

Grażyna Gajewska

O przedmiotach nacechowanych erotycznie z perspektywy studiów nad rzeczami

Teksty Drugie : teoria literatury, krytyka, interpretacja nr 1-2 (139-140), 45-59

2013

Artykuł został opracowany do udostępnienia w internecie przez Muzeum Historii Polski w ramach prac podejmowanych na rzecz zapewnienia otwartego, powszechnego i trwałego dostępu do polskiego dorobku naukowego i kulturalnego. Artykuł jest umieszczony w kolekcji cyfrowej bazhum.muzhp.pl, gromadzącej zawartość polskich czasopism humanistycznych i społecznych.

Tekst jest udostępniony do wykorzystania w ramach
dozwolonego użytku.

Grażyna GAJEWSKA

○ przedmiotach nacechowanych erotycznie
z perspektywy studiów nad rzeczami

Erotyzm: między naturą a kulturą

W eseju *Podwójny płomień: miłość i erotyka* z 1993 roku (wydanie polskie z roku 1996)¹ meksykański poeta i eseista Octavio Paz rozważa zawile relacje między seksem, erotyzmem a miłością. Choć są one ze sobą połączone, to jednak nie sposób traktować ich jako tożsamy. Paz owo zjawisko łączności, a jednocześnie różnicy ujmuje za pomocą metafory ognia i płomieni: natura rozpala ogień seksu, nad którym migocze czerwony płomień erotyzmu, a powyżej faluje subtelny, błękitny płomyk miłości. Ani czerwony, ani niebieski płomień nie istnieją bez ognia, jednocześnie jednak są czymś innym niż żar, nad którym się unoszą. Meksykański intelektualista podkreśla, że seks jest najmniej ludzki z tej triady, a to z tej przyczyny, że poza *homo sapiens* dotyczy także wielu innych gatunków, a jego celem jest reprodukcja. O ile seks przynależy do sfery natury, o tyle płomienia erotyzmu nie można jednoznacznie umieścić w tej sferze, gdyż znajduje się on raczej w obszarze kultury. Erotyzm nie jest jakimś „nienaturalnym” aktem, ale wykracza poza niego, zagospodarowuje niewykorzystane pokłady seksualnej energii i pożądania. Z jednej więc strony erotyzm ściśle wiąże się z naturą (nie byłibyśmy istotami erotycznymi, gdybyśmy najpierw nie byli seksualnymi zwierzętami), a z drugiej strony, oddzielając pożądanie od funkcji reprodukcyjnych, przenosi nadmiar energii oraz wytworzonej na tym gruncie pomysłowości w obszar kultury.

¹ O. Paz *Podwójny płomień: miłość i erotyzm*, przeł. P. Fornelski, Wydawnictwo Literackie, Kraków 1996.

Szkice

Zygmunt Bauman, podążając za rozważaniami Paza, pisze: „Nadwyżka jest otwartym zaproszeniem do kulturowej pomysłowości. Sposoby wykorzystania tego zmarnowanego z punktu widzenia potrzeb reprodukcyjnych nadmiaru stanowią twór kultury”². Jednocześnie badacz podkreśla niemożność „uwolnienia” (kulturowego) erotyzmu od (naturalnej) seksualności: „[...] reprodukcyjna funkcja seksu jest zarazem warunkiem koniecznym i cierniem w ciele erotyzmu; między nimi istnieje nierozzerwalna więź i nieustanne napięcie – napięcie tyleż nieuleczalne, co więź – nierozzerwalna”³. O ile Bauman zauważa dwuznaczność relacji seks – erotyka i niemożność całkowitego wyalienowania tej drugiej ze sfery natury, o tyle George Bataille wyraźnie oddziela seksualność od erotyzmu i podkreśla, że przejście od tej pierwszej do drugiej jest w zasadzie transgresją od zwierzęcia do człowieka. W *Historii erotyzmu* z 1976 roku (polskie wydania 1992, 2008)⁴ pisze: „Erotyzm jest w istocie aktywnością seksualną człowieka przeciwstawioną takiejż aktywności zwierzęcej. Nie każda forma ludzkiej seksualności ma charakter erotyczny, ale ma go zawsze, ilekroć nie jest zwyczajnie i po prostu zwierzęca”⁵. Erotyzm jawi się tutaj jako kategoria specyficznie ludzka, a tym samym wpisuje się w utwierdzone w tradycji zachodniej przeciwstawianie naturze kultury oraz podkreślanie wyjątkowych przymiotów człowieka, które oddzielają go od świata zwierzęcego⁶.

² Z. Bauman *Zindywidualizowane społeczeństwo*, przeł. O. i W. Kubiński, Gdańskie Wydawnictwo Psychologiczne, Gdańsk, Sopot 2008, s. 265.

³ Tamże, s. 265.

⁴ G. Bataille *Historia erotyzmu*, przeł. I. Kania, Wydawnictwo Aletheia, Warszawa 2008.

⁵ Tamże, s. 27.

⁶ Hierarchiczne relacje ludzie – zwierzęta czy szerzej: ludzie – świat przyrody ożywionej wywodzą się z tradycji arystotelesowskiej i judeochrześcijańskiej. Arystoteles w traktacie *O duszy* przedstawił trójdzielny, a zarazem hierarchiczny podział bytów. Według tej koncepcji, na najniższym szczeblu znajdują się rośliny, później zwierzęta, a najwyższe miejsce zajmują ludzie. Kryterium oddzielenia roślin od zwierząt i ludzi była zarówno dusza (według Arystotelesa rośliny obdarzone są jedynie duszą wegetatywną, a więc taką, którą posiadają wszystkie żywe byty), jak i przekonanie, że rośliny to byty nieruchome oraz niewrażliwe. Z kolei zwierzęta, w przekonaniu filozofa, obdarzone są zarówno duszą wegetatywną, jak i zmysłami (aczkolwiek niektóre posiadają wszystkie zmysły, inne natomiast tylko niektóre lub jeden – dotyk). Niektóre zwierzęta posiadają także wyobraźnię, lecz nie rozumne postrzeganie. Rozum w ujęciu Arystotelesa jest specjalną substancją, różną od duszy wegetatywnej i zmysłowej. Jego powstanie w człowieku stanowi oddzielny problem, jednak samo wyodrębnienie różnych dusz właściwych różnym formom życia zaważyło na określeniu hierarchii bytów. Zob. Arystoteles *O duszy*, przeł. P. Siwek, PWN, Warszawa 1988.

Z kolei w starotestamentowych dziejach początków świata i ludzkości czytamy, że Bóg rzekł: „Uczyńmy ludzi na obraz nasz, podobnych do nas, a niech władają rybami morza i ptactwem nieba, i domowymi zwierzętami, i wszelkimi płazami, pełzającymi po ziemi”. Człowiek jest tu nie tylko oddzielony od reszty przyrody, gdyż jako jedyna istota został stworzony na podobieństwo Boga, lecz także uzyskał prawo władania

Współcześnie, zwłaszcza z perspektywy posthumanistycznej, opozycyjność ludzie – zwierzęta, czy raczej ludzkie i nie-ludzkie zwierzęta jest upłynniana, i nawet sfera seksualno-erotyczna przestaje być obszarem wyraźnego zróżnicowania potrzeb i zachowań⁷. Nie znaczy to jednak, że w myśleniu o erotyce mamy do wyboru jedynie dwa kierunki: jeden, o wyraźnym zabarwieniu antropocentrycznym, humanistycznym i kulturalistycznym, sytuującym erotykę po stronie kultury przeciwstawionej naturze, lub drugi – posthumanistyczny, wydobywający współzależność między naturą a kulturą oraz wskazujący na płynność między tym, co zwierzęce, a tym, co ludzkie. W myśleniu nieantropocentrycznym posthumanizm jest jednym z możliwych wariantów, lecz nie jedynym. Obok posthumanizmu rozwijają się dziś co najmniej dwa inne nurty intelektualne o zabarwieniu nieantropocentrycznym: transhumanizm i antropologia rzeczy, spośród których zwłaszcza ten ostatni wydaje się inspirujący dla wydobycia określonych, niezbadanych wcześniej aspektów erotyzmu. Podkreślana przez teoretyków antropologii rzeczy relacyjność ludzi i przedmiotów oraz symbiotyczne związki człowieka ze światem ożywionym i nieożywionym pozwalają spojrzeć na erotyzm jako sferę istniejącą oraz zmieniającą się za sprawą rzeczy czy raczej za sprawą wchodzenia człowieka w relacje z rzeczami/przedmiotami. Uściślając, erotyczna atrakcyjność człowieka w dużym stopniu jest kreowana poprzez rzeczy: buty, garderobę, galanterię, biżuterię. Co więcej, niektóre przedmioty, np. buty, zwłaszcza tzw. szpilki, bielizna, podwiązki wydają się wręcz nacechowane erotycznie. W niniejszym artykule proponuję spojrzeć na te przedmioty jak na aktywnych uczestników gier erotycznych, a nie bierne rzeczy sytuujące się poza ludźmi, poza sferą seksualno-erotyczną. W nieantropocentrycznym myśleniu o erotyzmie kładę nacisk na relacyjność, symbiozę, uczestnictwo rzeczy w kreowaniu erotycznej sfery życia ludzkiego, tym samym przyznając przedmiotom pewną sprawczość (ale nie intencjonalność).

W stronę humanistyki nieantropocentrycznej

Współczesna humanistyka nieantropocentryczna rozwija się w trzech wariantach. Moim celem nie jest dokładne przedstawianie każdego z nich, lecz sygnalizowanie różnic między nimi, przy bardziej szczegółowej prezentacji antropologii rzeczy będącej teoretyczną osnową prowadzonych tu rozważań

zwierzętami. Potwierdzone to zostało w dalszej części Księgi Rodzaju: „Władajcie rybami morza i ptactwem nieba, i wszelkim zwierzęciem, ruszającym się na ziemi”. Nie-ludzkie stworzenia zostały darowane człowiekowi, by ten mógł wypełnić bożą wolę. Księga Rodzaju, 1, 26; 1, 28, w: *Pismo Święte: Stary i Nowy Testament: w przekładzie z języków oryginalnych*, oprac. zespół pod red. M. Petera (Stary Testament), M. Wolniewicza (Nowy Testament), Księgarnia św. Wojciecha, Poznań 2006, wyd. 1, s. 27.

⁷ Na temat intymności (w tym także seksualnej) bez gatunkowych granic zob. M. Bakke *Bio-transfiguracje. Sztuka i estetyka posthumanizmu*, Wydawnictwo UAM, Poznań 2010, s. 119-125.

Szkice

o erotyzmie. W pierwszym wariacie, określanym mianem posthumanizmu, podważa się ostry podział na ludzi i zwierzęta (stąd badacze o orientacji posthumanistycznej piszą i mówią o ludzkich oraz nie-ludzkich zwierzętach), demaskuje się arbitralne założenia o hierarchicznej strukturze bytów ożywionych: rośliny – zwierzęta – ludzie. W konsekwencji odchodzi się zarówno od protekcyjności człowieka wobec innych form życia, jak i roszczeniowo-eksploatacyjnej postawy względem przyrody na rzecz budowania symbiotycznych współzależności między różnymi bytami.

W drugim wariacie, nazywanym transhumanizmem, akcent został położony na zacieśnianie relacji między ludźmi a wysoko rozwiniętą technologią, co wiąże się z rozwojem nauk medycznych oraz techno-nauki. Cel transhumanizmu można przedstawić jako autoewolucję – chęć uwolnienia człowieka od przypadkowej ewolucji biologicznej i zastąpienie jej kontrolowanym rozwojem. Skoro funkcjonujemy w symbiotycznych związkach z innymi formami życia i materią nieożywioną; skoro nie myślimy o człowieku jak o skończonej całości, to – przynajmniej w ujęciu transhumanistów – nie ma powodu, by uważać, że rozwój człowieka jest już kwestią zakończoną. Postawy i postulaty transhumanistów nie są tożsame z tymi, które głoszą posthumaniści. Transhumanizm nie wyklucza nastawienia antropocentrycznego, wszak chodzi tu głównie o wykorzystywanie technologii dla polepszania jakości życia człowieka i samego człowieka. W tym sensie transhumaniści realizują raczej zachowawczy (z punktu widzenia posthumanistów) model samodoskonalenia ludzi, nie wychodzą bowiem poza koncepcję człowieka jako miary wszystkiego. Jednocześnie jednak transhumaniści odchodzą od esencjalistycznej chwizji podmiotu ludzkiego, kwestionują skończoność człowieka, proklamują nadejście nowej istoty funkcjonującej w ścisłej symbiozie z maszynami i elektroniką, a to sprawia, że w projektach tych to, co ludzkie, otwiera się na to, co nie-ludzkie.

W trzecim nurcie, określanym antropologią rzeczy lub studiami nad rzeczami, uwaga skupia się na kulturze materialnej czy też kulturze „zmaterializowanej”. Nie mamy tu jednak do czynienia z prostą kontynuacją czy powieleniem badań kultury materialnej podejmowanych kilkadziesiąt lat temu przez historyków (np. Fernanda Braudela)⁸ skupionych wokół szkoły Annales. Studia nad rzeczami od modernistycznych badań kultury materialnej odróżnia podejście do przedmiotu badań, metody pracy, a zwłaszcza pytania naukowe, które usytuowane są w innych kontekstach niż te sprzed kilkadziesiąt lat⁹. Z jednej strony, nowe podejście do kultury materialnej wynika z krytycznej analizy współczesnych badaczy do modernistycznych ujęć tego zagadnienia, a z drugiej, z dystansowania się tychże badaczy wobec ontologii i epistemologii rozwijanej w ramach tzw. zwrotu języko-

⁸ F. Braudel *Kultura materialna, gospodarka i kapitalizm XV-XVIII wieku*, przeł. M. Ochab, P. Graff (t. 1) i E. Zólkiewska (t. 2), PIW, Warszawa 1991, 1992.

⁹ Zob. E. Domańska *Historie niekonwencjonalne: refleksja o przeszłości w nowej humanistyce*, Wydawnictwo Poznańskie, Poznań 2006, s. 120-127.

wego. Ten dystans, a nawet intelektualne znużenie ujawnia się w artykule archeologa Bjørnara Olsena *Material Culture after Text: Re-Membering Things* (*Kultura materialna po tekście: przywracanie obecności rzeczom*) z 2003 roku¹⁰. Badacz postuluje przywrócenie realności, materialności rzeczy i podkreśla, że perspektywa językoznawcza oraz literaturoznawcza okazuje się w tej kwestii niezbyt przydatna. Olsen podejmuje próbę przywrócenia przedmiotowości rzeczy w badaniach archeologicznych, jednak jego uwagi dotyczące ontologicznych i epistemologicznych zmian w podejściu do rzeczy wpisują się w szersze spektrum przewartościowań posthumanistycznych. Przykładowo, badacz podkreśla, że „rzeczy – fizyczne przedmioty określane jako kultura materialna – są bytami w świecie, podobnie jak inne byty, takie jak ludzie, rośliny, i zwierzęta”¹¹. Olsen nie stara się zatrzeć różnic między tymi bytami, ale wskazuje, że „różnic tych nie należy konceptualizować, posługując się obowiązującym, ontologicznym reżimem dwoistości i sprzeczności; różnice te nie opierają się na opozycjach, są względne, przez co ułatwiają współpracę, przekaz i wymianę”¹². W tym ujęciu akcent nie pada na symboliczną wartość (znaczenie) rzeczy w kulturze, ani na ich użyteczność czy konsumowanie przez ludzi, lecz na współzależność, relacyjność, przekaz między ludźmi a rzeczami. Takie ujęcie prowokuje do spojrzenia na rzeczy jak na ważnych współuczestników życia społecznego, co wymyka się jednoznacznej koncepcji człowieka jako jedyne czy najważniejszego sprawcy przemian w świecie.

Społeczne funkcje rzeczy podkreśla brytyjski antropolog Alfred Gell w książce *Art and Agency: An Anthropological Theory* z 1998 roku. Badacz ten nie podąża utartym szlakiem przedstawiania dzieł sztuki na tle społeczno-kulturowych przemian będących wynikiem ludzkich działań, lecz przedmioty sztuki traktuje jako podmioty aktywnie uczestniczące w owych przemianach. Jednocześnie autor *Art and Agency* dystansuje się wobec semiotycznej perspektywy badawczej, ujmującej dzieła sztuki jako system znaków „odbijający” rzeczywistość społeczną:

W miejsce symbolicznej komunikacji, cały nacisk kładę na sprawczość, intencjonalność, przyczynowość, wynikanie i zmienność. Sztukę postrzegam jako system działania, raczej zmierzający do zmieniania kształtu świata niż kodowania symbolicznych propozycji o nim. Akcentowanie sprawczego podejścia do sztuki jest zdecydowanie bardziej antropologiczne niż alternatywne podejście semiotyczne, ponieważ jest ono zaangażowane w praktyczną mediacyjną rolę przedmiotów sztuki w społeczne procesy, a nie w interpretację przedmiotów „jakby” były tekstami.¹³

¹⁰ B. Olsen *Kultura materialna po tekście: przywracanie obecności rzeczom*, przeł. P. Stachura, w: *Teoria wiedzy o przeszłości na tle współczesnej humanistyki*, red. E. Domańska, Wydawnictwo Poznańskie, Poznań 2010.

¹¹ Tamże, s. 565.

¹² Tamże.

¹³ A. Gell *Art and Agency: an Anthropological Theory*, Oxford University Press, Oxford–New York 1998, s. 6.

Szkice

Ta perspektywa badawcza pozwala Gellowi widzieć przedmioty jako sprawców czy współsprawców wydarzeń. Antropolog nie obdarza rzeczy intencjonalnością, uważa jednak, że poprzez nie byty intencjonalne egzekwują swoje działania.

Sprawczość rzeczy podkreśla także holenderski antropolog Peter Pels. Według niego przedmioty zyskują żywotność w przestrzeni społecznej i to w niej niejako zaczynają „działać” czy też „odbijać” znaczenia, które nadają im ludzie. Pels podkreśla sprzężenie między ludźmi a przedmiotami, wzajemne oddziaływanie, polegające na tym, że przedmioty odpowiadają nam, czy ku nam, z powrotem (dosłownie: *things talk back*)¹⁴. Według antropologa „nie tylko jesteśmy ludźmi w sensie materialnym jako materia nas formująca, ale ludzie siebie samych formują, przez oddziałującą na ich zmysły ‘martwą’ materię, którą się otaczają”¹⁵. W tym ujęciu istotne okazuje się podkreślenie materialnych (cielesnych) podstaw ludzkiego bytu, czego konsekwencją jest postrzeganie ludzkiego podmiotu jako zawsze wcielonego, a także powiązanie z innymi, organicznymi i nieorganicznymi materiałami. Trudno przecenić te wzajemne oddziaływania, ponieważ odgrywają kluczową rolę w procesach socjalizacji oraz uspołecznienia. Żyjemy w złożonych relacjach z ludźmi i nie-ludźmi innymi, zakotwiczeni w materialnym środowisku, które zamieszkując także tworzymy, przetwarzamy, upowszechniamy. Nie chodzi tu jednak o umieszczenie materii (w tym także ludzkich materialnych ciał) w spektrum rozważań o współczesnych przejawach komercjalizmu i konsumpcjonizmu, lecz raczej o to, by zasygnalizować, że ludzie nie są wyizolowani ze świata materialnego czy urzeczowionego. Nie tylko ludzie, lecz także nie-ludzie, w tym również przedmioty, uczestniczą w „plecieniu” skomplikowanej sieci relacji społecznych. W tym ujęciu „dyskurs rzeczy” zostaje wmontowany w ludzki dyskurs¹⁶ i kieruje się okreś-

¹⁴ P. Pels *The Spirit of Matter: On Fetish, Rarity, Fact and Fancy*, in: *Border Fetishisms: Material Objects in Unstable Spaces*, ed. P. Spyer, Routledge, New York–London 1998, s. 94.

¹⁵ Tamże, p. 101.

¹⁶ Odwołuję się tu do Ewy Domańskiej, która zarzuca tak zorientowanym studiom nad rzeczami wtórność, są one bowiem nadal wmontowane w ludzką perspektywę: „Paradoksalnie jednak upodmiotowione przedmioty dzielą los tych innych, którzy nie mogą wypowiadać się sami (zmarłych, kobiet, dzieci, mniejszości, pokonanych itd.). To ludzie wypowiadają się w ich imieniu – i oczywiście nie może być inaczej – a to znaczy, że dyskurs rzeczy zawsze będzie wmontowany w nasz, ludzki dyskurs, w nasze potrzeby i oczekiwania, i zawsze będzie kierował się określoną pragmatyką: czy będzie ona dotyczyła zdobywania wiedzy, budowania tożsamości, relacji społecznych czy dyskursu żałoby, sprawiedliwości, pamięci, dziedzictwa, mody itd.” E. Domańska *Humanistyka nie-antropocentryczna a studia nad rzeczami*, „Kultura Współczesna” 2008 nr 3, s. 13-14. Domańska opowiada się za usytuowaniem studiów nad rzeczami w perspektywie humanistyki rezygnującej z koncepcji człowieka jako miary wszechrzeczy. W tym ujęciu studia nad rzeczami miałyby dotyczyć „poszukiwania przedmiotu opornego, który przeciwstawia się ludzkiemu poznaniu i próbom zawłaszczania go przez język”. Tamże, s. 10. Mimo interesujących założeń otwierających szerokie pole do dekonstruowania

loną pragmatyką związaną np. budowaniem tożsamości, relacji społecznych, dyskursu żałoby, sprawiedliwości, mody. Do owych określonych pragmatyk można dodać także erotykę, wszak ludzką atrakcyjność erotyczną w dużej mierze kreujemy i manifestujemy poprzez bieliznę, garderobę, galanterię oraz biżuterię. W kontekście sygnalizowanych tu relacji między ludźmi a rzeczami należy także pamiętać o tych przedmiotach, które nie znajdują się poza nami w sensie fizycznym, lecz zostały włączone w przestrzeń biologicznych ciał; zostały dosłownie wcielone. Dość wspomnieć o silikonowych implantach piersi, które wszczepia się nie tylko w celu zrekonstruowania brakującego gruczołu po mastektomii lub ze względu na wady wrodzone, lecz również w celu powiększenia istniejących piersi, co często postrzegane jest jako wzmocnienie wizualnej atrakcyjności kobiecego ciała. Jeszcze innym wariantem erotycznej relacyjności na linii ludzie – rzeczy będzie fascynacja i podziw, jaką wzbudzają sztuczne, wykreowane ciała antropomorficzne, czyli manekiny z domów mody oraz galerii handlowych. Wbrew obiegowej opinii, że manekiny fascynują nas dlatego, że przypominają ludzi, w swej nie-żywej materialności reprezentują żywe ciała, twierdząc, że nie chodzi tu o reprezentację żywych ciał, lecz prezentację fantazji, często o zabarwieniu erotycznym. Punktem odniesienia nie jest tu bowiem ciało z krwi i kości, często niedoskonałe, ułomne, starzejące się, lecz fantazja o ucieleśnieniu, ożywieniu idealnej kochanki (lub kochanka)¹⁷. Z perspektywy psychoanalitycznej manekin to widmo „kobiety, która mogłaby wypełnić brak, jaki odczuwa mężczyzna, idealnej partnerki, z którą wreszcie nastąpi seksualne spełnienie, słowem Kobiety, która [...] nie istnieje”¹⁸.

Teoria psychoanalizy może być przydatna nie tylko w tropieniu erotycznych napięć między ludźmi a sztucznymi ciałami wystawowych manekinów, lecz także w analizach funkcji erotycznych spełnianych przez garderobę, obuwie, bieliznę. Podstawowym pojęciem organizującym ten dyskurs będzie wówczas fetysz, zarówno w ujęciu Freudowskim (fetysz seksualny), jak i Marksistowskim (fetyszizm towarowy). Zdaniem przywoływanego wyżej Petera Pelsa, teoretyka antropologii rzeczy, obydwie te ścieżki w myśli zachodnioeuropejskiej przywróciły obowiązującą wcześniej poza Europą koncepcję fetysza (*fetisso*) jako takiego doświadczenia rze-

i przeformułowywania utartych sposobów myślenia o rzeczach, propozycję tę uważam za niezbyt przydatną do analizy podejmowanych przeze mnie zjawisk. Adekwatniejszą propozycją metodologiczną funkcjonującą w ramach studiów nad rzeczami będzie ta, którą Domańska określa jako zachowawczą. W tej reakcyjnej wersji (powtórny raz jeszcze) dyskurs rzeczy zostaje wmontowany w ludzki dyskurs i kieruje się określoną pragmatyką.

17 Na temat erotycznego nacechowania manekinów zob. G. Gajewska *Uwiedzeni przez manekiny, czyli o erotyce sztucznych ciał (na przykładzie opowiadania „Płaszcz Józefa Olenina” Eugène’a Melchiora de Vogüé)*, „Przestrzenie Teorii” 2011 nr 16, s. 69-80.

18 S. Žižek *Patrząc z ukosa. Do Lacana przez kulturę popularną*, przeł. J. Margański, KR, Warszawa 2003, s. 123.

czy, które przemienia ich sposób społecznego funkcjonowania¹⁹. Innymi słowy, niektóre przedmioty wymykają się ustabilizowanemu przez praktyki codzienności sposobowi ich użycia, funkcjonując w porządku magicznym, religijnym nie do końca poddają się użytkowemu czy handlowo-towarowemu reżymowi wartościowania (wyceniania). Chodzi tutaj nie tyle o to, że rzeczy te obdarzone są intencjonalnością czy o to, że działają „same z siebie” (aczkolwiek w porządku magicznym przypisuje się im działanie, są również często postrzegane jako żywe), lecz o to, że ze względu na sposób w jaki funkcjonują w danej społeczności, wymykają się próbom racjonalizacji, a zwłaszcza policzalności i wymierności handlowej. Tę koncepcję fetysza najczęściej wykorzystuje się do analiz dewocjonaliów wpisanych w praktyki wytwarzania wizerunków świętych oraz ich adoracji²⁰, jednak można ją także zastosować do analiz erotycznego nacechowania przedmiotów. Otóż działanie owej erotycznej, „niekontrolowanej materialności” staje się trochę bardziej zrozumiałe, kiedy zauważymy, że garderoba, buty, bielizna, galanteria pełnią nie tylko *stricte* pragmatyczną funkcję chronienia przed warunkami atmosferycznymi, lecz poprzez te rzeczy ludzie podkreślają status społeczny, a także kreują swój estetyczno-erotyczny wizerunek. Moda i konsumpcjonizm są sprzymierzeńcami owej kreacji, umieszczają wspomniane przedmioty w systemach popytu i podaży splecionych z wyobrażeniami o luksusie oraz atrakcyjności, o czym świadczą witryny sklepowe np. z bielizną i pończochami w centrach handlowych czy bezpośrednio na ulicach (il. 1). Systemy te w wielu miejscach ulegają jednak załamaniom i wyrzucają na zewnątrz rzeczy społecznie uważane za zbyt odważne, obsceniczne, wulgarne, zagrażające moralności czy chociażby „dobremu smakowi”, które są wówczas umieszczane w innej,



Il. 1. Reklama butiku w Kempinski Hotel Bristol, Centrum Berlina, 2012, fot. J. Kalinowski.

¹⁹ Pels analizuje to zjawisko na przykładzie zderzenia stosunku do rzeczy magicznych i ich „niekontrolowanej materialności” w społeczności Afryki Zachodniej a stosunkiem Europejczyków w okresie rozwijającego się kolonializmu. P. Pels *The Spirit of Matter...*, s. 93-94.

²⁰ Zob. T. Rakowski *Przemiany, przesunięcia, przedmioty przejściowe. Antropologia rzeczy*, „Kultura Współczesna” 2008/3.

Gajewska ○ przedmiotach nacechowanych erotycznie...

wydzielonej przestrzeni, najczęściej w sex shopach. Fetysze erotyczne rozpatrywane z perspektywy antropologii rzeczy byłyby zatem rzeczami, których systemy (np. mody, konsumpcjonizmu) nie potrafią do końca wypełnić znaczeniami, ale które w końcu zostają przez owe systemy oswojone i zakwalifikowane jako zabawne, frywolne, pobudzające, podniecające. Dwa ostatnie określenia wskazują na sprawczość owych rzeczy – wywołują, a przynajmniej mogą wywołać u ludzi pewien efekt, jeśli przedmioty te znajdują się w określonym kontekście, zostaną włączone – jako uczestnicy gry – w sferę erotyzmu.

Puszczając się jak indor – o powabach zwierzęcych ciał

Fabula powieści Anatole’a France’a *Wyspa Pingwinów* z 1908 roku rozpoczyna się od przybycia na wyspę polarną świętego Maëla, który mieszkające tam pingwiny bierze za małych ludzi i postanawia uczynić je przykładowymi chrześcijanami. *Księżę drugą* otwiera przypowieść *Pierwsze szaty* o eksperymencie polegającym na sprawdzeniu, jak pingwiny będą reagować na przedstawicieli swojego gatunku, gdy ci zostaną ubrani. Jako pierwszą istotę, której nagość zasłonięto odzieżą, wybrano samicę pingwina o przeciętnej aparycji, „ma wąskie ramiona, pierś obwisła, brzuch duży i żółty, nogi krótkie”²¹. Inicjator eksperymentu, mnich Magis przykazując zwierzęciu założenie sznurowanych sandałów uznał, że nogi „wydadzą się mniejsze. Wysokie na dwa palce podeszwy zρέcznie wydłużą jej łydki, na czym zyska wspierający się na nich ciężar”²². Następnie pingwinowi płci żeńskiej założono kapelusz, ręce i szyję przyozdobiono klejnotami, talię ściśnięto płócienną opaską, a na wierzch zarzucono zwiewną tunikę. Tak wyposażonej bohaterce pozwolono odejść. Wszędzie, gdzie się pojawiła, wzbudzała duże zainteresowanie, zwłaszcza wśród męskiej części populacji:

Pingwin, który spotkał ją przypadkiem, stanął zdumiony i zawróciwszy z drogi poszedł za nią. Gdy szła wzdłuż wybrzeża, Pingwini, wracający z połowu ryb, przypatrzywszy się dziewczynie poszli jej śladem. Leżący na piasku wstali i przyłączyli się do tamtych.²³

Mnich Magis usatysfakcjonowany wynikiem eksperymentu wyjaśnia świętemu Maëlowi, że poprzez ubiór zyskała ona na atrakcyjności erotycznej, którą łączy z tajemniczością i fantazją: „trzeba było, by Pingwini nie widzieli jej już wyraźnie oczami, lecz zmuszeni byli wyobrażać ją sobie w myśli”²⁴.

Scena ta wpisuje się w ciąg wzorowanych na Starym Testamencie przypowieści o powstaniu ludzi, oddzieleniu ich od zwierząt, tworzeniu porządku społecznego i norm moralnych. Choć powieść ma wyraźnie satyryczny wydźwięk, de-

²¹ A. France *Wyspa Pingwinów*, przeł. J. Sten, Czytelnik, Warszawa 1956, s. 50.

²² Tamże, s. 51.

²³ Tamże, s. 52.

²⁴ Tamże, s. 53.

maskuje i ośmiesza sposoby budowania ładu społecznego oraz kształtowania norm moralnych (w drugiej części utworu także życie polityczne Francji z przełomu XIX i XX wieku), to jednak zachowuje judeochrześcijańską koncepcję człowieka, który w odróżnieniu od zwierząt zasłania swą nagość. Nie zamierzam tutaj analizować zagadnienia świadomości nagości i wstydu z jej powodu, które według Starego Testamentu Adam i Ewa zyskali po spożyciu jabłka z rajskiego drzewa²⁵, interesuje mnie raczej to, że założenie odzieży przez biblijnych bohaterów nastąpiło po tym, jak zdali sobie sprawę z własnej seksualności obwarowanej od tej pory tabu. W satyrycznym utworze France'a założenie bohaterce odzieży, butów, kapelusza co prawda również przynosi efekt „zasłonięcia” tej sfery, ale jednocześnie uruchamia w widzach fantazję, rozbudza ciekawość osłoniętej nagości i erotyczne napięcie. W gruncie rzeczy w *Wyspie Pingwinów* pojawia się koncepcja przejścia od zwierzęcości do człowieczeństwa jako przejścia od seksualności do erotyki (co dwieście lat później było tak mocno akcentowane przez Paza, Bataille'a i Bauma-na), a przejście to wiąże się ściśle z przejściem od nagiego ciała do ubranego ciała. To garderoba czyni protagonistkę atrakcyjną i powabną.

Sens opisanej powyżej sceny dobrze oddaje niemieckie przysłowie „ubiór czyni ludzi” (*Kleider machen Leute*), które należy do wyobrażeń antropocentrycznych, wskazujących odrębność i wyjątkowość człowieka względem innych gatunków²⁶. Z perspektywy posthumanistycznej nie będziemy jednak mówili o ostrym dualizmie: nagie zwierzę – ubrany człowiek, lecz raczej o innych formach podkreślania swych przymiotów. O ile zwierzęta i owady wyposażone są w rozmaite znaki wyrazu, np. jaskrawe barwy twarzy mandryla, różowe zabarwienie organów płciowych pawiana, cętki na skórze lamparta, skrzydła motyli czy niebiesko-turkusowe pióra pawia, o tyle ludzkie ciało jest pozbawione równie wyrazistych cech. Karol Darwin, a za nim Wolfgang Welsch podkreślali rolę barwnych ciał i upierzenia zwierząt, zwłaszcza samców, w staraniach o pozyskanie względów samic. Zanim dojdzie do parzenia, samce nie tylko rywalizują z innymi samcami, lecz także przekonują samice o swej atrakcyjności i podejmują – poprzez demonstrowanie swego barwnego upierzenia, skóry lub sierści – zabiegi mające skłonić samice do fizycznego zbliżenia²⁷. Według Darwina w wyborze partnera ważną rolę odgrywa

²⁵ Jak zauważa Giorgio Agamben, „W naszej kulturze nagość łączy się ściśle z sygnaturą teologiczną”. Teologowie podkreślają związek między grzechem a okryciem ciała, to bowiem grzech spowodował, że zaczęli odczuwać wstyd z powodu nagości. Na ten temat zob. G. Agamben, *Nagość*, przeł. K. Żaboklicki, W.A.B., Warszawa 2010, s. 66-99.

²⁶ Do podobnych wyobrażeń należą te akcentujące język, świadomość, poziom inteligencji, twórczość ludzi.

²⁷ W świecie zwierząt to przeważnie samce „stroją się” wabiąc i czarując samice, które nie są tak bardzo wyposażone w barwne umaszczenie czy upierzenie jak męscy przedstawiciele ich gatunku. Zauważyć jednak należy, że w świecie ludzkich zwierząt bywały okresy, kiedy zewnętrzne oznaki „strojenia się” były tak samo przynależne kobietom jak i mężczyznom, a nawet mężczyźni przodowali w tym

ciekawość i kryterium estetyczne. W pracy *The Descent of Man, and Selection in Relation to Sex* z 1871 roku badacz poczynił interesujące porównanie: „Wydaje się wręcz czasami, iż to jedynie nowość, zmiana dla samej zmiany, działa niekiedy na samice ptaków z taką siłą uroku jak zmiany stylu czy mody na nas”²⁸. W tym ujęciu zachodzi niejaka paralelność (ale nie tożsamość) między zwierzęcą a ludzką estetyką, a jednocześnie między rozwojem zmysłu estetycznego u ludzkich i nie-ludzkich zwierząt a popędem płciowym. Styl i moda jako zjawiska estetyczne jawią się nie tyle jako specyficznie ludzkie, ile raczej jako inne formy podkreślania atrakcyjności fizycznej wypracowane w procesie ewolucyjnym przez ludzkie zwierzęta. Skoro człowiek w procesie ewolucyjnym utracił cielesne atrybuty wabienia partnera/partnerki, to może zrekompensował je sobie ubiorem, makijażem, biżuterią? Póki co pytanie to pozostaje bez odpowiedzi. Nie znamy źródeł ludzkiego zmysłu estetycznego (wątpliwe, czy w ogóle można mówić o źródłowości tego zjawiska, zwłaszcza z perspektywy ewolucyjnej), a większość dotychczasowych propozycji prezentuje stanowisko kulturalistyczne i antropocentryczne lub odwrotnie, niweluje wszelkie różnice między ludzkimi nie-ludzkimi przejawami estetyki. Co prawda Welsch w *Estetyce poza estetyką* przestrzega przed „metodologicznym błędem rozpatrywania kwestii istnienia estetyki zwierząt w oparciu o wysoko rozwiniętą estetykę ludzką jako kryterium wiążącym”²⁹, nie przedstawia jednak różnic między konstruowaniem zmysłu estetycznego u ludzkich i nie-ludzkich zwierząt. Welsch podkreśla ewolucyjną ciągłość estetyki, ale skupia się przede wszystkim na zwierzętach, nie przechodzi do wydobycia podobieństw i różnic między zmysłem estetycznym wypracowanym w toku ewolucji a w trakcie kulturowych przemian. Na płaszczyźnie seksualno-erotycznej zmysł estetyczny sprowadzony zostaje do relacji nadawczo-odbiorczej silnie uwarunkowanej płciowo: samce rozwijają wachlarz atrybutów wizualnych, takich jak umaszczenie sierści czy barwa piór, a samice (zauważmy, że w świecie zwierząt nie są one tak hojnie wyposażone) dokonują wyboru kierując się kryteriami estetycznymi i/lub sprawności potencjalnego partnera w celu zapewnienia jak najlepszych genów swym potomkom.

W świecie ludzkim sprawa ta jest bardziej skomplikowana, ponieważ na kwestie biologiczne nakładają się sprawy kulturowe prowadząc do rozmaitych konfiguracji na linii natura – kultura czy raczej naturakultura (jeden wyraz podkreślający ambiwalencje a jednocześnie nierozłączność tych kategorii). Dość wspomnieć, że atrakcyjność fizyczna potencjalnego partnera/partnerki może wiązać się z satysfakcją erotyczno-seksualną, której finałem jest sama przyjemność, nie zaś akt

zakresie. Przykładem może być moda wyższych sfer w XVII- i XVIII-wiecznej Francji, gdy mężczyźni podkreślali swój status i atrakcyjność nosząc kolorowe surduty, koszule z falbankami, błyszczące buty z klamerkami, peruki spięte kokardą.

²⁸ Cyt. za: W. Welsch *Estetyka poza estetyką. O nową postać estetyki*, przeł. K. Guczalska, Universitas, Kraków 2005, s. 181.

²⁹ Tamże, s. 172.

Szkice

seksualny prowadzący do spłodzenia potomków, a z perspektywy ewolucyjnej – trwania gatunku. W czasach ponowoczesnych, w których współżycie oddzieliło się od prokreacji, zabieganie o względy drugiej płci nie musi być nią motywowane. Należy też zauważyć, że w różnych okresach i kulturach zabieganie o płęć przeciwną nie było i nie jest wyłącznie domeną mężczyzn, a zdobienie ciała oraz dbanie o zewnętrzne atrybuty atrakcyjności dostrzec możemy zarówno u mężczyzn, jak i kobiet. Przestrzegając więc, by nie popełnić błędu przenoszenia tego, co zwierzęce (natura), na to, co ludzkie (naturakultura), sygnalizują jedynie, że troska o walory estetyczne w celu przypodobania się płci przeciwnej jest właściwa tylko ludzkim, co nie-ludzkim zwierzętom, ale wytworzenie mody, stylów ubioru oraz sposobów ich użytkowania jako zewnętrznych oznak erotyczno-seksualnej atrakcyjności wydaje się właściwe jedynie ludziom (lub, jak do tej pory, rozpoznano je jedynie u ludzi).

Z tych powodów warto zwrócić uwagę na odzież – szaty jako rzeczy wytworzone przez człowieka nie tylko w celu zabezpieczenia przed zimnem i deszczem, lecz także w celu zaakcentowania erotycznej atrakcyjności. Stosunek ludzi Zachodu do nagości i ubioru wydaje się rozpościerać między akceptacją a brakiem akceptacji zwierzęcej kondycji człowieka i jest obarczony teologiczną, judeochrześcijańską (a więc kulturową) proweniencją, co postaram się wykazać w dalszej części artykułu.

Uwodząc rzeczami

Zaryzykuję tezę, że ludzka nagość jest a-erotyczna. Tezę tę można obronić analizując performance Vanessy Beecroft z 8 kwietnia 2005 roku w berlińskiej Neue Nationalgalerie. Sto nagich kobiet w różnym wieku i różnej rasy stało nieruchomo, z twarzami bez wyrazu, co wywoływało w widzach konsternację spowodowaną oczekiwaniem na jakieś wydarzenie, które jednak nie nastąpiło. W tej nagości i obojętności kobiety wydawały się całkowicie a-erotyczne, jakby wraz ze ściągnięciem bielizny oraz garderoby zniknęło intymne napięcie, pozostała „sama nagość” przynależna tak ludzkim, jak i nie-ludzkim zwierzętom. Jedynym ludzkim akcentem były buty – półprzezroczyste szpilki opinające stopy, a w niektórych przypadkach także łydki kobiet, sprawiające, że bohaterki performance jawiły się jako nieubrane, a zarazem ubrane; zwierzęco nagie, a jednocześnie ludzko przyodziane; obojętne w swej postawie i mimice, a jednocześnie eksponujące swe ciało (długie nogi) poprzez odpowiedni fason obuwia. Także na wcześniejszym performance Beecroft w londyńskiej Gagosian Gallery (9 maja 2000) kobiety były nagie, a zarazem ubrane w buty i woalki z gazy, jakby ludzka nagość mogła objawić się tylko poprzez rzeczy – elementy stroju.

Giorgio Agamben zgłębiający problem stosunku ludzi Zachodu do nagości dostrzega w tych artystycznych wydarzeniach przykład myślenia teologicznego, mianowicie oszczędnie, dyskretnie występujące tu elementy szat to pogoń za cieniem boskiej szaty łaski, którą otoczeni byli ludzie w Raju (byli nadzy, ale nie

obnażeni, ponieważ ich cielesność przykrywała szata łaski)³⁰. Niemożność powrotu do tego stanu spowodowana grzechem Adama i Ewy, a w rezultacie założeniem przez nich przepasek z liści, później odzieży ze skóry sprawia, że w naszej kulturze nagość ściśle łączy się z szatą. Problem grzechu, świadomości ludzkiej seksualności i pożądliwości również implikuje – w sensie teologicznym – konieczność zakładania szat jako swego rodzaju piętna naznaczającego człowieka (i tylko człowieka, a nie inne istoty). Z tej perspektywy z szatą ściśle łączy się nie tylko nagość, ale także pożądliwość.

Nierozzerwalny związek szaty i ludzkiej pożądliwości ujawnia się na wielu zdjęciach erotycznych czy nawet pornograficznych w wersji *soft*, na których kobiety i mężczyźni rzadko przedstawiani są zupełnie nago. Bohaterki sesji fotograficznych (np. w czasopiśmie „Playboy”) chociaż pozują bez odzieży, to jednak mają na sobie buty, pasek do pończoch lub chociażby biżuterię, mężczyźni pozostają w białej albo z zegarkiem na nadgarstku, jakby „naga cielesność” była mniej atrakcyjna, mniej pożądliwa niż cielesność wyposażona w dodatkowe akcesoria. W tym sensie to właśnie rzeczy: paski do pończoch, podwiązki, gorsety, szpilki itd.



Il. 2. Gablota z „siatkową” bielizną i sukniami w sex shopie, Centrum Berlina, 2012, fot. J. Kalinowski.

czynią ciało pożądliwym (a w ujęciu religijnym – grzesznym). W wielu sex shopach klientom i klientkom oferuje się sukienki, bieliznę, pończochy z siatki o dużych oczkach, które nie tyle osłaniają ciało, ile raczej podkreślają jego walory (il. 2). Rzeczy te na ludzkim, najczęściej kobiecym ciele, mają z założenia wywoływać określoną reakcję – pobudzać zmysły, uruchamiać erotyczną fantazję, wzmacniać popęd płciowy. Rzeczą tym przypisuje się więc określoną sprawczość, która zachodzi w ścisłej korelacji z ludzkim podmiotem. Choć przedmioty te same z siebie niczego nie inicjują, nie są bowiem obdarzone intencjonalnością, to w określonym kontekście, gdy wchodzi w interakcję z człowiekiem, który ich używa i który na nie patrzy, mogą (i założenia powinny) wywoływać reakcję: pobudzać, podniecać. Z kolei ekskluzywne ga-

lerie handlowe i firmy produkujące bieliznę często odwołują się do wyobrażeń o luksusie sprzężonym z wyobrazeniami o pięknie i erotyce – bieliznę prezentują

³⁰ G. Agamben *Nagość*, s. 75.

Szkice

modelki podkreślające swą urodą atrakcyjność sprzedawanego towaru, który jednocześnie podkreśla piękno modelek (il. 3). Moda, konsumpcjonizm, erotyka wzajemnie się wspierają w promocji rzeczy-bielizny, które stają się pożądane w podwójnym sensie: jako luksusowe towary i jako rzeczy podkreślające atrakcyjność ludzkiego ciała.

Podsumowanie

Zagadnienie ludzkiej seksualności i erotyki nie jest nowym tematem w humanistyce. W dotychczasowych badaniach zwracano uwagę przede wszystkim na różnice między seksem a erotyką, klasyfikując ten pierwszy jako właściwy zwierzętom (w tym także ludzkim zwierzętom), natomiast drugą jako specyficznie ludzką. Ten

punkt widzenia osadzony jest w perspektywie antropocentrycznej, podkreśla się bowiem wyjątkowość ludzkiej erotyki na tle powszechnej seksualności i pociągu płciowego innych gatunków. Nie twierdzę, że założenia te są fałszywe, uchylam się jednak od stawiania wyraźnej linii podziału na to, co ludzkie oraz to, co zwierzęce w sferze seksualno-erotycznej. Badania Darwina i opierających się na nich posthumanistów wskazują, że zabiegi nie-ludzkich zwierząt w pozyskaniu partnera/partnerki są złożone oraz finezyjne, a zanim dojdzie do aktu seksualnego zwierzęta stosują szeroki repertuar strategii (barwne upierzenie lub umaszczenie, śpiew, taniec godowy) mających pobudzić partnera. Z perspektywy posthumanistycznej bardziej zasadne jest mówienie o rozmaitych (co nie znaczy tożsamy) formach podkreślania swych przymiotów przez ludzkie i nie-ludzkie zwierzęta niż akcentowanie dychotomii: zwierzęcy (w domyśle – prymitywny) instynkt seksualny – wyrafinowany zmysł erotyczny ludzi. Sądzę, że do repertuaru ludzkich strategii mających zainteresować i oczarować partnera/partnerkę należy stosowanie rzeczy/przedmiotów/akcesoriów i w tym upatruję inność ludzkiej sfery seksualno-erotycznej od tej właściwej nie-ludzkim zwierzętom. Wstępne rozpoznanie tego zagadnienia, którego efekty tu przedstawiłam, dotyczą takich rzeczy jak: odzież, bielizna, buty, nie znaczy to jednak, że na tym wyczerpuje się repertuar erotycznych akcesoriów czy rzeczy nacechowanych erotycznie.

Na rynku erotycznym i pornograficznym znaleźć można pejceze, kajdanki, maski itp., a więc przedmioty stosowane przez ludzi w celu urozmaicenia i wzmocnienia



IL. 3. Reklama bielizny w butik w galerii handlowej, Berlin, 2012, fot. J. Kalinowski.

Gajewska ○ przedmiotach nacechowanych erotycznie...

doznań seksualnych. Także im warto w przyszłości poświęcić więcej uwagi, jako przedmiotom oznaczonym piętnem obsceniczności. Pisząc o rzeczach nie można zapominać także o tych, które zostały włączone w przestrzeń biologicznych ciał, przede wszystkim implanty oraz protezy. Także ten trop z perspektywy posthumanistycznej i antropologii rzeczy może otworzyć przestrzeń do nowego spojrzenia na relacje między ludźmi a rzeczami w sferze seksualno-erotycznej.

Abstract

Grażyna GAJEWSKA
Adam Mickiewicz University (Poznań)

On erotically marked objects from the perspective of object studies

In hitherto studies the attention has been mostly paid to the difference between sex and eroticism, treating the first as characteristic of animals (also human animals) and the latter as specifically human. From a posthumanistic perspective, it seems more justified to speak of various forms of stressing one's qualities by human and non-human animals, rather than highlighting the dichotomy: animal (i.e. primitive) sexual instinct – human sophisticated sense of eroticism. In the article the author concentrates on things which cover human body: underwear, cloths, shoes in order to prove that human erotic attractiveness is to a large extent created by these things. Theoretical framework for this reflection is provided by the concepts worked out within the object studies.