

Męskość jako projekt: kilka uwag psychoanalitycznych

Gunnar Karlsson

Męskość jako projekt: kilka uwag psychoanalitycznych

Gunnar Karlsson

Wprowadzenie

W ciągu ostatnich dekad badania nad męskością znacząco się rozwinęły. Dziś istnieje wiele orientacji reprezentowanych w tej dziedzinie badawczej, toczy się też między nimi żywa debata. Pytanie, czym jest męskość i jak jest reprezentowana w społeczeństwie, przynosi wiele różnych odpowiedzi. Celem niniejszego artykułu są rozważania nad charakterem, psychogenezą i alienującymi konsekwencjami fallicznej męskości w perspektywie podmiotu, a dokładniej rzecz ujmując, chodzi o perspektywę psychoanalityczną, wzbogaconą o refleksję fenomenologiczną. Zarówno psychoanaliza, jak i fenomenologia koncentrują się na kwestii podmiotowości, choć każda nieco inaczej. Ogólnie mówiąc, fenomenologia to studia nad świadomością prowadzone z perspektywy pierwszej osoby, podczas gdy psychoanaliza to przede wszystkim studia nad nieświadomością¹.

Przekład wykonany w ramach projektu „Męskość w literaturze i kulturze polskiej od XIX wieku do współczesności” finansowanego ze środków Narodowego Centrum Nauki przyznanych na podstawie decyzji numer DEC-2013/08/A/HS2/00058.

1 Ściśle mówiąc, perspektywa psychoanalityczna nie jest perspektywą pierwszej osoby w zakresie, w jakim koncentruje się na

Gunnar Karlsson *Masculinity as project: Some psychoanalytic reflections*, NORMA: International Journal for Masculinity Studies, 2014 Vol. 9, No. 4. © Copyright by Nordic Association for Research on Men & Masculinities 2014, druk za zgodą Taylor & Francis Ltd, www.tandfonline.com działającego w imieniu Nordic Association for Research on Men & Masculinities.

Gunnar Karlsson – profesor na Wydziale Kształcenia Uniwersytetu w Sztokholmie. Jest także czynnym psychoanalitykiem. Opublikował między innymi *Psychoanalysis in a New Light* (Cambridge University Press 2010).

Tak więc w swojej analizie właściwości i psychogenezy fallicznej męskości będę budował argumentację, opierając się przede wszystkim na myśleniu i doświadczeniu psychoanalitycznym, choć użyteczne okażą się też inspirowane idee i pojęcia wypracowane w kręgu fenomenologii. W niniejszym artykule myślenie fenomenologiczne traktuję jako swoisty punkt obserwacyjny umożliwiający mi polemikę z przypisywaniem zbyt dużego znaczenia rozróżnieniu na płęć biologiczną (*sex*) i płęć kulturową (*gender*). Dokładniej, aby owo rozróżnienie gruntowniej uzasadnić, skorzystam z przedstawionego przez Carol Bigwood rozumienia idei żyjącego ciała, którą zaproponował

nieświadomym. Nie jest to też obiektywna perspektywa trzeciej osoby. Zgodnie z myśleniem Laplanche'a, uważam, że nieświadome powinno wskazywać na „Inne” (*das Andere*) nie zaś „Innego” (*der Andere*). „Inne” kojarzy rzeczy takie jak idee i posiada urzeczowiający charakter. Nieświadome jest jak najbardziej „fenomenem znaczenia”, ale takim, który przez cały czas jest odseparowany od znaczenia (J. Laplanche *The Unconscious and the Id*, trans. L. Watson, Rebus Press, London 1999, s. 107). Jednakże duża część psychoanalitycznego myślenia dotyczy niejasnych poziomów nieświadomości, dlatego też uczestniczy w perspektywie pierwszej osoby. Relacja między fenomenologią i psychoanalizą była już dyskutowana i opisywana przez wielu autorów, oto niektórzy z nich: R. Bernet (*Unconscious Consciousness in Husserl and Freud*, „Phenomenology and the Cognitive Sciences” 2002 no. 1, s. 327-351, *Conscience et Existence: Perspectives Phénoménologiques*, Presses Universitaires de France, Paris 2004), M. Heidegger (*Zollikon Seminars. Protocols – Conversations – Letters*, ed. M. Boss, trans. F. Mayr, R. Askay, Northwestern University Press, Evanston 2001), G. Karlsson (*Psychoanalysis in a New Light*, Cambridge University Press, Cambridge 2010), D. Lohmar i J. Brudzinska (*Founding Psychoanalysis Phenomenologically. Phenomenological Theory of Subjectivity and the Psychoanalytic Experience*, eds. D. Lohmar, J. Brudzinska Springer, Dordrecht 2012), M. Merleau-Ponty (*Phenomenology and Psychoanalysis: Preface to Hesnard's L'œuvre de Freud*, „Review of Existential Psychology and Psychiatry” 1982-1983, no. 18, s. 67-72), A.L. Mishara (*Husserl and Freud: Time, Memory and the Unconscious*, „Husserl Studies” 1990 no. 7, s. 29-58), J.-B. Pontalis (*The Problem of the Unconscious in Merleau-Ponty's Thought*, „Review of existential psychology & psychiatry”, 1982-83 no. 18, s. 83-96.), P. Ricœur (*Freud and Philosophy: An Essay on Interpretation*, trans. D. Savage, Yale University Press, New Haven 1970; *On psychoanalysis*, trans. D. Pellauer, Polity Press, Cambridge 2012), N. Smith (*Towards a Phenomenology of Repression: A Husserlian Reply to the Freudian Challenge*, Doctoral Dissertation. Department of Philosophy, Stockholm University 2010). Jeśli chodzi o dyskusje lub łączenie fenomenologicznego i psychoanalitycznego myślenia o gender, patrz. np.: S. Beauvoir (*The Second Sex*, trans. C. Borde, S. Malovany-Chevallier, Vintage Books, London 1949/2011), M. Gatens (*Imaginary Bodies: Ethics, Power and Corporeality*, Routledge, London 1996), E. Grosz (*Volatile Bodies: Ethics, Power and Corporeality*, Routledge, London 1994), L. Irigaray (*Speculum of the Other Woman*, trans. G.C. Gill, Cornell University Press, Ithaca 1985; *An Ethics of Sexual Difference*, trans. C. Burke, G.C. Gill, Cornell University Press, Ithaca 1993), I.R. Owen (*The Phenomenological Psychology of Gender: How Trans-sexuality and Intersexuality Express the General Case of Self as a Cultural Object*, w: D. Lohmar, J. Brudzinska, *Founding Psychoanalysis Phenomenologically: Phenomenological Theory of Subjectivity and the Psychoanalytic Experience*, Springer, Dordrecht 2012).

Merleau-Ponty². Pod względem teoretycznym jest to dla mnie kwestia istotna, która będzie podstawą dalszej analizy fallicznej męskości rozumianej jako płeć kulturowa (*gender*). Rozróżnienie na płeć kulturową i płeć biologiczną wywołuje dziś na ogół wątpliwości prowadzące do stwierdzenia dualizmu ciała i umysłu. W następnej części mam nadzieję ukazać, że Bigwood w swej analizie unika pułapki takiego dualistycznego ujęcia.

Dzięki rozróżnieniu na płeć (biologiczną) i *gender* dyskusja poruszająca istotę i psychogenezę męskości fallicznej, wzmocniona myśleniem i doświadczeniem psychoanalitycznym, stała się w ogóle możliwa (zob. poniżej *Męskość jako projekt*). Chodzi mi przede wszystkim o to, by falliczną męskość rozumieć jako projekt pociągający za sobą zaprzeczenie naszych egzystencjalnych uwarunkowań, takich jak bezbronność, przemijalność i zależność od innych. Odkrycie przez psychoanalizę procesów nieświadomych oraz nieświadomej intersubiektywnej wymiany pozwala nam wyjaśnić męskość falliczną jako odrzucenie kobiecego/matycznego „pomieszczenia”³, a także jako odpowiedź na poniżenie narcystycznego Ja. Interesujące, że ujawnienie przez psychoanalizę męskości fallicznej można połączyć z fenomenologicznym opisem charakterystycznych cech męskości⁴. Myślę tu o ideach Simone de Beauvoir dotyczących losów męskiego ciała opisywanych w odniesieniu do transcendencji. Koncepcja transcendencji zostanie omówiona dokładniej w końcowej części niniejszego tekstu, w której

- 2 Hollway (2006, s. 36) utyskuje na rozróżnienie płci i *gender*, w ramach którego „utracony został prymat paradygmatu konstruktywistycznego na rzecz tożsamości, z czego wynika, że wszystkie różnice są społecznie wyprodukowane”. Zgadzam się z opinią Hollwaya, ale problem jest bardziej zawiły, ponieważ są także fenomenologowie niebędący pod wpływem konstruktywizmu społecznego, którzy mimo to są krytyczni wobec dystynkcji *sex-gender*. W obrębie psychoanalizy można stwierdzić, że terminy *seks* i *płeć* stosowane są synonimicznie. Niedawnym tego potwierdzeniem mogą być słowa jednego z wiodących teoretyków *gender*, który pisze (N.J. Chodorow *Hate, Humiliation and Masculinity. In Individualizing Gender and Sexuality: Theory and Practice*, Routledge, London 2012, s. 140): „Przywołuję perspektywę płci biologicznej, lecz dla mnie równie dobrze chodzić tu może o różnicę *genderową*”.
- 3 Autor używa w tym miejscu po raz pierwszy pojęć wypracowanych w psychoanalitycznej koncepcji Wilfreda Biona. Trudności, jakie sprawia mu wyjaśnienie, o co w tym chodzi, wydają się nie tylko jego trudnościami. Jeśli zaś chodzi o same terminy, to w piśmiennictwie polskim stosuje się albo „kontener”/„kontenerowanie” albo „pomieszczające”/„pomieszczane” na określenie specyficznej relacji przekazywania i magazynowania emocji między matką a dzieckiem. W niniejszym przekładzie będę stosował to drugie rozwiązanie. (przyp. tłumacza)
- 4 W pewnym sensie można powiedzieć, że jest okazja do spotkania pomiędzy psychoanalitycznym, motywacyjnym i fenomenologicznym modelem intencjonalności.

poruszam kwestię alienujących konsekwencji fallicznej męskości i gdzie korzystam z ustaleń myślicieli zorientowanych fenomenologicznie (przede wszystkim z Beauvoir i Iris Marion Young) oraz myślicieli zorientowanych psychoanalitycznie (przede wszystkim Donald W. Winnicott).

Trzeba jeszcze wyjaśnić sformułowanie „męskość falliczna”. W psychoanalizie męskość falliczna wynika z poglądów Freuda na psychoseksualny rozwój jednostki. Z punktu widzenia psychogenezy męskość falliczna, ze swym skoncentrowaniem na genitaliach, kształtuje się po fazach oralnej i analnej. Wedle Freuda dziecko posiada wiedzę jedynie na temat męskich genitaliów. A zatem organizacja psychoseksualna jest źródłowo falliczna i dla chłopców, i dla dziewczynek, zaś traumatyczne różnicowanie seksualne, do którego dochodzi około 3-5 roku życia, skutkuje wzbudzeniem lęku kastracyjnego u chłopców (strach przed utratą penisa) i zazdrością o penisa u dziewczynek. W rozwoju człowieka mamy więc serię opozycyjnych par: najpierw aktywność przeciw pasywności, która zamienia się w opozycje falliczne – wykastrowane, wreszcie zaś opozycję między męskością i kobiecością⁵.

W piśmiennictwie psychoanalitycznym kwalifikacja męskości jako męskości *fallicznej* nie zawsze się dokonuje. Falliczna męskość jest zazwyczaj charakteryzowana poprzez pewną ilość cech i formuluje się jako bycie w opozycji do kobiecości⁶. Przykładami cech fallicznej męskości bywają aktywność, umiejętność kontrolowania zarówno świata wokół, jak i własnych emocji, suwerenna władza, skłonność do autorytaryzmu, siła fizyczna, zdecydowanie w działaniu, fantazjowanie o bohaterstwie lub osiągnięciu czegoś nadzwyczajnego, transcendentna męskość, asertywność ogólna, ale też asertywność seksualna. Męskość tak samo jak i męska seksualność przynależą do siebie, jak to ujął Stephen Frosh: „model falliczny sugeruje, że mężczyźni osiągają satysfakcję seksualną poprzez ekspresję

5 J. Laplanche, J.-B. Pontalis, *The language of psychoanalysis*, trans. D. Nicholson-Smith, The Hogarth Press, London 1985, s. 310.

6 Przykładem będzie cytat z Fogla (*Riddles of Masculinity: Gender, Bisexuality, and Thirdness*, „Journal of the American Psychoanalytic Association” 2006 no. 54, s. 1141) podkreślający falliczne cechy męskie w ich opozycji do kobiecości: „Charakteryzuję to, co męskie przez zewnętrżność, to, co kobiece przez to, co wewnętrzne; męskie przez ścisłe granice kształtów, podmiotów i definicji, kobiece przez niejasność lub płynność granic, kształtów, podmiotów i definicji; męskie, przez penetracje, Kobiece przez chłonność i utrzymywanie; męskie przez dekonstrukcję i przecinanie, kobiece poprzez budowę, kreatywność i syntezę; męskie poprzez różnicowanie i odrębność, kobiece poprzez afirmację, integrację i unifikację; męskie przez reprezentację, kobiece przez przestrzeń, męskie przez działanie, kobiece przez bycie”.

popędu seksualnego w kontekście władzy i dominacji nad innymi, którzy ich zaspokajają”⁷.

Jak zobaczymy, charakterystyki męskości fallicznej to zazwyczaj ideały wysoko ceniene nie tylko przez mężczyzn, lecz także przez całe społeczeństwo. Taki typ fallicznej męskości winien zostać oddzielony od czegoś, co nazwać by można hiper męskością, czymś, co określa przemocową, często seksistowską, homo- i ksenofobiczną męskością, która nie powinna być postrzegana jako wartość, do której społecznie warto by było aspirować i która – z punktu widzenia psychogenezy – winna być opisywana w nieco inny sposób niż typ fallicznej męskości, który zamierzam tu przeanalizować⁸.

Rozróżnienie na płć biologiczną i płć kulturową

Zanim zagłębię się w zasadniczy temat tego artykułu, aby rozważać charakter psychogenezy i alienujących konsekwencji fallicznej męskości, muszę wspomnieć o relacji między męskością jako kategorią genderową a męską płcią biologiczną. Zagadnienie relacji między płcią kulturową a płcią biologiczną to długa i kontrowersyjna historia, a nieporozumienia wynikłe w trakcie badań nad owymi relacjami są dobrze udokumentowane⁹. Powszechnie znana dystynkcja, jaką przeprowadza się między płcią biologiczną a płcią kulturową, powiada tyle, że tę pierwszą konotuje biologia osobnika, podczas gdy ta druga osadzona jest na kulturowych i psychologicznych warstwach znaczenia. Płć biologiczna odnosi się do mężczyzny i kobiety, podczas gdy denotaty „kobiecy” i „męski” używane są w połączeniu z płcią kulturową. Historycznie rzecz ujmując, rozróżnienie na płć kulturową i płć biologiczną wywodzi się

7 Opis seksualnego ideału fallicznego – „dużego, mocnego, niemęczącego się fallusa dołączonego do chłodnego kontrolującego się mężczyzny, doświadczonego, pewnego siebie, i wystarczająco kompetentnego, aby doprowadzić kobiety do szaleństwa z pożądania...” jest ukazwany przez Berniego Zilbergelda (cyt. za: E.S. Person *Masculinities Plural*, w: „Journal of the American Psychoanalytic Association” 2006 no. 54 (4), s. 1174).

8 N.J. Chodorow *Hate, Humiliation and Masculinity. In Individualizing Gender and Sexuality: Theory and Practice*, Routledge, London 2012, s. 121-136; R. Stein *For Love of the Father: A Psychoanalytic Study of Religious Terrorism*, Stanford University Press, Stanford 2010.

9 J. Butler *Gender Trouble: Feminism and the Subversion of Identity*, Routledge, London 1990; R.W. Connell *Masculinities*, University of California Press, Los Angeles 1995, s. 3; S. Freud *Three Essays on the Theory of Sexuality*, w: *The Standard Edition of the Complete Psychological Works of Sigmund Freud*, vol. 7: trans. J. Strachey, The Hogarth Press, London 1905, s. 219; M. Gatens *Imaginary Bodies: Ethics, Power and Corporeality*, Routledge, London 1996.

z psychoanalitycznego i psychiatrycznego leczenia osób transseksualnych. Badaczem, któremu zawdzięczamy rozwój tych pojęć, był Robert J. Stoller, który ukuł pojęcie „tożsamości genderowej”¹⁰. Jednakże rozróżnienie to stało się przedmiotem silnej krytyki, szczególnie ze strony poststrukturalistów¹¹. Za punkt wyjścia do określenia związku zachodzącego między płcią biologiczną i płcią kulturową może posłużyć refleksja fenomenologiczna Carol Bigwood¹². Badaczka przekonuje o konieczności „renaturalizacji” ciała – z pomocą myślenia Merleau-Ponty’ego i bez wpadania w pułapkę prostego dualizmu ciała i myślenia¹³. Jest krytyczna wobec prób podejmowanych przez

10 R.J. Stoller (*Sex and Gender: The Development of Masculinity and Femininity*, vol 1: Maresfield Reprints, London 1968, s. 9-10) stwierdza, że płeć jest ograniczona do konotacji biologicznych odnoszących się do mężczyzny i kobiety, chociaż istnieją przypadki zindywidualizowane, które nie mogą być skategoryzowane według tego binarnego podziału. Gender ma psychologiczne i kulturowe konotacje w miejsce jednej biologicznej. Stoller zwraca uwagę, że słowa „kobieta” i „mężczyzna” są używane wtedy, kiedy chodzi o płeć, podczas gdy „kobiecy” „męskie” są odpowiednimi terminami dla gender. Tożsamość gender jest zdefiniowana jako osobnicza świadomość przynależności do jednej płci, a nie do innej. W trakcie rozwoju jednostki, tożsamość gender staje się coraz bardziej skomplikowana, chodzi nie tylko o doświadczenie siebie na przykład jako mężczyzny, ale o to, że męski mężczyzna lub kobiecy mężczyzna fantazjuje o byciu kobietą. Wreszcie, termin rola genderowa odnosi się do jawnych zachowań, które pojawiają się w społeczeństwie. Chodzi o rolę, jaką się odgrywa w interakcji z innymi w celu ustalenia pozycji wobec innych ludzi lub w odniesieniu do wymiaru płci. Stoller robi również dystynkcję pomiędzy „rdzeniową tożsamością gender” i „tożsamością gender”, która często jest używana w myśleniu psychoanalitycznym. Najwcześniejszą tożsamością jest „rdzeniowa tożsamość gender”, składająca się z niemowlęco-rodzicielskiej relacji, percepcji dziecka i jego narządów płciowych, i siły biologicznej. Rdzeniowa tożsamość gender, pisze Stoller (*Sex and Gender...*), „jest w pełni ustanowiona przed ukończeniem w fazy fallicznej” (s. 30). Psychologicznie i kulturowo zdeterminowana tożsamość gender kształtuje się znacznie dłużej, co najmniej do zakończenia okresu dojrzewania.

11 Zob. np. J. Butler *Gender Trouble: Feminism and the Subversion of Identity*, Routledge, London 1990; też *Bodies That Matter: On the Discursive Limits of "Sex"*, Routledge, London 1993.

12 C. Bigwood *Renaturalizing the body (with the help of Merleau-Ponty)*, „Hypatia” 1991 no. 6 (3), s. 54-73.

13 Nieco odmienną interpretację niż Bigwood, można znaleźć na przykład u Heinämaa (*Toward a Phenomenology of Sexual Difference: Husserl, Merleau-Ponty, Beauvoir*, Rowman & Littlefield, Lanham 2003), która sprzeciwia się dystynkcji sex – gender na rzecz zrozumienia tożsamości seksualnej jako jedności stylistycznej. Tożsamość seksualna jest wariantem sposobu odnoszenia się do świata, bez dokonywania jakichkolwiek rozróżnień pomiędzy cielesnymi cechami, seksualnością, poznaniem, działaniem itd. „Rozwój tożsamości seksualnej [...] nie jest zaliczany do pojęcia dziedziczenia i własności, lecz do naśladowania i mimikry, powtarzania i modyfikacji” (S. Heinämaa *Toward a Phenomenology...*, s. 68). Tak samo Gatens jest pod wpływem obu koncepcji: i psychoanalizy, i Merleau-Ponty’ego w swej kategorii „wymyślanego ciała”.

poststrukturalistów, w tym i Butler, aby usunąć niekognitywne, odpersonalizowane postrzegalne (anonimowe) ciało, które splata się z naszą osobniczą i kulturową egzystencją. Dla poststrukturalistów natura staje się w ten sposób czymś antropocentrycznym, co jest produktem ludzkich działań. W opinii Bigwood ciało, gdy zostaje zredukowane do efektu kulturowej i lingwistycznej produkcji, traci swą materialność, cielesność.

Podążając śladem myślenia Bigwood, jestem przekonany, że istnieje konieczność renaturalizacji ciała w sposób wyznaczony przez – pochodzące od Merleau-Ponty'ego – pojęcie żyjącego ciała. Ciało zyskuje tu charakter bardziej ciągły w porównaniu z kulturowo i językowo zdeterminowanym *gender*. Bigwood podkreśla, że nie chodzi tu o zwykłą relację ciała do płci kulturowej, lecz ciało ma tu pewną stałą indyferencję w swym spleceniu z kulturowymi i osobniczymi warstwami znaczenia. *Gender* nie powinien być pojmowany jako bezcielesna jednostka, lecz kulturowy, genderowy wymiar w procesie indywidualnego rozwoju, powinien odzwierciedlać zseksualizowane ciało. Ciało jest więc zarówno kulturowe, jak i naturalne i obie te warstwy współistnieją w tym samym momencie, jednocześnie, nawet jeśli istotne jest rozdzielanie ich dla celów analitycznych: „przyrodzone ciało nie jest ani empirycznie, ani logicznie pierwotne wobec ciała kulturowego, jest jednak egzystencjalnym współwyznacznikiem ciała i może być przynajmniej abstrakcyjnie wyizolowane od determinant kulturowych”¹⁴.

Konceptualizacje płci kulturowej i płci biologicznej niosą ze sobą wielkie wyzwania: istotne wydaje się traktowanie ich jako intencjonalnych jednostek bez unieważniania zachodzących między nimi różnic. Rozróżnienie płci na żeńską i męską dotyczy wszakże tożsamości.

Tożsamość płciowa nie jest nabyta, a większości ludzi jawi się jako stała i solidna. Niemniej jednak indywiduum musi się na nią w pewnym sensie zgodzić, by nie doświadczać samego siebie jako błędu lub jako kogoś o zaburzonym Ja. Ma to swoje źródło i początek jeszcze przed każdą inną nabytą później tożsamością, np. tożsamością zawodową. Zseksualizowane ciało ma szczególną obiektywną tożsamość, która sama siebie prezentuje

„Męskość i kobiecość jako formy stosownych zachowań seksualnych są przejawem opartych na historii, kulturowo podzielanych fantazji na temat biologiczności mężczyzny i kobiety, i jako takie, sex i gender nie są arbitralnie połączone. Związek między kobiecym ciałem i kobiecością nie jest dowolny w taki sam sposób, jak symptom nie jest dowolnie związany z jego etiologią”. (M. Gatens *Imaginary Bodies: Ethics, Power and Corporeality*, Routledge, London 1996, s. 13).

14 C. Bigwood *Renaturalizing...*, s. 66.

jako dana i pozostająca poza naszym świadomym wyborem. W pewnych wypadkach jednostkowa tożsamość płciowa ulega świadomemu stematyzowaniu wtedy, gdy zawodzi, jak w przypadku osób transseksualnych, które postrzegają siebie jako urodzone w niewłaściwym ciele, w niewłaściwej płci¹⁵. Dla kogoś takiego kwestią nie jest wybór tożsamości bądź próba dostosowania własnych zachowań do konkretnej płci. Jest to doświadczenie urodzenia w niewłaściwej płci: gdy czyjaś tożsamość seksualna nie koresponduje z ciałem. W tym sensie trudne jest zrozumienie doświadczenia transseksualnego, dopóki nie przeprowadzi się rozróżnienia na płć biologiczną i płć kulturową. Jeśli weźmiemy pod uwagę codzienne przykłady, gdy mężczyźni z poczuciem dyskomfortu postrzegają swoje zachowania jako kobiece, nie musi to jeszcze oznaczać, że ich tożsamość seksualna została zachwiana (jeśli oczywiście ktoś taki nie jest osobowością psychotyczną). Przeciwnie, można się uskarżać, że doświadczenie pewnej niewygodny wynikającej z zachowań kobiecych wynika wprost z męskiej identyfikacji seksualnej.

Ważne, aby płci biologicznej i ciała nie pojmować obiektywnie; powinny być one rozumiane z wnętrza ram fenomenologicznego ukonstytuowania. W duchu fenomenologii chciałbym zauważyć, że każdy sąd epistemologiczny dotyczący bytu jest uzależniony od ukonstytuowania podmiotu. Ciało to zawsze czyjeś ciało, do kogoś należące. Fenomenologiczna alternatywa wobec biologicznego esencjalizmu obiektywnego, który presuponuje pojęcie natury niezależnej od ludzkiego indywiduum oraz poststrukturalizmu traktującego ciało jedynie jako reprezentację, polegałaby więc na afirmacji konkretnego cielesnego bytu w świetle konstytutywnego dlań bytu ludzkiego; podział na kobiety i mężczyzn jako dwie różne płci zależy od ukonstytuowania podmiotu. Chociaż więc ciało jest zawsze uwikłane w historyczne i kulturowe znaczenia, to jednak da się zauważyć pewien abstrakcyjny moment konstytuujący płć – abstrakcyjny moment, który funkcjonuje jako kryterium decydujące o tym, do której kategorii (kobieta czy mężczyzna) konkretne ciało przynależy.

Podsumowując, moje spojrzenie na płć kulturową lub, dokładniej mówiąc, na chłopięce *dążenie* do męskiej identyfikacji nie powinno być więc mylone z tożsamością seksualną (jako męską). Owo dążenie do męskiej tożsamości oznacza, że męskość jest projektem (zazwyczaj jedynie ideałem),

¹⁵ Np. C. Chilant *Sex and Gender: The Battle Between Body and Soul*, w: A.M. Alizade *Masculine Scenarios*, ed. A.M. Alizade, Karnac, London 2003, s. 1-11.

choć projekt ten nie musi być stematyzowany. Jeden ze sposobów określania relacji między tożsamością płciową i projektem genderowym polega na tym, że *gender* reprezentuje *relację* indywiduum wobec kulturowo umocowanych znaczeń zawartych w tożsamości płciowej. O konieczności wprowadzenia koncepcji *gender* świadczy fakt, że wszelkie historyczne, kulturowe i społeczne znaczenia rozpoznane w czyjejs seksualnej tożsamości nazwać można *odpowiedzią*. W konsekwencji nie będę rozważał zestawu problemów związanych z konfliktami i dezorientacją w zakresie tożsamości płciowej bądź seksualnej orientacji, z czym spotykamy się w psychoanalizie podejmującej owe kwestie w odniesieniu do osobistego doświadczania „bycia ciałem męskim” lub „zamieszkiwania męskiego ciała”. To, co nas tu zajmuje, to odkrycie istotnych okoliczności, które towarzyszą chłopięcej drodze ku temu, co charakterystyczne dla męskości fallicznej¹⁶.

Kilka uwag na temat psychoanalizy i męskości

Zanim zaprezentuję własne koncepcje na temat męskości fallicznej, powinienem jeszcze krótko i niewyczerpująco przedstawić, jak sprawy te były rozumiane przez psychoanalizę. W środowisku psychoanalitycznym daje się zauważyć pewne niezadowolenie z poziomu wiedzy na temat męskości. Krytykuje się fakt, że psychoanalityczne teoretyzowanie na temat kategorii *gender*, a być może szczególnie na temat męskości, znajduje się w tyle za

16 Muszę jeszcze dopowiedzieć, na czym polega moja analiza w sensie epistemologicznym: przyjęta przeze mnie subiektywistyczna perspektywa nie wyjaśnia jeszcze męskiej dominacji nad kobietami. W celu wyjaśnienia owej opresji, potrzebne są szersze ramy odniesienia, w tym między innymi ramy ekonomiczne i instytucjonalne struktury społeczne. Zgodnie z punktem widzenia I.M. Young (*Throwing Like a Girl and Other Essays in Feminist Philosophy and Social Theory*, Indiana University Press, Bloomington 1990), wierzę że nie można ograniczyć instytucjonalnych struktur do osobowości genderowej, co wydaje się błędem popełnianym przez feministyczno-psychoanalityczne krytyczki. Niemniej jednak, teoria gender ma tu do odegrania ważną rolę, choć według Young wydaje się jednak nie wystarczająca. Może jednak rzucić pewne światło na fakt utrzymywania się i powielania męskiej dominacji instytucjonalnej (tamże, s. 47), i „może być ogromną pomocą w podnoszeniu świadomości na temat współczesnych męskich ideologii poprzez ukazywanie niektórych źródeł mizoginii” (s. 57). Young zaproponowała ważny opis zależności pomiędzy gender i społecznymi formami instytucjonalnymi: „Podczas gdy rozróżnienie gender jest zjawiskiem psychologii indywidualnej i sumy doświadczeń, a także kategoryzacji kulturowej, męska dominacja odnosi się do stosunków strukturalnych płci i instytucjonalnych form, które określają te struktury. Każdy kompletny bilans zdominowanego przez mężczyzn społeczeństwa wymaga rachunku płci, ale także wymaga uwzględnienia przyczyn i powielania struktur nie pochodzących z psychologii gender” (tamże, s. 45).

innymi naukami społecznymi¹⁷ oraz że psychologia męskości w znacznym stopniu została zaniedbana¹⁸. Dimen i Goldner¹⁹ postrzegają owe niedostatki jako konsekwencję teorii fallocentrycznej Freuda, która zdominowała psychoanalizę: „Wyidealizowanie fallicznej męskości przez Freuda nie tylko wymazało i sponstponowało kobiecość zarówno jako kategorię, jak i jako żywe, cielesne samodoświadczenie. Opóźniło także teoretyzacje męskości w całej jej specyfice i wielorakości”. Podobnie Breen²⁰ uważa, że od czasów Freuda zaszła rewolucja w zakresie psychoanalitycznego rozumienia męskości, lecz „przeszła niemal niezauważona”²¹.

Nie ma wątpliwości, że fallocentryczna teoria Freuda była wielokrotnie i w wielu aspektach krytykowana. Jednym z krytykowanych punktów jest koncepcja mówiąca o różnicowaniu się płciowej i genderowej tożsamości w fazie genitalnej, czyli w wieku od 3 do 6 lat, na co wskazywali już Horney²², Jones²³ i Klein²⁴. Innym problemem w teorii Freuda jest zaniedbanie przez nią kwestii identyfikacji infanta z preedypalną matką. Zaniedbanie to wiadać szczególnie dotkliwie w odniesieniu do chłopców, dla których matką jest wyłącznie obiektem libidinalnym (kimś, kogo pragną posiadać), podczas gdy identyfikacja z nią (jako z kimś, kim chce się być) nie jest w ogóle brana pod uwagę. Ten ostatni problem będę później dokładnie rozważał, tu bowiem koncepcje Freuda szczególnie różnią się od moich własnych. Zasadniczo

17 Np. B. Reis, R. Grossmark *Introduction*, w: tychże *Heterosexual masculinities: Contemporary Perspectives from Psychoanalytic Gender Theory*, eds. B. Reis, R. Grossmark Routledge, London 2009, s. XV-XX.

18 J. Lieberman *Masculinity in the Twenty-First Century: An Introduction*, „Journal of the American Psychoanalytic Association” 2006 no. 54, s. 1059.

19 M. Dimen, V. Goldner *Gender and sexuality*, w: E.S. Person, A.M. Cooper, G.O. Gabbard *APPI Textbook of Psychoanalysis*, eds. E.S. Person, A.M. Cooper, G.O. Gabbard, American Psychiatric Press, Washington 2005, s. 96-113.

20 D. Breen *General Introduction*, w: tegoż *The Gender Conundrum*, ed. D. Breen, Routledge, London 1993, s. 3-39.

21 Tamże, s. 24.

22 K. Horney *On the Genesis of the Castration Complex in Women*, „International Journal of Psychoanalysis” 1924 no. 5, s. 50-65; tejeż *The flight from Womanhood: The Masculinity-Complex in Women, as Viewed by Men and by Women*, „International Journal of Psycho-Analysis” 1926 no. 7, s. 324-339.

23 E. Jones *The Phallic Phase*, „International Journal of Psycho-Analysis” 1933 no. 14, s. 1-33.

24 M. Klein *The Psychoanalysis of Children*, trans. A. Strachey, Hogarth Press, London 1932/1980.

Freud uważał że: „Identyfikacja jest bardzo ważną formą związku z inną osobą, prawdopodobnie najbardziej pierwotną, odmienną od tego, czym jest wybór obiektu”²⁵. Mimo to pierwszym i zasadniczym obiektem identyfikacji jest dla chłopca jego ojciec²⁶. Matczyzna troska, jak np. karmienie, nigdy nie staje się dla chłopca źródłem identyfikacji. Ciekawie jest obserwować jak Freud²⁷, mimo wszystko, nadaje fазie oralnej znaczenie w zakresie identyfikacji, by zaraz twierdzić, że ma ona do czynienia z filogenezą totemicznego pożywienia, którym synowie często pamięć uśmierconego ojca.

Co więcej, Freud wielokrotnie wypowiada się na temat zależności zachodzących między utratą ukochanego obiektu i identyfikacją i czyni to z poszanowaniem dla takich fenomenów jak patologie, ukształtowanie Ja czy tożsamość genderowa. Oczywiście jest, że dla małej dziewczynki utrata matki jako ukochanego obiektu prowadzi do identyfikacji z matką²⁸. Gdy jednak mały chłopiec doświadcza utraty matki lub jej troski, jak odstawienie od piersi lub odwrócenie się matki od niego na korzyść ojca, co wprowadza konflikt edypalny, wtedy nie mówimy, że mogłoby to odgrywać jakąkolwiek rolę w zakresie możliwej identyfikacji z matką.

Jeśli przejdziemy teraz do psychologii Ja, zauważymy, że ważność osoby matki w rozwoju męskim chłopca została także zaniedbana²⁹. Pomysł Greensona i Stollera, że dobrze ugruntowana męskość może być osiągnięta tylko wtedy, gdy chłopiec porzucił identyfikację z matką na rzecz identyfikacji z ojcem, został przez wielu psychoanalityków odrzucony. Dziś natomiast słyszymy, że dobrze ugruntowana męskość rozwija się dzięki identyfikacji

25 Z. Freud *Wykłady ze wstępu do psychoanalizy. Nowy cykl*, przeł. P. Dybel, Warszawa 1995, s. 74 (przyp. tłumacza).

26 Tylko rozpoznanie się w procesie identyfikacji z matką jest dla chłopca powiązane z wyborem homoseksualnego obiektu, w którym chłopiec, przy jednoczesnym zaburzeniu kompleksu Edypa, identyfikuje się z matką, zamiast intensyfikacji swej identyfikacji z ojcem (patrz np. Z. Freud *The Ego and the Id*. In *The Standard Edition of the Complete Psychological Works of Sigmund Freud*, vol. 19: trans. J. Strachey, The Hogarth Press, London 1923, s. 32).

27 Z. Freud *Three Essays on the Theory of Sexuality*, w: *The Standard Edition of the Complete Psychological Works of Sigmund Freud*, vol. 7: trans. J. Strachey, The Hogarth Press, London 1905, s. 198.

28 Z. Freud *An Outline of Psycho-analysis*, w: *The standard edition...*, The Hogarth Press., London 1940, s. 193.

29 Por. R.R. Greenson *Disidentifying from Mother: Its Special Importance for the Boy*, „International Journal of Psycho-Analysis” 1968 no. 49, s. 370-374; R.J. Stoller *Sex and Gender: The Development of Masculinity and Femininity*, vol 1: Maresfield Reprints, London 1968; tegoż *Sex and Gender*, vol. 2: Aronson, New York 1972.

z matką, a nie przez porzucenie owej identyfikacji³⁰. Myślenie konstruktywistów społecznych także wpłynęło na psychoanalizę. Utrzymuje się więc, że męskość powinna być postrzegana jako zmienna i kulturowo określona oraz że istnieje wiele form męskości. Fogel³¹ zauważa, że konstruktywizm pomógł psychoanalizie, odkąd „wyzwolił nas... ze sztywnych, kategoryalnych, seksistowsko-biologicznych i anatomicznych ograniczeń”. Sądzę, że obserwujemy, jak różne ekspresje fallicznej męskości mogą zaciemniać mniej zmienną i jednorodną wewnętrzną problematykę. Na głębszym poziomie psychoanaliza może stać w ostrym kontraście w stosunku do bardziej oczywistych form owej ekspresji. Odwołując się do imaginarium i ideałów fallicznej męskości, da się znaleźć wspólny mianownik dla tych, którzy za męskiego uważają amerykańskiego aktora, szorstkiego Johna Wayne’a, i dla tych, dla których męski jest były sekretarz generalny ONZ Kofi Annan. Wyraźne zmiany kulturowe ani nie odzwierciedlają problematyki egzystencjalnej odkrywanej przez psychoanalizę, ani inercji zmienności, która charakteryzuje nieświadome. W tym kontekście warto przypomnieć, że w swych pracach antropologowie opisują kultury, które mają ze sobą niewiele wspólnego i które jednocześnie wykazują uderzające podobieństwa w zakresie swych głęboko zakorzenionych koncepcji i ideałów na temat męskości. Gilmore, łącząc materializm kulturowy z teoriami psychoanalitycznymi, poszukuje głębokich struktur męskości w kulturach i społeczeństwach do siebie niepodobnych. Konkluzja, którą zarysowuje, jest taka, że kultury mające ze sobą mało wspólnego wykazują jednocześnie intrygujące podobieństwa pod widocznymi na powierzchni różnicami³². Gilmore podkreśla, że w przeciwieństwie do dziewczynek u chłopców wciąż powraca wyobrażenie, że prawdziwa męskość nie rozwija się naturalnie, w procesie rozwoju biologicznego, lecz że jest czymś, co chłopiec musi wywalczyć „w starciu z potężnymi przeciwnościami”³³.

30 J. Benjamin *The Bonds of Love: Psychoanalysis, Feminism, and the Problem of Domination*, Pantheon Books, New York 1988; M.J. Diamond *Masculinity Unravelled: The Roots of Male Gender Identity and the Shifting of Male Ego Ideals Throughout Life*, „Journal of the American Psychoanalytic Association” 2006 no. 54, s. 1099-1130; I. Fast *Gender Identity*, Analytic Press, New Jersey 1984; tegoż *Aspects of Core Gender Identity*, „Psychoanalytic Dialogues” 1999 no. 9, s. 633-661.

31 G.I. Fogel *Interiority and Inner Genital Space in Men: What Else Can Be Lost in Castration?*, w: B. Reis, R. Grossmark *Heterosexual Masculinities...*, s. 235.

32 Do podobne wniosków dochodzą np.: Lonner (1980), Raphael (1988), Williams i Best (1990).

33 Uznajemy, że męskość jest czymś, co trzeba osiągnąć, i że w ramach psychoanalitycznej teorii nie jest wynikiem naturalnego rozwoju (np. N.J. Chodorow *The Reproduction of Mothering*, University of California Press, Berkeley 1978/1999). Co więcej, da się zauważyć pewne

Powszechnie dziś podzielany przez psychoanalizę punkt widzenia polega na tym, że męskość sytuuje się między biologicznym esencjalizmem a post-strukturalizmem, co oznacza, że jest ona pewną konstrukcją, zakotwiczoną jednak w ludzkiej biologii i anatomii, co dobrze oddaje następujący cytat: „Zamiast po prostu dekonstruować genderowe dychotomie, uważam, że wyrafinowana teoria psychoanalityczna musi koniecznie wytrwać w dialektycznym napięciu zachodzącym pomiędzy tradycyjnym myśleniem esencjalistycznym a ponowoczesną konstruktywistyczną perspektywą”³⁴.

Męskość jako projekt

Nie ma możliwości, by wyczerpująco opisać męskość. Naszą ambicją powinno być więc ograniczenie uwagi tylko do jednego z czynników występujących w zakresie męskości fallicznej, któremu – jak sądzę – nie poświęcono dotąd należytej uwagi (odtąd nie używam sformułowania „męskość falliczna”, lecz piszę po prostu „męskość”). Gdy psychoanalityczne teorie pojawiają się w dyskusjach na temat płci kulturowej, najczęściej przywoływanymi nazwiskami są Freud i Lacan. Jednak rozwój płci kulturowej i męskości nie może rozpoczynać się wraz z fazą falliczną, jak chcą tego Freud z Lacanem. Przeciwnie, chciałbym dowiedzieć, że męskość winna być pojmowana na podstawie procesu oznaczającego coś przeciwnego do fallogocentryzmu, w następujący sposób opisywanego przez Colebrook³⁵:

Logos logocentryzmu jest ideałem metafizyki, gdzie samoobecność prawdy nie musi odwoływać się do czegokolwiek poza samą sobą. Logocentryzm jest więc *fallogocentryzmem* poprzez figurę ojca, który zapładnia i staje się czystą formą urzeczywistnienia dominacji metafizyki. [wyróżnienie Colebrook – przyp. autora]

Aby zrozumieć rozwój męskości, musimy zacząć od ciała bezbronnego, nie od ciała fallicznego. Bezbronne ciało jest ciałem pierwotnym tak samo

podobieństwo także w odniesieniu do koncepcji męskości jako transcendencji u Beauvoir (*The Second Sex*), choć dla Beauvoir to kobieta jest tą, która „staje się”, podczas gdy (męska) transcendencja nie zaprzecza „jego przeznaczeniu jako mężczyzny... On nie jest [bowiem] podzielony” (s. 739).

34 M.J. Diamond *Masculinity Unraveled...*, s. 1104.

35 C. Colebrook *Gender*, Palgrave Macmillan, London 2004, s. 174.

u chłopca, jak i u dziewczynki³⁶. Nasze życie rozpoczyna się całkowitą bezbronnością i zależnością od innych. Bez opieki ze strony świata dorosłych życie biologiczne infanta szybko by się skończyło, pozbawione zaś psychologicznego wsparcia dorosłych, ich psychologicznej, emocjonalnej gotowości do jego przyjęcia, zachowania i afirmacji zostałyby wystawione na śmierć psychiczną, a nawet biologiczną – jak poucza doświadczenie sierocińców. Łatwo przegapić ten początkowy moment życia, wyobrażając sobie dziecko bardziej rozwinięte i lepiej wyposażone, niż jest ono w rzeczywistości. Jest to taka sytuacja egzystencjalna, nad którą powinniśmy się pochylić zarówno w sensie fizycznym, biologicznym, jak i w sensie psychologicznym, emocjonalnym. Nasza zależność od innych jest być może najbardziej uderzająca na początku naszego życia, lecz stan ten towarzyszy nam później przez całe życie. I nawet jeśli nasz rozwój osobniczy jest w znacznym stopniu zmierzaniem w stronę autonomii i (w pewnych przypadkach) niezależności, to i tak zawsze jesteśmy zależni od innych. Teorie rozwoju psychicznego, podobnie jak i doświadczenia kliniczne pouczają, że nasze życie emocjonalne wymaga obecności i towarzystwa innych³⁷.

Męskość nie powinna być koniecznie rozumiana jako odbicie konkretnego wyglądu anatomicznego (kobiety też mogą czuć się wyglądać po męsku). Mój punkt widzenia zakłada natomiast, że rozwój projektu męskości jest wynikiem narcystycznie upokorzonego Ja. Projekt męskości jest obroną przed takimi właśnie egzystencjalnymi uwarunkowaniami jak bezsilność, przejściowość i zależność. Próba uniknięcia tych egzystencjalnych uwikłań przynosi wyparcie kobiecości/właściwości matczyńnych. Innymi słowy,

36 Wcześniej odnosiłem się już do analizy C. Bigwood (*Renaturalizing the Body (with the Help of Merleau-Ponty)*), „Hypatia” 1991 no. 6 (3), s. 54-73) dotyczącej koncepcji Merleau-Ponty’ego o zamieszkiwaniu ciała, po to, by lepiej opisać rozróżnienie na płeć i gender. W swej feministycznej pracy Bigwood odwołuje się do własnego doświadczenia ciąży. Doświadczenie zamieszkiwania ciała wykorzystane w mojej analizie męskości jest więc doświadczeniem ciała bezradnego i bezbronnego, a dalej, jak w takim doświadczeniu, w ramach projektu męskości, jest owa bezradność inkorporowana przez człowieka wyposażonego w penis, znajdującego się w sytuacji, w której głównym opiekunem jest kobieta, a męczyzna jest trzecim elementem tej formacji, formacji otoczonej przez patriarchalną strukturę społeczną.

37 D. Anzieu *The Skin Ego*, Yale University Press, New Haven 1989; J. Benjamin *The Bonds of Love: Psychoanalysis, Feminism, and the Problem of Domination*, Pantheon Books, New York 1988; W.R.Bion *Learning from Experience*, Karnac, London 1962; W. Hollway *The Capacity to Care: Gender and Ethical Subjectivity*, Routledge, London 2006; D.W. Winnicott *The theory of the parent-infant relationship*, w: *The maturational processes and the facilitating environment*, The Hogarth Press, London 1960/1965.

konstituowanie się męskości to wyparcie kobiecości/właściwości matczy-nych³⁸. Wyparcie to dotyczy najbardziej fundamentalnie takiego sposobu bycia, który związany jest z „pomieszczającymi” właściwościami matczynymi. Zmagamy się tu z czymś, co bardziej przypomina atmosferę niż widzialny świat różnych części ciała (piersi, penis) lub szczególnych umiejętności (rodzenie, karmienie piersią). Atmosfera ta koresponduje z uczuciami i wrażeniami, jak zimno – ciepło, miękkie – twarde.

Na tym egzystencjalnym poziomie identyfikacja infanta dotyczy więc sposobu, w jaki matka „pomieszczająco” gromadzi w sobie jego potrzeby, emocje i wszelkiego rodzaju lęki. Owo „pomieszczanie” może oczywiście różnie wyglądać: czasem infant cieszy się z niego, czasem może odczuwać je jako niedostatek. W tym artykule nie ma miejsca na dyskusję o konsekwencjach jakościowej zmienności owych wczesnych doświadczeń. Wystarczy tu powiedzieć, że w sensie, w jakim osoba walczy o stanie się osobą męską, pozostaje jednocześnie w opozycji wobec pełnej afirmacji tego, co matczyne, czyli „pomieszczające”.

By uprościć nieco ten tak skomplikowany rozwój męskości, można prześledzić zwyczajowe w psychoanalizie rozróżnienie na fazę preedypalną i edypalną. Rozwój męskości musi być rozumiany nie tylko jako efekt walki toczącej się w fazie edypalnej, lecz musi być postrzegany w świetle tego, co odbywa się jeszcze w fazie preedypalnej. W rzeczywistości jednak wytwarzanie się męskości ma swe preludium już w fazie prenatalnej życia infanta, kiedy to ciąża pobudza przyszłą matkę do świadomych i nieświadomych myśli i wyobrażeń na temat jego płci biologicznej i kulturowej. Jak pokazują badania, tuż po urodzeniu rodzice zwracają się do infanta różnie, w zależności, czy przyszedł na świat jako chłopiec, czy jako dziewczynka. Jeśli jako dziewczynka, zwraca się uwagę na jej delikatność i słodycz, jeśli chłopiec – mówi się o nim jak o dużym, silnym i aktywnym³⁹. Poza tymi jawnymi komunikatami wygłaszanymi do dziecka – i ponad nim trzeba także wziąć pod uwagę to, co rodzice komunikują nieświadomie na temat swych ukrytych myśli i fantazji.

38 Por. J. Benjamin *Revisiting the Riddle of Sex: an Intersubjective View of Masculinity and Femininity*, w: I. Matthis *Dialogues on Sexuality, Gender, and Psychoanalysis*, ed. I. Matthis, Karnac, London 2004; N.J. Chodorow *Gender, Relations and Difference in Psychoanalytic Perspectives*, w: *Feminism and Psychoanalytic Theory*, Yale University Press, New Haven 1979. Wyrażenie „matczyzna zdolność pomieszczająca [the motherly containing capacity]” powinno być rozumiane przede wszystkim jako „główna opiekunka”, a nie jako proste bycie matką biologicznie.

39 Por. G. Carlberg *Dynamisk utvecklingspsykologi* [Dynamic Developmental Psychology], Natur och Kultur, Stockholm 1994.

W literaturze psychoanalitycznej czytamy o rozmaitych bolesnych doświadczeniach, z jakimi mały chłopiec musi się zmierzyć w relacji ze swą omnipotentną matką, także z jej płciową odmiennością, którą chłopiec odkrywa między 18 a 30 miesiącem życia. Odkrycie różnicy seksualnej przełamuje dawne nieodróżnicowanie oraz bezgraniczną identyfikację i konstytuuje decydujący warunek wstępny dla męskości (i oczywiście dla płci kulturowej w ogólności). Dziś odkrycie to pojmowane jest jako trauma, która budzi w chłopcu bolesne uczucia, opiszmy niektóre z nich: chłopiec nie może się stać ani swą matką, ani kobietą; jego życzenia, by się z nią zidentyfikować, by stać się nią, nie przynoszą mu żadnej korzyści; zazdrości jej zdolności rodzenia, a także piersi, które zarówno karmią, jak i budzą pożądanie seksualne. Okoliczności te mają swój udział w traumatyzowaniu chłopca odkrywającego, że należy do innej płci niż jego matka. Lecz tu chciałbym skoncentrować się na czymś innym, na czymś, czemu – jak sądzę – nie poświęcono wystarczającej uwagi.

Innymi słowy, zamiast koncentrować się na tym, że matka posiada atrybuty i właściwości, których chłopiec nie posiada, myślę, że trzeba skoncentrować się na problematycznej relacji chłopca do matczynej zdolności „pomieszczającej”⁴⁰. Proces psychoanalityczny daje pewien wgląd w tę walkę, jaką chłopiec/mężczyzna toczy z matczynym „pomieszczaniem”, i w wyzwania, które niesie identyfikacja z tym, co macierzyńskie. „Pomieszczanie” wikła chłopca/mężczyznę w szereg uwarunkowań i zjawisk, którym musi on stawić czoła, jak bezsilność, zależność i tęsknota za matczynym uściskiem. Tak więc życie małego chłopca pełne jest bolesnych doświadczeń w relacji z matką. Jak ma się z nimi zmierzyć?

O ile doświadczenia fazy preedypalnej stanowią pierwszy krok w konstruowaniu męskości, o tyle faza edypalna reprezentuje krok drugi, który można opisać jako budowanie narcystycznej zapory (obrony), której rdzeniem jest odrzucenie kobiecego/matczynego „pomieszczania”⁴¹. Przenieśliśmy się więc na poziom edypalny, gdy chłopięcy penis zyskuje narcystyczną otoczkę. Penis jest czymś widocznym, czymś, co posiada ojciec i inni mężczyźni i czego

40 Ze względu na ograniczoną objętość tego artykułu wiele ważnych aspektów w rozwoju męskości musimy pominąć. Jednym z takich aspektów jest rola ojca sprzed etapu edypalnego, co tutaj oznacza konkretnie kogoś spoza niemowlęco-matczynej diady.

41 Owo odrzucenie kobiecego/matczynego „pomieszczania” może – jak sądzę – zostać połączone z pewnymi cechami męskości opisywanymi przez badaczy, takimi jak strach przed nadzorem oraz lęk, by nie być postrzeganym jako ktoś niemęski.

brakuje matce i innym kobietom. Penisem można się bawić, stymulować seksualnie, porównywać. Penis w stanie erekcji staje się teraz symbolem oznaczającym siłę, inicjatywę, dominację i niezależność. Lax⁴² zauważa, że narcystyczne nadwartościowanie wzwiedzonego penisa nie jest tym samym, co przyjemność, jaką może on dać, lecz jest kompensacją narcystycznej rany, którą chłopiec odnosi, gdy odróżnia się od swojej matki.

Teraz więc chłopiec zwraca się w stronę ojca (lub w stronę innej męskiej reprezentacji), ojca, który stanie się dla niego najważniejszym obiektem identyfikacji. Penis, jako jego cenny męski organ, uzasadnia pojawienie się fallicznej osobowości. Jednakże chłopiec musi też zmierzyć się z poniżeniem; jego penis jest mały w porównaniu z ojcowskim i zbyt mały, by seksualnie zadowolić matkę⁴³.

Rzecz w tym, że w takim kontekście męskość nie powinna być rozumiana poprzez tożsamość, lecz raczej jako pewien ideał albo – wydaje się to lepszym określeniem – jako „projekt”. Termin „projekt” wskazuje, że męskość jest dążeniem w kierunku wciąż nieureczywistnionej możliwości i – zaryzykowałbym stwierdzenie – możliwości nigdy niedającej się zrealizować, ponieważ projekt ten w swej istocie dotyczy zaparcia się naszych egzystencjalnych uwarunkowań, takich jak wrażliwość na ciosy i zależność od innych. Zaprzeczyć tej wrażliwości i zależności, oznacza wyprzeć matczyne „pomieszczenie”. Zmierzenie się z tymi egzystencjalnymi uwarunkowaniami jest niewątpliwie wielkim wyzwaniem nie tylko dla chłopca/mężczyzny, ale dla wszystkich ludzi. Rzecz moim zdaniem w tym, że jedną z dróg jest projekt mękości.

Męskość jako projekt staje się więc tu nieziszczalnym marzeniem o uniknięciu ran, zaprzeczeniu przemijania i zrzuceniu zależności – marzeniem tak zniewalającym, że bezustannie zagraża ono męskiej tożsamości. Przez

42 R. Lax *Boy's Envy of Mother and the Consequences of This Narcissistic Mortification*, w: *Psychoanalytic Reflections on a Gender-free Case: Into the Void*, ed. E.L.K. Toronto, Routledge, London 2003, s. 132-133.

43 Duet pojęć często używanych w fenomenologii, nie tylko w eseistyce Beauvoire, nieobecnych zaś w psychoanalizie, to immanencja i transcendencja. Transcendencja opisująca męski sposób bycia w świecie ucieleśnia się w penisie, w czymś, co można „uchwycić” i co staje się przedmiotem dumy. Żyjące ciało seksualne, szczególnie w kontekście członka z jego funkcją wydalniczą oraz możliwością erekcji, jest nośnikiem egzystencjalnego znaczenia transcendentalnego, czyniąc męskie ciało uprzywilejowanym w stosunku do ciała kobiecego. Połączenie członka/fallusa i transcendencji, którego dokonała autorka *Drugiej płci*, wzbogaca moją koncepcję. W końcowej części artykułu powrócę do koncepcji transcendentalnej, by zająć się jej implikacjami alienującymi i bolesnymi dla mękości pojmowanej zarówno wobec samej siebie, jak i wobec kobiet i innych mężczyzn.

ostatnie lata toczy się debata na temat kryzysu męskiej tożsamości. W badaniach nad historią męskości często wskazuje się na początek XX i na koniec XVII wieku w Wielkiej Brytanii jako okresy kryzysu mężczyzn i męskości. Także u Tjedera czytamy o niepokoju o utratę męskości przez cały wiek XIX, jeśli sądzić m.in. na podstawie poradników z tamtego okresu. W gruncie rzeczy Tjeder powątpiewa, czy w ogóle kiedykolwiek był czas, gdy nie obawiano się utraty męskości. „Mężczyźni zawsze wydawali się bardziej męscy w przeszłości” – pisze Tjeder⁴⁴. Jeśli spróbujemy zrozumieć to stwierdzenie z psychoanalitycznego, ontogenicznego punktu widzenia, będziemy mogli zapytać, czy nie nadbudowuje się ono na dziecięcej projekcji obrazu ojca, na fantazmacie męskości jako zbawczej łaski.

Zamiana, by tak powiedzieć, w „prawdziwego” mężczyznę – mężczyznę z męskimi alikwotami – nie jest rezultatem rozwoju naturalnego, lecz wy-czynem, czymś, co musi zostać osiągnięte. Przeobrażenie się chłopca w mężczyznę w wielu kulturach odbywa się poprzez rozmaite rytuały, w czasie których chłopcy, często brutalnie, oddzielani są od matki i innych kobiet. Lecz konstrukcję męskości można rozpoznać także w tym, jak chłopcy radzą sobie w drużynie piłkarskiej⁴⁵. Istotą rzeczy jest tu przełamanie chłpięcości i tęsknoty chłopca do matki. Nie wolno być „synkiem mamusi”.

Utrata bliskości z matką jest trudna do zaakceptowania, przynajmniej od-kład wyparcie i odrzucenie zależności od matki stało się wartością kulturową. W naszej zachodniej kulturze męskości przypisuje się wielką wartość, być może dlatego, że ukrywa ona podstawę, na której została wzniesiona: naszą bezbronność i zależność. Trudności związane z żałobą po stracie matki nie stają się mniejsze, jeśli wziąć pod uwagę fakt, że męskość tak mocno związana jest z inicjatywą, aktywnością i kontrolą – są to odwrotności tego, co zakłada żałoba.

Ideał męskości zawiera też bez wątpienia bezinteresowną wielkoduszność: poświęcenie dla kraju, utrzymanie rodziny, podejmowanie ważnych zadań społecznych lub oddawanie wszystkiego swemu piłkarskiemu klubowi. Prawdopodobnie można twierdzić, że owa idealistyczna męska

44 D. Tjeder *Konsten att blifva herre öfver hvarje lidelse: den ständigt hotade manligheten* [The Art to Become Master of Every Passion], w: A.M. Berggren *Manligt och omanligt i ett historiskt perspektiv* [Manly and Unmanly in a Historical Perspective], Report 99:4, Forskningsrådsnämnden 1999, s. 179 (przekład autora ze szwedzkiego).

45 Por. J. Fundberg *Kom igen, gubbar! Om pojkfotboll och maskuliniteter* [Come on, Guys! On Soccer for Boys and Masculinities], Carlssons, Stockholm 2003.

wielkoduszność ma swój odpowiednik w matczynym „pomieszczeniu”. Niemniej to, co nie zawiera się w męskości, a co być może jest najważniejszą cechą emocjonalnego i psychologicznego „pomieszczenia”, to jakość odniesienia: odniesienia, które opiera się na dzieleniu doświadczeń. Fenomen dzielenia doświadczeń jest kluczowy zarówno dla relacji między infantem i matką, jak i dla relacji między pacjentem i terapeutą. Twierdzę, że męskość jest reakcją na tę wspólność; męskość nie chce być wiązana z zależnością, pragnie poczucia niezależności i wolności od tej „pomieszczającej” siły, chce być samowystarczalna, odpowiednia sama sobie. Bywa to często ilustrowane na wzorze sytuacji terapeutycznej, w której pacjentem jest mężczyzna, a analityk symbolicznie przenosi matczyną funkcję „pomieszczenia”; „pomieszczenie” analityka jest często doświadczane jak coś lepkiego, kleistego, przerażającego.

Podsumowując, faliczną męskość rozumieliśmy tu w świetle szeregu typowych okoliczności, takich jak dziecięca bezbronność, różnica między chłopcem a matką, upokorzenie narcystycznego Ja, fakt, że chłopiec posiada penisa, identyfikacja z ojcem, kulturowe ideały męskości, z którymi chłopiec styka się, dorastając.

Jak widzieliśmy, genderowe ideały jednostki, jak i możliwe dążenie do męskiej tożsamości czerpią ożywiające je soki z różnych źródeł. Projekt męskości i jego ideały dotyczą głównie mężczyzn, ale czasem bywają przyjmowane także przez kobiety, są bowiem generalnie wysoko cenione w kulturze Zachodu. Mówiąc to, wyraźnie dochodzimy do wniosku, że istnieje związek między projektem męskości a płcią męską. Lecz związek między płcią męską a męskim genderem nie powinien być rozumiany w kategoriach biologicznych lub biologicznego monizmu, jakby męskość była naturalnym i koniecznym rezultatem płci męskiej. Tak samo związek między płcią męską i męskim genderem nie powinien być rozumiany jedynie jako empiryczna generalizacja, jako statystyczna korelacja faktów. Proponuję, aby opis męskości jako projektu postrzegać jako przepełnione znaczeniami tendencje, które znajdują wyraz w tym, do czego rodzi się i w czym wzrasta bezbronny chłopiec: wyrzucony z kobiecego ciała, aby natychmiast znaleźć się pod zniewalającą opieką matki/kobiety, wraz z trzecim męskim elementem w najbliższym środowisku rodzinnym, otoczony przez patriarchalne struktury. Innymi słowy, męska obrona narcystyczna łatwiej znajduje swój wyraz u chłopca/mężczyzny niż u dziewczynki/kobiety, łatwiej „przyczepia się” do indywiduum o ciele męskim, do chłopca, którego prymarnym opiekunem jest matka/kobieta i który identyfikuje się z ojcem-mężczyzną, także wyposażonym w penisa.

Konsekwencje i możliwe remedium na falliczną męskość

Projekt męskości manifestuje się wśród mężczyzn na różne sposoby, takie jak nieustanna pogoń za osiągnięciami, prześciganie innych (szczególnie mężczyzn) w drodze na szczyt, kontrola i dominacja, wreszcie uzyskiwanie wyższej pozycji niż aktualnie zajmowana. Powszechne doświadczenia kliniczne w pracy z mężczyznami świadczą o tym, że poczucie wartości i znaczenia czyjegoś życia łatwo bywa ograniczane do jego zdolności, wydajności i osiągnięć.

I wciąż żywe pragnienie, mniej lub bardziej ukryte w psychice, by być na szczycie, być najlepszym, być numerem jeden. Jedyną opcją przeciwną jest zaś upadek na dno. Skutkiem tej bezalternatywności jest z pewnością „lęk przed upadkiem”. Biorąc pod uwagę taki scenariusz życiowych dążeń i oczekiwań, stajemy się osamotnieni i skazani na porażki, a innych postrzegamy jako zagrożenie. Dlatego też trudno nam zaakceptować zależność, jakiej doświadczamy, otrzymując czyjeś wsparcie lub pocieszenie. „Inni”, czyli inni mężczyźni, zredukowani są do roli potencjalnych rywali. Krótko mówiąc, sytuacja ta zakłada narcystyczną kruchość i pozostawia niedostatki emocjonalne.

Dążenie do wcielania takiego projektu męskości zaczyna się wcześniej w życiu chłopca/mężczyzny, a wielu mężczyzn nigdy go nie porzuca⁴⁶. Nieziszczalność tego projektu męskości łatwo prowadzi do poczucia braku, bezwartościowości i wewnętrznej pustki⁴⁷. Innymi słowy, projekt męskości pociąga za sobą szereg groźnych implikacji, zarówno dla samych mężczyzn, jak i dla ich relacji z kobietami i z innymi mężczyznami⁴⁸. Końcową część tego artykułu chciałbym poświęcić tym właśnie alienującym i groźnym implikacjom męskości i zacząć od porównania transcendencji – jako męskiego sposobu bycia – z immanencją pojętą jako opozycyjna wobec męskości. Projekt męskości niesie ze sobą ryzyko pominięcia: 1) że pojawiający się wraz z „pomieszczałą” intersubiektywnością sens subiektywności ma swą doniosłość; 2) że

46 E. Kaftal *On Intimacy Between Men*, „Psychoanalytic Dialogues” 1991 no. 1, s. 305-328.

47 Por. S. Frosh *Sexual Difference: Masculinity and Psychoanalysis*, Routledge, London 1994.

48 Poza osobistymi i społecznymi konsekwencjami, których projekt męskości jest przyczyną, można by też powiedzieć, że jest on źródłem pewnego stylu życia, który wywołuje globalne zagrożenia. Zachodni sposób życia oparty na konsumpcjonizmie jest źródłem niepojętych i przerażających konsekwencji dla całej naszej planety. Bez przesady można powiedzieć, że nasz styl życia, który koresponduje z projektem męskości fallicznej polega na bezustannym rozszerzaniu pola, na bezgranicznej ekspansji. Ironia leży w tym, że ratunku wypatrujemy w zwiększaniu nakładów na rozwój technologiczny i rozwój w ogóle. Próbuąc leczyć, coraz bardziej chorujemy.

immanencja może być źródłem bezwarunkowej rozkoszy; 3) że dialektyczna relacja immanencji i transcendencji może być dla obu płci satysfakcjonująca.

Badania feministyczne, od momentu ukazania się *Drugiej płci* Simone de Beauvoir, kwestię *gender* rozważają w kategoriach transcendencji i immanencji. Celem jednak nie jest rozważanie do pewnego stopnia kontrowersyjnej koncepcji Beauvoir, opisującej sytuację kobiet w kategoriach immanencji, która oznacza dla niej: „podtrzymywanie gatunku i troskę o dom”⁴⁹. Jej szczególnie negatywne nastawienie do immanencji rozumianej jako powtarzalne i niekończące się zajmowanie domem zostało podważone przez Young, która dowodziła, że idea prowadzenia domu ma jednak pewien pozytywny potencjał. Nie ma wątpliwości, że prowadzenie domu było historycznie formą ucisku kobiet, niemniej pisze ona, że „Beauvoir pomija twórcze aspekty tradycyjnych kobiecych zajęć w gospodarstwie domowym, coś, co nazwałabym ochranianiem [*preservation*]”. Według Young ochranianie oznacza rodzaj wsparcia dla tożsamości w znaczeniu jej podtrzymywania⁵⁰. Zarówno ochranianie, jak i tradycyjna męskość są potrzebne. Zadaniem *polityki* feministycznej powinno być wyartykułowanie pozytywnych wartości domu jako takiego oraz żądanie, aby owe wartości stały się obowiązujące dla wszystkich. Young wylicza cztery podstawowe wartości normatywne domu: bezpieczeństwo – każdy może czuć się w nim bezpieczny; indywidualizacja – dom jest niezbędny w procesie kształtowania się indywidualnego losu, jest także przedłużeniem ciała; prywatność – dom to przestrzeń, gdzie jednostka uzyskuje autonomię i którą może kontrolować; wreszcie wspomniane wcześniej ochranianie odnoszące się do konstruowania i rekonstruowania tożsamości.

To, co Young opisuje jako potencjał i ważność domu, chciałbym połączyć z pojęciem immanencji. Ogólnie rzecz biorąc, można powiedzieć, że przeprowadzony przez Beauvoir w *Drugiej płci* dychotomiczny podział na immanencję i transcendencję wywodzi się z ducha projektu męskości. Immanencja

49 S. de Beauvoir *Druga płeć*, przeł. G. Mycielska, M. Leśniewska, wstęp M. Środa, Warszawa 2014, s. 445 (przyp. tłum).

50 I.M. Young (*House and Home: Feminist Variations on a Theme. In Intersecting Voices: Dilemmas of Gender, Political Philosophy, and Policy*, Princeton University Press, Princeton 1997, s. 155-156): „Beauvoir ma rację wiążąc kobiecą opresję z pracą domową, tylko powody powinny być inne niż te, które podaje. Różnica genderowa, która nie pozwala kobietom na udział w społeczeństwie w sposób najbardziej wartościowy, która odsuwa je od władzy i środków zapędzając kobiety do domowych obowiązków jest niewątpliwie źródłem opresji. Jednakże najbardziej typowe kobiece zajęcia są jednak fundamentalnie światotwórcze, tak jak męskie... ochranianie jest ambiwalentne, może być konserwatywne bądź twórcze, sztywne lub płynne”.

i transcendencja są ze sobą niezgodne; jedynie transcendencja, ze swą tendencją do przekraczania, tworzenia i kreatywnej potencji, jest wartościowa, transcendentny charakter męskości skutkuje zaś obniżeniem wartości immanencji.

Chciałbym natomiast zasugerować, że to pierwotne doświadczenie immanencji (w pewnym sensie) nie oznacza wyłącznie słabości, lęku i poczucia bezradności, ale zawiera w sobie także możliwość dobrego życia. Spróbuję podbudować tę koncepcję, odwołując się do prac filozofów i psychoanalityków.

Pierwszą, którą chciałbym przywołać, jest znów Beauvoir, tyle że pod innym niż wcześniej kątem. W *Pour une morale de l'ambiguïté* (*The Ethics of Ambiguity*) opisuje ona dwie drogi bycia w świecie, jedną z nich jako „oczekiwanie na bycie” (którą łączę z męskością i transcendencją) i drugą – jako „oczekiwanie na odsłonięcie bycia” (którą łączę z otwartością na słabość i immanencją). Owo „oczekiwanie na bycie” jest dążeniem do osiągnięcia takiej tożsamości, której jednostka ludzka osiągnąć nie może. Jednostka ludzka w swym niedostatku bycia „oczekuje na bycie”, chce być czymś samym w sobie, co oznacza dążność do trwałej egzystencji z dala od dowolności, lęku i przemijania. Pociągające w analizie Beauvoir jest to, że tak opisany projekt egzystencjalny, z góry skazany na porażkę, wcale nie jest pierwotnym i zasadniczym sposobem bycia w świecie: „Istnieje taka pierwotna więź z byciem, która nie jest relacją typu «oczekiwanie na bycie», lecz raczej «oczekiwaniem na odsłonięcie bycia». Nie skazuje ona na porażkę, przeciwnie, ma szanse powodzenia”⁵¹.

Beauvoir wskazuje na możliwość przemiany owej bezowocnej drogi w wyzwołaną i radosną egzystencję. Potrzebna jest tylko zmiana nastawienia. Nigdy nam się nie uda osiągnięcie pożądanego „bycia samym w sobie”, nie uda nam się pozbyć tego zasadniczego braku, ale możemy tę kłopotliwą kategorię afirmować jako coś, co w egzystencji pozytywne. Beauvoir porównuje zmianę nastawienia od „oczekiwania na bycie” ku „oczekiwaniu na odsłonięcie bycia” do Husserlińskiej redukcji fenomenologicznej. Redukcja fenomenologiczna, *epoché*, do czego się odwołuje, oznacza zawieszenie naszych powszechnych codziennych postaw na rzecz intencjonalnej obiektywności⁵². Egzystencjalne przekształcenie, za którym Beauvoir się opowiada, polega na „wstawieniu

51 S. de Beauvoir *The Ethics of Ambiguity*, Citadel Press, New York 1976, s. 12.

52 Beauvoir odnosi się do redukcji fenomenologicznej w sposób mało precyzyjny. Czasem też rozróżnia się redukcję fenomenologiczną od *epoché*. Jest wiele typów redukcji u Husserla, jedną z nich nazwać można *epoché*.

swej woli w nawias dzięki czemu objawi się nam prawda o naszej własnej kondycji”⁵³. Biorąc w nawias „oczekiwanie na bycie”, zbliżamy się do własnej emocjonalności, do naszej subiektywności, do pojedynczości naszego życia, gdzie bezpieczeństwo i radość biorą górę nad lękiem i chaosem. Nie znaczy to, że porzucamy spontaniczny ruch naszej transcendencji, znaczy to raczej, że nie godzimy się na zatracenie w nim. Innymi słowy, nie nauczymy się cieszyć naturalną pulsacją naszego życia, póki będziemy je redukować do wyścigu, a na dodatek nasze osiągnięcia w tym wyścigu będziemy odczuwać jako puste w sytuacji, gdy odetniemy się od dialektycznej relacji między immanencją i transcendencją. Optymistyczny ton, który słyhać w sformułowaniu „oczekiwanie na odsłonięcie życia”, nie powinien nas zwieść, nie wolno bowiem nie doceniać, jak trudne i psychologicznie mozolne może się to okazać. Głoszona przez Beauvoir etyka autentyczności warta jest uznania, wyzwala bowiem i mężczyzn, i kobiety: „Pragnąć egzystencji, pragnąć odsłonięcia świata i pragnąć wyzwolenia człowieka to to samo pragnienie”⁵⁴.

Patriarchalne opresywne społeczeństwo działa alienująco zarówno na mężczyzn, jak i na kobiety, co dobrze widać też w *Drugiej płci*. Związłe na ten temat wypowiedział się Lundgren-Gothlin:

Ze względu na swą podmiotową pozycję, mężczyźni podlegają autoalienacji w kobietach, które traktują jak rzeczy, bądź w rzeczach, które posiadają, natomiast kobiety ulegają autoalienacji w samych sobie przestrzegając się jak obiekty lub w upodmiotowionych mężczyznach. Oba te typy zachowań są nieautentyczne i wyrastają z „czekania na bycie”⁵⁵.

Od powyższych badań filozoficznych nad egzystencjalnym stanem ludzkich jednostek dokonajmy teraz skoku w stronę psychologii rozwojowej i psychoanalitycznych dyskusji nad ważnością „pomieszczenia” i „pomieszczającej” troski: pamiętajmy, że infant zaczyna swe życie od kompletnej zależności i absolutnej bezradności w środowisku opiekuńczym. Zarówno w tradycji zapoczątkowanej przez Melanie Klein i podtrzymywanej przez jej kontynuatorów, jak i w myśleniu Donalda Winnicotta podkreśla się doniosłość

53 S. de Beauvoir *The Ethics of Ambiguity*, Citadel Press, New York 1976, s. 14.

54 Tamże, s. 86-87.

55 E. Lundgren-Gothlin *Kön och existens: Studier i Simone de Beauvoirs Le Deuxième Sexe* [Sex and Existence: Studies in Simone de Beauvoir's *Le Deuxième Sexe*], Daidalos, Göteborg 1991, s. 286 [przekład autora ze szwedzkiego].

intersubiektywnej relacji opiekuńczej zachodzącej między matką i infantem⁵⁶. Relacja opiekuńcza odnosi się szczególnie do czegoś, co jest nazywane „identyfikacją projekcyjną”, czyli nieświadomą intersubiektywną komunikacją zakładającą zdolność do odbierania i „pomieszczania” przez matkę nieznośnego lęku, którego infant nie jest w stanie usymbolizować, i oddawania tego lęku przez matkę w formie usymbolizowanej⁵⁷. Nie można popaść w przesadę, opisując, jak bardzo infant uzależniony jest od matki, co Winnicott nie bez swady opisuje tak: „Coś takiego, jak infant nie istnieje”. Rozumie on przez to, że „tam, gdzie jest infant, tam jest matczyzna opieka, bez której infanta by nie było”⁵⁸.

Jeśli życie nie ma obrócić się w chaos, zaistnieć musi dostateczna opieka⁵⁹. Dla nowo narodzonego otaczająca go opieka zależy od „pomieszczania” przez matkę. Jeśli matka potrafi dostosować się do potrzeb infanta, zarówno psychologicznych, jak i emocjonalnych, takich jak „pomieszczanie” lęku i przerażających doświadczeń, wtedy pojawia się trwała szansa na dorastanie do twórczego życia. „Kreatywność” jest dla Winnicotta ważnym pojęciem, nie odnosi się jednak do twórczości artystycznej lub innych osiągnięć na jakimś dowolnym polu, lecz oznacza umiejętność postrzegania świata jako czegoś sensownego, co według niego⁶⁰ stanowi synonim zdrowia: „Jedynie kreatywna percepcja sprawia, że jednostka postrzega swe życie jako wartościowe”⁶¹.

Kreatywność nie jest czymś nabytym, lecz pewnym dążeniem ku zdrowiu, które nieodłącznie przynależy człowiekowi. Twórcze życie nie wymaga szczególnego talentu, Winnicott uważa, że można spojrzeć kreatywnie np. na drzewo⁶².

56 Matka oznacza w tym miejscu osobę, która roztacza opiekę.

57 Nacisk, jaki kładę na bezradność początku życia, a także na wagę pomieszczającej relacji infanta z matką została wyraźnie określona w psychosocjologicznych ujęciach męskości (zob. W. Holloway *The Capacity to Care: Gender and Ethical Subjectivity*, Routledge, London 2006; T. Jefferson *Subordinating Hegemonic Masculinity*, „Theoretical Criminology” 2002 no. 6, s. 63–88.; tegoż *Masculinity, sexuality and hate-motivated violence: The case of Darren*, „International Journal for Crime, Justice and Social Democracy” 2013 no. 2 (3), s. 3–14).

58 D.W. Winnicott *The theory of the parent-infant relationship*, w: *The maturational processes and the facilitating environment*, The Hogarth Press, London 1960/1965, s. 39.

59 Por. tamże.

60 D.W. Winnicott *Playing and Reality*, Tavistock Publications, London 1971.

61 Tamże, s. 65.

62 D.W. Winnicott *Living Creatively*, w: C. Winnicott, R. Shephard, M. Davis *Home is Where we Start From*, eds. C. Winnicott, R. Shephard, M. Davis, Penguin, London 1970/1986, s. 43.

Jeśli będziemy mieli odwagę wymieszania jego języka z pojęciami immanencji i transcendencji, to nie będzie nadużyciem stwierdzenie, że kreatywność źródłowo przynależy immanencji i stanowi podstawę transcendencji⁶³. Przeczytajmy takie zdania u Winnicotta:

Być kreatywnym, to żyć z poczuciem, że się żyje, nie w sensie przytomnej świadomości, lecz jakby w zasadniczym miejscu działania.

Kreatywność więc to działanie wyrastające z bycia. Być oznacza być żywym.

Impuls może być uśpiony, lecz gdy słowo „robić” staje się adekwatne, to znaczy, że kreatywność pojawiła się już wcześniej.⁶⁴

Autentyczność, prawdziwe stwarzanie, kreatywność, poczucie rzeczywistości i bycia żywym, także zdrowie, są jakby różnymi stronami tego samego fenomenu. Winnicott rozwija szereg pojęć, aby wyjaśnić, co oznacza twórcze życie, i są to dla niego: gesty spontaniczne, zjawiska przejściowe, prawdziwe Ja, zabawa. Chciałbym w tym miejscu podkreślić, że chodzi tu o wrodzone potencjalności, które wymagają dostatecznej relacji między matką i infantem, aby się rozwinęły. Innymi słowy, te wczesne i pierwotne intersubiektywne kategorie wnoszą poczucie radości w nasze zwykłe, codzienne życie⁶⁵.

Podsumowanie

W niniejszym artykule chodziło mi o ukazanie, że męskość falliczna wcale nie jest wynikiem naturalnego rozwoju tożsamości chłopca, jak chciał Freud. Przeciwnie, powinna być ona rozumiana jako projekt, który nie może się zrealizować, odkąd określa go dążenie do wyminięcia takich zasadniczych parametrów ludzkiej egzystencji, jak jej kruchość, przemijalność i zależność od

63 W gruncie rzeczy da się odnaleźć pewną koncepcję biseksualności u Winnicotta. Człowiek mieści w sobie oba elementy: pierwiastek kobiecy związany z czystym byciem i z łącznością z innymi oraz pierwiastek męski związany z działaniem i odrywaniem się (D.W. Winnicott *Playing and Reality*, Tavistock Publications, London 1971, s. 79ff).

64 D.W. Winnicott *Living Creatively*, s. 39.

65 Przypomina się w tym miejscu Emmanuel Levinas i jego koncepcja jaźni i przyjemności. Według niego zasadniczym wymiarem życia jest radość. Rozpacz wie, że jest rozpaczą tylko poprzez odniesienie do radości. Życie dla Levinasa to umiłowanie życia.

innych. Falliczna męskość stara się zanegować owe podstawowe parametry i stanąć po stronie ideałów samorealizacji, takich jak samowystarczalność, fantazje bohaterskie, zapanowanie nad światem i nad własnymi emocjami, pewność siebie. Z punktu widzenia psychoanalizy genetycznej męskość falliczna została tu przedstawiona jako odrzucenie kobiecego/matczynego „pomieszczenia” i jako odpowiedź na poniżenie Ja narcystycznego.

Projekt (fallicznej) męskości, ze swymi pretensjami do przekraczania ludzkich uwikłań egzystencjalnych, stanowi potężną siłę motywującą, cieszy się też powszechnym szacunkiem w kulturze Zachodu, zarówno wśród mężczyzn, jak i kobiet. Nie ma wątpliwości, że każdy mężczyzna, który podejmie próbę wyrwania się z tego projektu i porzucenia właściwych temu projektowi ideałów, który zamiast go wypełniać, weźmie go w nawias, doświadczy problemów emocjonalnych, które będzie musiał przepracować.

Pod koniec próbowałem znaleźć remedium na falliczną męskość i na wewnętrzne ryzyko, które ze sobą niesie, ryzyko, że nigdy nie nauczymy się żyć życiem bardziej satysfakcjonującym, które moglibyśmy z obopólną korzyścią dzielić z innymi. Posługując się analizami Simone de Beauvoir zawartymi w *The Ethics of Ambiguity*, ukazałem, że męskość taka, jak ta opisywana, wcale nie jest pierwotnym sposobem bycia w świecie. Beauvoir ukazuje źródłową więź ze światem, w której afirmacja losu zwycięża lęk i iluzję, że byt sam w sobie w ogóle istnieje.

Jej egzystencjalna analiza filozoficzna kondycji ludzkiej, możliwość afirmacji losu harmonizuje, jak sądzę, z psychoanalityczną koncepcją Winnicotta o twórczym życiu. Winnicott wskazuje na tkwiącą w nas zdolność do twórczego bycia w świecie, które czyni je pełnowartościowym bez dążności do osiągnięć i zwycięstw. Doświadczenie jego i innych psychoanalityków uświadamia nam ważność afirmacji troski, bowiem tylko to umożliwia spontaniczne i twórcze bycie w świecie. Opisane przez Winnicotta spontaniczne twórcze życie jest przeciwieństwem egzystencjalnego projektu męskości nastawionej na działanie i osiągnięcie sukcesów.

Wierzę, że model twórczego życia, w którym jawi się ono jako spontaniczne i wartościowe, a także jako radosny dar, powinien poprzedzać wszelkie dyskusje i refleksje nad tym, czy życie ma sens, czy też sensu tego nie ma.

Przełożył Filip Mazurkiewicz

Abstract

Gunnar Karlsson

STOCKHOLM UNIVERSITY

Masculinity as a Project: Some Psychoanalytic Reflections

In this article Karlsson discusses the question of phallic masculinity from a subjective perspective, more specifically from a psychoanalytic perspective supplemented with phenomenological reflections. A vantage point for this discussion is the distinction between sex/being a male and gender/masculinity. The focus is on the boy's/ man's striving for a phallic masculine identity – a striving that can be described in terms of a 'project'. The term 'project' indicates that phallic masculinity is a striving for a possibility that is not yet realized and will never be realized, since it essentially entails a denial of our existential conditions such as our vulnerability, transience and dependence. The psychoanalyst Wilfred Bion conceives of phallic masculinity as a repudiation of the feminine/motherly containment. The phallic masculine project has alienating consequences, but an escape from this trap is possible only through a phenomenological revision of masculinity – a revision that leads from transcendence to immanence.

Keywords

phallic masculinity, masculinity, gender, psychoanalysis, phenomenology, transcendence, immanence, phallocentrism