



KAMILA ŻUKOWSKA
UNIwersytet Łódzki

MISTYKA MĘSKOŚCI: FRANCO LA CECLI I ROBERTA BLY'A KONCEPCJA MĘŻCZYZNY

Wstęp

Studia nad problemem męskości w perspektywie socjologiczno-antropologicznej od ponad trzech dekad rozwijane są na Zachodzie (Kimmel 1987 i Kimmel, Messner 1998, Connell 2010, Skoczylas 2011, s. 11-18). W Polsce, mimo zainteresowania tematyką związaną z płcią społeczno-kulturową, panuje sytuacja niesymetryczna, bowiem badania prowadzone w ramach *gender* i *queer studies* nadal więcej miejsca w naukowym dyskursie o płci poświęcają problematyce kobiecości i związanej z nią społeczno-filozoficznej inności kobiecego podmiotu. Wynika to z historii socjologiczno-antropologicznego namysłu nad płcią, który w znacznej mierze był zdeterminowany rozwojem myśli II fali feminizmu, w której autorzy skupiali się przede wszystkim na niesymetrycznej sytuacji kobiety w kulturze zachodu (Stern 1965, Millet 1970), przeprowadzając krytykę historyczno-filozoficznych wzorców dyskryminujących kobiety. W ciągu ostatnich lat na polskim rynku daje się jednak zaobserwować wzrost publikacji autorów, którzy swoje rozważania poświęcili problematyce męskiej tożsamości (Arcimowicz 2003, Melosik 2006). Studia nad męskością, jako zjawiskiem kulturowym pojawiły się więc niedawno, a jako samodzielna refleksja nieuciekająca się do psychologizacji czy biologizacji płci dopiero w ostatnich kilku latach i po części dlatego namysł nad społecznymi mechanizmami fenomenu męskości nie jest spójny, a mnogość głosów na ten temat, jak pokazują badania, częściowo się wyklucza (Ciaputa, Wojnicka 2011, s. 7). Teoretyczna polifonia, właściwa dla paradygmatu *gender studies*, która wybrzmiewa wokół studiów nad fenomenem męskości stanowi ich niekwestionowaną zaletę – pozwala bowiem na nieustanną konfrontację propozycji teoretycznych, które mają na celu wypracowanie najbardziej adekwatnej, kulturowej

koncepcji mężczyzny. Niezależnie od punktu wyjścia oraz obranej strategii znaczna większość badaczy jest jednak zgodna, że naukowa analiza zjawiska męskości zaczyna się od konstatacji, że studia te z założenia są profeministyczne, a więc nie tylko nie negują, a wręcz posiłkują się dorobkiem badań kobiecych, które podkreślają uwikłanie płci w przemoc symboliczną obu płci (Ciaputa, Wojnicka 2011, s. 9).

Przedmiotem artykułu są jednak dwie koncepcje z zakresu *men's studies*, odcinające się od badań feministycznych i reprezentujące dzięki temu stanowisko odmienne. Krytyka feminizmu ma w nich wymiar etyczny, bowiem autorzy obu koncepcji, mimo czasu, który dzieli ich teorie, a także odmiennej przynależności społeczno-kulturowej, zauważają, że feminizm, czyniący z kobiety potencjalną ofiarę, automatycznie nadaje status oprawcy mężczyźnie, który w ramach obowiązującego w nauce kobiecego dyskursu nie może się w żaden sposób obronić. Pierwszą z wspomnianych tu propozycji jest zainspirowana Jungowską teorią archetypu refleksja Roberta Bly'a (Bly 2004)¹, drugą zaś próbę ustanowienia autonomicznej nauki o męskości stanowi teoria włoskiego antropologa Franco La Cecli (La Cecla 2014).

Celem niniejszego artykułu, wobec ciągle kształtujących się podstaw teorii *man's studies*, jest próba wyjaśnienia owej antyfeministycznej strategii w badaniu fenomenu męskości w oparciu o wybrane publikacje, ilustrujące podejście badaczy do problematyki i dziedzictwa akademickiego namysłu nad płcią społeczno-kulturową. Ideą wyznaczającą ogólne ramy rozważań jest zawarty w książce La Cecli *Szorstkim być. Antropologia mężczyzny*, teoretyczny zarys problematyki męskości, mający stanowić przyczynek do powstania nowego paradygmatu badań, odcinającego się od spuścizny teorii będącej efektem Drugiej Fali feminizmu, której badaczki traktowały mężczyznę jako jedyne *znaczącego* (Millet 1969). Autor *Antropologii mężczyzny* jest również krytyczny w stosunku do psychoanalitycznego dyskursu, charakteryzującego płć męską przez pryzmat kompleksu Edypa, który

¹ Praca Bly'a, niesłusznie przez autorki wstępu do *Karuzeli z Mężczyznami* (Ciaputa, Wojnicka 2011, s. 15) została oceniona jako nieposiadająca wartości naukowej, stanowi ona bowiem przykład wykorzystania narracji mityczno-poetyckiej w dyskursie o męskości, którą traktuję jako element szerszego zjawiska społecznego, będącego kulturową reakcją na sukcesy feminizmu.

dla samego La Cecli nie jest problemem uniwersalnym i jako taki nie powinien być wykorzystywany w badaniach nad płcią (La Cecla 2014, s. 119). Autor, opierając się na badaniach antropologicznych Margaret Mead odrzuca dyskurs psychoanalityczny i sam kompleks Edypa, traktując go w sposób metaforyczny, jako figurę niepewnego losu współczesnego mężczyzny (La Cecla 2014, s. 119-121). Dla badacza to współczesna kultura, przez wieki niechętna kobiecie staje się główną przyczyną psychologicznej strategii zaprzeczenia kobiecości, która dla Freuda stanowiła konieczny warunek stania się mężczyzną (Freud 2007, s. 238-239). Z kolei *Żelazny Jan* Blya, choć autor posługuje się jungowską psychologią analityczną, jest dla nas równie ważny ze względu na obronę narrację w której pojawiają się kulturowe wyobrażenia o mężczyźnie, będące efektem tradycji i mityzacji kultury współczesnej, przenikające, jak się okaże, także do refleksji La Cecli.

Problem z przejrzystością

„O problemie tym nikt nie mówił, przez wiele lat pozostawał głęboko ukryty w umysłach” (Friedan 2012, s. 60). Słowa te, pojawiające się w legendarnej pozycji Betty Friedan mogłyby rozpocząć również pierwszy rozdział *Szorstkim być. Antropologii mężczyzny* La Cecli, antropologa zajmującego się problematyką płci. Problem bez nazwy, jak pośrednio stara się udowodnić autor książki, dotknął także androcentrycznej części społeczeństwa (La Cecla 2014, s. 20). Choć La Cecla nie ujmuje *expressis verbis* problemu z męskością w ramy zaproponowane przez Betty Friedan, jego praca w swej istocie traktuje o problemach narzucenia przez kulturę wzorców zachowań, stojących w sprzeczności z pragnieniami jednostek². Aby doprecyzować to, czego nie robi autor: ma on na myśli dwa ograniczające mężczyznę mechanizmy: mechanizm nowożytnej kultury patriarchalnej oraz mechanizm zmian, będących efektem przyjęcia założeń feminizmu Drugiej Fali³. Pierwsze z

² Mimo odrzucenia przez autora paradygmatu psychoanalitycznego teoria La Cecli zdaje się wiele zawdzięczać Freudowi i jego opresywnej teorii kultury (Freud 2013)

³ Istotną zmianą, jaka dokonała się na przełomie szesnastego i siedemnastego wieku jest mechanizacja materii, a w konsekwencji takie ujęcie natury, które odmawia jej życiodajnych właściwości. Powiązanie kobiety z tym, co naturalnie zmienia jej postrzeganie w kulturze – staje się ona niemym narzędziem służącym zaspokajaniu męskich i ogólnospołecznych interesów obracających się wokół męskiego pożądania i

ograniczeń współczesnego mężczyzny, kultura patriarchalna, mimo jej prehistorycznych korzeni, została w Europie wzmocniona przez oświeceniowy paradygmat myślenia o uniwersum, który każdemu podmiotowi i przedmiotowi wyznaczało miejsce w światowym porządku, druga zaś, kultura wyemancypowanych kobiet, wyznaczyła standard, który dla mężczyzn okazał się ograniczający, ponieważ sprowadził na nich piętno „niewinnej winy” (Horkheimer, Adorno 1994, s. 37). W przypadku kobiet, jak zauważa La Cecla, sytuacja paradoksalnie, okazała się mniej złożona, bowiem dzięki feminizmowi ustalono, że winna ich podporządkowaniu stała się jedynie patriarchalna struktura społeczna. Tymczasem narracja o mężczyznach musi uwzględnić dwa aspekty, bo wymaga – z jednej strony wyrażenia zgody na uznanie historycznej struktury społecznej, która czyni mężczyznę jednostką *ex definitione*, uprzywilejowaną, z drugiej strony – wzięcia pod uwagę dyskursu feministek, które wiele napisały o agresji mężczyzn (La Cecla 2014, s. 12 i por. z Dworkin 1981, Rich 2000). Fakt ten sprawił, że niewiele wiadomo o innej niż feministyczna koncepcji mężczyzny w badaniach społecznych, niewiele też wiadomo o specyfice kształtującej jego płć społeczno-kulturową. Jak pisał Michael Kimmel, „ta niewidzialność jest polityczna” (Cyt. za Ciaputa, Wojnicka 2011, s.8). Oznacza to bowiem, że dyskurs feministyczny jako jedyny obowiązujący w społecznych badaniach akademickich po przewrocie Drugiej Fali, zdominował dyskusję nad płcią, wykluczając tym samym debaty nad ewentualnymi, pozytywnymi koncepcjami męskości.

Żelazny Jan Bly'a, stanowił jedną z pierwszych propozycji, które miały zmienić ten polityczny *status quo*. Mimo przyjęcia perspektywy psychologii głębi, autor zdaje sobie sprawę z dominacji perspektywy feministycznej, zaznaczając już we wstępie, że jego celem nie jest próba zdezwauowania osiągnięć feminizmu, ani rehabilitacji męskiej dominacji, choć feminizm stanowi główny powód kryzysu męskości (Bly 2004, s. 2-3). Tym samym, zarówno Bly jak i La Cecla, choć ich spojrzenie badawcze jest odmienne, podkreślają swoje pokojowe zamiary, stawiając pytanie o intelektualny klimat debaty na temat płci społeczno-kulturowej. Badania feministyczne powielają bowiem także

prokreacji. Na temat kulturowych przyczyn uprzedmiotowienia kobiety w kulturze nowożytnej (kartezjańskiej) (Bordo 1987).

przekonanie, że płeć męska jako jedyna normatywna i wyznaczająca kulturowe standardy wobec braku równorzędnego ekwiwalentu nie jest w stanie dokonać problematyzacji własnej kondycji. Oparte na tezach Simone De Beauvoir, zakładających, że „mężczyzna jest (...) absolutem, kobieta zaś innym” (de Beauvoir 2003, s. 14) przekonanie to stało się zarówno dla Bly’a jak i La Cecli głównym powodem do poszukiwania takiej koncepcji męskości, która nie ograniczałaby się do owego, niefortunnego dla rozwoju teorii o płci, porównania – parafrazując twierdzenie De Beauvoir – mężczyzna również nie chciał być innym (de Beauvoir 2003, s. 220). Inność mężczyzny stała się tu wynikiem odwrócenie historycznej sytuacji, której początki dla przedstawicieli Szkoły Frankfurckiej tkwiły w oświeceniowym przekonaniu o kobiecym podporządkowaniu naturze, podrzędnej wobec panującego męskiego rozumu (Horkheimer, Adorno 1994, s. 129). Tymczasem współczesny świat, w którym kobiety zaczęły pytać o własne bycie i przejmować rolę *znaczących* okazał się niebezpieczny dla mężczyzn, którzy, jak pisze La Cecla cierpią przez kryzys w relacjach damsko-męskich (La Cecla 2014, s. 20). Z kolei dla Bly’a szkodliwy okazał się kobiecy wzorzec wrażliwości, który – propagowany przez feminizm – przyczynił się do unieszczęśliwienia mężczyzn wmawiając im, że ów wzorzec jest uniwersalny i winien zostać przez nich przyjęty (Jacobi 1996, s. 70-72). Problem z męskością, jak obaj podkreślają, jest więc zależny od zmieniających się uwarunkowań społecznych i od feministycznych twierdzeń o naukowej nieprzejrzystości płci męskiej. Dla obu autorów mit ten, powielany przez dyskurs queerowo - genderowy, jako nie poddający się metodzie falsyfikacji nie ma żadnej wartości heurystycznej. *Antropologia mężczyzny* ma stanowić w zamierzeniu autora polemiczny respons na twierdzenia de Beauvoir, że płeć męska nie może sama o sobie orzekać, ponieważ zawsze była postrzegana jako jedyna normatywna, a więc to w oparciu o nią dokonuje się rozróżnienie inności, które z definicji, stygmatyzuje kobietę właśnie jako „Inną” (de Beauvoir 2003, s. 175).

La Cecla, sprzeciwia się monopolowi tak pojętego feminizmu, próbując dokonać performatywnego aktu poprzez pisanie – wbrew twierdzeniom de Beauvoir, że mężczyzna musi milczeć – antropologii, która nie jest ani feminocentryczna, ani klasycznie androcentryczna. La Cecla zbliża się w tej kwestii do Bly’a twierdzącego, że idea męskości

propagowana w środowiskach feministycznych jest ideą obcą, nie mającą wiele wspólnego z męską naturą, bowiem ich krytyka kartezyjańskiej binarności czyni z mężczyzny potencjalnego (lub faktycznego) oprawcę. O ile jednak natura ta w przypadku Bly'a jest składową doświadczeń przeszłych pokoleń, mającą wobec jednostki charakter atrybutywny, o tyle dla La Cecli znaczenie natury zostaje zredukowane na rzecz kultury, która stanowi aprioryczną wobec jednostki matrycę, wpływającą na jej zachowanie. Tak rozumiane ujęcie natury zbliża La Ceclę do poststrukturalnej koncepcji podmiotowości, bliskiej, między innymi, Judith Butler (Butler 2008, s. 235-243).

Radykalna propozycja konstruowania tożsamości płciowej w oparciu o różnicę, jak podkreśla La Cecla, mogą stać w sprzeczności z powszechnym doświadczeniem płci kulturowej (La Cecla 2014, s. 21). O egzystencji mężczyzny wypowiada się również Bly, który z kolei kładzie nacisk na doświadczenie wewnętrzne, mające swoje źródło w pierwotnym archetypie „dzikusa”, stanowczego, silnego i mądrego mężczyzny, będącego prefiguracją postaci literackiej stworzonej przez braci Grimm jaką był tytułowy Żelazny Jan, dzikus uprowadzający chłopca do lasu i wychowujący go bez pieczy matki⁴. Dla wielu kuriozalna koncepcja, oparta na anachronicznej teorii Junga, podkreśla to samo, o czym mówi La Cecla – że mężczyzna ograniczany jest przez współczesną kulturę i przez kobiety. Obroną przed dyktatem unifikującej struktury dla Bly'a ma być poszukiwanie wytycznych w mitach obrazujących uniwersalne ludzkie przeżycia, które istnieją zarówno w tradycji, jak i są integralną, dziedziczną treścią psychiczną każdej jednostki – jak bowiem autor mówi wprost istnieje „pamięć genetyczna” (Bly 2004, s. 85). Ta koncepcja, po raz kolejny, mimo odmiennych przesłanek, staje się zbieżna z refleksją La Cecli – dla autora *Antropologii mężczyzny* źródeł uzdrowienia należy poszukiwać w przeszłości, która w przeciwieństwie do „teraz” cechowała się wartościami pozwalającymi na pełną realizację męskiego „ja” w płaszczyźnie kultury. Należy w tym miejscu jednak zadać pytanie, na ile owa realizacja była wynikiem podporządkowania sobie

⁴ Żelazny Jan to bohater baśni braci Grimm, który w interpretacji Bly'a przyczynia się do edukacji i rozwoju swojego przybranego podopiecznego, który za jego namową porzucił własną rodzinę – tym samym stanowi on alegorię męskiego mentora, koniecznego według Bly'a do rozwoju męskiej natury (Grimm 1986).

kobiet, ponieważ obaj autorzy nie odnoszą się do ówczesnej relacji mężczyzna-kobieta.

Zakładając owo milczenie, omawiani autorzy nie muszą się zastanawiać nad problemem dominacji – istniejące w świecie, równoległe siły dbały bowiem o równowagę na zasadzie zwrotnego sprzężenia. Feminizm natomiast popadł w utopijny mit w którym „świat bez różnic byłby światem wolności” (La Cecla 2014, s. 23). Obaj autorzy poszukują legitymacji męskości w przeszłości: rozumianej historycznie jak w przypadku La Cecli, czy też odnoszącej się do mitu, jak przypadku Bly'a. Żaden z nich jednak, postulując przewartościowanie modelu obowiązującego współcześnie, nie odnosi się do kwestii dyskryminacji i braku równowagi między płciami. Mimo tych rozbieżności, problem bez nazwy w wystarczający sposób został przez nich wyartykułowany.

Męska tożsamość

Tożsamość dla La Cecli stanowi efekt pierwotnego wyrzeczenia się kobiecości odczuwanej przez dziecko za sprawą związku z matką, którą chłopiec w okresie adolescencji musi odrzucić, by zgodnie z oczekiwaniami środowiska stać się mężczyzną (La Cecla 2014, s. 118). Co ciekawe, o związku chłopca z matką pisze także Bly. Z tym, że traumatyczne dla La Cecli zerwanie więzi rodzinnych stanowi dlań cechę pozytywną, ponieważ jest ono śladem pierwotnych rytuałów przejścia; sprzeciwienie się normom moralnym wpajanych przez najbliższych, dla Bly'a konstituowało tożsamość mężczyzny (Bly 2004, s. 15). Jako, że nikt mężczyzną nie staje się (automatycznie), sprzeciwienie się normom autorytetu wymaga wysiłku oraz stanowczości. Bly pisze wprost, że „próba wyzwolenia się spod wpływu matki dokonuje się za sprawą niegrzecznego zachowania” (Bly 2004, s. 15). W konsekwencji, stanowisko to prowadzi go do wniosku, że podniesiony głos mężczyzny nie jest oznaką agresji, a próbą odnalezienia jungowskiej siły witalnej czy też, że „tylko mężczyzna jest w stanie przemienić chłopca w mężczyznę”⁵. Zarówno Bly, jak i La Cecla dochodzą do podobnej konstatacji: męskość jako taka, musi być efektem procesu wyrzeczenia się kobiecości, z którą w stanie dzieciństwa była nierozzerwalnie związana. Perspektywa ta

⁵ Bly ma na myśli kogoś kto przyjmie na siebie rolę mentora czyli „męskiej matki” (Bly 2004, s. 25)

odwraca ustalenia psychoanalizy freudowskiej, której jednym z założeń było przekonanie, że kobiece działanie determinuje przede wszystkim „zazdrość o penisa” (La Cecla 2014, s. 121). W koncepcji antropologicznej La Cecli to mężczyzna musi uporać się ze swoją niekompletnością i nieokreślonością – czyni on zatem męską tożsamość tożsamością wyrzeczenia, wbrew psychoanalitycznej tradycji.

Za Foucaultem, którego myśl dla filozofii feministycznej stanowi jeden z najbardziej znaczących głosów, La Cecla, poszukujący – jak już zostało to zaznaczone – dla swej teorii miejsca w konstruktywizmie płciowym, zwraca uwagę, że każda z płci stale walczy o władzę (La Cecla 2014, s. 64). Można więc przypuszczać, ponieważ słowa te nie są wyrażone *expressis verbis* – że zgodnie z intencją autora – stała, męska dominacja po prostu nie istnieje. Istnieje natomiast poważny kontrargument falsyfikujący tę tezę, autorstwa Pierre’a Bourdieu, twórcy pojęcia męskiej dominacji:

„Siła męskiego porządku wynika z tego, 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, s. 18).

Nasuwa się więc wniosek, że bagatelizując problem fallogocentrycznych podstaw kultury ignoruje się fakt, że obie płcie są reprezentowane przez jedną, androcentryczną narrację o świecie. Podążając za Bourdieu, który przemoc symboliczną traktował, jako wstęp do przemocy fizycznej, można też stwierdzić, że stanowisko indyferentne sankcjonuje ów symboliczny porządek, którego praktyczną realizacją okazuje się między innymi dyskryminacja kobiet w płaszczyźnie polityczno-społecznej. Argument, mający za zadanie zrelatywizować i umniejszyć konsekwencje zdominowania kultury przez mężczyznę okazuje się więc chybiony.

Praktykowanie męskości

Męskość jak i kobiecość są dla La Cecli rolami, które płcie odgrywają w społecznym spektaklu: mężczyzną jest się przede wszystkim w grupie innych mężczyzn, a kobietą w grupie innych kobiet, ponieważ płęć społeczno-kulturowa – i tutaj La Cecla po raz kolejny zbliża się do

krytykowanej przez siebie Judith Butler – konstytuuje się poprzez naśladowanie płciowego *habitusu* manifestującego się w technikach ciała (La Cecla 2014, s. 46). Z tym, że dla La Cecli proces ten w dużej mierze rozgrywa się nieświadomie, podczas gdy dla Butler mógł on stanowić świadomy akt jednostki (Butler 2008). Zaproponowana przez La Ceclę strategia generuje jednak filozoficzny problem, któremu dzięki skrajnej postawie antyfenomenologicznej oparła się Butler. Autor z jednej strony odcina się bowiem wprost od esencjalizmu płci, z drugiej strony postuluje sygnalizowane już wcześniej istnienie uprzedniej wobec płci kondycji będącej „pomieszaną wolności i konieczności” (La Cecla 2014, s. 40). To enigmatyczne stwierdzenie staje się jeszcze bardziej niejasne, gdy autor *Antropologii mężczyzny* pisze, że „uwikłanie w płęć” polega na uprzedniości czasowej i przestrzennej, poprzedzeniu zsocjalizowanej świadomości przez ciało i język, które stanowią biograficzne fakty (La Cecla 2014, s. 39). Mimo tej tezy La Cecla twierdzi również, że bycie kobietą i mężczyzną jest techniką ciała, nabytą w procesie socjalizacji i nie poprzedza człowieka w żaden esencjalistyczny sposób (La Cecla 2014, s. 40). Jak zatem pogodzić tę wyszukaną konieczność z wolnością i biograficzny fakt cielesności z nabytym kulturowo sposobem posługiwania się ciałem?

La Cecla jest zwolennikiem poszukiwania innej od biologicznej zasady modelującej ludzkie zachowanie i regulującej określone praktyki cielesne⁶. Istnienie takiej zasady postuluje również Bly, próbując udowodnić, że bycie mężczyzną dokonuje się za sprawą inicjacji rozumianej we współczesnej kulturze jako próba przełamania norm społecznych. Za zachowaniem tym stoi jednak psychiczna determinacja wymuszająca konieczność odbycia praktyki, przy czym również dla Bly, manifestacja męskości dokonuje się w technikach ciała. Obaj autorzy zwracają uwagę na problem fizyczności mężczyzny; La Cecla zauważa, że nagość upodabnia mężczyznę do kobiety budząc zakłopotanie zarówno jego jak i innych mężczyzn, Bly, z kolei twierdzi, że ekstremalność zachowań, które cechują mężczyznę łączy się z niechęcią do jego ciała, utożsamianego z darem matki (Bly 2004, s. 57). Negacja cielesności objawiająca się niechęcią wobec estetyzacji fizyczności z jednej strony i poddawaniu ciała ekstremalnym próbom (od rytualnych okaleczeń po

⁶ Zwanej w socjologii płci wtórnym esencjalizmem (Baer 2004, s. 11-25).

niebezpieczne hobby) dla obu autorów jest konieczna po to, by mężczyzna mógł skonstruować swoją tożsamość.

Mężczyźni zmuszeni, by ukonstytuować swoją płęć inaczej niż przez odniesienie do fizjologii, która stanowiła domenę kobiet, popadają w dwie skrajności: wyrzekają się stereotypowo męskich cech lub też manifestują ich nadmiar. Aby zobrazować ten problem autor *Antropologii mężczyzny* przywołuje dwa kulturowe typy funkcjonujące jako figury współczesnej męskości: pierwszą z nich jest typ Piotrusia Pana, niedojrzałego mężczyzny, który – by pozostać beztroskim – musi wyrzec się własnej seksualności, drugą zaś figura macho, będąca negatywną wersją „prawdziwego mężczyzny”, która przez swoją karykaturę staje się przyczyną społecznej stygmatyzacji (La Cecla 2014, s. 48-50). Uosobienie nadmiaru może również pojawić się w innym kontekście, który dla La Cecli wywołuje te same skutki: w figurze uwodziciela zainteresowanego jedynie swoim działaniem i ignorującego inne podmioty.

Mimo odmienności prac Bly'a i La Cecli także w *Żelaznym Janie* pojawia się odniesienie do Piotrusia Pana i Donżuana, stanowiącego przykład uwodziciela. Dla Bly'a postaci te stanowią odmianę Jungowskiego *puer aeternus*, wiecznego chłopca poszukującego ideału, symbolizowanego – w przypadku Piotrusia Pana przez wznoszenie się w przestrzeni, a w przypadku Donżuana przez nieustanne poszukiwania czegoś, co będzie w stanie go zatrzymać. Dla La Cecli ich postawa, była postawą infantylną, wynikającą ze strachu przed męskością i odpowiedzialnością, tymczasem Bly usprawiedliwia ją twierdząc, że w ten sposób mężczyźni chcą uniknąć złapania „na kobiecy magnes” (Bly 2004, s. 38), który zagraża ich tożsamości.

Backlash⁷

Prace obu autorów przesyciona jest nostalgią za przeszłością i obaj w przeszłości widzą wzorce, które w teraźniejszości również chcieliby powielić. Przeszłość, skonstrastowana jest z teraźniejszością i ta ostatnia w dyskursie obu autorów wypada na niekorzyść. Aby podkreślić rangę bezpowrotnie utraconych wartości, La Cecla pisze, że tradycja była jedną z tych rzeczy, której zazdroszą mężczyznom kobiety. Od dziewiętnastego wieku postawa prawdziwego mężczyzny w dużej mierze opiera się jednak na braku emocjonalności i nazywana jest „godną” dlatego, że mężczyźni w swoim towarzystwie wzajem się wspierają w podtrzymaniu racjonalnego *status quo* (La Cecla 2014, s. 130-131). Praktyki męskiej przyjaźni, jak zauważa La Cecla, pielęgnowane są nadal w kulturze arabskiej, wobec której Europejczycy zachowują podejrzliwość i której nie potrafią zrozumieć (La Cecla 2014, s. 133). Zgodnie z logiką autora można uznać, że pozytywna jest również separacja płci, bowiem zwiększa ona bezpieczeństwo mężczyzn, których tożsamość oparta na zanegowaniu pierwotnej więzi z matką i może zostać zagrożona przez jednoznaczną, jak się jednak okazuje (wbrew wcześniejszym twierdzeniom La Cecli o braku biologicznej podstawy płci społeczno-kulturowej) z natury kobiecość (La Cecla 2014, s. 84). Separacja stanowi zatem próbę ochrony męskiej tożsamości, będącej obecnie w stałym zagrożeniu.

Próba zrelatywizowania zjawisk, związanych z dawnym, opresywnym wymiarem kultury opiera się u La Cecli na tezie rozszerzającej odpowiedzialność za *status quo* na kobiety. Autor, powołując się na przypadkową obserwację, przywołuje fakt przemocy wobec marokańskich kobiet, jaką zastosowali ich bracia. Nie pisze jednak o oburzeniu, ale dzieli się refleksją, że przemoc ta jest efektem zmian cywilizacyjnych i wynika z zagubienia marokańskich mężczyzn. Emancypacja prowokuje do agresji i zostaje w subtelny sposób przez

⁷ *Backlash* rozumiem nie tylko jako odpowiedź na emancypację, męską reakcją na postulaty Drugiej Fali feminizmu, ale pojęcie to rozszerzam do szerszego procesu kulturowych przemian związanych z płcią w ogóle i stanowiących nań konserwatywną reakcję. W tym sensie powrót do archetypowej męskości stanowiłby próbę zanegowania zmian, które dotyczą także współczesnych wzorców męskości. (Graff 2013, s. 10).

niego usprawiedliwiona: kultura arabska, reifikująca kobietę, odmawiając jej prawa do własnego honoru, stoi na straży tradycyjnych wartości, wśród których właśnie honor stanowi główny ich gwarant. W domyśle zatem, agresywni mężczyźni stoją na straży konserwatywnej aksjologii, a broniąc się przed postępowaniem zmuszeni są uciekać się do radykalnych form władzy. Tym samym potwierdza się teza Susan Faludi, która, uprzedzając tego rodzaju argumenty, z ironią pisała, że „wszystkiemu winny jest feminizm” (Faludi 2013, s. 32).

O refleksji feministycznej pisze również wprost Bly, dla którego „furia, z jaką kobiety atakują patriarchat wynika ze złości na własnego ojca” (Bly 2004, s. 62). Poza tym autor *Żelaznego Jana* cechuje się w tej kwestii brakiem jednoznacznych poglądów: najpierw twierdzi, że patriarchat i matriarchat stanowią dwie uzupełniające się siły, następnie, że zostały one współcześnie zniesione przez konsumeryzm kultury, by stwierdzić, że to jednak feminizm ogranicza współcześnie mężczyznę, poprzez propagowanie obcych mu wzorów, opartych na kobiecej wrażliwości czy miękości.

Konkluzja

Omówione i skomentowane koncepcje męskości przyczyniają się do rozwoju badań wpisujących się w refleksję nad społecznie konstytuowaną płcią. Mimo różnych punktów wyjścia, autorzy obu propozycji dochodzą do podobnych wniosków: że męskość ma zakorzenienie w nadrzędnych wobec jednostki systemach, że realizuje się głównie na płaszczyźnie społecznej poprzez rytuały lub ich współczesne, zsekularyzowane warianty – obejmujące praktyki złamania społecznych norm – oraz, że współczesny kryzys zagraża relacji płci. Obie propozycje krytykują rozważania feministyczne, próbujące w ich mniemaniu narzucić obcy mężczyznom sposób prowadzenia dyskusji i patrzenia na płęć. Obie zaprzeczają istnieniu w przeszłości całkowitej hegemonii jednej z płci. Myślenie o męskości zawiera zatem, mimo odmiennego podejścia autorów do tematu elementy wspólne. Część z nich jest dyskusyjna, ale w jednym autorzy mają zapewne rację: brak jest odmiennych niż feministyczne sposobów patrzenia na męską płęć społeczno-kulturową. Mimo niedoskonałości proponowanych tu teorii, stanowią one być może początek nowej myśli,

komplementarnej do rozwiniętych badań feministycznych. Być może jednak:

„Mężczyznę trawi troska by wydawać się męskim, ważnym, nieprzeciętnym, gra komedię by grała ją przed nim kobieta (...) Wyzwoliłby się, wyzwalał kobietę, ale właśnie boi się kobiet wolnych. Upiera się więc przy mistyfikacjach” (de Beauvoir 2003, s. 771).

BIBLIOGRAFIA

- Arcimowicz K. (2003). *Obraz mężczyzny w polskich mediach. Prawda-fałsz-stereotyp*. Gdańsk: Gdańskie Wydawnictwo Psychologiczne.
- Arcimowicz K. (2008). *Przemiany męskości w kulturze współczesnej*. W: M. Fuszara (red.). *Nowi mężczyźni?* (s. 21-54). Warszawa: TRIO.
- Baer M. (2004). *Najzdrowszy ze sceptycyzmów? Koncepcja płci i seksualności w antropologii społeczno-kulturowej*. W: M. Radkiewicz (red.). *Gender. Konteksty* (s.11-26). Kraków: RABID.
- de Beauvoir S. (2003). *Druga płeć*. Przeł. G. Mycielska, M. Leśniewska. Warszawa: Czarna Owca
- Bly R. (2004). *Żelazny Jan*. Przeł. J. Tittenbrun, Warszawa: Zysk i S-ka.
- Bordo S. (1987). *Flight to Objectivity: Essays on Cartesianism and Culture*, New York: State University and New York Press.
- Bourdieu P. (2004). *Męska dominacja*. Przeł. L. Kopciwicz. Warszawa: Oficyna Naukowa.
- Butler J. (2008). *Uwikłani w płeć*. Przeł. K. Krasuska. Warszawa: Wydawnictwo Krytyki Politycznej.
- La Cecla F. (2014). *Szorstkim być. Antropologia mężczyzny*. Przeł. H. Serkowska, Warszawa: Sic.
- Ciaputa E., Wojnicka K. (2011). *Wprowadzenie: refleksja naukowa nad społeczno-kulturowymi fenomenami męskości*. W: E. Ciaputa, K. Wojnicka (red.). *Karuzela z mężczyznami. Problematyka męskości w polskich badaniach społecznych* (s. 7-24). Kraków: Impuls.
- Connell R. (2010). *Reżimy płciowe i porządek płci*. Przeł. E. Korytkowska. Pobrane z: <http://www.ekologiasztuka.pl/pdf/f0095connell.pdf>. Dostęp: 22.01.2017.
- Dworkin A. (1981). *Pornography: Men Possessing Women*, Putnam: The Women's Press.
- Faludi Susan (2013). *Reakcja. Niewypowiedziana wojna przeciw kobietom*. Przeł. A. Dzierzgowska, Warszawa: Czarna Owca.
- Freud Z. (2007). *Psychologia nieświadomości*. Przeł. R. Reszke. Warszawa: Wydawnictwo KR.

- Freud Z. (2013). *Kultura jako źródło cierpień*. Przeł. J. Prokopiuk. Warszawa: Aletheia.
- Friedan B. (2012). *Mistyka kobiecości*. Przeł. A. Grzybek, Warszawa: Czarna Owca.
- Grimm W. i J. (1986). *Żelazny Jan*. W: W. i J. Grimm. *Baśnie braci Grimm*. Przeł. E. Bielicka, M. Tarnowski. Warszawa: Ludowa Spółdzielnia Wydawnicza.
- Horkheimer M., Adorno T. W. (1994). *Dialektyka oświecenia*. Przeł. M. Łukasiewicz, Warszawa: IFiS PAN.
- Jacobi I. (1996). *Psychologia C.G. Junga*, Przeł. S. Łypacewicz. Warszawa: Zysk i S-ka.
- Kimmel M. (1987). *Changing men: new directions in research on men and masculinity*. Newbury Park: Sage Publications.
- Kimmel M., Messner M. (1988). *Men's lives*, New York: Allyn and Bacon.
- Melosik Z. (2006). *Kryzys męskości w kulturze współczesnej*, Kraków: Impuls.
- Millet K. (1969). *Sexual Politics*. New York: Columbia University Press.
- Rich A. (2000). *Przymusowa heteroseksualność a egzystencja lesbijska*. Przeł. A. Grzybek. Furia Pierwsza, nr 4/5, 91-127.
- Skoczylas Ł. (2011). *Hegemoniczna męskość i dywidenda patriarchatu. O społecznej teorii płci kulturowej Reawynn Connel*. Refleksje, nr 4, 11-18.
- Sterne R. (1965). *The Flight from Woman*. New York: Noonday Press.

ABSTRAKT

The Masculine Mystique: Franco La Cecla's and Robert Bly's Concepts of Man

The object of the paper is to present the two concepts of masculinity worked on the ground of the so-called male studies. The peculiar and distinctive feature of these theories, formulated by Franco La Cecla and Robert Blye, is that they give up the traditional conceptual background of feminism so as to replace it with a newly developed methodology. Moreover, both authors pay their attention to the masculine version of the historical "problem with no name", resulting in this case from the bias of feminism against men. The main aim of the paper is to provide a critical analysis of the mentioned concepts.

SŁOWA KLUCZOWE: men's studies, męskość, feminizm, Robert Bly, Franco La Cecla

KEYWORDS: men's studies, masculinity, feminism, Robert Bly, Franco La Cecla

O AUTORCE: Kamila Żukowska – absolwentka filologii polskiej i etnologii Uniwersytetu Łódzkiego, ukończyła także podyplomowe Gender Studies realizowane przez PAN. Doktorantka w Katedrze Literatury Dawnej i Nauk Pomocniczych Instytutu Filologii Polskiej UŁ. . Publikowała m.in. w Hybris, Kulturze i Edukacji, Studiach z Historii Filozofii. Autorka monografii: *Krasicki: Reinterpretacja* (Officyna, 2016) oraz *Poetyki totalnej. O Antropologii literatury N. Frye'a* (Universitas, 2017). Przygotowuje rozprawę doktorską poświęconą poezji religijnej Konstancji Benisławskiej. Stypendystka Ministra Nauki i Szkolnictwa Wyższego.