pisze w *Męskiej dominacji* w podobnym duchu o ciele jako płaszczyźnie nacechowanej pozytywnie i negatywnie (męsko i kobieco): „Ciało posiada swój przód – miejsce różnicy płciowej, oraz tył – płciowo niezróżnicowany, pasywny, podległy, a więc potencjalnie kobiecy, do czego odwołują się pochodzące z basenu Morza Śródziemnego gesty, słowa czy przekleństwa określające homoseksualizm. Ciało podzielone jest również na części szlachetne – twarz, czoło, oczy, usta, brodę (wąsy), w których »zdeponowana« jest tożsamość społeczna jednostki i jej honor (...) i prywatną, zasłoniętą i wstydliwą, którą ten sam honor nakazuje ukrywać” (Bourdieu 2004, 27).

⁸ Cytuję za: Platon (1958, 255).

⁹ „Jej głównym celem w życiu, podobnie jak niewolnika, jest sprawienie, by lepszy od niej mężczyzna mógł wieść życie jak najbardziej racjonalne, rozważne i uporządkowane” (Bem 2000, 61) – w myśli Arystotelesa widać już zinternalizowany podział na męską racjonalność i kobiecą uczuciowość, wrażliwość oraz związaną z nimi służebność.

specjalna zdolność, samicy zaś brak tej zdolności”¹⁰ i wyciągał z tego wniosek o kobiecości jako rodzaju naturalnej deformacji – to źródła tego myślenia o kobiecości, które określa ją jako brak. W świecie antycznym najwyższą cnotą była racjonalność, nie posłuszeństwo władzy, stąd oczywista była etyczna i moralna przewaga męskości rozumianej jako kompleksowa cnota. Przez kolejne wieki nieznacznie mogły aktualizować się konteksty w których funkcjonowała „męskość” tak jak zmieniały się okoliczności społeczne w jakich „męskość” mogła przechodzić weryfikację. Zmieniały się częściowo oczekiwania stawiane „męskości”, jednak nigdy podważeniu nie uległa jej silniejsza od „kobiecości” pozycja i podstawowy, konstytutywny zestaw cech z nią kojarzonych. To, co od starożytności funkcjonowało w rozmaitych ujęciach jako cnota, męstwo, bohaterstwo, utrwalone zostało w drugiej połowie XVIII w. jako nowoczesny ideał męskości w zachodniej kulturze i, jak pisze Monika Szczepaniak, przybrało formę „siły, woli, honoru i odwagi” oraz postać osobową „mężczyzny-producenta dóbr, obrońcy ojczyzny, kobiet i dzieci oraz żywiciela rodziny” (Szczepaniak 2005, 31)¹¹. Współcześnie, według Connell, trzema najważniejszymi postulatami, które mężczyzna powinien zrealizować dla udowodnienia swojej męskości, są: władza nad kobietami, posiadanie „męskiego” zawodu, który wiązałby się z wysokim statusem społecznym, prestiżem i władzą, dużymi zarobkami i kontrolą nad innymi oraz demonstrowanie orientacji heteroseksualnej (Connell 1995, 74-75). W nowożytnej filozofii najistotniejszych koncepcji modyfikujących lub podtrzymujących binarną wizję męskości i kobiecości opartą na etyczno-estetycznym rozróżnieniu szukać należy zwłaszcza w filozofii ciała. Ważne stają się tu pisma Kartezjusza, Edmunda Husserla, Jean-Paula Sartre’a, Maurice’a Merleau-Ponty’ego, Simone de Beauvoir, Elizabeth Grosz i Michela Foucaulta – jeśli by próbować wymienić kilka ważnych punktów na mapie rozwoju świadomości somaestetycznej. Kartezjańskie rozróżnienie na *res cogitans* (rzecz myśląca) i *res extensa* (rzecz rozciągła) i powstałe na jego bazie oczywiste interpretacje wiążące tak rozumianą duszę z męskością i ciało z kobiecością utrwaliły dualistyczną aksjologię, wyposażając podmiot kolejno w niezależność, świadomość i autonomię (męskość) oraz bezosobowość i mechanycyzm (kobiecość). Choć krytyka, jakiej poddane zostały koncepcje Kartezjusza zawierała interesujące wnioski i przemyślenia (od Husserla i jego sprzeciwu wobec ujmowania zjawiska w kategoriach jaskrawej dychotomii, przez stanowiska formułowane z punktu widzenia nowoczesnej antropologii filozoficznej akcentujące rolę ciała jako „żywego przedsiönka świadomości”, po

¹⁰ Cyt. za: Arystoteles (1979, 766a).

¹¹ „Powstawały coraz to nowe formy hegemonicznej męskości i, tym samym, grupy podporządkowane, ale walka (odwaga, siła, gotowość do podjęcia ryzyka) i praca (zdolność zarabiania pieniędzy i pomnażania bogactwa) pozostały w ciągu dziewiętnastego wieku podstawowym przeznaczeniem mężczyzn” (Szczepaniak 2005, 31).

koncepcje *homo duplex* przypisującą ciału zarówno subiektywizm jak i obiektywizm)¹² zdominowała XX-wieczną filozofię i wprowadziła do dyskursu ożywczą świeżość dzięki nowym perspektywom (biowładza, feminizm korporalny, konstrukcjonizm), nie udało jej się zniwelować wielu wieków utrwalania różnicy i obudowywania „męskości” etycznością i racjonalnością kosztem deprecjacji „kobiecości”. Nobilitacja „męskości” jako rozumu i zestawu wartości zachodzi jednocześnie z jej desomatyzacją, procesem, którego skutki widoczne są w filozofii, socjologii i sztuce i za którego konsekwencje mężczyźni jako grupa programowo wykluczona z cielesności płaci swoją cenę, choćby koniecznością pilnowania się przed przekroczeniem granicy „zniewieściałości” poprzez nadmierną estetyzację i ekspozycję ciała. Tymczasem, nie tylko abstrakcyjna „męskość”, ale i mające swe źródło w biblijnych i antycznych tradycjach męstwo jest z ciałem ściśle związane, o czym przypomina Bourdieu, pisząc:

Męskość (*virilité*) sprowadzająca się w swej istocie (*vir, virtus*) do aspektu etycznego: honoru (*nif*) oraz zasady jego zachowania lub wzrostu, pozostaje w nierozzerwalnym związku z męskością fizyczną – zwłaszcza tą, która potwierdza władzę seksualną oczekiwaną od prawdziwie męskiego mężczyzny: zdolność dokonywania defloracji, mnogość męskiego potomstwa (Bourdieu 2004, 19).

Pozbawienie „męskości” cielesności jako sfery prywatnej i seksualnej łączyło się z rekompensatą, za którą można uznać moralną, etyczną i racjonalną przewagę nad „kobiecością”. To wieczne „drzenie” i napięcie między projektowaną męskością a blokową ekspresją ma wymiar istotnego i nieusuwalnego rozdarcia, na które zwraca uwagę m.in. John Stoltenberg. Tak pisze o nim Kalle Berggren w swoim przeglądzie stanowisk poststrukturalnych i fenomenologicznych pod kątem męskich podmiotowości:

Stoltenberg przedstawia mężczyznę jako istotę rozdartą między dwoma sposobami odnoszenia się (do świata): nazywa je męskim i świadomym (*manhood and selfhood*). Gdyby odrzucić egzystencjalistyczne konotacje „świadomości”, można śmiało rozumieć te dwa »sposoby« jako dwa rywalizujące dyskursy. Dyskurs „świadomościowy” skupia takie elementy jak wrażliwość, wzajemność, sprawiedliwość w odnoszeniu się do innych natomiast dyskurs „męskościowy” narzuca hierarchiczny układ między kobietami i mężczyznami, konieczność bycia silnym i odstrasającym, traktowanie kobiet jako obiektów (Berggren 2015, 364).

¹² O ciele jako przedsiönku świadomości – nie zasługującym więc na traktowanie jako jeden z wielu materialnych obiektów – oraz o koncepcjach Maine de Birana pisze Anna Wójtewicz (Wójtewicz 2014, 27-31).

Konstrukcjonizm zawarty w tych ustalonych podziałach widoczny jest co najmniej od czasów Nietzschego i jego *Z genealogii moralności*, pokazującej arbitralność i sztuczność kategorii dobra i zła, naturalizacji wtórnych podziałów i wartościujących gestów; podejmując te wątki Foucault opisywał rozróżnienie na moralność i etykę. Innymi istotnymi rozróżnieniami, które wymienia Joanna Mizielińska, były choćby te dokonane przez Michela Warnera (moralizm a moralność), Marka Blasiusa (moralność jako system kodów społecznych i etos jako coś formowanego w życiu codziennym), Jeffreya Weeksa (moralność i kody etyczne), Judith Butler (etyka i moralność – kody kształtowane kulturowo). Analiza Mizielińskiej dotyczy homofobii, jednak większość mechanizmów jest podobna:

Wszystkie te próby w zasadzie sprowadzają się do jednego, by pokazać, że istnieją wartości etyczne poza moralnością tradycyjną, że wyjście poza nią nie oznacza automatycznie nihilizmu czy relatywizmu moralnego, ale po prostu przyjęcie innego systemu etycznych zachowań, równie dobrego i uzasadnionego oraz godnego szacunku (Mizielińska 2004, 130)¹³.

Mimo to, odejście od etycznego (i w ogóle filozoficznego) uprzywilejowania męskości jest trudne, niezależnie od tego czy traktować „męskość” jako zanegowaną kobiecość (podejście rozwijane przez Elizabeth Badinter)¹⁴ czy jako pierwotną, zagubioną wartość odzyskiwaną rytualnie (stanowisko ruchów mitopoetyckich, konserwatywnych genderowych separatystów skupionych wokół kultywowania „męskości” opisanej przez Roberta Bly’ą w *Żelaznym Janie*). Tradycja negocjowania żeńskości w „męskim pierwiastku” jest tu jednak na tyle silna i istotna, że pozwala na wniosek, iż to właśnie z wyparcia kobiecości (i przez to prymatu estetyki, cielesności, prywatności, introspekcji – i tak dalej) bierze się „etyczna przewaga” męskości, a nawet, że jedno nie istnieje bez drugiego.

Czy męczyznę można pozbawić etycznego prymatu? Innymi słowy, czy można zabrać mu „męskość”? Wydaje się, że raz danej (choćby w drodze wspomnianej negacji kobiecości, dziecięcości i homoseksualności) wartości symbolicznej wiążącej się z etycznymi zobowiązaniami – jak tradycyjnie pojmowana jest męskość – nie sposób odebrać, jednak umowa społeczna reguluje i takie przypadki. Płynność tożsamości psychoseksualnej i ekspresji

¹³ Autorka interesująco pisze o etyce w kontekście *queer* w innym tekście, nawiązując także do Nietzschego i Foucaulta, patrz Mizielińska (2006, 209-220).

¹⁴ Gunnar Karlsson opisując męskość jako projekt, w świetle psychoanalitycznym, podbudowuje ten wątek negacji kobiecości aspektem narcystycznym, przedstawiając swój punkt widzenia, z którego rozwój projektu męskości jest wynikiem „narcystycznie upokorzonego Ja” – a przez to obroną przed egzystencjalnymi uwarunkowaniami takimi jak „bezsilność, przejściowość i zależność”. Wnioskuje: „Próba uniknięcia tych egzystencjalnych uwikłań przynosi wyparcie kobiecości/właściwości matczyńskich. Innymi słowy, konstituowanie się męskości to wyparcie kobiecości/właściwości matczyńskich” (Karlsson 2015, 394-395).

pozwała „stać się” kobietą, dzieckiem, homoseksualistą w każdej chwili przez rozliczne praktyki symboliczne, stygmatyzację społeczną, adaptację środowiskową, przemoc symboliczną czy subwersywne akty performatywne, a nawet mobilność klasową. Starzy mężczyźni, częściowo lub całkowicie ubezwłasnowolnieni, nie będący już w wieku produkcyjnym, niesamodzielni ekonomicznie oraz nie angażujący się w relacje seksualne z kobietami przestają być mężczyznami w takim samym stopniu, w jakim nie są nimi jeszcze dzieci oraz nigdy nie będą homoseksualiści i kobiety. Podobnie jak w przypadku tych grup, ich zdolność samostanowienia i racjonalność, które zostają im odebrane, przechodzą w ręce grupy działającej w obronie swoich własnych patriarchalnych interesów i pozostają w nich do czasu, w którym grupa ta sama nie osiągnie etapu wykluczającego z zaangażowanego uczestnictwa w „męskości” jako rezerwuarze aktywnych, pozytywnych i potencjalnych jakości. Wydaje się, że nie trzeba być dzieckiem, starcem lub homoseksualistą, wystarczy wyłamać się w jakikolwiek sposób z wzorca hegemonicznego, by odczuć społeczny spadek szacunku, prestiżu i uznania (symbolicznego, kulturowego, ekonomicznego) będących receptywnymi konsekwencjami „bycia mężczyzną w świecie” – choćby poprzez bycie feministą, zwolennikiem emancypacji ról płciowych i seksualnych, podważenie sztywnych reguł heteronormatywności ekspresji czy nawet sojusz z mężczyznami wykluczonymi z „męskości”. Wydaje się również, że „estetyczność” i „etyczność” w społecznym kontekście genderowym stanowią parę wykluczających się przywilejów, co uwidacznia się nie tylko w najpopularniejszym stereotypie geja, lecz choćby w powszechnym wizerunku metroseksualizmu jako hybrydy, która nie przynależy w pełni do męskości (ze względu na nadmierną rolę estetyki w wyglądzie metroseksualisty)¹⁵ ani kobiecości (ze względu na jego fizycznie męską podmiotowość)¹⁶. Siła

¹⁵ Patrz też Frank (2014, 278-298).

¹⁶ Gejowi jako „skobieconemu” mężczyźnie dużą część swojej książki poświęca Bartek List. Wymienia m.in. katalog standardowo przypisywanych gejom protokobiecych cech i zachowań, pisze: „Homoseksualny mężczyzna w oczach wielu ludzi, w tym zwłaszcza heteroseksualnych mężczyzn, z założenia jest kimś niepełnym, nieprawdziwym, »niepełnosprawnym genderowo«, nawet jeśli obiektywnie trudno dopatrzeć się w nim jakichś »skandalicznie niemęskich« użyć ciała czy zachowań. Sama wiedza o nienormatywnej seksualności podmiotu może uruchamiać narrację o jednostce, w której będzie się akcentowało czy doszukiwało elementów »kobiecych«” (Lis 2015, 230).

O „prehomoseksualnych” kategoriach męskiej nienormatywności pisze natomiast David Halperin w tekście uruchamiającym dyskusję o uprawianiu historii męskiego homoseksualizmu. Odnosi się to do sugerowanego przeze mnie braku silnego związku między realnym byciem homoseksualistą a wykluczeniem z benefitów „męskości”: „Cztery wyodrębnione przeze mnie jak dotąd prehomoseksualne kategorie męskiej perwersji seksualnej i genderowej można opisać, tymczasowo jako kategorie 1) zniewieściałości; 2) pederastii albo „aktywnej” sodomii; 3) przyjaźni lub miłości między mężczyznami; 4) pasywności albo inwersji. Kategoria piąta, homoseksualność, jest, mimo okazjonalnych prefiguracji we wcześniejszych dyskursach (...) niedawnym

„męskiego szowinizmu” tkwi w liczebności „niemęskich” podmiotów, które nie posiadając prawa do bycia „męskimi” konsolidują wspólnoty mężczyzn zjednoczonych w tropieniu Innego. Jednocześnie kwestionują sensowność podziałów, ponieważ walka o „genderową czystość”, ów refleks myślenia zakorzenionego w staroświeckiej mitologii płci (będącego niczym innym niż tylko desperacką próbą utrzymania wpływów „męskości”) przybrała znamiona walki o idylliczny (a w gruncie rzeczy antyutopijny) obraz świata z regułami dawno już nie będącymi w stanie odpowiadać rzeczywistości, w której liczy się nie wyznaczanie sztywnych granic i definicji męskości i kobiecości, a swoboda wyboru stylów życia.

Literatura

- Agacinski S. 2000. *Polityka płci*, przeł. M. Falski. Warszawa: Wydawnictwo KR.
- Arcimowicz K. 2003. *Obraz mężczyzny w polskich mediach. Prawda – fałsz – stereotyp*. Gdańsk: Gdańskie Wydawnictwo Psychologiczne.
- Arystoteles. 1979. *O rodzeniu się zwierząt*, przeł. P. Siwek. Warszawa: PWN.
- Bednarek J. 2012. "Powrót 'rzeczywistości'", w: A. Gajewska (red.), *Teorie wywrotowe*. Poznań: Wydawnictwo Poznańskie (227-240).
- Bem S. L. 2000. *Męskość kobiecość. O różnicach wynikających z płci*, przeł. S. Pikiel. Gdańsk: Gdańskie Wydawnictwo Psychologiczne.
- Berggren K. 2015. "Lepka męskość: poststrukturalizm, fenomenologia i podmiotowość w krytycznych studiach nad męskością", przeł. W. Śmieja. *Teksty Drugie* 2, 2(2015):353-380.
- Bourdieu P. 2004. *Męska dominacja*, przeł. L. Kopcewicz. Warszawa: Oficyna Naukowa.
- Connell R. 1995. *Masculinities*. Cambridge: Polity Press.
- Fejes F. 1992. "Masculinity as Fact: A Review of Empirical Mass Communication Research on Masculinity", w: S. Craig (Ed.), *Men, Masculinity and the Media*. London: Sage (9-22).
- Frank E. 2014. "The Meaning Of Male Body Depilation to a Modern Masculinity Body Project." *Men and Masculinities* 17 (3):278-298.
- Halperin D. 2012. "Jak uprawiać historię męskiego homoseksualizmu?", przeł. J. Bednarek, w: A. Gajewska (red.), *Teorie wywrotowe*. Poznań: Wydawnictwo Poznańskie (605-662).
- Holter Ø. G. 2005. "Social Theories for Researching Men and Masculinities: Direct Gender Hierarchy and Structural Inequality", w: M. Kimmel, J.

dotatkem” (Halperin 2012, 613). Pokazuje to symboliczną dysproporcję uwagi, jaka skupia się na homoseksualności rozumianej jako określona „formacja” (lub, jak chciał widzieć Jacek Kochanowski, procesualna, zmienna i niestabilna tożsamość – patrz: Kochanowski 2004, 10) i wszelkich pozostałych formach uczestniczenia w doświadczeniu nienormatywnym.

- Hearn, & R. W. Connell (Eds.), *Handbook of Studies on Men & Masculinities*. London: Sage Publications (15-34).
- Jaxa-Rożen H. 2006. "Podmiot feministyczny w koncepcjach Luce Irigaray, Julii Kristevy oraz Donny Haraway", w: A. Zawiszewska (red.), *Gender w weekend*. Warszawa: Fundacja Feminoteka (333-342).
- Karlsson G. 2015. "Męskość jako projekt: kilka uwag psychoanalitycznych", przeł. F. Mazurkiewicz. *Teksty Drugie* 2 (2):381-407.
- Kochanowski J. 2004. *Fantazmat zróżNICowany. Socjologiczne studium przemian tożsamości gejów*. Kraków: Universitas.
- Lis B. 2015. *Gejowskie (nie)męskości. Normy płciowe a strategie tożsamościowe gejów*. Gdańsk: Katedra.
- Mizielińska J. 2004. "Nasze życie, nasze rodziny, nasze wartości, czyli jak walczyć z moralną paniką w ponowoczesnych czasach?", w: Z. Sypniewski & B. Warkocki (red.), *Homofobia po polsku*. Warszawa: Sic! (113-136).
- Mizielińska J. 2006. *Płeć/ciało/seksualność. Od feminizmu do teorii queer*. Kraków: Universitas.
- Platon. 1958. *Państwo*, przeł. W. Witwicki, t. 2, Warszawa: PWN.
- Phillips J. A. 1984. *Eve: The History Of An Idea*. San Francisco: Harper & Row.
- Reeser T. 2010. "Theorizing Masculinity", w tegoż, *Masculinities in Theory: An Introduction*. Chichester: Wiley-Blackwell (17-54).
- Saco D. 1992. "Masculinity as Signs: Poststructural Feminist Approaches to the Study of Gender", w: S. Craig (Ed.), *Men, Masculinity and the Media*. London: Sage (23-30).
- Szczepaniak M. 2005. "Męskość w opresji? Dylematy męskości w kulturze Zachodu", w: E. Durys & E. Ostrowska (red.), *Gender: wizerunki kobiet i mężczyzn w kulturze*. Kraków: Rabid (25-38).
- Truchlińska B. 2008. "Filozoficzno-kulturowe aspekty problemu męskości", w: A. Radomski & B. Truchlińska (red.), *Męskość w kulturze współczesnej*. Lublin: Wydawnictwo Uniwersytetu Marii Curie-Skłodowskiej (41-57).
- Winiarska A. 2008. "Mężczyzna. Znaczy: Kto?", w: A. Radomski & B. Truchlińska (red.), *Męskość w kulturze współczesnej*. Lublin: Wydawnictwo Uniwersytetu Marii Curie-Skłodowskiej (25-32).
- Wójtewicz A. 2014. *Ciało w kulturze konsumpcji*. Toruń: Wydawnictwo Naukowe Uniwersytetu Mikołaja Kopernika.

Przemysław Górecki (Poznań)

*Towards Masculinity As an Ethical Project. An Outline of the Philosophical
and Social Situation*

Abstract. The article is an attempt at addressing the problem of "masculinity" as a historically privileged category in the social and philosophical tradition. In the dichotomous gender system, femininity is usually valued as aesthetic quality, while masculinity stands as an ethical value. This distinction, suggesting the subordinated and disadvantaged position of "femininity" derives from ancient philosophy and biblical tradition and was strengthened not only by philosophical writings but also by symbolic, legal, economic and social practices. By sketching a review of positions and confronting the stereotypical image of "masculinity" with the complex reality of multiple forms of masculine expressions, the article brings the situation of "masculinity" in the world organized by the phallogocentric symbolic order.

Keywords: gender, masculinity, male, ethics, queer

Ethics in Progress (ISSN 2084-9257). Vol. 8 (2017). No. 2, Art. #9, pp. 110-122.

Creative Commons BY-SA 3.0

Doi: 10.14746/eip.2017.2.9