

## Męskość fabrykowana Rzecz o homospołeczności

„Ach! Znałem tę męskość, którą fabrykowali sobie inni mężczyźni”<sup>1</sup> – wyznał Witold Gombrowicz w *Dzienniku*. Owo „fabrykowanie” to konstruowanie takiej męskości, której głównymi cechami są: apologia siły, władza, dominacja, prestiż, rywalizacja, ale też – męska przyjaźń i więzi braterstwa. Korzeni „nowoczesnej męskości” upatrywać trzeba w wieku XIX, a na jej ukonstytuowanie wpływ miały między innymi następujące zjawiska: rozwój wielkich miast, powstanie społeczeństwa kapitalistycznego, podboje kolonialne i prowadzenie wojen na wielką skalę<sup>2</sup>. Mężczyźni wchodzą z sobą w rozmaite relacje, oparte z jednej strony na promowaniu własnych interesów, z drugiej – na „handlu kobietami”. Innymi słowy – tworzą homospołeczność<sup>3</sup>. Koncepcja ta zrobiła zawrotną karierę w Stanach Zjednoczonych pod koniec lat osiemdziesiątych XX wieku, zarówno w badaniach socjologicznych, jak i literackich. W Polsce zaś – jak dotąd – jest kategorią rzadko obecną i słabo wyzyskaną. Posłużyli się nią Błażej Warkocki, interpretując powieści Andrzeja Stasiuka<sup>4</sup>, oraz Anna Szczepańska, omawiając sylwiczne utwory Tadeusza Konwickiego<sup>5</sup>. A przecież reprezentacje homospołeczności dostrzec można w niezliczonej liczbie polskich utworów. Badania takie rzuciłyby nowe światło na rodzimą kulturę i zaowocowałyby interesującymi interpretacjami chociażby powieści Henryka Sienkiewicza, Bolesława Prusa czy Stefana Żeromskiego (by poprzestać na przykładach oczywistych).

U podstaw homospołeczności leży koncepcja „handlu kobietami”<sup>6</sup>, którą rozwinęła Luce Irigaray w tekście *Rynek kobiet* pocho-

1 W. GOMBROWICZ: *Dziennik 1953–1956*. Kraków 1997, s. 229.

2 Pisałem o tym szczegółowo w artykule: *Męskości nowoczesne? Wiek XIX*. „Wielkość” 2012, nr 1.

3 Krótco omówiłem tę kategorię w haśle *Homospołeczność*. W: *Encyklopedia gender. Płeć w kulturze*. Red. M. RUDAŚ-GRODZKA et al. Warszawa 2014.

4 B. WARKOCKI: *Homo niewiadomo. Polska proza wobec odmienności*. Warszawa 2007.

5 A. SZCZEPAŃSKA: *My, mężczyźni. Relacje homospołeczne w sylwach Tadeusza Konwickiego*. W: *Kompleks Konwicki*. Red. A. FIUT. Kraków 2010. O homospołeczności wzmiankuje też Wojciech ŚMIEJA w książce: *Homoseksualność i polska nowoczesność. Szkice o teorii, historii i literaturze*. Katowice 2015.

6 Dodać trzeba, że na przełomie XIX i XX wieku określenie „handel kobietami” wskazywało zasadniczo jeden, złożony problem, a mianowicie kwestię

dającym z książki *Ce sexe qui n'en est pas un* z roku 1977. Punktem wyjścia są dla Irigaray ustalenia Claude'a Lévi-Straussa, który w *Antropologii strukturalnej* pisał między innymi tak: „W społeczeństwie ludzkim mężczyźni wymieniają kobiety między sobą, nie zaś kobiety mężczyzn” i „Reguły pokrewieństwa oraz zawierania małżeństw służą bowiem zapewnieniu krążenia kobiet między grupami tak, jak reguły ekonomiczne służą zapewnieniu wymiany dóbr i usług, a reguły języka krążeniu przekazów”<sup>7</sup>. A zatem mężczyzna może wejść w stosunki pokrewieństwa z innym mężczyzną przez wymianę kobiet. Co więcej, proces symbolizacji – czyli przejścia natury w kulturę – również opiera się na takiej wymianie. „Odpowiedź Lévi-Straussa – zauważa Kazimiera Szczuka – na pytanie »Kim jest człowiek?« brzmi: tym, który za pomocą wymiany kobiet symbolizuje swą genealogię, tym, który wymienia kobiety, mężczyznę, który dominuje nad kobietą”<sup>8</sup>. To obieg kobiet, znany również pod nazwą „zakazu kazirodztwa”, zapewnia relacje między mężczyznami, służy więc ukonstytuowaniu i umocnieniu grupy – patriarchalnej (opartej na dominacji mężczyzn) i patrylinearnej (w której pozytywnie wartościowana jest jedynie męska genealogia). Irigaray stwierdza:

Kobiety, znaki, towary ze względu na swą produkcję zawsze odsyłają do mężczyzny (kiedy mężczyzna kupuje córkę, „płaci” ojcu lub synowi, a nie matce...), przechodzą zawsze od jednego mężczyzny do drugiego, od jednej grupy mężczyzn do innej. Siła pracy jest więc zawsze uznawana za męską, a „produkty” są obiektami użytku i transakcji tylko między samymi mężczyznami. [...] W tej nowej matrycy Historii, gdzie mężczyzna stwarza mężczyznę na własne podobieństwo, kobieta, córka, siostra znaczą tylko o tyle, o ile służą jako możliwość lub stawka relacji między mężczyznami<sup>9</sup>.

W innym zaś miejscu dodaje:

Tradycyjnie bowiem kobieta stanowi dla mężczyzny wartość użytkową i wartość wymienną pomiędzy mężczyznami.

prostytucji. Świadczy o tym na przykład esej Marii TURZYMY pt. *Handel kobietami*. W: „*Chcemy całego życia*”. *Antologia polskich tekstów feministycznych z lat 1870–1939*. Wybór i oprac. A. GÓRNICKA-BORATYŃSKA. Warszawa 1999.

7 C. LÉVI-STRAUSS: *Antropologia strukturalna*. Przeł. K. POMIAN. Warszawa 1970, s. 147.

8 K. SZCZUKA: *Teoria badań literackich z granicą patriarchy*. W: EADEM: *Kopciuszek, Frankenstein i inne. Feminizm wobec mitu*. Kraków 2001, s. 9.

9 L. IRIGARAY: *Rynek kobiet*. Przeł. A. ARASZKIEWICZ. „Przegląd Filozoficzno-Literacki” 2003, nr 1 (3), s. 16.

Więc towar. Co czyni z niej depozytariuszkę określonej materii, której cenę ustala miara ich pracy i ich potrzeby-pożądania, ich – „podmiotów”: robotników, kupców, konsumentów. Kobiety są oznaczone fallicznie przez swych ojców, mężów, stręczycieli. I to opieczętowanie określa ich wartość w seksualnym handlu. Kobieta zawsze będzie tylko miejscem wymiany, mniej lub bardziej ogarniętej rywalizacją między mężczyznami, wliczając w to również posiadanie ziemi-matki<sup>10</sup>.

A zatem mężczyźni wymieniają między sobą kobiety, które są w ich – tych mężczyzn – „posiadaniu”. Krystyna Kłosińska tak pisze o regułach tej wymiany:

Wymiana zakłada dłużnika, podporządkowuje go sobie, ustanawia hierarchię. Co więcej, wplątuje indywidua w obsesyjny lęk przed wyczerpaniem, stratą, zubożeniem. Podstawę ekonomii wymiany stanowi akumulacja, koncentracja kapitału i dóbr. Wymiana utrzymuje w pogotowiu rachunek korzyści i strat<sup>11</sup>.

Z tego powodu tak ważną rolę odgrywa aspekt rywalizacji mężczyzn o kobiety, czego archetypem może być historia wojny trojańskiej – jako długotrwałej walki między mężczyznami o kobietę (a w gruncie rzeczy: walki spowodowanej przez złamanie reguł handlu kobietami, ponieważ, jak pamiętamy, Helena została wykradziona przez Parysa z domu jej męża – Menelaosa). Zawsze jednak społeczny obieg kobiet służy relacjom męskim.

Symbolem tego stają się takie kobiece figury, jak żona, matka, córka, dziewica i prostytutka. Wszystkie one są określane w stosunku do mężczyzny: ta, która należy do mężczyzny (jako towar została już wymieniona); ta, która rodzi mężczyznę (posiadacza) lub kobietę (towar wymienny); ta, która kiedyś będzie wymieniona (jest towarem do przehandlowania); ta, która jeszcze nie ma mężczyzny (dopiero stanie się towarem); i w końcu ta, którą ma wielu mężczyzn (towar wiecznie krążący, o obniżonej wartości). Dlatego tak dużo miejsca poświęca tym figuram Irigaray:

Matka, dziewica, prostytutka są to role społeczne narzucane kobietom. Wynikają z tego cechy (tak zwanej) kobiecej seksualności: wartościowanie reprodukcji i karmienia piersią,

10 L. IRIGARAY: *Ta płęć, która nie jest jednością*. Przeł. K. KŁOSIŃSKA. „FA-art” 1996, nr 4 (26), s. 46–47.

11 K. KŁOSIŃSKA: *Fantazmaty*. Grabiński – Prus – Zapolska. Katowice 2004, s. 60.

wierność, wstydlivość, niewiedza, a nawet brak zainteresowania przyjemnością, pasywna akceptacja „aktywności” męskiej, uwodzenie, aby wzniecać pożądanie konsumentów, oferując się jako materialne wspomaganie bez czerpania żadnej rozkoszy. Ani jako matka, ani jako dziewica, ani jako prostytutka kobieta nie ma prawa do własnej rozkoszy<sup>12</sup>.

Z kolei Adrienne Rich pisze o tym problemie tak:

Polityka możliwości rodzenia i macierzyństwa. Polityka orgazmu. Polityka gwałtu i kazirodztwa, aborcji, kontroli urodzin, przymusowej sterylizacji. Prostytucji i małżeńskiego seksu. [...] Przymusowej heteroseksualności<sup>13</sup>.

Handel kobietami, ów społeczny obieg kobiet, wiąże się więc – według Irigaray i Rich – nie tylko z ekonomią wymiany, z prawami popytu i podaży, lecz także z pożądaniem:

Ekonomia wymiany – pożądania – jest sprawą mężczyzn. W podwójnym sensie: wymiana ma miejsce między podmiotami męskimi, wymiana wymaga pewnego do-datku przydanego ciała towaru, do-datku, który nadaje mu wartościowy kształt<sup>14</sup>.

W wyniku handlu kobietami wytwarzają się relacje mężczyzn, które następnie układają się w wyższe organizacje społeczne nazwane przez Irigaray „hom(m)oseksualnymi” („l’hom[m]osexualité”). Agata Araszkiewicz komentuje to w następujący sposób:

Porządek społeczny zakłada więc patriarchalną władzę, przechodzącą z ojca na syna, męski monopol monoseksualny, zwany przez Irigaray hom(m)oseksualnym – w odróżnieniu od jawnych praktyk homoseksualnych, których zakazuje, gdyż mogłyby one być subwersywne<sup>15</sup>.

Kobiety-towary służą więc głównie do nawiązywania relacji między mężczyznami. Na podobny problem – że podstawowe związki społeczne są aporetyczne, bo pozostają w istocie homoseksualne, a jednocześnie opierają się na wyparciu pragnienia homoerotycz-

12 L. IRIGARAY: *Rynek kobiet...*, s. 27.

13 A. RICH: *Zapiski w sprawie polityki umiejscowienia*. Przeł. W. CHAŃSKA. „Przegląd Filozoficzno-Literacki” 2003, nr 1 (3), s. 33.

14 L. IRIGARAY: *Rynek kobiet...*, s. 21.

15 A. ARASZKIEWICZ: *Poza zakazem kazirodztwa*. „Przegląd Filozoficzno-Literacki” 2003, nr 1 (3), s. 113.

nego – uwagę zwrócili również Deleuze i Guattari w *L'Anti-Oedipe*. „Wszędzie tam, gdzie mężczyźni spotykają się i łączą, by brać kobiety, negocjować o nie, dzielić je etc., rozpoznaje się związki pierwotnej homoseksualności między grupami lokalnymi, między szwagrami, mężami, kolegami z dzieciństwa”<sup>16</sup>.

Na handel kobietami jako fundamentalny element konstytutywny męskiej społeczności wskazuje też Pierre Bourdieu, który twierdzi, że najważniejszym prawem struktury rynku dóbr symbolicznych jest wymiana kobiet jako jego przedmiotów<sup>17</sup>. Kobiety – pozostając sfunkcjonalizowanymi symbolami – nie mają wpływu na (swoje) znaczenie i (swoją) wartość (jako przedmiotu wymiany), ta bowiem zależy od mężczyzn – podmiotów procesów symbolizacji:

Ekonomia wymiany symbolicznej, a dokładniej – logika konstrukcji relacji pokrewieństwa i związków małżeńskich, nadaje kobietom status zdefiniowanego z punktu widzenia interesów mężczyzn przedmiotu wymiany, przedmiotu, którego przeznaczeniem jest udział w reprodukcji męskiego kapitału symbolicznego. Ekonomia wymiany symbolicznej ustanawia więc prymat męskości manifestujący się w systemach klasyfikacyjnych i taksonomiach kulturowych. Tabu kazirodztwa [...] jest związane z przemocą negującą podmiotowość kobiet, przedmiotów wymiany, która nie jest możliwa bez redukcji statusu kobiety do statusu przedmiotu lub inaczej: symbolicznego narzędzia męskiej polityki<sup>18</sup>.

Instrumentalizacja kobiet ma więc na celu uczynienie z nich symbolicznego narzędzia służącego umocnieniu męskiej grupy („męskiej polityki”), opartej na relacjach władzy i dominacji. Symbolizacja pierwotnie neutralnych płci determinuje „powstanie radykalnej asymetrii między mężczyzną – podmiotem a kobietą – przedmiotem wymiany, między mężczyzną – władcą produkcji i reprodukcji a kobietą, przekształconym tworem owego procesu”<sup>19</sup>.

Bourdieu dokonuje rozróżnienia na kapitał społeczny i kapitał symboliczny. Wymiana kobiet (o odpowiedniej wartości) przyczynia się do pomnażania męskiego kapitału społecznego (ponieważ mężczyzna tworzy intratne związki męsko-damskie, służące reprodukcji rodu) oraz kapitału symbolicznego (bo mężczyzna zawiera prestiżowe przymierza z innymi mężczyznami). Dlatego tak istotna jest troska o wartość kobiety:

16 K. SZCZUKA: *Teoria badań literackich za granicą patriarchy...*, s. 12.

17 P. BOURDIEU: *Męska dominacja*. Przeł. L. KOPCIEWICZ. Warszawa 2004, s. 55.

18 Ibidem, s. 56–57.

19 Ibidem, s. 58.

Skoro [...] nabycie kapitału symbolicznego i społecznego jest jedyną możliwą postacią jego akumulacji, kobiety będą stanowić wartość, która musi pozostać poza wszelkim podejrzaniem [...], ponieważ zainwestowane w wymianę tworzą związki, to znaczy kapitał społeczny, a także prestiżowe przymierza – kapitał symboliczny. A zatem jeśli wartość tych związków (symboliczny zysk) zależy od wartości symbolicznej samych kobiet (tzw. reputacji, a zwłaszcza „czystości”, które są przez mężczyzn fetyszyzowane i traktowane jako kapitał symboliczny całej linii), paranoidalna czujność męzowska [...] jawi się jako troska o dobrze pojęty interes<sup>20</sup>.

Wartość kobiety staje się zatem o tyle istotna, o ile stawką będzie tutaj honor mężczyzny; honor ten jest – według Bourdieu – sprawą elementarną w relacji mężczyzny z innymi mężczyznami. Wszakże męskość „jest przedmiotem potwierdzenia ze strony innych mężczyzn”<sup>21</sup>. Wymiana kobiet może zachodzić tylko między mężczyznami „równymi w honorze”<sup>22</sup>, gdyby bowiem zachodziła między nierównymi sobie podmiotami, obniżałaby status jednego z nich. Z tego powodu proces symbolizacji (instrumentalizacji) kobiet oraz troski o „jakość towaru” odgrywa zasadniczą rolę w konstruowaniu grupy mężczyzn.

Interesującą interpretację rozpraw Lévi-Straussa oraz Irigaray zaprezentowała z kolei Judith Butler w książce *Gender Trouble*. Najważniejsza wydaje mi się tutaj sprawa celowości „handlu kobietami”. Butler wskazuje dwa cele – funkcjonalny oraz symboliczny:

Panna młoda, dar, przedmiot wymiany, stanowi „znak i wartość” otwierający kanał wymiany, który spełnia zarówno **cel funkcjonalny**, ułatwiający handel, jak i **cel symboliczny** oraz **rytualny**, wzmacniający wewnętrzne więzy, kolektywną tożsamość każdego z [męskich – M.S.] klanów różnionych dzięki wymianie<sup>23</sup>.

Celem funkcjonalnym jest przede wszystkim reprodukcja: męskiego nazwiska oraz rodu. To właśnie dzięki oddawaniu i przyjmowaniu kobiet można zachować patrylinearność, a także łączyć odmienne klany we wspólnocie. Innymi słowy – wymiana kobiet leży u podstaw działań różnicujących patrylinearne klany. Jednakże

20 Ibidem, s. 59.

21 Ibidem, s. 66.

22 Ibidem, s. 56.

23 J. BUTLER: *Uwikłani w płeć. Feminizm i polityka tożsamości*. Przeł. K. KRASUSKA. Warszawa 2008, s. 105.

Butler zauważa, że różnica ta ma charakter heglowski – czyli jednocześnie różnicuje i wiąże:

Na poziomie abstrakcji można mówić o tożsamości-w-różnicy, oba klany zachowują bowiem podobną tożsamość: biologicznie męską, patriarchalną i patrylinearną. Poprzez odmienne nazwiska zyskują natomiast odrębność w ramach owej wszechogarniającej męskiej tożsamości kulturowej<sup>24</sup>.

Z tego powodu Butler podkreśla, że „dystrybucja kobiet” funduje męską tożsamość kulturową. Dlatego cel wymiany ma również charakter symboliczny. Kobieta bowiem jako „wartość względna” jest „miejscem pozbawionym tożsamości” i może funkcjonować jedynie jako „odbicie tożsamości męskiej”<sup>25</sup>. Dzięki temu „między klanami mężczyzn dochodzi do symbolicznego stosunku seksualnego”<sup>26</sup>:

Fallogocentryczna ekonomia polega w istocie na ekonomii *différance*, która nigdy nie jest jawna, lecz zawsze zarazem zakładana i zaprzeczana. W rezultacie stosunki pomiędzy patrylinearnymi klanami opierają się na homospołecznym pragnieniu [...], na wypartej, a zatem zdyskredytowanej seksualności, na związku między mężczyznami – zasadzającym się wprawdzie na więziach między nimi, lecz możliwym dzięki heteroseksualnej wymianie i dystrybucji kobiet<sup>27</sup>.

Twierdzenia powyższe wymagają dłuższego wyjaśnienia.

Po pierwsze, kobieta jest „wartością względną”, bo w mechanizmach ekonomii wymiany jej wartość – jako przedmiotu handlowania, targowania się, kupczenia – zależy od pozycji podmiotów transakcji, czyli mężczyzn. Im wyższy status (majątkowy, społeczny itp.) mężczyzny, tym bardziej rośnie wartość jego kobiety. Dlatego może ona być jedynie „odbiciem męskiej tożsamości”.

Po drugie, Butler odwołuje się do Derridiańskiego pojęcia *différance*, które – najkrócej rzecz ujmując – oznacza „mechanizm wytwarzania znaczeń w systemie języka i w rzeczywistości, uniemożliwiający likwidację ich różnicowania”<sup>28</sup>. Anna Burzyń-

24 Ibidem, s. 108.

25 Ibidem, s. 106.

26 Ibidem.

27 Ibidem, s. 108.

28 A. BURZYŃSKA, M.P. MARKOWSKI: *Dekonstrukcja*. W: IDEM: *Teorie literatury XX wieku*. Podręcznik. Kraków 2006, s. 363. Więcej na ten temat zob. J. DERRIDA: *Różnia*. Przeł. J. SKOCZYŁAS, S. CICHOWICZ. W: *Drogi współczesnej filozofii*. Red. M.J. SIEMEK. Warszawa 1978; A. BURZYŃSKA: *Dekonstrukcja i interpretacja*. Kraków 2001 (zwłaszcza rozdział pt. *Różnica, różnia, różnicowość...*; tam też dalsza



ska podaje pięć aspektów znaczeniowych *différance*: różnicowanie, zwłoka, ruch, wytwarzanie i rozbieżność<sup>29</sup>. Wybór tego właśnie terminu pozwala Butler wyzyskać aporetyczność całej sytuacji związanej z „handlem kobietami” i homospołecznością. Mianowicie owa społeczna „dystrybucja kobiet” jest zarazem zakładana i zaprzeczana, scala i równocześnie rozsadza wspólnoty klanowe, różnicuje mężczyzn i jednocześnie ich z sobą wiąże, konstytuując związki (jawnie) heteroseksualne i (skrycie) homoseksualne. To prowadzi filozofkę do konstatacji o „męskiej homoseksualnej nieświadomości”.

I w końcu po trzecie, Butler posługuje się kluczowym dla tych rozważań pojęciem „homospołeczności”. Otóż, „handel kobietami” – jako zjawisko antropologiczne – przez ukonstytuowanie grup o charakterze hom(m)oseksualnym prowadzi bezpośrednio do homospołeczności. Badania nad homospołecznością zostały zainicjowane w latach siedemdziesiątych XX wieku. O tradycyjnym jej rozumieniu w naukach społecznych pisze Jean Lipman-Blumen. Definiuje ona homospołeczność jako „poszukiwanie, czerpanie przyjemności z i/lub preferowanie towarzystwa innych mężczyzn”<sup>30</sup>. Podkreśla, że homospołeczność niekoniecznie jest tym samym, co homoseksualność, choć pod pewnymi warunkami może również oznaczać męsko-męskie fascynacje erotyczne. Następnie Lipman-Blumen stwierdza, że

Podstawową przesłanką homospołecznego postrzegania ról płciowych jest fakt, że mężczyźni zwracają uwagę innych mężczyzn, są przez nich stymulowani i są nimi zainteresowani. Proces ten jest zauważalny już we wczesnym dzieciństwie i kierunkowany oraz wzmacniany przez cały system społecznych instytucji, w których partycypuje mężczyzna w swoim życiu. [...] To pragmatyczne rozpoznanie, że mężczyźni kontrolują ekonomię, politykę, edukację, prawo, sferę zawodową i społeczną, stwarza sytuację, w której mężczyźni identyfikują się z innymi mężczyznami i są przez nich wspierani<sup>31</sup>.

W takiej sytuacji mężczyźni czerpią korzyści z innych mężczyzn, którzy zaspokajają szereg ich potrzeb: intelektualnych, psychicznych, politycznych, ekonomicznych, zawodowych, społecznych

bibliografia); M.P. MARKOWSKI: *Efekt inskrypcji. Jacques Derrida i literatura*. Kraków 2003 (zwłaszcza rozdział pt. *Dekonstrukcja czyli inwencja*).

29 A. BURZYŃSKA: *Dekonstrukcja i interpretacja...*, s. 219–220.

30 J. LIPMAN-BLUMEN: *Toward a Homosocial Theory of Sex Roles. An Explanation of the Sex Segregation of Social Institutions*. „Signs” 1976, no. 3, s. 16, tłum. – M.S.

31 Ibidem.



oraz tych związanych z władzą i ze statusem, a także, czasami, seksualnych. Zasadniczo Lipman-Blumen koncentruje swoją uwagę na instytucjach zrzeszających mężczyzn (zakony, wojsko, szkoły, drużyny sportowe<sup>32</sup>) i odnajduje tam wręcz modelowe przykłady homospołeczności. Spojrzenie Lipman-Blumen na problem homospołeczności jest jednak raczej jednopłciowe<sup>33</sup> (interesują ją głównie relacje w obrębie grupy mężczyzn). W późniejszych badaniach o wiele większą uwagę skoncentrowano na zagadnieniu obecności i funkcjonowania kobiet w homospołeczności.

Teorię homospołeczności rozwinęła Eve Kosofsky Sedgwick w książce *Between Men. English Literature and Male Homosocial Desire* z roku 1985. W swojej definicji homospołeczności Kosofsky Sedgwick jest bardzo blisko tego, co o hom(m)oseksualności napisali Irigaray oraz Deleuze i Guattari – mimo że bezpośrednio się do nich nie odwołuje. Mówiąc o homospołecznościach, autorka bierze pod uwagę takie społeczności, które są oparte na relacjach mężczyzn, a więc – patrylinearne i patriarchalne. U podstaw ich funkcjonowania tkwi w dużej mierze męska dominacja nad kobietami. Ale Kosofsky Sedgwick stawia kontrowersyjną tezę, że między tym, co homospołeczne, a tym, co homoseksualne, istnieje pewne kontinuum<sup>34</sup>, przerwane i wyparte w naszej kulturze:

32 Kluby sportowe są jednym z najciekawszych obszarów badań w ramach homospołeczności. Interesująco pisze o tym Sharon R. BIRD (*Welcome to the Men's Club. Homosociality and the Maintenance of Hegemonic Masculinity*. „Gender and Society” 1996, no. 2). Jej badania wykazały, że zamiłowanie do homospołecznej rywalizacji sportowej, przejawiające się zarówno w dążeniu do weryfikacji własnej sprawności, jak i w kibicowaniu wyczynom innych (mężczyzn), wynika z internalizacji wzorów męskiej hegemonii. Bird opisuje również męską skłonność do demonstracji seksualnego uprzedmiotowienia kobiet ujawniającą się w przechwałkach uprawianych przy alkoholu w homospołecznej grupie. *Sex-talk* staje się tu rodzajem gry, toczony wyłącznie pod nieobecność kobiet, a służącej ustalaniu reguł dominacji w grupie (*pecking order*). Innym przykładem homospołeczności jest kultura muzyki rozrywkowej. Na ten temat zob. np. H. DAVIES: *All Rock and Roll is Homosocial. The Representation of Women in the British Rock Music Press*. „Popular Music” 2001, no. 3.

33 Lipman-Blumen marginalnie wspomina o roli kobiet w tym systemie. Stwierdza, że podstawowym źródłem tożsamości i statusu w tak zorganizowanym systemie społecznym są dla kobiet ich relacje z mężczyznami (ojcami, braćmi, mężami i kochankami) (J. LIPMAN-BLUMEN: *Toward a Homosocial Theory of Sex Roles...*, s. 19).

34 W filozofii feministycznej mówi się również o „lesbijskim kontinuum”. „Adrienne Rich zaproponowała termin »lesbijskie kontinuum« do opisanego płynnego przejścia między identyfikacją hetero- i homoseksualną kobiet. Termin ten miał zresztą charakter postulatu politycznego, nawołującego do »identyfikacji kobiet z kobietami«, a więc do budowania tożsamości ukonstytuowanej inaczej niż w opozycji do płci męskiej, czyli poza »przymusową heteroseksualnością«. Nie chodziło o nawoływanie do praktyk homoseksualnych, lecz do rozszerzenia pojmowania kobiecości, co stałoby się wyzwajające również dla kobiet zorientowanych heteroseksualnie” (T. BASIUK: *Co ma gej do heteryka?* „Res Publica Nowa” 2002, nr 9, s. 46).

„Pragnienie homospołeczne” jest czymś w rodzaju oksymoronu. Słowo „homospołeczny” bywa niekiedy używane w historii i naukach społecznych w odniesieniu do więzi społecznych między osobami tej samej płci. Neologizm ten utworzony jest oczywiście przez analogię do słowa „homoseksualny” i – równie oczywiście – dla odróżnienia od tego, co „homoseksualne”. Faktycznie określenie to stosuje się do „męskich więzi”, które może – tak jak w naszym społeczeństwie – cechować głęboka homofobia, lęk i nienawiść wobec homoseksualności. Wciągnięcie tego, co „homospołeczne” z powrotem w potencjalnie erotyczną orbitę „pragnienia”, równa się zatem postawieniu hipotezy, że między tym, co homospołeczne, a tym, co homoseksualne, zachodzi potencjalnie nieprzerwana ciągłość, continuum, którego widoczność – dla mężczyzn – jest w naszym społeczeństwie radykalnie przerwana<sup>35</sup>.

W kategorii pojęciowej „homospołeczne” mieszczą się „mężczyźni promujący interesy innych mężczyzn”, natomiast w kategorii „homoseksualne” – „mężczyźni kochający innych mężczyzn”. Przy czym u podstaw współczesnego „homospołeczeństwa”, rozumianego jako „społeczeństwo mężczyzn promujących interesy innych mężczyzn”, leżą nie tylko patrylinearność i patriarchy, lecz także heteronormatywność i homofobia. Innymi słowy – to, co homospołeczne, konstytuuje się w opozycji do tego, co homoseksualne. A przecież i jedna, i druga kategoria opiera się na pragnieniu męskiej relacji. I to właśnie stanowi podstawę mówienia o kontinuum między tym, co homospołeczne, a tym, co homoseksualne. Według Kosofsky Sedgwick doskonale widać to na przykładzie starożytnej Grecji. Tam bowiem, w kulturze ewidentnie homospołecznej, patriarchalnej, nawet mizoginicznej, było też miejsce dla homoseksualności. Mężczyźni promowali interesy innych mężczyzn i jednocześnie kochali innych mężczyzn<sup>36</sup>. Kosofsky Sedgwick podsumowuje tę kwestię w następujący sposób:

Przykład Grecji dowodzi, jak sądzę, że podczas gdy heteroseksualność jest niezbędna dla utrzymania patriarchy, homofobia – w każdym razie homofobia wymierzona przeciw męż-

35 E. KOSOFSKY SEDGWICK: *Męskie pragnienie homospołeczne i polityka seksualności*. Przeł. A. OSTOLSKI. „Krytyka Polityczna” 2005, nr 9–10, s. 176–177. Są to fragmenty książki Eve Kosofsky Sedgwick pt. *Between Men. English Literature and Male Homosexual Desire* (New York 1985).

36 Oczywiście, homoseksualizm grecki jest sprawą problematyczną, niezwykle skomplikowaną i obwarowaną wieloma zakazami i nakazami. Zob. np. K.J. DOVER: *Homoseksualizm grecki*. Przeł. J. MARGAŃSKI. Kraków 2004. *Notabene*, na książkę tę powołuje się Kosofsky Sedgwick.

czynom – nie jest. W rzeczywistości dla Greków kontinuum między „mężczyznami kochającymi mężczyzn” i „mężczyznami promującymi interesy mężczyzn” było czymś zupełnie oczywistym<sup>37</sup>.

Kosofsky Sedgwick, interpretując kanoniczne utwory literatury anglojęzycznej<sup>38</sup>, potwierdzenia swoich tez szuka zwłaszcza w książce René Girarda *Prawda powieściowa i kłamstwo romantyczne*. Girard odnajduje bowiem w wielkich powieściach XIX i XX wieku powtarzający się schemat miłosnego trójkąta, tak zwane pożądanie mimetyczne. Twierdzi, że „pośrednictwo wzbudza kolejne pragnienie, identyczne z pragnieniem pośrednika”<sup>39</sup>. Dlatego zazwyczaj mamy do czynienia z erotycznym trójkątem: mężczyzna pożąda kobiety pożądanej przez innego mężczyznę. Mimo że Girard nie powołuje się tutaj na ustalenia Lévi-Straussa ani tym bardziej Irigaray (zresztą: nie mógł tego zrobić, bo jego książka ukazała się w roku 1961), w sformułowanej przez autora *Prawdy powieściowej...* koncepcji z łatwością można odnaleźć wątki dotyczące „wymiany kobiet”. Ewidentnie świadczy o tym chociażby takie zdanie: „Pęd ku przedmiotowi jest w istocie pędem ku pośrednikowi”<sup>40</sup>. Kobieta w tym trójkątnym układzie zostaje zredukowana do funkcji przedmiotu, a zatem – towaru podlegającego regułom handlu. Co więcej, pośrednikiem, według Girarda, może być jedynie ktoś, kto cieszy się nie tylko szacunkiem, lecz wręcz szczególnym prestiżem u pragnącego podmiotu. W patriarchalnym społeczeństwie kimś takim może być jedynie mężczyzna lub grupa mężczyzn. Zwłaszcza że – po pierwsze, podmiot pragnący nieświadomie naśladuje pragnienie pośrednika, a po drugie, pośrednik ten staje się w pewnym momencie rywalem podmiotu. Girarda interesuje szczególnie przejście od naśladowania do rywalizacji i w ogóle istota traktowania tego samego, swojego (czyli pośrednika) jako rywala. Staje się to także ważnym zagadnieniem dla Kosofsky Sedgwick, która pisze wprost:

37 E. KOSOFSKY SEDGWICK: *Męskie pragnienie homospołeczne...*, s. 180.

38 Takich autorów, jak: W. Szekspir, L. Sterne, M. Shelley, Ch. Dickens, H. James, O. Wilde, M. Mitchell. Zresztą interpretacje literatury w kontekście więzi homospołecznych między mężczyznami stały się w latach dziewięćdziesiątych bardzo popularne. Zob. np. N.R. DAVISON: *Joyce's Homosocial Reckoning. Italo Svevo, Aesthetics, and „A Portrait of the Artist as a Young Man”*. „Modern Language Studies” 1994, no. 3; M. MENDELSSOHN: *Homosociality and the Aesthetic in Henry James's „Roderick Hudson”*. „Nineteenth-Century Literature” 2003, no. 4; B. SIMERKA: *Homosociality and Dramatic Conflict. A Reconsideration of Early Modern Spanish Comedy*. „Hispanic Review” 2002, no. 4.

39 R. GIRARD: *Prawda powieściowa i kłamstwo romantyczne*. Przeł. K. KOT. Warszawa 2001, s. 13. Więcej na temat koncepcji Girarda zob. C. ZALEWSKI: *Podstawy antropologii René Girarda*. „Wielogłos” 2007, nr 2. Tam też dalsza bibliografia.

40 R. GIRARD: *Prawda powieściowa...*, s. 16.

Najbardziej interesująca w tej książce jest z naszego punktu widzenia teza, że w erotycznej rywalizacji więź spajająca obu rywali jest tak samo intensywna i mocna, jak więź między każdym a ukochaną: że więzy „rywalizacji” i „miłości”, przy wszystkich różnicach w ich przeżywaniu, są równie potężne i pod wieloma względami ekwiwalentne<sup>41</sup>.

Sprawa komplikuje się jeszcze bardziej, bo w pewnym momencie „w walce z rywalem podmiot odwraca logiczny porządek pragnień, aby ukryć naśladownictwo”<sup>42</sup>, a następnie „prestż pośrednika przechodzi na pożądaną przedmiot i nadaje mu pozorną wartość”<sup>43</sup>. Z tego powodu wartość kobiety – jako „towaru wymiennego” – zależy od wartości (czy może lepiej: od prestiżu) rywala. Tutaj również upatrywać można źródeł jednej z podstawowych reguł „handlu kobietami”: owszem, obieg kobiet jest możliwy między plemionami, ale nigdy między klasami społecznymi. Kobiety z danej klasy społecznej przedstawiają podobną wartość, ponieważ prestiż podmiotów handlu – mężczyzn – jest podobny. Wartości tej nie powinno się obniżać przez wymianę międzyklasową, albowiem prestiż rywali jest wówczas nieporównywalny.

Aspekt męsko-męskiej rywalizacji jako konstytutywny dla współczesnej homospołeczności akcentuje – komentując ustalenia Kosofsky Sedgwick – Jacek Kochanowski, który zauważa:

Mężczyzna to ten, kto pożąda kobiet i rywalizuje z innymi mężczyznami. [...] Wzajemne pożądanie mężczyzn jest wykluczone [...], ponieważ interakcję pożądaną heteroseksualnego uzupełnia interakcja męskiej rywalizacji, oznaczająca całą przestrzeń społeczną. Wszystkie stosunki społeczne: polityczne, gospodarcze, religijne, naukowe przez wieki kształtowane były przez walczących ze sobą mężczyzn, w związku z czym nadrzędnym paradygmatem normatywnym stać się musiał zakaz męskiego homoseksualizmu. Mężczyźni mieli rywalizować, a nie kochać się. [...] Tabu męsko-męskiego pożądanego okazało się [...] jednak – jak uczy nas o tym psychoanaliza – nieskuteczne: pragnienie wyparte powróciło i zadomowiło się w zachodnioeuropejskiej przestrzeni cywilizacyjnej jako fundament przestrzeni homospołecznej. [...] Mężczyźni wiązywali się ze sobą poprzez rywalizację: okazała się ona skutecznym, dostępnym, satysfakcjonującym sposobem na kompensowanie wyrzucenia

41 E. KOSOFSKY SEDGWICK: *Męskie pragnienie homospołeczne...*, s. 184.

42 R. GIRARD: *Prawda powieściowa...*, s. 16.

43 Ibidem, s. 23.

z kultury otwartego pragnienia homoerotycznego. Im głębsze poczucie pustki i niespełnienia z powodu tabu homoerotycznego, tym bardziej gwałtowne przejawy kompensującej agresji: oto jeden z najważniejszych przejawów neurotyczności kultury zachodnioeuropejskiej<sup>44</sup>.

Kochanowski dostrzega więc źródła tej rywalizacji w wyparciu męsko-męskiego pożądania. Jedną z najważniejszych cech współczesnej homospołeczności jest zatem nie tylko rywalizacja mężczyzn, lecz także agresja wynikająca z pragnienia homoerotycznego. Sytuację tę można obrazowo przedstawić w następujący sposób: w warstwie powierzchniowej układów społecznych widoczna jest męska rywalizacja oraz wymiana kobiet, w warstwie głębinowej zaś – wyparte męsko-męskie pożądanie oraz handel kobietami. Stąd z kolei wynikają dwa kolejne mechanizmy cechujące i regulujące współczesną homospołeczność: mizoginia i homofobia.

Wątki te podejmuje i rozwija Tomasz Basiuk, który łączy homospołeczność – jako pewien typ męsko-męskich relacji – z patriachatem. Homospołeczność leży bowiem u podstaw patriachatu, funduje go i organizuje. Basiuk zauważa, że pragnienie homospołeczne można rozumieć „jako synonim tego, co feminizm współcześnie nazywa patriachatem – jego konstytutywną częścią stała się homofobia zagrażająca porządkowi, który jednocześnie ustanawia”<sup>45</sup>. Podobne spostrzeżenie formułuje Błażej Warkocki: „męskie pragnienie homospołeczne nie oznacza mechanizmu sublimacji homoseksualności. Oznacza kulturowo i historycznie uwarunkowane pragnienie odnalezienia się w kontinuum relacji między mężczyznami, które jest radykalnie przecięte przez homofobię”<sup>46</sup>. Właśnie w homofobii tkwią zarówno cecha, jak i paradoks współczesnego patriachatu. Wcześniejsze struktury patriachalne opierały się nie tylko na promocji interesów jednych mężczyzn przez innych, lecz także na miłości mężczyzn do innych mężczyzn. Obecnie zaś struktury patriachalne, homoerotyczne przecież w swej istocie, opierają się tylko na promocji interesów jednych mężczyzn przez innych przy jednoczesnej dyskryminacji męsko-męskiej miłości.

Co więcej, Basiuk, interpretując tezy Kosofsky Sedgwick, pisze o sytuacji bez wyjścia, w której znalazł się współczesny mężczyzna nieustannie podlegający samokontroli. Basiuk mówi nawet o potencjalnym szantażu, którego doświadcza każdy mężczyzna:

44 J. KOCHANOWSKI: *Czy gej jest mężczyzną? Przyczynki do teorii postpłciowości*. W: *Gender. Konteksty*. Red. M. RADKIEWICZ. Kraków 2004, s. 111, 104–105.

45 T. BASIUK: *Co ma gej do heteryka?...*, s. 48.

46 B. WARKOCKI: *Homo niewiadomo...*, s. 21.

Te przepisane kulturową normą zachowania, które Sedgwick nazywa homospołecznymi, mogą mieć charakter intymny, na przykład obejmują wspólne pójście do sauny lub wspólne pijaństwo, ale nie powinny mieć charakteru erotycznego – przez zachowania erotyczne rozumie się tu zachowania wyrażające pożądanie, ale nie posunięte do aktów seksualnych. Powstrzymywanie się od zachowań homospołecznych naraża mężczyznę na posądzenie o zniewieścianość (powszechnie zniełubiona figura chłopca maminsynka) lub wręcz o homoseksualizm. Jednak zachowania homospołeczne wcale nie gwarantują bezpieczeństwa. Kłopot w tym, że brak jest obiektywnego kryterium pozwalającego odróżnić zachowania homospołeczne od homoerotycznych, przez co każdy przypadek *male bonding* może zostać utożsamiony z zachowaniem homoerotycznym [...]. Właśnie to „podwójne (z)wiązanie” (*double bind*) przesądza o sytuacji potencjalnego szantażu: zarówno utrzymywanie relacji homospołecznych, jak i ich nieutrzymywanie naraża mężczyznę na posądzenie o (ukryty lub skrywany) homoseksualizm<sup>47</sup>.

Przyczyną tej paradoksalnej sytuacji jest zerwanie w naszej kulturze kontinuum między tym, co homospołeczne, a tym, co homoseksualne. Zerwanie to spowodowało, że bardzo trudno jest obecnie określić, kto jest „prawdziwym mężczyzną”, a kto już nim nie jest. Im bardziej mężczyzna odcina się od związków homospołecznych, tym bardziej naraża się na posądzenie o homoseksualizm (i zniewieścianość), czyli na homofobię. Z kolei im bardziej mężczyzna angażuje się w związki homospołeczne i zabiega o nie, tym bardziej eksponuje męsko-męskie relacje, a przez to znowu naraża się na posądzenie o homoseksualizm, czyli na homofobię. Wynika z tego, że konstrukt homospołeczności, służący dawniej interesom mężczyzn i stojący na straży patriarchy, okazał się – podobnie zresztą jak patriarchat – opresywny dla samych mężczyzn. Poza tym sytuacja taka – wiecznego lęku, że zostanie się oskarżonym o homoseksualizm – wywołuje agresję skierowaną do wszystkich, którzy naruszają tę kulturową normę zorganizowaną wokół homospołeczności, a zatem do kobiet i do homoseksualistów. „Jednak – dodaje Basiuk – mizoginia i homofobia są nienawiścią skierowaną nie tylko do innych, ale również ku sobie”<sup>48</sup>. W takim układzie bowiem mężczyzna zarówno jest opresjonowany (przez innych mężczyzn), jak i opresjonuje (innych mężczyzn). Przypomina to poniekąd słynny Gombrowiczowski Związek Kawalerów Ostrogi, *notabene* modelowy wręcz przykład homospołeczności:

47 T. BASIUK: *Co ma gej do heteryka?...*, s. 47.

48 *Ibidem*, s. 48.

Teraz do Związku naszego Kawalerów Ostrogi należysz i Rozkazy moje masz wypełniać, a także dbać, żeby tamci rozkazy moje jak należy wypełniali. Ucieczki, ani zdrady żadnej, nie próbuj, bo ci Ostrogę zadadzą, a jeżeliby choć najmniejszą chęć Zdrady, Ucieczki w którym z towarzyszków twoich spostrzegł, jemu Ostrogę masz wrzepić. A jeżelibyś tego zaniedbał, tobie ją wrzepią. A jeżeliby ten, kto tobie Ostrogę wsadzić ma, tego zaniedbał, jemu niech inny Ostrogę wsadzi. Pilnujże się tedy, a i innych pilnuj, i na najlżejsze poruszenie uważaj, jeśli nie chcesz Szpikulca doznać Bolesnego, ach Straszego, ach Piekielnego Szpikulca tego Diabelskiego!<sup>49</sup>

Groźba posądzenia o homoseksualizm działa jak ostroga: mężczyzna sam może zostać oskarżony o homoseksualizm i jednocześnie może oskarżyć o to innych. Dlatego nieustannie musi pilnować i kontrolować siebie oraz innych. Podobną w duchu obserwację zanotował Gombrowicz także w *Dzienniku*:

Ach! Znałem tę męskość, którą fabrykowali sobie inni, mężczyźni, między sobą, podjudzając się do niej, zmuszając się do niej wzajemnie w panicznym strachu przed kobietą w sobie, znałem mężczyzn, wytężonych w dążeniu do Męczyzny, samców kurczowych, dających sobie szkołę mękości. Mężczyzna taki sztucznie potęgował swoje cechy: był przesadny w ociężałości, brutalności, sile i powadze, był tym, który gwałci, który zdobywa przemocą – więc bał się piękności i wdzięku, które są bronią słabości, zapamiętywał się w samczej potworności, stawał się wyuzdany i trywialny, albo tępy i niezdarny. Najwyższym urzeczywistnieniem tej „szkoły” były chyba owe bankiety pijanych oficerów gwardii carskiej – na których przywiązywano sobie sznurek do organu męskiego po czym, pod stołem, jeden ciągnął drugiego za sznurek, a ten kto pierwszy nie wytrzymał i krzyknął, płacił kolację. Ale duch tej mękości wzmożonej objawiał się we wszystkim, rzecz można – w historii<sup>50</sup>.

Dodać jeszcze trzeba, że im bardziej do głosu dochodzą inni (kobiety, geje), tym bardziej niestabilna staje się homospołeczność, co prowadzi do mizoginii i homofobii jako reakcji obronnych mężczyzn zagrożonych niebezpieczeństwem. Można tę sprawę postawić jeszcze inaczej: im bardziej kobieta (jako „towar wymienny” służący konstytucji homospołeczności) się emancypuje i staje nie-

49 W. GOMBROWICZ: *Trans-Atlantyk*. Kraków 1988, s. 100-101.

50 W. GOMBROWICZ: *Dziennik 1953-1956...*, s. 229.



zależnym podmiotem, tym bardziej homospołeczność traci podstawy swego funkcjonowania.

Sądzę również, że to właśnie emancypacja kobiet doprowadziła do zerwania łączności między tym, co homospołeczne, a tym, co homoseksualne. Kiedy bowiem w Europie i Stanach Zjednoczonych „handel kobietami” stał się w zasadzie niemożliwy, homospołeczność – aby ponownie się ukonstytuować – musiała znaleźć sobie nowego kozła ofiarnego, a stał się nim homoseksualista, który – jako nowa tożsamość i nowa jednostka „do zarządzania” i „do leczenia” – nie bez przyczyny pojawił się na arenie dyskursu społecznego pod koniec XIX wieku<sup>51</sup>, a zatem w chwili największego rozkwitu i realizacji kobiecych idei emancypacyjnych. Tym samym mizoginia i homofobia stały się nową podstawą homospołeczności (i patriarchy).

Oczywiście, są od tej reguły wyjątki. Odnaleźć je można zwłaszcza w niemieckiej myśli społecznej międzywojennego dwudziestolecia. Wypada dodać, że teoria męskiej społeczności nie jest pomysłem powojennych antropologów czy feministek drugiej fali. Jednym z pierwszych badaczy, którzy tę społeczność opisali, był Hans Blüher, autor trzytomowego dzieła z roku 1913 o roli erotyki w męskiej społeczności. Książka ta, wielokrotnie wznawiana, miała niebagatelny wpływ na niemieckie teorie nacjonalistyczne w latach dwudziestych i trzydziestych XX wieku. Odnajdujemy w niej większość z omawianych wyżej kwestii. Może tylko „obieg kobiet” i „handel kobietami” nie są tak wyeksponowane. Pojawia się natomiast naczelną sprawą: zachowanie – posługując się słowami Kosofsky Sedgwick – kontinuum między tym, co homospołeczne, a tym, co homoseksualne. Punktem wyjścia rozważań autora jest refleksja na temat książki Heinricha Schurtza *Altersklassen und Männerbünde. Eine Darstellung der Grundformen der Gesellschaft* [Grupy wiekowe i związki mężczyzn. Przedstawienie podstawowych form społeczeństwa]. Blüher, interpretując ustalenia Schurtza, mówi o podwójnym dążeniu mężczyzn – do rodziny i do męskiej wspólnoty:

51 Samego pojęcia „homoseksualizm” użył po raz pierwszy węgierski pisarz Károly Mária Kertbeny, który w liście otwartym do pruskiego ministra sprawiedliwości domagał się dekryminalizacji „aktów sprzecznych z naturą”. „W XIX wieku – zauważa Florence Tamagne – »sodomita« – »zbrodniarz wobec Boga«; obmierzył przestępca, zasługujący na najwyższą karę – stopniowo ustępował miejsca »homoseksualiście«: osobie szkodliwej społecznie, lecz jednocześnie »chorej«, »zбочzonej«, »zdegenerowanej«, a co za tym idzie, stanowiącej problem raczej dla służby zdrowia niż dla wymiaru sprawiedliwości” (F. TAMAGNE: *Era homoseksualizmu, 1870–1940*. W: *Geje i lesbijki. Życie i kultura*. Red. R. ALDRICH. Przeł. P. NOWAKOWSKI. Kraków 2009, s. 167). Więcej na ten temat zob. M. FOUCAULT: *Historia seksualności*. Przeł. B. BANASIAK, T. KOMENDANT, K. MATUSZEWSKI. Warszawa 2000; J. KOCHANOWSKI: *Fantazmat zrózNICowany. Socjologiczne studium przemian tożsamości gejów*. Kraków 2004.

Podczas gdy kobieta jest socjologicznie jednostronna i dąży tylko ku rodzinie, mężczyzna skłania się zawsze w dwie strony: ku rodzinie i ku męskiej społeczności. Żaden mężczyzna nie jest wyjęty spod działania tego podwójnego dążenia. U typowego ojca rodziny, który zdaje się nie znać niczego poza swoją żoną i swoimi dziećmi, widać wyraźne ślady tęsknoty za związkami mężczyzn<sup>52</sup>.

I dodaje:

Mężczyzna posiada po pierwsze popęd płciowy, który pcha go ku kobiecie i ku założeniu rodziny. Po drugie jednak posiada popęd ku stowarzyszaniu się, który pcha go ku mężczyźnie i ku zakładaniu związków mężczyzn<sup>53</sup>.

Abstrahując od ewidentnie mizoginicznych poglądów Blühera, już na początku jego rozprawy ujawnia się właśnie kontinuum między tym, co homospołeczne, a tym, co homoseksualne. W obu przypadkach bowiem mężczyzną kieruje siła popędu, pragnienie relacji z mężczyzną. A niechęć do kobiet dodatkowo umacnia te więzi. Poza tym popęd mężczyzn ku stowarzyszaniu się odgrywa, według Blühera, elementarną rolę w kształtowaniu i rozwoju państwa, dlatego że czyni mężczyznę „istotą zdolną do stworzenia państwa”<sup>54</sup>: „Polityczne zorganizowanie ludzkiego społeczeństwa nie wychodzi od rodziny, która jest wyłącznie przedmiotem narad, ale od związków mężczyzn”<sup>55</sup>. Tutaj właśnie upatrywać można siły homospołeczności: „Mężczyźni i młodzieńcy tworzą męską społeczność, mają głęboką świadomość tego, że siła, która z nich powstaje jako rezultat życia we wspólnocie, silniejsza jest niż zsumowane siły jednostek”<sup>56</sup>.

Jedną z podstawowych dla Schurtza i Blühera kategorii jest „dom mężczyzn” (Männerhaus) – archetypowy wręcz model społeczności męskiej. Schurtz charakteryzuje go w następujący sposób:

Typowy dom mężczyzn lub kawalerów można określić jako budynek, w którym przebywają młodzieńcy, którzy osiągnęli już dojrzałość, ale jeszcze się nie ożenili. Tutaj gotują swoje posiłki, tutaj pracują i bawią się, tutaj jest nocą ich miejsce do spania. Natomiast żonaci mężczyźni zamieszkują wraz

52 H. BLÜHER: *Teoria męskiej społeczności*. Przeł. T. GABIŚ. W: *Rewolucja konserwatywna w Niemczech 1918–1933*. Wybór i oprac. W. KUNICKI. Poznań 1999, s. 254.

53 Ibidem, s. 255.

54 Ibidem.

55 Ibidem, s. 258–259.

56 Ibidem, s. 270.

z żonami i dziećmi pojedyncze, zwykle o wiele mniejsze domy; w większości przypadków wstęp do domu kawalerów jest całkowicie wzbroniony kobietom i dzieciom, natomiast mile widziane są tam młode dziewczęta, które wraz z mieszkańcami domu oddają się wolnej miłości. Tak więc grupa wiekowa niezonatych mężczyzn jest jako całość przeciwstawiona wszystkim pozostałym członkom naturalnej grupy społecznej, i dom mężczyzn jest poniekąd manifestacją tego stanu rzeczy<sup>57</sup>.

Blüher uważa, że każda męska organizacja, a nawet cała męska społeczność zorganizowana jest na podobnych zasadach, co ów pierwotny dom mężczyzn. Polemizuje jednak z Schurtzem, twierdząc, że istotą prototypowego domu mężczyzn było kategoryczne wykluczenie kobiet, to zaś, o czym pisze Schurtz – czyli przyjmowanie dziewcząt w celu uprawiania z nimi wolnej miłości – jest późniejszym odstępstwem od tej normy. Tym samym ewidentnie chce udowodnić, że wszelkiego rodzaju męskie związki i stowarzyszenia są zorganizowane na analogicznych zasadach: łączą mężczyzn promujących interesy innych mężczyzn i jednocześnie mężczyźni kochających innych mężczyzn. Blüher mówi wprost, że źródłem męskiej homospołeczności jest „wspólna wszystkim mężczyznom skłonność do inwersji seksualnej”<sup>58</sup>, a następnie dodaje: „Społeczność męska jest społecznością mężczyzn, w której dominuje *typus inversus* i jego odmiany”<sup>59</sup>. Najważniejszym więc członkiem homospołeczności jest *typus inversus*, dla którego Blüher znajduje synonim „mężczyźniarz” – „Männerheld” (przez skojarzenie z popularnym słowem „kobieciarcz” – „Frauenheld”). To aktywny członek męskiej społeczności, którą traktuje jak swój „harem”<sup>60</sup>. A zatem u podstaw funkcjonowania homospołeczności leży figura homoseksualisty. Stosunki panujące między nim a pozostałymi mężczyznami wpływają na typy i rodzaje tej społeczności.

Blüher wyróżnia społeczność męską pierwszego i drugiego stopnia. W społeczności męskiej pierwszego stopnia pożądanie homoseksualne nie jest tłumione. Autor opisuje strukturę tej społeczności za pomocą pól koncentrycznych. W centrum znajduje się oczywiście *typus inversus*. W pierwszym kręgu jest jego „pierwszy ulubieniec”, pełniący funkcję „żony”. Drugi krąg składa się z kilku młodych

57 Cyt. za: ibidem, s. 257.

58 Ibidem, s. 264.

59 Ibidem. Określenie homoseksualisty jako „*typus inversus*” jest bezpośrednim nawiązaniem do popularnej wówczas teorii inwersji seksualnej opracowanej przez brytyjskiego seksuologa Havelocka Ellisa w książce pt. *Sexual Inversion* z roku 1897.

60 Ibidem, s. 265.

mężczyzn, utrzymujących kontakty seksualne z „mężczyźniarzem”. Trzeci krąg stanowią jego zaufani przyjaciele, z którymi nie utrzymuje on kontaktów seksualnych. Kolejne kręgi, mniej już wyraźne, obejmują dalszych znajomych aktywnego członka społeczności. Jako przykład tego typu struktury Blüher podaje Wędrownego Ptaka – niemiecką organizację młodzieżową, w której zaobserwował „setki młodzieńców zafascynowanych mężczyźniarzem”<sup>61</sup>. Elementy tak zorganizowanej homospołeczności dostrzec także można w starożytnej Grecji.

We współczesnej kulturze dominuje natomiast społeczność męska drugiego stopnia, polegająca na częściowym wyparciu pragnienia homoerotycznego. „Składa się ona – wyjaśnia Blüher – z mężczyzn, którzy na co dzień kochają kobiety, ale którzy mimo to nie mogą się obejść bez mężczyzn i odczuwają nieodpartą potrzebę, aby spotykać się z nimi co pewien czas”<sup>62</sup>. Mówiąc inaczej: jest to taka społeczność, w której nie ma „mężczyźniarza” i jego „pierwszego ulubieńca”. Aczkolwiek przetransformowana figura „aktywnego członka” pozostaje nadal częścią konstytutywną:

W męskiej społeczności drugiego stopnia *typus inversus* zastąpiony zostaje przez obraz bohatera. W jej bardziej prymitywnych formach wyraża się to poprzez chępliwe rozmowy o odważnych mężczyznach z przeszłości, zaś w formach wyższych poprzez trwałą i kultową więź z wielbionym herosem<sup>63</sup>.

„Pierwszym ulubieńcem” może być wówczas szaman, kapłan, a nawet wódz plemienia albo król. Kolejne kręgi tworzą mężczyźni mający czynny udział we władzy.

Ważnym wątkiem w ustaleniach Blühera pozostaje kwestia wyparcia tego, co jawnie homoseksualne. Otóż twierdzi on, że wyparcie to jest tylko częściowe i nadal stanowi siłę napędową homospołeczności:

Motoryczny cel pierwotnie seksualnego stowarzyszenia się zostaje zachowany i kultywowany w dalszym ciągu, gdyż właśnie stowarzyszenie się jest najważniejszą wartością. Materialna treść pierwotnego stowarzyszenia się, tzn. seksualne zainteresowanie, jest wyparta, ale nie całkiem zniszczona. Tylko uświadamiana sobie reszta pozostaje jako czynnik wywołujący przyjemność<sup>64</sup>.

<sup>61</sup> Ibidem.

<sup>62</sup> Ibidem, s. 268.

<sup>63</sup> Ibidem, s. 270.

<sup>64</sup> Ibidem.

Blüher nie mówi więc (jak czynią to na przykład Kochanowski i Basiuk) o męskiej rywalizacji, samokontroli i agresji, bo dla niego wyparcie pragnienia homoseksualnego nie jest całkowite. Dlatego też mężczyźni tworzący społeczność mogą odczuwać przyjemność, zadowolenie i siłę. Gdyby bowiem Blüher zauważał całkowite wyparcie, musiałby dojść do wniosku, że współczesną mu kulturę cechuje również homofobia.

Rozprawa Blühera jest nie tylko niezwykle interesującym studium męskiej społeczności, lecz także przykładem na zachowanie kontinuum między tym, co homospołeczne, a tym, co homoseksualne, ciągłości i wspólnotowości mężczyzn promujących interesy innych mężczyzn i mężczyzn kochających innych mężczyzn. Na uwagę zasługuje fakt, że w jego ujęciu z męskiej społeczności absolutnie wykluczone zostają kobiety. A zatem twierdzi on, że podstawą konstytucyjną homospołeczności nie jest „handel kobietami” (czyli męsko-męska rywalizacja), ale pragnienie męsko-męskiej relacyjności<sup>65</sup>.

Można więc na tej podstawie wysnuć następujący wniosek: „handel kobietami” jest tym bardziej intensywny i jawny, im bardziej stłumione pozostaje męsko-męskie pożądanie homoerotyczne. Emancypacja kobiet w XIX wieku zaburzyła reguły tego handlu. W obliczu tych zmian mężczyźni musieli podjąć próbę znalezienia nowego fundamentu dla homospołeczności. Oczywiście, nie mogło to być pożądanie homoerotyczne. W rezultacie pojawił się bardzo wyraźny dyskurs mizoginiczny i homofobiczny, a to z kolei doprowadziło do tego, o czym pisze Kochanowski, a mianowicie do „neurotyczności kultury zachodnioeuropejskiej”, przekładającej się na męską agresję – zarówno w stosunku do Innych (kobiet, homoseksualistów), jak i do samych siebie (rywalizacja, samokontrola). Aby uleczyć tę neurotyczność, męska społeczność musiałaby zwerfikować i zdekonstruować swoje podstawy, w wyniku czego nie tylko zlikwidowano by „handel kobietami”, mizoginię i homofobię, lecz przede wszystkim umożliwiono by mężczyźniem otwarcie się na Innego – na kobietę i na homoseksualistę.

65 Poglądy reprezentowane przez Blühera były w Niemczech bardzo popularne zarówno przed, jak i po ukazaniu się *Teorii męskiej społeczności*. Dobrym na to przykładem jest utworzenie w roku 1903 z inicjatywy Adolfa Branda związku o nazwie *Gemeinschaft der Eigenen*. „Brand lansował koncepcję męskiego braterstwa, opartej w równym stopniu na starogreckiej idei pederastii, średniowiecznych tradycjach niemieckich oraz pismach Nietzschego. [...] Jako zagorzały mizogin oraz antymodernista, pragnął zbudować społeczeństwo realizujące ideały męskiego braterstwa i honoru (tzw. *Mannerbund*), gdzie poczesne miejsce zajmowałyby kult przyjaźni oraz adoracja męskiego ciała. Wizja Branda wywarła piętno na niektórych niemieckich ruchach nacjonalistycznych i młodzieżowych (w rodzaju *Wandervögel*)” (F. TAMAGNE: *Era homoseksualizmu...*, s. 176). Zresztą Blüher sam wskazuje *Wandervögel* (Wędrownego Ptaka) jako przykład męskiej społeczności pierwszego stopnia.

Na gruncie polskim – z oczywistych względów – wyraźnie widać jedynie społeczności męskie drugiego stopnia. Pierwsze przykłady prób opisu polskiej kultury jako wybitnie męskiej znaleźć można w charakterystykach życia mężczyzn na emigracji po roku 1831. Znakomicie opisała to Alina Witkowska w szkicu o wiele mówiącym tytule – *Kultura samotnych mężczyzn*. Nie stosuje ona, rzecz jasna, kategorii „homospołeczności” i „handlu kobietami”, niemniej pokazuje, że doświadczenie emigracyjne tego czasu było doświadczeniem typowo męskim:

Kultura samotnych mężczyzn jest zjawiskiem emigracyjnym. [...] Przyczyny zaistnienia zjawiska są dosyć banalnie oczywiste. Po upadku powstania listopadowego kraj opuścili przede wszystkim wojskowi i ludzie skompromitowani udziałem w rządzie, w sejmie, w aktywnym ruchu politycznym. A te zakresy czynności stanowiły domenę mężczyzn. Oni więc emigrowali, zazwyczaj samotnie, nawet wówczas, gdy przedtem byli żonaci, choć większość na przykład młodych wojskowych to kawalerowie<sup>66</sup>.

Witkowska, powołując się głównie na pamiętniki i listy, przekonująco udowadnia, że nowa sytuacja<sup>67</sup>, w której znaleźli się mężczyźni, była dla nich doświadczeniem nie tylko zaskakującym, lecz wręcz traumatycznym: „Od momentu wyjścia z Polski stali się wspólnotą ludzi skazanych na siebie. Zarazem ludzi, którzy nie wiedzą, kim są”<sup>68</sup>. Z tego powodu bardzo często szukali zapomnienia w hazardzie, używkach (zwłaszcza alkoholu, rzadziej narkotykach), erotyce (skutkiem czego była plaga chorób wenerycznych), a także pojedynkach i samobójstwach. Na drugim biegunie znajdowała się z kolei nadmierna, obsesyjna religijność niektórych emigrantów. Nie bez przyczyny wielką popularnością cieszyła się działalność Bogdana Jańskiego czy Andrzeja Towiańskiego<sup>69</sup>. Wszystko to miało motywację psychologiczną i było

66 A. WITKOWSKA: *Kultura samotnych mężczyzn*. W: EADEM: *Cześć i skandale. O emigracyjnym doświadczeniu Polaków*. Gdańsk 1997, s. 31.

67 Na tę nową sytuację zasadniczy wpływ miał fakt, że większość z emigrantów polistopadowych była w czasie powstania towarzyszami broni. Więzy między mężczyznami w czasie wojny – jako instytucji totalnej – są wyjątkowym przykładem homospołeczności. Szczegółową analizę relacji między towarzyszami broni przeprowadziła Sarah COLE (*Modernism, Male Intimacy, and the Great War*. „ELH” 2001, no. 2).

68 A. WITKOWSKA: *Kultura samotnych mężczyzn...*, s. 32.

69 Interesującym kontekstem może być tutaj książka Katarzyny NADANY-SOKOŁOWSKIEJ: *Problem religii w polskich dziennikach intymnych: Stanisław Brzozowski, Karol Ludwik Koniński, Henryk Elzenberg* (Warszawa 2012), zwłaszcza rozdział *Zapiski intymne towiańczyków*. Autorka opisuje z jednej strony fascynację

„wyrazem kryzysu środowiska i lekarstwem na lęki, frustracje, nawet na rozpacz”<sup>70</sup>. Ewenementem stało się Towarzystwo Polskie, nieoficjalnie zwane Klubem Polskim, działające w Paryżu w latach 1837–1848.

Klub miał zachować charakter stowarzyszenia czysto męskiego. Można w tym widzieć wzór klubów na przykład angielskich, ale wolno także dopatrywać się świadomej próby wypracowania wzorów zachowań samotnych mężczyzn innych niż życie w odosobnieniu i odmiennych od emigracyjnej agory<sup>71</sup>.

Dlatego zabroniono w Klubie obecności kobiet. Był on towarzystwem męskim, które miało zastąpić samotnym mężczyznom dom. Oddawano się tam czytaniu pism i dzienników oraz grom (z wyłączeniem gier hazardowych). Razem spożywano posiłki. Rozmowy o polityce były zakazane.

Emigracja polska po powstaniu listopadowym – szczególnie funkcjonowanie mężczyzn w życiu emigracyjnym – jest znakomitą obrazem dwóch kwestii. Po pierwsze, kultura polska jest ewidentnie homospołeczna. Ujawnia się to zwłaszcza w pewnych momentach historii, czego dowodem są właśnie polscy emigranci w XIX wieku. Po drugie, mężczyźni pozbawieni możliwości handlu kobietami wykazują silne tendencje do tworzenia męsko-męskich relacji i wchodzenia w rozmaite męskie zrzeszenia, co interesujące – nie tylko o charakterze politycznym, lecz często towarzyskim i rozrywkowym.

Problem, jak dalece kultura polska jest homospołeczna, doskonale ujęła Maria Janion, która na pytanie Jarosława Kurskiego, czy nasza kultura narodowa jest wybitnie męską, odpowiedziała:

Nie tylko nasza kultura jest taka. Podobnie dzieje się we wszystkich idealizowanych wspólnotach narodowych, gdzie konieczny jest stereotyp męskości – apologia siły, nawet przemocy, więzi braterstwa, męskiej przyjaźni. Innymi słowy ufundowane są one na związkach homospołecznych. Te związki są u nas silnie eksponowane – poczynając od „szlachty panów braci”, poprzez hufce rycerskie, Filomatów i Filaretów, XIX-wiecznych spiskowców, legionistów Piłsudskiego, no i oczywiście współczesne drużyny futbolowe. Wszystkie te grupy aż do cudownej męskiej wspólnoty, jaką

towiańczyków możliwością budowania wspólnoty opartej na męskiej umowie, z drugiej – tendencję do wzajemnego dyscyplinowania i autocenzurowania.

<sup>70</sup> A. WITKOWSKA: *Kultura samotnych mężczyzn...*, s. 33.

<sup>71</sup> *Ibidem*, s. 52–54.



stanowią ułani, składają się na męski mit narodowy. To są związki homospołeczne, co oczywiście nie znaczy homoseksualne, ale one zawierają w sobie pewien pierwiastek fascynacji homoseksualnej. Z drugiej strony jest niesłychanie silne poczucie zagrożenia przyjaźnią homoseksualną. Dlatego tak mocno podkreślony zostaje narodowy honor heteroseksualny, co przedstawił Gombrowicz w *Trans-Atlantyku*. To dzisiaj widzimy bardzo wyraźnie. Nagle homofobia stała się głównym problemem wspólnot homospołecznych. To zadziwiające<sup>72</sup>.

72 *Moje herezje antynarodowe*. Z Marią JANION rozmawia Jarosław KURSKI. „Gazeta Wyborcza” 2006, 27–28 maja, s. 19. Zob. też M. JANION: *Niesamowita Słowiańszczyzna. Fantazmaty literatury*. Kraków 2006 (zwłaszcza rozdział pt. *Męska wspólnota i figura matki*). Podobne wątki odnaleźć można np. w *Ułanach* J.M. Rymkiewicza. Na ten temat zob. D. WOJDA: *Swoje i obce. Diagnoza kultury polskiej w „Ułanach” Jarosława Marka Rymkiewicza*. „Kresy” 2009, nr 1–2.

Mateusz Skucha

### **Fabricated Masculinity A Piece about Homosociety**

**Summary:** The article is devoted to the issue of homosociety. The term became popularized by Eve Kosofsky Sedgwick in her book *Between Men. English Literature and Male Homosocial Desire* (1985). It refers to all the relationships between men who support one another's strivings and interests, and who at the same time constitute a group grounded on the discrimination of women and homosexuals. This phenomenon is based for example on the "trade of women": men exchange women, thus creating patriarchal and patrilineal relations. The issue has been extensively analysed by a great number of researchers (e.g. Luce Irigaray, Adrienne Rich, Pierre Bourdieu, Judith Butler, and in Poland: Maria Janion, Błażej Warkocki, Tomasz Basiuk or Jacek Kochanowski). The work is also worth noting is *The Role of Eroticism in Male Society (Die Rolle der Erotik in der männlichen Gesellschaft)* by Hans Blüher, who viewed male bonding (homosocial and homosexual) as the key to building and developing society.

**Key words:** discrimination, homosexuality, patriarchy