

MODA NA NOWY PARLAMENT I NOWĄ MIŁOŚĆ

Agata Araszkiewicz

Czerwone, krynolinowe, techno-barokowe suknie z połyskiem, łączące się w sposób organiczny z ciałem, kurtki w stylu „pillow parka” czy buty, które wydają się przedłużeniem spodni zjednoczonych ze skórą, to elementy pokazu francuskiego domu mody Balenciaga na wiosnę–lato 2020. Francuski filozof transpłciowy Paul B. Preciado poświęcił mu swoją rubrykę w gazecie „Libération” jesienią ubiegłego roku w tekście zatytułowanym *Parlament Balenciagi*. Wykształcony w Antwerpii, gruzińskiego pochodzenia charyzmatyczny projektant Balenciagi, Demna Gvasalia, defilujące modelki umieścił w błękitnej scenerii, przypominającej kolory i formę Parlamentu Europejskiego. Według Preciado można było dostrzec wśród nich aluzje do „rekinów finansowych i ich trofeów, *fashion victims* i ofiar tworzonych przez przemysł mody, strażników bezpieczeństwa i tych, którzy czekają po drugiej stronie granicy, administratorów opieki społecznej i drobnych dealerów narkotyków w martwych strefach wysokich wież na przedmieściach, producentów broni i żołnierzy, użytkowników viagry i kobiet po menopauzie, dziewcząt z nadwagą i niedowagą, androgynicznych księżniczek i biznesmenów-pedałów”. Zamiast makijażu silikonowe implanty sklezione ze skórą, woskowane włosy jako „nitkowate przedłużenia czaszki, organiczna rama na twarz”. Stroje raz za duże, raz za małe, przypominały widzom, że to ubranie tworzy ciało, a nie dostosowuje się do niego. „Moda jest dla ciała tym, czym architektura dla przestrzeni – pisze Preciado – technologią produkcji i kontroli społecznej, narzędziem kadrowania i segmentacji, podporządkowania i produkcji sensu politycznego. Poprzez manipulację tkaninami, akcesoriami i przedmiotami, które modułują i kształtują ciało jak drugą skórę kulturową, moda buduje ramy, w których ciało staje się widoczne jako znacznik polityczny”. W pokazie Gvasalii moda zademonstrowała, że jest jednym z języków, które doskonale potrafią opisać świat, zwłaszcza gdy sama zwraca uwagę na swą skończoność i problematyczność.

Widzowie jako parlamentarzyści unurzani są po szyję w obciążających dylematach: nekropolityczny przemysł mody musi dzisiaj wymyślić się na nowo, jeśli chce przetrwać. Co bowiem uczyni marka z 900 metrami błękitnej tkaniny, tworzącej stylową zasłonę, co z 500 krzesłami z plastiku, które zostaną po pokazie? Według filozofa jako konsumenci również jesteśmy parlamentarzystami: na własnej skórze nosimy

system produkcji, ekonomii i władzy, których wręcz nawet pożądamy i pragniemy przekształcić nasze ciała w „żywe przedmioty” marek. Logo Balenciaga w pokazie stało się marką agencji ochrony, wizytówki VIP lub karty kredytowej noszonej jako kolczyk – kto wie, jako trofeum czy zwykła etykieta z ceną, wskazującą na samego użytkownika. Wyimaginowany parlament Balenciagi i jego korytarze, po których defiluje pokaz, to scena walki narzucanej normy i sprzeciwu, który ona rodzi, emancypacji i kontroli. Niebieski kolor – elektryczny błękit – to nie tylko kolor instytucji europejskich i gospodarczo powiązanej Unii Europejskiej, ale również kolor Morza Śródziemnego, w którym giną migranci, próbujący przedostać się przez niewidzialne bramy Europy. Niebieskie tło prawa i postępu to również tło rasizmu i śmierci, fiaska politycznych obietnic i pragnienia sprawiedliwości. W pokazie Balenciagi nie ma lekcji moralnej ani doktryny krytycznej – to raczej requiem dla przemysłu mody. Gdyż to, czego potrzebujemy dzisiaj, to nowy parlament mody, zdolny krytycznie wymyślić nowy sposób funkcjonowania tego systemu – naciska Preciado.

Błękit to także kolor środka do dezynfekcji, więc słowa filozofa brzmią niezwykle proroczo w świetle kryzysu i izolacji związanych ze światową pandemią koronawirusa, które nadeszły w sezonie wiosna–lato 2020. Świat na chwilę się zatrzymał i fakt ten zrodził wyobraźniową wyrwę, w której narzuca się konieczność myślenia o innych projektach naszego funkcjonowania społecznego i intymnego. Dla każdej i każdego z nas izolacja przebiegła inaczej, inaczej była odczuwana i inne miała skutki. Ale w tym, co mówimy, czy w świadectwach pisanych pojawia się często wrażenie pomieszania, utraty kontroli nad własnymi przeżyciami. Doszło do pomieszania wnętrza i zewnątrz, porządku intymnego i publicznego. Praca w domu i zadomowienie w internecie przesunęły wyraźnie granice ugruntowanego podziału na publiczne i prywatne. Jeśli Preciado widzi dzisiaj modę jako napięcie między czymś zastanym, ugruntowanym, między standaryzacją a pragnieniem czegoś innego, przekształcenia i emancypacji, to podobnie możemy zobaczyć nasze izolacyjne „napięcie” tradycyjnych podziałów jako miejsce na nowe znaczenia.

Izolacja dla mnie osobiście była doświadczeniem chaotycznym, rodzinnym, związanym z całkowitym poczuciem wywłaszczenia i utraty obecności w sensie symbolicznym. Tradycyjna, relacyjna, opiekuńcza i edukacyjna rola kobiety w środowisku domowym okazała się doświadczeniem alienującym i psychotycznym. Ale w tej dysocjacji intelektualnej kryła się niespodziewanie pewna satysfakcja z natężonej obecności rodzinnej: dzieci i innych domowników. Jakiś rodzaj organicznego ukojenia, codziennej epifanii i ulgi biologicznej czy hormonalnej. Gdyby użyć tradycyjnych terminów z *Drugiej płci* Simone de Beauvoir, transcendencja, przypisywana żywiołowi publicznemu (i kojarzona z męczyzną), została w izolacji w nadmiarze skontrolowana przez immanencję – doświadczenia bytu w jego bardziej biologicznej, „naturalnej” formie (przypisywanej zwyczajowo kobietom). Ale po raz pierwszy nie przeżyłam tego w typowy sposób, w „standardzie” utyskiwania na konieczność poświęcenia się w tradycyjny sposób rodzinie. W tym dziwnym, ambiwalentnym przeżyciu wracało do mnie jak refren zaskakujące powiedzenie mojej matki, głoszącej zazwyczaj konieczność kobiecej niezależności i wolności: „Czemu feministki kazały nam iść do pracy...?”. Rozumiałam zawsze to retoryczne pytanie jako wyraz skrajnego zmęczenia, stojący w sprzeczności ze standardową wykładnią. Ale dziś interpelują mnie w tym dziwnym zdaniu „feministki”. Walka o prawo do godnej pracy, jak i uznanie kobiet w sferze publicznej (w tym przyznanie praw wyborczych) to najważniejsza

zdobycz feminizmu pierwszej fali. Był on oparty właśnie na wartościowaniu sfery publicznej i demistyfikacji sfery intymnej jako rzekomo bardziej przeznaczonej dla kobiet, w której mogą się one jedynie spełniać w swojej immanencji. Ale czy doświadczenie izolacji nie uczy nas właśnie czegoś jeszcze bardziej rewolucyjnego, z czym z pewnością będziemy musieli się w przyszłości zmierzyć? Podział na sferę intymną i publiczną w formie, w jakiej istnieje, jest chybiony i nie służy kobietom ani zapewne innym podmiotom. Dlaczego, by dobrze żyć w „transcendencji”, należy pościć to, co relacyjne, to, co afektywne, organiczne i intymne? Czy dzisiaj nie należy przeformułować, przestrukturalizować tego podziału, wartościując to, co niehierarchiczne, niedotyczące wzrostu i kumulacji, a związane z przedłużaniem trwania, dobrostanu, immanencji, dotąd zaniedbywanej i lekceważonej?

Czyż nowe podmiotowości polityczne nie powinny być bardziej afektywne, wyposażone w empatię i zmysł wspólnoty, czułe na sprawiedliwy dobrostan jak największej liczby osób ludzkich i nieludzkich, a nie na ich indywidualny podbój i eksploatację? Czyż nie powinniśmy spojrzeć na przestrzeń domową, intymną, więzi prywatnych i osobistych jako na nową, wartościową z perspektywy publicznej arenę wykuwania się nowych wrażliwości? Czyż ten hierarchiczny dotąd podział nie powinien przebiegać według innego, mniej linearnego porządku? Gdyby przyjrzeć się współczesnym feministycznym teoriom filozoficznym, widać, że zaplecze intelektualne dla takiego procesu jest już rozwinięte. W tej filozoficznej konstelacji na pierwszym miejscu warto wspomnieć francuską filozofkę Luce Irigaray, która w swą postpsychoanalityczną szkołę myślenia zawsze wpisywała wartości intymne. Irigaray przekroczyła Lacanowski paradygmat tożsamości jako walki edypalnej i rywalizacji, obsadzając w centrum swych psychoanalitycznych rozważań relację matka–córka, która w kulturze pierwotnego matkobójstwa i mizoginii jest niewidoczna i zamazana. Mit edypalnego ojcobójstwa przykrywa wcześniejsze matkobójstwo – patriarchalny porządek mitologiczny formował się, coraz bardziej umniejszając i przerywając kobiecą genealogię (widać to najwyraźniej w micie o Demeter i Korze). Irigaray pokazuje, w jaki sposób edypalny model rozwoju – matkobójstwo i przymus substytucji kobiet jako kolejnych obiektów seksualnych dla mężczyzn – jest niekorzystny zarówno dla kobiet, jak i dla mężczyzn. Wskazuje inne wzory ciała – nie tylko falliczną erekcję jako symboliczne elementy innej możliwej formy struktury społecznej. Pępowina jako połączenie w oddzieleniu albo symbol dwóch warg kobiecej płci – niedomknięty, rozarty, osobny, ale wspólny – to dla niej wyobrażeniowa możliwość odejścia od wzorów hegemonii i dominacji. Ostatecznie finalizując to w koncepcji miłości „kocham do ciebie”, wskazuje na konieczność szukania i waloryzowania innych afektywnych form emocji, niezwiązanych z koniecznością panowania nad inną/innym czy ich zawłaszczania.

W podobny sposób tradycyjne koncepcje zachodniej miłości krytykuje filozofka dekolonialna bell hooks. Nasi tradycyjni męscy bohaterowie muszą być naznaczeni przez śmierć i wojnę, powinniśmy więc zobaczyć mężczyznę zdolnego naprawę szczerze kochać bez dominacji jako nowego bohatera heroicznego. Mężczyzna w naszej kulturze przyuczony jest do przeżywania i realizowania swojej miłości czy pożądania jako formy pogoni, w której ostateczne panowanie nad obiektem jest ostatecznym spełnieniem. Kobiety nie uczą się sprawczej aktywności w domenie realizacji uczuciowej, lecz raczej bycia czymś w rodzaju „obiekudokochania” (pozbawionego integralnej siły do realizacji swoich potrzeb). bell hooks w swych teoretycznych

pracach stworzyła swoistą trylogię o miłości, na którą składają się książki: *All About Love: New Visions* (2000), *Salvation: Black People and Love* (2001) i *Communion: The Female Search for Love* (2002). Kulturowe problemy związane z przeżywaniem miłości to stereotypy ze względu na płeć, a także dominacja, kontrola, nadmiar ego i agresja. Tymczasem nowa wizja miłości według bell hooks powinna skupiać się na takich fenomenach, jak przywiązanie, szacunek, uznanie, oddanie, zaufanie i troska. Swoje prace filozofka dedykuje matkom, córkom, przyjaciółom i przyjaciółkom oraz kochankom. Jej dewizą jest dowartościowanie sfery własnego doświadczenia: *all you need is self-love* – wskazuje. W przypadku obecności doświadczenia miłości w czarnej kulturze Zachodu, wychodząc od czasów niewolnictwa, pisze o jego transformacyjnej sile, zdolnej wzmocnić polityczną agendę. Dla bell hooks nowa wizja miłości, która pozostaje do spełnienia, miesza ze sobą różne elementy: miłość romantyczną, przyjaźń, miłość do obcych oraz do wspólnoty. Pytanie ciągle dzisiaj bardzo aktualne – w dobie światowego powstania Black Lives Matter – pozostawia otwartą kwestię, w jaki sposób uruchomić afektywność w pozytywnym sensie w myśleniu o dyskryminacji ze względu na kolor skóry, zarówno w sensie historycznym, jak i aktualnie politycznym.

Przez kwestię afektywności atakuje również reżim płci wspomniany na początku filozof transpłciowy Paul B. Preciado. Autor książki *Manifeste Contra-Sexuel* (2000) atakuje przede wszystkim heterocentryzm i heteroseksizm kontraktu społecznego, proponując w jego miejsce kontrakt kontrseksualny, który stanowi systematyczną dekonstrukcję naturalizacji praktyk i tożsamości seksualnych. Zamiast symbolicznych figur penisa i wagi wprowadza on figurę dildo i anusa, które symbolizują nieokreśloność norm genderowych, pozbawionych opresyjnej cielesności. Reżim płci, który nie uwzględnia skomplikowanych identyfikacji transgenderowych, jest symbolem opresyjnej dominacji, porównywanej do czasów kolonialnych. Preciado w swej ostatniej książce, będącej zbiorem jego felietonów z „Libération”, zatytułowanej *Un appartement sur Uranus: chroniques de la traversée* (Mieszkanie na planecie Uran: kroniki przejścia, 2019), opisuje swój spacer podczas jednej z podróży do San Francisco (które określa jako „clitoris” Ameryki ze względu na rozwiniętą scenę pro-seks) ze znaną artystką i pornografką, aktywistką pro-seks Annie Sprinkle. Po zwiedzeniu sklepów z artykułami erotycznymi udali się oni na tamtejszą manifę, gdyż spotkali się właśnie 8 marca. Udział w manifestacji praw kobiet porównuje Preciado jednak, zarówno w swoim przypadku transpłciowego mężczyzny, jak i przypadku Sprinkle, porno-artystki i aktywistki pro-sex, do udziału niewolników w święcie plantacji...

Jak pomyśleć nowe afektywne tożsamości ponad znanym, hierarchicznym reżimem płci, reżimem podziału na to, co intymne, mniej ważne i publiczne, ważne, gdyż przeciwstawione intymności? Jak wzmocnić w afektywności wartość na arenie publicznej? Jak budować modę na nową polityczność i odpowiedzialność, która konstruuje wspólną przestrzeń jako nieantagonistyczne przedłużenie tego, co intymne, w najlepszym, najbliższym poczucia pełni, wydaniu?

Dziękuję za inspirację do napisania tego tekstu Agacie Czarnackiej, która zaprosiła mnie do webinarium *Demokracja genderowa. Część 2: Miłość i demokracja. Afektywne formowanie podmiotu politycznego*, organizowanego przez Fundację Izabeli-Jarugi Nowackiej oraz Camerę Feminę, które odbyło się 30 czerwca 2020 roku. Zapis spotkania jest dostępny w sieci.