

Olga Szmidt

Sen i nie/możliwość czekania. Formy biernego oporu w późnej nowoczesności*

Wprowadzenie

Proces wypracowywania nowych form oporu w warunkach kolejnych – nierzadko zązębiających się i wzajemnie wzmacniających – kryzysów skłania do postawienia wielu pytań: Czyich form oporu? Wobec kogo i czego? W rzeczywistości, w polityce czy w literaturze? Czy jest jakaś różnica? Czy skuteczność nadal powinna być kryterium? Czy życie w warunkach

Olga Szmidt (ORCID: 0000-0002-6190-309X) – dr, literaturoznawczyni, krytyczka literacka, pracuje w Katedrze Krytyki Współczesnej na Wydziale Polonistyki Uniwersytetu Jagiellońskiego. Interesuje się problemem podmiotowości w nowoczesności, teorią literatury, literaturą światową oraz kulturą popularną. Aktualnie zajmuje się przede wszystkim dwoma tematami badawczymi: przemianami w kulturze po globalnym kryzysie finansowym (2008) oraz relacją między współczesną literaturą światową a krytyką literacką. Opublikowała dwie monografie naukowe: *Korespondent Witkacy* (2014) oraz *Autentyczność: stan krytyczny. Problem autentyczności w kulturze XXI wieku* (2019), tom krytyczny *Odkrywanie Ameryki. Wybór tekstów krytycznych z lat 2010–2017* (2018), biografię *Kownacka. Ta od Plastusia* (2016) oraz autorski notes *Finlandia. Książka do pisania* (2017). Współredagowała tom *Face in Trouble. From Physiognomics to Facebook* (2017). Kilukrotna stypendystka MNiSW za wybitne osiągnięcia naukowe, laureatka stypendium twórczego MKiDN w dziedzinie literatury oraz Stypendium Rządu Francuskiego. Członkini European Society of Comparative Literature ESCL. Kontakt: olga.szmidt@gmail.com.

* Badania wykonano przy wsparciu finansowym Priorytetowego Obszaru Badawczego Heritage w ramach Programu Strategicznego Inicjatywa Doskonałości w Uniwersytecie Jagiellońskim.

kapitalizmu po globalnym kryzysie finansowym 2008 roku znacznie odróżnia nas i nasze formy protestu od tych, które były użyteczne w minionych dekadach? W ostatnich latach – przecinających się z pandemią Covid-19, która wzmocniła niektóre trendy i schematy postępowania – coraz więcej uwagi poświęcamy dotąd marginalnym i mniej konwencjonalnym formom oporu. Jedną z nich jest rzadziej stosowany wariant biernego oporu, jakim jest sen. Na pozór nieistotna, pozbawiona politycznego potencjału i sprywatyzowana, forma postępowania w obliczu przytłaczających kryzysów, zyskuje w pokoleniu milenialsów po obu stronach globu – artystów, pracowników różnych sektorów, akademików – istotny oddźwięk. Sen może być postrzegany jako forma przeczekania kryzysu, ale zdaje się kryć nieco większy potencjał. Refleksja nad nieoczywistą relacją pomiędzy snem a czekaniem może stanowić próbę przeformułowania obu kategorii.

W niniejszym artykule chciałabym przyjrzeć się spektrum strategii oporu, które powstają pomiędzy snem jako biernym oporem a odmową czekania jako gestem politycznym. Jako dwie najważniejsze inspiracje teoretyczne przyjmuję prace Lauren Berlant (szczególnie *Okrutny optymizm* oraz *The Queen of America Goes to Washington City*) i Judith Butler (zwłaszcza teksty poświęcone tematowi polityczności gromadzenia się), wykraczając poza proponowane przez zakreślane przez nie horyzonty performatywne i egzystencjalne. Chciałabym bowiem zapytać o potencjał, jaki mają strategie odmowy gromadzenia się, podania w wątpliwość performatywnego uobecniania w przestrzeni publicznej ciał, wreszcie o to, jakim narzędziem krytycznym może być dla opisanego takich praktyk oporu „okrutny optymizm”. Artykuł ten nie jest jednak eksploracją tej idei ani rekonstrukcją (czy nawet aktualizacją) tej frapującej koncepcji. Chciałabym pójść w nieco innym kierunku niż Berlant, korzystając z impetu krytycznego, który proponują jej pisma. Sądzę bowiem, że potencjał jej myśli i tekstów jest wielowarstwowy. Inspiracja, którą czerpię, wynika tyleż z koncepcji wyrażonej w *Okrutnym optymizmie*, co z metody i szerokiego gestu interpretacyjnego, który autorka proponuje. W jednej z metatekstowych refleksji zauważa:

Jak wyraźnie pokazuje moja poprzednia praca nad studium przypadku, bardzo interesuje mnie uogólnienie: jak to, co pojedyncze, rozwarstwia się ze swojego położenia w czyjejś historii lub nieredukowalnie lokalnej historii miejsca, a następnie

jest rozpowszechniane jako dowód czegoś wspólnego. Jest to część mojej metody śledzenia uogólniania pojedynczych rzeczy i nadawania tym rzeczom materialności, śledząc ich oddźwięk w wielu scenach – także niewerbalnych, mimo że wciąż językowych – jak chociażby gestach¹.

Poszukiwanie śladów czy nawet sygnałów pokrewieństwa pomiędzy odmiennymi – kulturowo nie zawsze porównywalnymi – przypadkami i przykładami jest planem trudnym, ale pociągającym. Szczególnie w perspektywie rozważań na temat nośności i skuteczności politycznych protestów – w ich niszowych, marginalnych, może nawet zaniedbywalnych formach – to ryzyko wydaje mi się warte podjęcia. Chciałabym bowiem zastanowić się, na jakie sposoby odmowa oferowania swojego ciała jako ciała czekającego, ciała gromadzącego się w oczekiwaniu, może być postrzegana jako późnonowoczesna forma biernego oporu. Spróbuję zapytać o to, w jaki sposób praktyki snu i (odmowy) oczekiwania mogą być rozumiane w szerokim spektrum sprzeciwu i reakcji na kolejne kryzysy, w tym kryzysy ekonomiczne. Zastanowię się wreszcie, jak – historycznie i kulturowo odmienne, w przeważającej mierze wykreowane w tekście literackim – formy oporu mogą być rozumiane w szerszym horyzoncie pasywności i bierności jako paradoksalnie intensywne formy manifestacji podmiotowej autonomii i protestu. Poszukuję tych odpowiedzi z inspiracji Lauren Berlant, nie zawsze idąc po jej myśli. W ostatecznym rozrachunku artykuł ten poświęcony jest nie nienormatywności podmiotów protestu, ale odmienności i niepostrzeżoności samych praktyk oporu.

Senne milenium i (nie)gromadzenie się ciał

Niepokoje związane z przełomem wieków znalazły bezpośredni wyraz w obawach przed tzw. milenijną pluskwą i wizją informatycznej katastrofy².

-
- 1 L. Berlant, *Cruel Optimism*, Duke University Press, Durham 2011, s. 12. Jeżeli nie podaję inaczej, przekłady są mojego autorstwa. W przypadku cytatów z pism Lauren Berlant nie decydowałam się korygować krytycznego stylu autorki i starałam się wiernie oddać styl jej tekstu.
 - 2 Zob. np. E. Bendyk, *Pluskwa milenijna, czyli Y2K*, „NCK.pl”, <https://www.nck.pl/szkolenia-i-rozwoj/projekty/kongres-kultury/aktualnosci/pluskwa-milenijna-czyli-y2k-edwin-bendyk> (dostęp: 23.09.2022); O. Drenda, *Apokalipsa, której nie było. Czego baliśmy się w sylwestra 1999?*, „Gadzetomania.pl”, <https://gadzetomania.pl/apokalipsa-ktorej-nie-bylo-czego-balismy-sie-w-sylwestra-1999,6704643422480513a> (dostęp: 23.09.2022).

Widoczna zmiana pierwszej cyfry w dacie rocznej okazała się dla wielu bardziej symboliczna aniżeli rok później wejście w nowy wiek. Dziś problemy Y2K znajdują oddźwięk w nieszkodliwych anegdotach o noworodku, którego wiek określono na sto lat czy osobliwych datach wyświetlanych na elektronicznych billboardach. Magia liczb nie spowodowała apokalipsy. Ta historia pozwala jednak dostrzec, jak bardzo zbiorowe lęki zabezpieczają nas przed zmierzeniem się z realnymi wyzwaniem. Idzie za tym nie mniej istotne pragnienie sentymentalnej ramy narracyjnej dla – na co dzień nieprzeżywanego w takim napięciu – ludzkich tragedii końca XX wieku. Podobny schemat podsuwa głównonurtowe kino katastroficzne, w którym ratunek dla „naszego bohatera” powinien być wystarczającą pociechą w obliczu globalnej katastrofy. Ulga po niespełnionym końcu świata roku 2000, niespełnionej „sytuacji”³ do dziś może wydawać się osobliwa, dwuznaczna. Nie zostaliśmy przecież ocaleni, nie uratowaliśmy ludzkości przed jej własnymi destrukcyjnymi planami. Nie przyszedł też Mesjasz, nie widzieli go w Samborze.

Humorystka Patricia Marx w artykule pod tytułem *Millennial Malaise*⁴ opublikowanym pod koniec grudnia 1999 roku w „The New York Timesie” stworzyła kompilację planów Amerykanów na sylwestrową noc, podczas której losy świata miały zawisnąć na włosku. Frapująca wydaje się tonacja tekstu. Wśród dwunastu mniej lub bardziej fikcyjnych wypowiedzi znajdziemy na przykład:

Na ile się orientuję to jest po prostu kolejna noc. Prawdopodobnie zasnę przed północą. Mój mąż i ja będziemy w chatce w lesie, w której nawet nie ma zegarka.

Zapowiedzieliśmy, że pójdziemy na galę, ale później zdecydowaliśmy, że to bez sensu być nieszczęśliwymi z obcymi, kiedy możemy zostać w domu i być nieszczęśliwi ze sobą nawzajem.

Och, na pewno będziemy spać już 29 grudnia⁵.

3 „Sytuacja to stan rzeczy, w którym coś, co być może będzie miało znaczenie, rozwija się wśród zwykłych czynności życiowych. Jest to stan ożywionego i pobudzającego zawieszenia, który narzuca się świadomości, dając poczucie pojawienia się w teraźniejszości czegoś, co może stać się wydarzeniem.” L. Berlant, *Cruel Optimism*, s. 5.

4 Trudno oprzeć się wrażeniu, że tak wczesne łączenie milenium z wizją katastrofy i końca świata, a następnie wykorzystanie tego terminu jako nazwy dla pokolenia wchodzącego w dorosłość w czasie globalnego kryzysu finansowego jest samospełniającą się przepowiednią.

5 P. Marx, *Millennial Malaise*, „The New York Times”, 22 grudnia 1999, s. 27.

Strategiami oporu wobec mniej lub bardziej poważnie przeżywanych lęków, jak i wspólnotowych obchodów milenium są tu przede wszystkim ironia, nonszalancka obojętność, izolacja i sen. Paradoksalnie jednak „przespanie milenium” stało się faktem – publicznie dostrzeżoną mniejszościową strategią odmowy⁶. Dystans wobec trywialności „gorączki sylwestrowej nocy” zdaje się znajdować wyraz przede wszystkim w pasywnych strategiach sprzeciwu – braku uczestnictwa, ironicznej obserwacji, pozostania w domu bez towarzystwa, wreszcie – snu. Ostatnia z nich wydaje się najbardziej intrygująca, mimo że jednoznaczna. Owe strategie braku udziału i prywatyzacji sprzeciwu⁷ nie ograniczają się do tej niezbyt istotnej politycznie okazji. Godny uwagi jest tu bowiem nie tylko dystans względem zbiorowego zaufania wyrażanego wobec przyszłości, zdolności przypisania przyszłości konkretnego oczekiwania. Nawet nie samo przedłożenie sfery prywatnej nad publiczną (tradycyjnie przypisywanej kobietom⁸) jest tu kluczowe. Nadrzędnym opisem, który należałoby rozważyć, byłoby cielesne niezaangażowanie we wspólnotowe, publiczne obchody. Nieprzypadkowo telewizyjne relacje sylwestra chętnie eksponują radosny tłum, wzajemną serdeczność obcych sobie ludzi, zbiorowy wybuch entuzjazmu podkreślany przez fajerwerki i wspólne, jednogłośnie odliczanie⁹.

6 Powracającą zresztą w przedsylwestrowych prywatnych i publicznych deklaracjach w kolejnych latach.

7 Judith Butler wspomina o sytuacjach, gdy „[...] ulica i praca nie są jedynymi miejscami publicznego oporu i że szansa sprzeciwu istnieje, nawet jeśli wyjście na ulicę nie jest możliwe”. Filozofka odnosi się przede wszystkim do buntów więziennych, stawia jednak tym samym pod znakiem zapytania nie tylko przestrzeń, w której powinien odbywać się protest, ale też aktywizację ciała, która musi przebiegać w konkretny sposób. J. Butler, *Zapiski o performatywnej teorii zgromadzeń*, przeł. J. Bednarek, Wydawnictwo Krytyki Politycznej, Warszawa 2016, s. 119.

8 H. Arendt, *Dziedzina publiczna i dziedzina prywatna*, w: *eadem, Kondycja ludzka*, przeł. A. Łagodzka, Wydawnictwo Aletheia, Warszawa 2020, s. 57–122.

9 Sądzę, że frapującym pytaniem jest, do czego moglibyśmy „odliczać” podczas innych manifestacji i uobecnień ciał w przestrzeni publicznej. Znany jest wprawdzie przykład finałów WOŚP, budzących skojarzenia z Nowym Rokiem (także przez użycie z tej okazji fajerwerków), rozumienie tego wydarzenia jako manifestacji politycznej jest jednak ograniczone, a wręcz traktowane jako wrogie wobec samej organizacji i jego pomysłodawców). Wyzwaniem byłoby natomiast wymyślenie ekscytującej godziny zero („wydarzenia zero”) dla marszy równości czy Strajku Kobiet w polskich warunkach (swoistego impasu i braku zmian legislacyjnych, których można wyczekiwać).

Popularne wyobrażenia świętującego tłumu są biegunowe względem obrazów rozmaitych protestów. Decydujący dla trwałości tej różnicy jest jednak nie dominujący ton czy atmosfera zgromadzenia. Przeciwwstawienie sprzeciwu afirmacji wydaje się zresztą fałszywe – ostatecznie marsze równości siłą budują na autoafirmacyjnym zajęciu miejsca w przestrzeni publicznej¹⁰, mimo że jednym z ich celów jest sprzeciw – wobec dyskryminacji i braku akceptacji dla nieheteronormatywnych tożsamości. Fundamentalnym problemem wydaje się więc raczej patologizacja tłumu w przestrzeni publicznej – postrzeganie go jako zagrożenia dla wspólnoty w przeciwieństwie do pozytywnie ramowanych wyrazów wspólnotowego „okrutnego optymizmu”. Postrzeganie zbiorowego przeżywania liminalności jako nowego otwarcia wydaje się mimo to trywializacją przestrzeni publicznej. Korzystając z rozpoznań Judith Butler, nie są to „akty oporu realizowane przez zgromadzenia, strajki, czuwania i okupację miejsc publicznych”¹¹, ale akty performatywnego przywiązania do przestrzeni publicznej jako przestrzeni antypolitycznej. W wersji zbiorowego przeżywania niewinnej, cyklicznej liminalności ciała zdają się istotne o tyle, o ile tworzą jednomyślny, nieodróżnicowany, mimo że barwny, tłum – przez kolejne lata niewzruszenie wyrażający nadzieję na rozciągnięcie tego optymistycznego uniesienia także na życie w nowym roku – wyzwolonym od patologizowanego konfliktu politycznego. Nie są w tym sensie ciałami politycznymi, nie odgrywają roli „gromadzących się ciał”¹² (jak ma to miejsce podczas protestów podmiotów słabych i prekarnych¹³), poddają się raczej zbiorowej fantazji o nieskonfliktowanym społeczeństwie, które nie ogranicza możliwości i nie dyscyplinuje „pojawiania się”¹⁴ w przestrzeni publicznej. Sekretem tej nocy pozostaje, że możliwe jest to o tyle, o ile pojawianie się nie ujawnia prekarności podmiotów czy ich sprzeciwu wobec dominującego społeczeństwa, nie przekracza nienormatywności przewidzianej dla „sylwestrowego szaleństwa”. Transgresja jest możliwa w tradycyjnej formule karnawału, nie przynosząc trwałego skutku w postaci

10 Por. J. Butler, *Zapiski o performatywnej teorii zgromadzeń*, s. 109–118.

11 *Ibidem*, s. 12.

12 *Ibidem*, s. 13.

13 *Ibidem*.

14 *Ibidem*.

inkluzywnej przestrzeni publicznej, w której pełnią swobody mogą cieszyć się osoby o niedominującej tożsamości płciowej, seksualnej, etnicznej czy kulturowej. O ile nie zaburza się jedności.

Mimo powierzchownych podobieństw uzasadniających przyjrzenie się tym zgrupowaniom, trudno znaleźć w polskiej przestrzeni publicznej dwa cykle zdarzeń angażujących barwne tłumy, które – mimo estetycznych powinowactw – łączyłyby się z tak odmiennym rozumieniem przestrzeni publicznej i jej politycznego znaczenia¹⁵, aniżeli obchody sylwestrowe organizowane w dużych miastach i marsze równości, manifestacje dumy (*pride*) czy upominające się o prawa kobiet, domagające się równości mniejszości seksualnych i płciowych. Także role przypisywane ciałom w obu przestrzeniach – zbiorowej, widzianej i transmitowanej performatywności – są odmienne. Dotyczy to portretowania jej uczestników oraz samego wydarzenia. W tym sensie samo gromadzenie się pozbawione jest jednoznacznej funkcji, dopiero rozpoznanie statusu gromadzących

15 Bardziej uzasadnione wydaje się uznanie jako pary przeciwstawnej Marszu Równości (MR) i Marszu Niepodległości (MN) jako wydarzeń o przeciwstawnym wydźwięku politycznym (wykluczenie vs. inkluzywność). Sylwester wydaje mi się frapująco odmienny wobec MR paradoksalnie vs. uwagi na uderzające podobieństwa estetyczne (światła, barwność strojów i dekoracji, preferencja dla muzyki tanecznej, brak powagi), niemające przełożenia na głębokie powinowactwa tych wydarzeń. A więc radykalną odmienność rozumienia przestrzeni publicznej, gromadzenia się i uobecniania ciał, polityczności. Zestawienie MR i MN jest mimo to godne choćby marginalnej uwagi. Sądzę, że zajmująca byłaby interpretacja porównawcza tych trzech cyklicznych wydarzeń z wykorzystaniem jako centralnych kategorii powagi i braku powagi. Widziałabym duży potencjał w zestawieniu owych publicznych manifestacji jako odmiennych wariantów kampanii. Sylwester i MR mają też wyraźny wektor czasowy – celebrację teraźniejszości jako performowania przyszłości. MN zdają się skupione na celebracji i obronie teraźniejszości jako przeszłości. Na głębokim poziomie „wydarzenia” w sferze publicznej to odróżnia MN i MR – pytanie o to, kiedy i w jaki sposób zbiorowy podmiot manifestacji zajmuje/zajmował przestrzeń publiczną. W przypadku MN jest to wizja nacjonalistycznego kontinuum (przestrzeń była, jest i musi zostać nasza, a definicja ekskluzywnego „my” odgrywa tu kluczową rolę). Nawet jeżeli uznamy, że to tak naprawdę celebrowanie („pamiętka”) odzyskania i zbudowania narodowej przestrzeni publicznej 11 listopada 1918 roku, wciąż pozostaje to zdarzenie minione, traktowane nierzadko jako pretekst dla wyrażenia sprzeciwu m.in. wobec ruchów emancypacyjnych i równościowych, praw mniejszości i ich obecności w przestrzeni publicznej, utrwalenie rozumienia narodu, narodowości i podkreślenie ich granic. W przypadku MR jest to natomiast raczej wizja negatywnego kontinuum nieobecności (przestrzeń nie była, nadal nie jest, ale może stać się nasza przez powtarzane uobecnienia w przestrzeni publicznej). Autoafirmacja i zajęcie tej przestrzeni ma więc kształt performatywnego uobecnienia, zaburzenia, przerwania ciągłości.

się podmiotów i znaczenia ich ekspresji może być postrzegane jako wyraz przywiązania do hegemonicznej wizji narodu jako wspólnoty apolitycznych ciał. W drugim przypadku – jako tłum w pewnym sensie nieprzystosowany do normatywnej („normalnej”) wizji obywatelstwa, zagrażający stylowi życia preferowanemu przez dominującą wspólnotę. Nietrudno jednak dowieść, że obie formy zajmowania przestrzeni publicznej są ze sobą powiązane, tworzą spektrum narodowej autoafirmacji. Wyobrażenie o możliwym apolitycznym tłumie, który projektuje wspólną przyszłość na podstawie dotychczasowych norm, jest mechanizmem patologizacji zgromadzenia politycznego¹⁶ lub o politycznym potencjale¹⁷.

W nieco innym kontekście Lauren Berlant podsuwa następującą refleksję:

Bez względu na to, czy ich działania są postrzegane jako naiwne, śmieszne, barbarwne i płytkie czy ledwie poważne i niepragmatyczne, protestujący są wykorzystani do tego, aby reprezentować postrzępione i strzępiące się granice wspólnoty narodowej¹⁸.

Widok protestującego tłumy może być przeciwstawiony sylwestrowej gromadzie nie przez faktyczną skalę ekscesu czy przekroczenia prawa (zaryzykowałabym twierdzenie, że to drugie zdarzenie byłoby bezkonkurencyjne), ale patologizacji samego zgromadzenia jako sprzeciwu wobec dyskryminacji czy niesprawiedliwości i przeciwstawienie jej pożądanej

16 To, co łączy MR i MN, to niewątpliwie medialne reprezentacje (słusznie lub cynicznie – pozostawiam to w tym momencie na marginesie) ukazujące owe wydarzenia jako zagrożenia dla publicznego porządku. Co ciekawe, w obu przypadkach próbą odrzucenia tego portretowania jest próba ekspozycji wielości i pokojowości (słynne „rodziny z dziećmi” na MN) tłumy. Nieoczywiste wydaje mi się omawianie obu wydarzeń jako niepożądanego zaburzenia apolityczności przestrzeni publicznej. Pod tym względem Sylwester wydaje się biegunowo odmiennym i odmiennie pożądanym („normalnym”, apolitycznym, niemal „naturalnie” cyklicznym) wydarzeniem.

17 Za postulatami protestu idą także ramy jego performowania. Dla przykładu *occupy* zdawałby się z tej perspektywy radykalną transformacją pikniku – pikniku, w którym wezbrała złość, frustracja, a zarazem podanie w wątpliwość skuteczności marszu i ruchu jako gestów sprzeciwu. Dużo bardziej stabilne zdają się formuły świętowania i narodowej afirmacji, także z tej przewidywalności czerpiąc moc samoustanowienia się jako norma i niepatologiczna forma zajmowania przestrzeni publicznej.

18 L. Berlant, *The Queen of America Goes to Washington City. Essays on Sex and Citizenship*, Duke University Press, Durham 1997, s. 186.

formie wyrażenia ufności wobec przyszłości i wspólnoty. Odcięcie od narodowej wspólnoty – nie tylko poprzez nie-„bycie razem tej szczególnej nocy”, ale także rezygnacja z pozycji krytycznego obserwatora, niekoniecznie jest wyrazem sprzeciwu wobec takiego wykorzystania przestrzeni publicznej. Wybór snu zamiast gromadzenia się apolitycznych ciał w przestrzeni publicznej tworzy zauważalny dziś wzorzec biernego oporu i poczucia wyczerpania – beznadziejnego rozpoznania nieskuteczności praktyk publicznego gromadzenia się.

Obchody i postanowienia noworoczne są jednym z wielu banalnych mechanizmów wspierającym nadzieję czy może, jak pisze Lauren Berlant, całą serię decyzji i emocji przywiązujących nas do wizji upragnionej kondycji podmiotowej:

Okrutny optymizm to stan, w którym podtrzymywane jest przywiązanie do znacząco problematycznego obiektu. I jeszcze jedna rzecz: czasami okrucieństwo tej optymistycznej relacji łatwiej dostrzec analitycznie, która obserwuje cenę przywiązania jakiegoś podmiotu czy grupy do x – osoby i zbiorowości często bowiem skupiają się jedynie na wybranych aspektach relacji z obiektem/światem, a całkowicie pomijają inne. [...] Niektóre formy optymizmu wydają się jednak bardziej okrutne od innych: tam, gdzie działają, ożywczy i życiodajny potencjał obiektu/sceny pożądania przyczynia się zarazem do zanikania naszego dobrostanu, za który miała odpowiadać właśnie praca przywiązania¹⁹.

Wszystko to składa się na kondycję, w ramach której „to, czego pożądasz jest zarazem przeszkodą stojącą na drodze twojego rozkwitania”²⁰. Wizja „dobrego życia” jest więc celem, a zarazem przeszkodą – to oczekiwanie, że los się do nas uśmiechnie, gdy wreszcie powrócimy do przedmiotu naszego (okrutnego) przywiązania. Dotyczy to zarówno kwestii elementarnych (na przykład jedzenia, nawyków), jak i projektów politycznych i wizji dobrego życia²¹. Same nadzieje podmiotu wyrażane wobec tych decyzji, zjawisk i obiektów nie są „z natury okrutne”²². Według Berlant stają się takie dopiero wtedy, gdy obiekt przywiązujący podmiot,

19 *Eadem*, *Okrutny optymizm*, przeł. K. Bojarska, „Widok. Teorie i Praktyki Kultury Wizualnej” 2015, nr 11, DOI: 10.36854/widok/2015.11.957.

20 *Ibidem*.

21 L. Berlant, *Cruel Optimism*, s. 1.

22 *Ibidem*.

staje się przeszkodą do osiągnięcia celu. Gdy spełnienie nie następuje, podmiot cierpi w dwójnasób – jako ten, który nie doświadczył spełnienia i ten, którego przywiązanie do problematycznej wizji stało się widoczne i krępujące jego rozwój.

Poczucie terażniejszości, pisze Berlant, wiąże się z impasem jako „czasem roztrząsania, podczas którego ktoś albo jakaś sytuacja nie może ruszyć dalej. [...] [To] okres, w którym trwamy w poczuciu, że świat jest jednocześnie intensywnie terażniejszy i enigmatyczny”²³. Taki stan teoretyczka nazywa nieporuszeniem (*impassivity*) łącząc ten termin z pojęciem impasu²⁴. „Normy cielesnego dostosowania”²⁵ zdają się w jej perspektywie kluczem do zrozumienia terażniejszości. „Przywiązanie do problematycznych obiektów” znajduje oddźwięk w nierzadko trywialnych decyzjach – zarówno na poziomie indywidualnego życia jednostek, jak i zbiorowości. Równie istotna dla interpretacji tej koncepcji jest jednak perspektywa czasowa – radykalne oddzielenie jednostkowego doświadczenia kryzysowej rzeczywistości, cierpienia, okrucieństwa i przemocy oraz cierpliwości wobec obietnicy „dobrego życia” – oddelegowanej do sfery „później”²⁶.

Narastające kryzysy, nierzadko rozpoczynające się przed zakończeniem poprzednich, zmuszają podmiot do intensywnych transformacji. Poszukiwania tego, co może dać nam schronienie, ale przede wszystkim obietnicę „powrotu do sceny, w której obiekt znajduje się w zawieszaniu między różnymi możliwościami”²⁷. Kluczowe dla fatalnego położenia podmiotu jest więc uparte powracanie do sceny, relacji czy miejsca, w którym – jak nam się zdaje – wciąż tkwi obietnica „dobrego życia”. Stan kryzysu nie jest zatem biegunowym pojęciem wobec „okrutnego optymizmu”. Można by raczej powiedzieć, że kryzys jest już procesem uzmysławiania sobie tego destrukcyjnego przywiązania, radzeniem sobie z tym przytłaczającym podmiotowym – afektywnym, materialnym, cielesnym czy wręcz proprioceptywnym²⁸ – doświadczeniem²⁹.

23 *Ibidem*, s. 4.

24 Dowodzenie to można by także określić mianem fałszywej etymologii.

25 L. Berlant, *Cruel Optimism*, s. 20.

26 *Ibidem*, s. 28.

27 *Ibidem*.

28 *Ibidem*, s. 20.

29 *Ibidem*, s. 10.

Łóżko jako odmowa

Sen i pozostanie w łóżku to dotychczas wciąż rzadko wykorzystywana, ale rozpoznawalna forma biernego oporu. Można odnieść wrażenie, że to wariacja na protesty w rodzaju okupacji (jak na przykład Arabska Wiosna, protesty przeciwko ubóstwu, *Occupy Wall Street* czy ostatnio protesty klimatyczne) czy *sit-ins*, szczególnie popularne w latach sześćdziesiątych w Stanach Zjednoczonych, a zainicjowane w tym okresie przez The Greensboro Four. Przyczyny niewielkiej frekwencji sennych form protestu są oczywiste – dopiero przeniesienie strategii bierności i bezruchu do sfery publicznej lub pogranicznej przestrzeni pomiędzy publicznym a prywatnym ma szansę uzyskać polityczne znaczenie. W niektórych kontekstach politycznych może być to jedna z niewielu dostępnych form protestu, postrzegana nie tylko jako stosowna kontra wobec hegemonii produktywności i permanentnego samodoskonalenia, ale także podająca w wątpliwość gromadzenie się jako podstawową formę oporu. „Leżenie na płasko to sprawiedliwość” (*Lying Flat Is Justice*) – napisał Luo Huazhong, dając wyraz niezadowoleniu pokolenia chińskich milenialsów³⁰. Afirmacja bierności jako sprzeciwu wobec niespełnionej obietnicy ekonomicznego bezpieczeństwa i postępu, co łączy pokolenie Chińczyków z ich zachodnimi rówieśnikami, okazała się z perspektywy władz niepokojąca w nie mniejszym stopniu aniżeli bardziej ekspresyjne formy sprzeciwu³¹.

„Cichy opór”³² jako wariacja na „bierny opór” czy „pozbawiony przemocy opór” (literalny przekład angielskiego *nonviolent resistance*) zdaje się adekwatna i zaktualizowana wobec przedmiotu sprzeciwu. Interesujące wydaje się dostrzeżenie potencjału tej strategii oporu – w dużej mierze zamykającej się w sferze prywatnej, a swój wyraz znajdującej raczej w doniesieniach medialnych i deklaracjach, aniżeli zaburzających powierzchowną harmonię przestrzeni publicznej. Antykapitalistyczny i antypro-

30 E. Chen, *For Young People in China, 'Lying Flat' Beats Working*, „The New York Times”, 4 lipca 2021, s. 4; *eadem*, *These Chinese Millennials Are 'Chilling' and Beijing Isn't Happy*, „The New York Times”, 3 lipca 2021, <https://www.nytimes.com/2021/07/03/world/asia/china-slackers-tangping.html> (dostęp: 23.09.2022).

31 *Ibidem*.

32 *Ibidem*.

duktywny z ducha³³ sen jest wątpliwością wyrażoną wobec skuteczności gromadzenia się w akcie protestu wobec prekaryzacji i eksploatacyjnego kapitalizmu. Jak zauważa Ghassan Hage:

Chociaż można znaleźć dowody na to, że ludzie doświadczają różnych form zablokowania [*stuckedness*] przez cały czas i we wszystkich miejscach, poniżej będę argumentował, że społeczne i historyczne warunki permanentnego kryzysu, w którym żyjemy, doprowadziły do proliferacji i nasilenia poczucia zablokowania. Co więcej, narasta poczucie, że zablokowanie zostało znormalizowane. Zamiast postrzegać je jako coś, z czego trzeba się za wszelką cenę wyrwać, jest teraz r ó w n i e ż [wyróż. oryg.] doświadczane ambiwalentnie – jako nieunikniony patologiczny stan, który trzeba znieść. [...] taki sposób stawiania czoła kryzysowi poprzez celebrowanie zdolności do przetrwania, a nie wzywanie do zmiany, zawiera specyficzne doświadczenie czekania, które w potocznym języku określa się mianem „przeczekiwania”³⁴.

Sen jest więc nie tyle sprzeciwem wobec politycznego sprzeciwu, co gestem wyczerpania. Tak widziany nie jest synonimem oczekiwania, ale zastąpieniem go regeneracją. Zebraniem sił, do czasu, gdy gromadzenie się znów uzyska potencjał skutecznego sprzeciwu albo przetransformuje się w zupełnie inną formę uzyskania społeczno-politycznej widoczności. W tym sensie sen jest nie unieważnieniem protestu, ale rozpoznaniem jego liminalności. W kontekście przemian społecznych późnego kapitalizmu Butler zauważa:

Zmiany te zakładają zwiększenie poczucia zbędności i wymienności, rozłożonego przy tym nierówno między członków społeczeństwa. Im bardziej poddajemy się wymogowi bycia odpowiedzianym i samowystarczalnym, tym bardziej jesteśmy odizolowani społecznie i tym bardziej niepewnie się czujemy. Im bardziej osłabione zostają z powodów „ekonomicznych” struktury społeczne, stanowiące oparcie dla jednostek, tym bardziej jesteśmy skazani na samotne przeżywanie lęku i poczucia porażki moralnej³⁵.

Odcięcie się zarówno od wiwatującej, jak i protestującej wspólnoty, może się wydawać wyrazem beznadziei, dowodem na to, że nastąpił im-

33 Zob. np. J. Crary, *24/7. Późny kapitalizm i koniec snu*, przeł. D. Żukowski, Wydawnictwo Karakter, Kraków 2015.

34 G. Hage, *Waiting Out the Crisis: On Stuckedness and Governmentality*, w: *idem* (red.), *Waiting*, Melbourne University Press, Melbourne 2009, s. 97–98.

35 J. Butler, *Zapiski...*, s. 17.

pas, którego „gromadzenie się ciał” nie potrafi już przełamać. To ważna interpretacja, do której będę powracać. Sądzę jednak, że nie powinniśmy pomijać innego problemu, który określiłabym jako paradoks odmowy czekania. Nie tylko nieczekania na godzinę zero (i nie/spełnienie katastrofy czy nowe otwarcie), ale odmowy czekania jako praktyki podmiotowej i politycznej. Do tego wątku jeszcze powrócę.

Pozostanie w łóżku jako forma kontestacji kultury dominującej przywodzi na myśl akcję Yoko Ono i Johna Lennona. Paul B. Preciado umieszcza ich działania w kontekście seksualno-architektonicznych wizji Hugh Hefnera i rezydencji „Playboya”:

W 1969 roku, w czasie wojny w Wietnamie, Yoko Ono i John Lennon zorganizowali w Amsterdamie i w Montrealu dwutygodniowy *bed-in for peace* (łóżkowy strajk dla pokoju). Lennon powiedział wtedy, że zacznie rewolucję od swojego łóżka. Wydarzenie to, odpowiadając podwójnej logice pornifikacji, pomyślane zostało jednocześnie jako publiczne odegranie miesiąca miodowego i protest antywojenny. Obserwowały je światowe media, a Johna i Yoko wkrótce otoczyły setki fotografów i kamer. [...] Chociaż prasa oczekiwała, że Ono i Lennon zaczną się na oczach wszystkich kochać, ci ograniczyli się do leżenia w łóżku w piżamach. [...] Multimedialne łóżko po raz pierwszy stawało się publiczną sceną społeczną i polityczną rewolucji, wchodząc w rolę, którą od 1789 roku do buntów roku 1968 odgrywały budynki instytucjonalne – Bastylia, parlament, Biały Dom i tak dalej³⁶.

Polityczny potencjał tego protestu zdaje się z dzisiejszej perspektywy ograniczony – nie tyle przez jego umiejscowienie, co ograniczony performatywny potencjał. Akcja Ono i jej męża nie przerodziła się w zgromadzenie publiczne ani nie stała się formą radykalnie sprywatyzowanej odmowy kontynuowania życia w dotychczasowym kształcie. Można też powiedzieć, że w istocie bardziej wyeksponowana została przestrzeń (łóżko) aniżeli aktywność i czas (sen). W tym sensie ich akcja stanowi raczej grę z obrazami wolnej miłości jako ideału kontrkultury niż formą biernego oporu wobec działań wojennych. *Make love, not war* w ich wersji można by opisać hasłem „Pozostań w łóżku, nie na wojnie”. Spokojny sen – możemy domniemywać – jest domeną ludzi pozbawionych niepokoju,

36 P.B. Preciado, *Pornotopia. „Playboy,” architektura i biopolityka w czasach zimnej wojny*, przeł. G. Piątek, Fundacja Nowej Kultury Bęc Zmiana, Warszawa 2021, s. 171–172.

niemiotanych wspomnieniami doświadczonego lub wymierzonego cierpienia wojennego, cieszących się niezaburzonym wypoczynkiem³⁷.

Izolacja w półśnie

Możliwość wykorzystania sprywatyzowanego i antypolitycznego i antyhistorycznego snu i „pozostania” eksploruje powieść Georges’a Pereka *Człowiek, który śpi* (pierwsze wydanie: 1967). To w niej poznajemy studenta, który pewnego dnia zawiesza studia i wycofuje się z życia. Narracja prowadzona jest w drugiej osobie liczby pojedynczej, a sam utwór stworzony jest z kryptocytatów i intertekstów o rozmaitej proveniencji, co podkreśla pasywno-kreatywny wymiar tekstu. Opowieść zaczyna się od snu, istotna część dalszego życia bohatera znajdzie swoje miejsce w łóżku – w półśnie, śnie, w stanie inercji, cieleśnie zapośredniczonej autoanalizy. W jednym z początkowych fragmentów pojawia się istotne rozpoznanie:

Z początku to tylko znużenie, zmęczenie, jakbyś nagle spostrzegł, że już od dawna, od wielu godzin, jesteś ofiarą podstępnej dolegliwości, otępiającej, w małym stopniu bolesnej, a jednak nieznośnej; ogarnia cię mdłe i dławiące uczucie, że jesteś pozbawiony mięśni i kości, że jesteś workiem gipsu pośród innych worków gipsu. [...] Później, kiedy nadchodzi dzień egzaminu, ty nawet nie wstajesz z łóżka. To nie jest gest premedytacji, to w ogóle nie jest żaden gest, lecz brak gestu, to gest, którego nie robisz, to gesty, których robienia unikasz. [...] Nie ruszasz się. Nie ruszysz się³⁸.

Mimo że bohater nie odseparowuje się od społeczeństwa – spaceruje, widzi ludzi, ogląda miasto – jego izolacja jest niemal całkowita. Odcięcie od innych, zawieszenie komunikacji na rzecz introspekcji i samo-odczucia, nie jest skutkiem ubocznym jego długotrwałej perspektywy na życie. Bohater wspomina, że nie należał nigdy do szczególnie filozoficznie usposobionych osób, jego stan zdaje się wynikiem niemożności wyobrażenia sobie ciągłości – dalszego trwania w niezmienionej formie. Brak perspek-

37 Warto tu przypomnieć wypowiedź Colina Powella, któremu przypomniano, że George W. Bush „śpi jak dziecko” każdej nocy, mimo trwającej wojny w Iraku. Odparł on, że on sam również śpi jak dziecko i „co dwie godziny budzi się z krzykiem”. H. Hertzberg, *Blixkrieg*, „The New Yorker”, 10 lutego 2003.

38 G. Perec, *Człowiek, który śpi*, przeł. A. Wasilewska, Wydawnictwo Lokator, Kraków 2011, s. 13–14.

tywy nie ma tu codziennego, trywialnego wymiaru – bezimienny mężczyzna popada w stan swobodnego rozkładu – przyjęcia analitycznej perspektywy na własne doznania, ciało, doświadczaną pasywność. Z kolei Dorota Kotas pisze:

Kiedy mi najgorzej, marzę o tym, że kiedyś dorosnę, zamieszkać w wannie i będę zajmować się wyłącznie uzupełnianiem jej ciepłą wodą, w której będę się tak długo rozpuszczać, aż nic ze mnie nie zostanie – tylko ciepło. Wolałabym być ciepłem niż ciałem. Zrobiłam już próbę generalną. W zasadzie to wiele prób: każda udana³⁹.

Tam, gdzie Paweł Jasnowski widzi acedię⁴⁰ *Człowieka, który śpi*, można rozpoznać również Durkheimowską anomię, a więc doświadczenie rozbieżności własnych pragnień wobec tego, co może lub chce zaoferować społeczeństwo, a także niezestawialność norm przyjmowanych przez jednostkę i zbiorowość⁴¹. Można odnieść bowiem wrażenie, że bohater Pereca nie tyle nie otrzymuje tego, czego pragnie, co przestaje widzieć w świecie ludzkich relacji możliwość realizacji własnej podmiotowości czy pragnień.

Wydaje się, że bohater w mniejszym stopniu jest kontestatorem, raczej tkwi w impasie – rozumianym zgodnie z propozycją Berlant. Nie nazwałabym go mimo to outsiderem, raczej podmiotem niewidzianym i niewidzialnym – obojętnie oscylującym poza nadzieją na podmiotowe wzbogacenie i rozwój, którą mogłaby zapewnić izolacja i męska autonomia. Bohater powieści Pereca nie jest uwiedziony ideą autentyczności, zdaje się niczego sobie nie obiecywać po tym procesie, nie wiąże go z nim „okrutny optymizm”. Cały okres odosobnienia i bierności nie staje się projektem krytycznym, raczej swobodnie refleksyjnym i skupionym na zdyscyplinowaniu ciała na potrzeby nowej formy życia. Opozycje nie określają doświadczenia („Wędrujesz albo nie wędrujesz. Śpisz albo nie śpisz”⁴²),

39 D. Kotas, *Pustostany*, Niebieska Studnia, Warszawa 2019, s. 42.

40 P. Jasnowski, *Perec i melancholia. Zarys geografii melancholizacji*, „Teksty Drugie” 2015, nr 5, s. 278–281.

41 E. Durkheim, *Suicide. A Study in Sociology*, przeł. J.A. Spaulding, G. Simpson, The Free Press, New York 1951, s. 246–254. [Wydanie polskie: É. Durkheim, *Samobójstwo. Studium z socjologii*, K. Wakar, Oficyna Naukowa, Warszawa 2011].

42 G. Perec, *Człowiek, który śpi...*, s. 61.

jedynie obojętność zamiast przywiązania pozwalają mu bezwładnie powracać do życia. Bohater Pereca nie potrafi zaprojektować swojego życia, pragnień, nie jest motywowany wizją „dobrego życia” ani zrozpaczony jego brakiem. Nie zdaje się on sądzić, że – jak pisze Berlant o dominującym dyskursie – „życie prywatne jest realne w przeciwieństwie do życia wspólnotowego: surrealistycznego, gdzie indziej, upadłego, nieistotnego”⁴³. Mimo eskapizmu, bohater nie fetyszyzuje przestrzeni prywatnej kosztem publicznej, raczej ujawnia podobieństwo obu sfer z perspektywy podmiotu pogrążonego w anomii.

Zniesienie tej fundamentalnej różnicy pomiędzy publicznym i prywatnym nie jest wyrazem sprzeciwu znanym choćby z krytyki feministycznej (*The personal is political*), ale rozpoznaniem własnej niezdolności do kontynuowania bycia razem i bycia z innymi, której radykalną formą byłoby gromadzenie się ciał opisywane przez Butler, trywialną – życie towarzyskie, kontynuowanie studiów, kontakt ze współlokatorami. Jego beczynność, niepodjęcie skomplikowanych czynności i odmowa uczestniczenia w życiu społecznym wprowadzają go w stan osobliwej inercji posuniętej na tyle daleko, że bohater niejednokrotnie zdaje się zaskoczony, że wciąż żyje. Jego kondycję warunkuje rozpoznanie, że wkroczenie do sfery publicznej (bohater regularnie wychodzi z domu) nie pozwala na stworzenie siebie – jak proponowała to rozumieć Hannah Arendt⁴⁴. Pod koniec powieści czytamy:

Przez długi czas stwarzałeś sobie kryjówki i je niszczyłeś: porządek lub beczynność, dryfowanie lub sen, nocne obchody, nijakie chwile, ucieczka od światła i cieni. Może jeszcze długo potrafiłbyś sobie kłamać, otepiać się, pogrążyć. Ale gra jest skończona, skończyło się wielkie święto, zwodnicze upojenie życiem w zawieszeniu. Świat się nie poruszył ani ty się nie zmieniłeś. Obojętność nie uczyniła cię innym. Nie umarłeś, nie oszalałeś.

Kłęski nie istnieją, są gdzie indziej. Może wystarczyłaby choć drobna katastrofa, żeby cię ocalić: utraciłbyś wszystko, miałbyś czego bronić, wypowiadałbyś słowa, aby przekonywać, aby wzruszać⁴⁵.

43 L. Berlant, *Intimacy: A Special Issue*, „Critical Inquiry” 1998, nr 24, s. 283, DOI: 10.1086/448875.

44 H. Arendt, *Kondycja ludzka*.

45 G. Percec, *Człowiek, który śpi*, s. 100.

Doświadczenie izolacji nie ma w tym ujęciu potencjału dokonania fundamentalnej przemiany bohatera, transformacji jego podmiotowości. Jego doświadczenie opisywane jest w różnych wariantach braku, bezforemności, braku właściwości. Swoista tęsknota za katastrofą jest więc *de facto* niespełnionym pragnieniem wydarzenia w ogóle – zanurzenia w teraźniejszości odróżniającej ten porządek od pozostałych planów czasowych. W melancholijnym utworze Pereca, bohater (jak można sądzić – jego *alter ego*⁴⁶) jest odcięty od możliwości doświadczenia innego niż samozwrotność i własna obecność. Jego ciało staje się fragmentaryczne, materialne, czasem uciążliwe i stale obecne. Osobliwym paradoksem wydaje się to, że w istocie przez oddalenie od innych, bohater intensyfikuje własne doznanie siebie. „Egzystuje jak człowiek skazany na życie”⁴⁷ – pisze Anna Wasilewska. Z tym doświadczeniem zostaje też na koniec, gdy centralną samoobserwacją jest jego uporczywie trwające życie.

Letarg bez odpoczynku

W codzienności nakaz pozostania w łóżku wiąże się z chorobą, ale także – przekonaniem, że przysłuży się to zdrowiu⁴⁸. Jasno określona wydaje się jednak rama czasowa tego procesu – wyłącznie do momentu wyzdrowienia. Gdy podmiot zdaje się pozostawać w łóżku bez wyraźnej medycznej konieczności i korzyści, rama interpretacyjna jego działań diametralnie się zmienia – dłuższe pozostawanie w tym stanie bywa jednoznacznie postrzegane jako sygnał choroby. Warto mimo to nadmienić, że zarówno *Człowiek, który śpi*, jak i współczesne powieści *Mój rok relaksu i odpoczynku* Ottessy Moshfegh (oryg. 2018) czy *Pustostany* Doroty Kotas (2019), zakreślają ramę czasową pozostania w domu czy zawieszenia dotychczasowej trajektorii życia⁴⁹. Można tym decyzjom – szczególnie

46 P. Jasnowski, *Perec i melancholia...*, s. 277.

47 A. Wasilewska, *Autobiografia pod rygiorem*, w: G. Perec, *Człowiek, który śpi*, s. 105.

48 Podczas pandemii Covid-19 zmianie uległa interpretacja pozostawania w domu i opuszczania go – standardowo widziane odpowiednio jako sygnał kryzysu i zdrowia, w okresie zagrożenia epidemicznego kategorie te uległy odwróceniu. Pozostanie w domu było rozpoznawane jako przywilej ekonomiczny i obietnica zachowania zdrowia.

49 Także jeden z Chińczyków opowiadających o zmianie stylu życia w geście sprzeciwu mówi o tym, że jego plany nie przekraczają najbliższych sześciu miesięcy E. Chen, *For Young People...*

skonstruowanym w ramach projektów literackich – przypisać bardzo wiele znaczeń i funkcji, wśród których rozpoznać można dogodną ramę narracyjną zamykającą losy bohaterów w jednym cyklu rocznym. Pozwala to także na zachowanie relatywnego radykalizmu tych projektów, unikając zarazem pytania o ekonomiczne wyzwania stojące przed bezrobotnymi bohaterami.

Przyjmując istotność tych rozpoznań, chciałabym zaproponować interpretację tych projektów przede wszystkim jako odmowy oczekiwania na konkretną zmianę czy wydarzenie. To nie zewnętrzne warunki ekonomiczno-polityczne wyznaczają koniec „sennego protestu”, nie jest nim także oczekiwanie na ratunek. Czas wycofania z życia społecznego wyznaczają możliwości ekonomiczne i plany samego podmiotu, towarzyszy im swoista obojętność na zewnętrzne standardy i oczekiwania, co przybliży je do strategii kopisty Bartleby’ego, który nie zdradza zaniepokojenia negatywnymi reakcjami i niepokojem wywoływanymi przez jego „wolałbym nie”. Można sądzić, że sam stosunek podmiotów do upływu czasu ma charakter intensywnie kreowanej obojętności⁵⁰, odmiennej wobec dominującego w późnonowoczesnych społeczeństwach wyścigu z czasem i priorytetu produktywności. Co znaczące, narrator noweli Melville’a podkreśla stałość zachowania kopisty, jego opór zdaje się stały, uporczywy, a zarazem spokojny i niewzruszony⁵¹. Narrator domyśla się wręcz, że w jego zachowaniu „czaiła się spokojna pogarda”⁵². Elementem, który powinien wzbudzić szczególną czujność czytelników prozy Moshfegh i Kotas podczas lektury porównawczej Melville’a, jest jednak zgoła inna deklaracja samego Bartleby’ego. W reakcji na kolejne napomnienia i zachęty do pracy mówi: „Obecnie wolałbym nie być trochę rozsądniejszy – brzmiała jego łagodnie beznamiętna wypowiedź”⁵³. Deklaracja samoświadomości i jawnego wyboru nieracjonalnych czy nieproduktywnych form oporu podkreśla autonomię podmiotu protestującego – nie mamy pewności wobec czego, niewątpliwie jest jednak to, że odmowa jest wyrazem odrębności, samo-

50 „Idę o zakład, że nikogo i tak nie obchodzi, czy coś wydarzyło się wczoraj, dwa dni czy sto lat temu. Najłatwiej wyobrazić sobie dzień wczorajszy”. D. Kotas, *Pustostany*, s. 150.

51 H. Melville, *Kopista Bartleby, czyli opowieść o Wall Street*, przeł. K. Korwin-Mikke, w: *idem, Nowele i opowiadania*, Państwowy Instytut Wydawniczy, Warszawa 2020, s. 28–29.

52 *Ibidem*, s. 35.

53 *Ibidem*, s. 36.

dzielności autointerpretacji, a nawet przyczyną odosobnienia. Można by bowiem wnioskować, że zdolność oderwania od intersubiektywnych kryteriów stwarza podmiot biernego oporu – z aktu samostanowienia, spokojnego skupienia na trwaniu w tym słabo przez innych rozumianym, ale dotkliwie odczuwanym oporze:

Nic nie potrafi tak rozdrażnić poważnego człowieka jak czyjś bierny opór. Jeśli człowiek, który napotyka sprzeciw, jest nadludzko opanowany, a przeciwstawiający się osobnik jest całkowicie nieszkodliwy w swej bierności, wówczas w okresach lepszego nastroju ten pierwszy będzie wspaniałomyślnie próbował ogarnąć w wyobraźni to, czego nie mógł rozstrzygnąć na drodze rozmowania⁵⁴.

Irytacja, którą wywołuje bierność, zdaje się skłaniać obserwującego do autorefleksji, przemyślenia własnych cech i reakcji – także tych uprawomocniających jego interwencje czy niechęć. Co radykalnie odróżnia Bartleby'ego od współczesnych bohaterów, to przede wszystkim trwanie w ramach instytucji, pozostawanie w komunikacji z innymi, oferowanie swojej stałej obecności w miejscu, które oczekuje jego pracy. Jego protest ma charakter nie tylko czasowy, ale i dotyczący miejsca – wystawiania się na widok interweniujących i komunikujących się z nim innych. Pod tym względem jego strategia jest biegunowa względem niepostrzeżenie wycofującego się bohatera Pereca, także narratorka *Pustostanów* zajmuje inną pozycję – oferując w toku narracji liczne introspekcje, obserwacje, eksponując własną – idąc za rozpoznaniem Jonathana Crary'ego – uważność jako przedmiot namysłu⁵⁵. Można by ją wręcz scharakteryzować jako podmiot czujny⁵⁶, stale odbierający bodźce, wręcz cierpiący w wyniku niemożności ich oddalenia. Bohater Melville'a kreuje się raczej jako podmiot pozbawiony zmysłowej intensywności, wygaszający swoją podmiotowość aż do granicy autonomicznego oporu. Bohaterka Kotas wprowadza czytelnika w zgoła inną kondycję – tak intensywnej czujności i czułości, że podmiot zdaje się zredukowany do wiązki zmysłów, percepcji i lękiego odbioru sygnałów ze świata zewnętrznego.

54 *Ibidem*, s. 24.

55 J. Crary, *Zawieszenia percepcji. Uwaga, spektakl i kultura nowoczesna*, przeł. Ł. Zaremba, I. Kurz, Wydawnictwo Uniwersytetu Warszawskiego, Warszawa 2009, s. 60–78.

56 *Ibidem*, s. 52.

W przeciwieństwie do utworu Melville'a, w pozostałych powieściach odmowa ma charakter temporalny, jednak nie określa jej zwolnienie lekarskie ani oczekiwana rekonwalescencja i powrót do „życia”. Bohaterki Kotas i Moshfegh są pod tym względem niezestawialne – ta pierwsza zмага się z koniecznością pasywności, ta druga – korzysta ze swojej statusu, aby tę pozycję zająć. Możliwości pozostania w domu wyznaczają finanse bohaterów, nie zawsze wprost problematyzowane – jest to w tym sensie protest umożliwiony i uniemożliwiony przez kapitalizm. Jego mechanizm wydaje się paradoksalny, pozbawiony idealistycznych złudzeń, mimo że odwołujący się do ideałów autentyczności i autonomii. Żaden z omawianych bohaterów niczego nie oczekuje ani nie czeka aż los się do niego uśmiechnie. Bohaterka Kotas nie jest odpowiedniczką bohaterki Moshfegh w polskim kontekście – obserwowanie rzeczywistości za oknem, rejestrowanie najdrobniejszych dźwięków i ruchów kamienicy tworzy zgoła inny obraz samotności. Mimo odosobnienia i bierności, bohaterka *Pustostanów* nie znajduje spokoju ani satysfakcji:

Im bardziej jestem bezrobotna, tym bardziej się spieszę. Nie chcę stracić wprawy. Dynamika przemieszczania się po mieście daje mi minimalne poczucie spełnienia, sensu i satysfakcji z życia. Tylko czasami udaje mi się zauważyć coś przez przypadek: jeśli coś widzę, to niechcący. W ogóle mi nie zależy. Patrzenie nie jest zgodne z moim stylem życia. Gdy zaczynam patrzeć, przestaję się spieszyć, a to prawie nigdy nie wychodzi mi na zdrowie, bo im dłużej to robię, tym szybciej zaczynam się denerwować i prawie natychmiast wpadam w panikę, kiedy przypominam sobie, że rzeczywistość istnieje naprawdę i że wszyscy jesteśmy na nią skazani⁵⁷.

Obłądny pęd bohaterki tylko pozornie przeciwstawiono jej biernemu obserwowaniu i trwaniu. Jeden i drugi stan zdaje się pozbawiać ją złożoności doświadczeń, raczej sprowadza do serii reakcji i ruchów/bezruchów. Jej kondycja, rozpoznana także przez badacza uważności⁵⁸, daje się opisać jako redukcja podmiotu do aktywności i fragmentarycznych obserwacji o tyle istotnych, o ile tworzą pożyteczne skupienie. Zaciskanie zębów w oczekiwaniu na „dobre życie” staje się przedmiotem sprzeciwu i *de facto* dotyczy każdego członu tego zdania – odmowy zaciskania zębów, odmowy oczekiwania i podważenia tej definicji „dobrego życia”.

57 D. Kotas, *Pustostany*, s. 15.

58 J. Crary, *Zawieszenia percepcji*, s. 61–62.

Bohaterka Moshfegh, która jest dobrze sytuowaną nowojorczańką, popada w „chemiczną hibernację”⁵⁹ przerywaną wizytami egzaltowanej koleżanki i krótkimi wypadami do sklepu. Jej bezrobotność ma zupełnie inny wydźwięk niż w przypadku polskiej powieści – wynika raczej ze zubożenia bohaterki, poczucia wyczerpania i zarazem możliwości wycofania z dotychczasowej roli. Dokonuje redukcji swojego życia, niejako ujawniając mroczny potencjał tkwiący w egzystencjalnie obiecującym minimalizmie. Pozbywa się rzeczy, zażywa tabletki, śpi, odmawia udziału w dotychczasowym życiu i zaangażowania w rozmowy. Jedyne, co budzi jej zainteresowanie, to sen i różne formy znieczulenia farmakologicznego. Budzi się, aby znów zapaść sen. Jej projekt jest próbą radykalnej redukcji, sprowadzenia własnego bycia w świecie do najbardziej rudymenarnych ram – jednak nie w duchu *Waldena*, ale zerwania relacji ze światem zewnętrznym poza niezbędnymi interakcjami. Trudno powiedzieć, czy bohaterka jest zmęczona oczekiwaniem na zwrot w życiu, związek miłosny (miniony jest przedstawiany w sennym widzie) czy poczucie przekroczenia Durkheimowskiej anomii. Jednocześnie jej doświadczenie w okresie sennego trwania postrzegane są przez nią jako okres regeneracji („Odnówię się, odrodzę. Zostanę zupełnie nową osobą [...]”⁶⁰). Porównanie prozy Moshfegh do doświadczenia czasu w prozie Pereca – unikającego deklaracji, czy bohater trwa w stanie chorobowym, czy też próbuje ocalić zdrowie – przynosi refleksję na temat tego, w jaki sposób życie codzienne bohaterów pogrążonych w letargu formowane jest przez drobne decyzje. Podobnie jak *Człowiek, który śpi*, bohaterka oscyluje pomiędzy porządkiem sennym i materialnym, samotnością i byciem widzianą. Jest to nie tyle ucieczka przed prywatnością, co utopia odłączenia – od dotychczas znanych sfer publicznej i prywatnej. Nadzieją na nowe życie jest paradoksalnie balansowanie na granicy samobójstwa⁶¹:

59 J. Tolentino, *Otessa Moshfegh's Painful, Funny Novel of a Young Woman's Chemical Hibernation*, „The New Yorker”, 11 lipca 2018, <https://www.newyorker.com/books/page-turner/otessa-moshfeghs-painful-funny-novel-of-a-young-womans-chemical-hibernation> (dostęp: 23.09.2022).

60 O. Moshfegh, *Mój rok relaksu i odpoczynku*, przeł. Ł. Buchalski, Wydawnictwo Pauza, Warszawa 2019, s. 54.

61 Inga Iwasiów interpretuje ten wątek odmiennie, uznając działania bohaterki za „skrajną postać idei «zadbania o siebie» w środku aktywnego życia”. I. Iwasiów, *Odmrażanie. Literatura*

Wszystko wydawało się nierealne. Sen i jawa zlewały się w jeden szary, nudny lot samolotem przez chmury. Nie mówiłam do siebie nawet w myślach. Nie było nic do powiedzenia. Stąd wiedziałam, że spanie zaczyna przynosić rezultaty: stawałam się coraz mniej przywiązana do życia. Myślałam, że jeśli wytrwam, zniknę całkowicie, a następnie odrodzę się w jakiejś nowej formie. Taką miałam nadzieję. Taki miałam sen⁶².

Moshfegh umieszcza akcję powieści w przeddzień ataku na World Trade Center. To obserwacja zamachu, podczas którego bohaterka traci koleżankę, przywraca ją do życia – stając się zarazem obsesyjnym wspomnieniem:

Tamtego dnia oglądałam kasetę w kółko, żeby ukoić nerwy. Nadal ją oglądałam, zazwyczaj w samotne popołudnia albo za każdym razem, kiedy wątpię, czy warto żyć, gdy potrzebuję otuchy lub gdy się nudzę. Za każdym razem ogarnia mnie zachwyt na widok kobiety, która wyskakuje z siedemdziesiątego siódmego piętra północnej wieży. [...] Oto ona, istota ludzka, skacze w nieznaną i jest całkowicie przedzona⁶³.

Mimo że wykorzystanie 9/11 jako środka uspokajającego i symbolu ludzkiej obecności może budzić skrajne uczucia czytelnika, wydaje się, że nie budzi takich w bohaterce. Z perspektywy jej doświadczenia desperacja kobiety skaczącej z wieży jest osobliwym dowodem witalności, sprawczości. Zastyganie przed tym obrazem staje się dla niej niespełnioną fantazją o odmiennie skonfigurowanym przeżyciu pasywności. Wydaje się, że po 9/11 dalsze oczekiwanie nie jest już możliwe. Zamiast tego trwa przed powtarzającym się nagraniem ludzkiej desperacji, która staje się bardziej rzeczywista niż jej własne doświadczenie. Paradoksalnie odczytuję to jako dowód, że proces życiowej redukcji, której dokonała, okazał się skutecznym – w wyniku powtórzeń cierpienie spadającej kobiety staje się obrazem pozbawionym referencji. Jest tylko wyobrażeniem o biegunowej kondycji względem tej, którą ona sama reprezentuje.

w *potrzebie*, Wydawnictwo Naukowe Uniwersytetu Szczecińskiego, Szczecin 2020, s. 76. Por. także K. Dunin, *Ludzie mają problemy*, „Krytyka Polityczna”, <https://krytykapolityczna.pl/kultura/czytaj-dalej/kinga-dunin-czyta/uzdanski-louis-moshfegh/> (dostęp: 23.09.2022).

62 O. Moshfegh, *Mój rok relaksu i odpoczynku*, s. 83.

63 *Ibidem*, s. 270–271.

Addenda: **Odmowa cierpliwości**

Rozważając znaczenie oczekiwania i przywiązania do obietnicy warto zwrócić się także do nieco innych praktyk oporu i zastanowić nad pozbawionymi biernością formami odmowy cierpliwości i czekania. Kluczowy dla tej różnicy jest bez wątpienia przedmiot protestu – wyżej omawiane literackie przykłady eksplorowały sprzeciw bohaterów wobec dominujących form produktywności, aktywności, współpracy i współlistnienia z innymi. Te bierne formy oporu zdawały się wynikiem rozczarowania dotychczasowymi strategiami gromadzenia i aktywnego sprzeciwu – z jednej strony jako wyczerpujące i paradoksalnie schematyczne, z drugiej – nieskuteczne i zawodne. Nie jest to jednak rozpoznanie ani diagnoza uniwersalna, epokowa. Opór w aktywnej (aktywistycznej) formie, szczególnie gromadzenia ciał i bycia razem w akcie solidarnego sprzeciwu, nie jest jednak skazany na niebyt, w ostatnim półwieczu okazywał się skutecznym i ważkim narzędziem – zwłaszcza wtedy, gdy był wykorzystywany przeciwko działaniom militarnym, dyskryminacji politycznej, ograniczeniom praw grup upodrzedzonych. Chciałabym prześledzić jeden z przypadków takiego wykorzystania ekspresji i aktywnego oporu, który wykorzystuje mimo to pokrewny trop braku cierpliwości i odmowy czekania jako reakcji na niesprawiedliwość i dyskryminację. W tym celu zaproponuję zmianę kontekstu kulturowego i refleksję nad *Mississippi Goddam* Niny Simone pierwszy raz wydanej na płycie *Nina Simone in Concert* z 1964 roku. Złość i frustracja artystki po zdarzeniach znanych jako „16th Street Baptist Church bombing” są pierwszoplanową inspiracją utworu, który stał się punktem zwrotnym w jej karierze i zyskał status ważnego protest songu⁶⁴. Intensywność przekazu zbudowana jest, mimo skonkretyzowanego kontekstu powstania utworu, na szerszej refleksji dotyczącej doświadczenia rasizmu w Stanach Zjednoczonych. Mimo wskazania w tytule na Mississippi, perspektywa miejsca jest eksplorowana w mniejszym zakresie aniżeli problem cielesności czarnych Amerykanów oraz narzucona im/odrzucona przez nich percepcja czasu.

64 Zob. np. Claudia Roth Pierpont, *Raised Voice*, „The New Yorker”, 11–18 sierpnia 2014, <https://www.newyorker.com/magazine/2014/08/11/raised-voice> (dostęp: 23.09.2022).

„Myślę, że każdy dzień będzie moim ostatnim”⁶⁵, śpiewa Simone, przywołując zarówno morderstwa dokonywane na czarnych Amerykanach, jak i sugerując odrzucenie przyszłości jako perspektywy czasowej przypisanej uprzywilejowanym obywatelom. Powtarzane w zakończeniach wersów „wolniej” wobec ich postulatów i żądań, ujawnia przemocowy charakter odmowy uwzględnienia teraźniejszości jako perspektywy czasowej. W jednej z wersji piosenki odpowiedzią na te odmowy jest „za wolno”, śpiewane przez jej zespół, kontrapunktuje wyobrażenie sprawujących władzę na temat czasu. Z kolei poczucie podmiotu, że nigdzie nie przynależy, można odczytywać wieloznacznie – jako opis doświadczenia segregacji rasowej, zajmowanie pogranicznej pozycji, która skutkuje poczuciem odosobnienia. Sądzę, że figura ta odnosi się jednak przede wszystkim do czasu. Zamiast tego przyszłość jest utożsamiona z kłamstwem; cierpliwość – z egzekucją władzy nad czarnymi obywatelami. Obietnica przestała być nadzieją, co wzmacnia poczucie, że skupienie na teraźniejszości jest w tym utworze jednoznaczne. Przyjęcie perspektywy czasu teraźniejszego jest konieczne, aby dokonać skutecznej krytyki – wciąż istotnej mimo uchwalenia Civil Rights Act of 1964, zakazującego dyskryminacji – w tym dyskryminacji rasowej. W tym sensie utwór Simone jest kontrą względem „okrutnie optymistycznego” przywiązania do wizji „dobrego życia”. Odrzucenie tego przemocowego zobowiązania jest w utworze Simone intensywnym przeżyciem. Poddana cenzurze przez niektóre południowe stany piosenka nie jest szczególnie wulgarna ani drastyczna, nie operuje hiperbolą. Intensywność opisu rzeczywistości okazała się wystarczająca, aby podjęto próby jej spacyfikowania. Tak się jednak nie stało. Piosenka „łatwa do śpiewania, została zaadaptowana przez osaczonych protestujących w tym samym przeklętym stanie kilka miesięcy później”⁶⁶.

„Próbują powiedzieć, że to spisek komunistów / A wszystko, czego chcę to równość / Dla mojej siostry, dla mojego brata, moich ludzi i siebie”⁶⁷. Opisanie sojuszu w kategoriach odwołujących się do ról w rodzinie odróżnia się od kontrkultury, a także od dominującego wówczas wariantu

65 N. Simone, *Mississippi Goddam*, w: *eadem*, *Nina Simone in Concert*, Philips 1964.

66 *Ibidem*.

67 *Ibidem*.

feminizmu. Bell hooks kontrastuje perspektywę białych i czarnych kobiet, dla których:

[...] rodzina jest instytucją najmniej opresywną. Pomimo obecnego w rodzinie seksizmu, możemy w niej doświadczać godności, poczucia własnej wartości oraz człowieczeństwa, których nie doświadczamy w świecie zewnętrznym, gdzie jesteście my konfrontowane ze wszystkimi formami opresji naraz. [...] Chcemy potwierdzić nadrzędne znaczenie rodziny, dlatego że wiemy, iż więzy rodzinne są jedynym trwałym systemem wsparcia dla grup wyzyskiwanych i opresjonowanych⁶⁸.

Mniej istotne niż wybór konkretnej figury rodziny jest samo przeciwstawienie jej teorii spiskowej, wedle której czarna mniejszość obarczana jest winą za „zagrożenie dla wizji „dobrego życia”⁶⁹ narodu i powiązanie jej z wrogiem komunizmem. Powiązanie ruchu praw obywatelskich z komunistami jest jednoznacznym przeciwstawieniem go „podstawowym wartościom narodowym”⁷⁰ Ameryki, uznaniem za zwrot przeciwko wspólnocie narodowej widzianej jako nadrzędne dobro względem równości czy sprawiedliwości. Martwe ideały⁷¹ przypisane narodowi służą pacyfikacji, nie zaś demokratyzacji i wolności, mimo że w dyskursie dominującym pełnią funkcję pojęciowego ekwiwalentu amerykańskiej tożsamości. Z tej perspektywy równość rasowa jest zagrożeniem dla demokracji jako przeciwieństwa komunizmu, a przede wszystkim dla trwałości amerykańskiego stylu życia – „normalnej kultury narodowej”⁷². Inspirując się Walterem Benjaminem, Berlant pisze o rządzeniu:

[...] przez wykorzystanie poniżonych populacji jako przykładu wszystkich przeszkód, które stoją na drodze życia narodu; przez władanie obrazami i narracjami zagrożonego „dobrego życia”, które domniemani „my” dotąd znamy; przez obiecywanie ulgi od aktualnych zmagani poprzez obraz przyszłego szczęścia narodu; i przez twierdzenie, że – skoro stabilność podstawowego obrazu [*core image*] jest fundamentem narracji opisujących narodową społeczność w kategoriach

68 bell hooks, *Teoria feministyczna. Od marginesu do centrum*, przekł. E. Majewska, Wydawnictwo Krytyki Politycznej, Warszawa 2013, s. 74.

69 L. Berlant, *The Queen...*, s. 175.

70 *Ibidem*, s. 176.

71 Por. *ibidem*, s. 60.

72 *Ibidem*, s. 176.

intymności i bezpieczeństwa – naród musi za wszelką cenę chronić ten obraz stylu życia, nawet jeżeli następuje to kosztem szczęścia niektórych spośród jego własnych obywateli⁷³.

Simone śpiewa o żądaniach, którą czarni muszą spełnić, aby dostąpić zaszczytu równości („Tak, kłamaliście przez te wszystkie lata / Powiedzieliście mi, żebym umyła i wyczyściła uszy / Żebym naprawdę ładnie mówiła, tak jak dama / I wtedy przestaniecie nazywać mnie siostrą Sadie”⁷⁴). Nierówność rasowa opisywana także jako nierówność klasowa jest istotną figurą. Intymny wymiar dyskryminacji, którego doświadcza podmiot, pokazuje jak dalece skuteczny jest mechanizm odmowy zapewnienia autonomii i prywatności podporządkowanym w ramach wspólnoty narodowej. Berlant wskazuje przede wszystkim na odmowę prawa do prywatności dla osób ze społeczności LGBT⁷⁵, w kontekście utworu Simone i dyskryminacji rasowej można mówić o zbliżonym procesie – intymizacji relacji władzy, która w przypadku uprzywilejowanych byłaby postrzegana jako przemoc i intruzywne regulowanie ciała, w odniesieniu do podporządkowanych traktowana jest jako forma zapewnienia bezpieczeństwa narodowego. Przywołane w utworze formy dyscyplinowania ciał, spełnione akty przemocy, nie pozwalają na podtrzymanie wizji „abstrakcyjnego obywatelstwa”⁷⁶. Pod koniec piosenki Simone parafrazuje dominujący dyskurs: „Rób wszystko stopniowo, rób to powoli / Ale daj mi więcej tragedii, rób to powoli”⁷⁷. Ostatnia fraza nawiązuje do żądań wspólnoty, która w tragediach widzi dostatecznie godną motywację zmiany. Ten polityczny paradoks trafnie opisuje Berlant w kontekście praw mniejszości seksualnych:

Podwójne upokorzenie protestu w głównonurtowych mediach – czyniące z niego coś zarówno niepoważnego, jak i niebezpiecznego – oddziela ludzką jednostkowość od aktywistów, czyniąc tym samym z ich obywatelskich gestów dowody na to, że ich żądania są w bezprawne. [...] polityczne cierpienie jest nadal strawne, gdy wyrażone jest jako trauma lub krzywda doznana przez konkretną osobę⁷⁸.

73 *Ibidem*, s. 175.

74 N. Simone, *Mississippi...*

75 L. Berlant, *The Queen...*, s. 56–66.

76 *Ibidem*, s. 60.

77 N. Simone, *Mississippi...*

78 L. Berlant, *The Queen...*, s. 186.

W rezultacie bycie świadkiem, szczególnie zdolnym do opisanego cierpienia innych i zbudowania na tej podstawie przekazu politycznego⁷⁹, urasta do jednej z najważniejszych strategii życia publicznego i form społecznych negocjacji. Więcej tragedii i śmierci czarnych z perspektywy białych rządzących staje się równoznaczne z przywiązaniem obietnicy równości zarówno do indywidualnego, cielesnego cierpienia, jak i cierpliwości rozumianej jako polityczna dojrzałość i odpowiedzialność za stabilność wspólnoty narodowej. Ta osobliwa sprzeczność służy w istocie paraliżowi ruchu oporu przez oddalenie żądania i akceptacji monopolistycznej przemocy państwa i wspieranych przez nie grup społecznych. Awans do kultury – rozumianej jako grzeczność – wyznaczonej przez „naród” jest więc widziany jako godny ochrony i wymagający dyscyplinowania podporządkowanych. Artystka rozpoznaje normy pozwalające na przymuszenie czarnych Amerykanów do nieskończonej cierpliwości jako warunkujące ich szanse na emancypację i równość. Jak pisze Ghassan Hage:

W tym sensie przetrwanie kryzysu staje się normalnym sposobem bycia dobrym obywatelem, a im bardziej ktoś jest w stanie przetrwać kryzys, tym bardziej jest dobrym obywatelem. Jak zwykle nabiera to wymiaru rasowego, cywilizacyjnego i klasowego: ci, którzy nie wiedzą, jak czekać, to „klasy niższe”, niecywilizowani i urasowani inni. Cywilizowane, zbliżone do wizerunku bohatera, to ci, którzy mają klasę nawet wtedy, gdy utknęli. Wiedzą, jak wytrzymać. [...] Cywilizowane jest umieć znieść kryzys i działać w sposób uporządkowany, samorządny, powściągliwy⁸⁰.

Wydaje się, że to spowolnienie, na które reakcją ma być cierpliwość, jest radykalnym sposobem sprawowania władzy, zapewniającym rządzącym swego rodzaju moralny immunitet. Nikomu nie odmówiono praw, zażądano jedynie cierpliwości – przypisywanej kulturalnym ludziom z klas wyższych – która, jeżeli jest odrzucona i skłania do buntu (zburzenia narodowego porządku), jest dowodem niedojrzałości do współuczestniczenia w równości, ale też narodowym „dobrym życiem” przez podporządkowanych.

79 *Ibidem*, s. 187.

80 G. Hage, *Waiting Out...*, s. 104–105.

Zakończenie

Jednym z powodów, dla których zdecydowałam się dołączyć do swoich rozważań utwór Niny Simone tkwi w kalejdoskopowości pojęcia czekania. „Czekanie nie jest nieobecnością; stwarza podstawy do fascynujących rozmów o cierpieniu, nowoczesności, sprawczości i różnicy” – pisze Craig Jeffrey⁸¹. Z kolei Lauren Berlant deklaruje:

Pilnym zadaniem jest wymyślenie na nowo, na bazie sceny przetrwania, nowych idiomów polityczności i samej przynależności. Wymaga to rozważenia, jakie powinny być punkty odniesienia dla przetrwania w najbliższej przyszłości, czyli w tej, którą teraz tworzymy⁸².

Styl Lauren Berlant, obciążony w dodatku tłumaczeniem, nie ułatwia spojrzenia na jej propozycję jak na postulat odświeżenia myślenia o polityczności poza dyskursem akademickim. „Czekanie pojawia się na granicach dzielących nasyczone czasem światy”⁸³ – pisze John Rundell. Senność, izolacja, odmowa dalszego trwania w wyznaczonych ramach staje się formą radykalnego, a zarazem sprywatyzowanego sprzeciwu, który dopiero jako doniesienie staje się istotny w sferze publicznej. Wgląd w bezpośredni akt protestu jest tym samym ograniczone, w niewielkim zakresie przewiduje gromadzenie się, zaistnienie ciała w przestrzeni publicznej. W tym sensie wydaje się wielkim votum nieufności wobec samej możliwości zaistnienia ciała politycznego – nawet pozbawionego przemocy czy pasywnego – jako skutecznej formy sprzeciwu. Pod wieloma względami sen i „leżenie płasko” (w języku potocznym powiedzielibyśmy tak naprawdę „leżenie plackiem”) zdają się formą czekania czy wręcz przeczekiwania. W istocie niektóre przykłady czy interpretacje tych pojęć potwierdzają tę koncepcję. Inne – podsuwają myśl, że sen jest tak naprawdę końcem czekania. Także na nowe idiomy polityczności, które rewidują to, jakie „dobre życie” czeka nas po przebudzeniu.

81 C. Jeffrey, *Foreword*, w: M.K. Janeja, A. Bandak (red.), *Ethnographies of Waiting Doubt, Hope and Uncertainty*, Routledge, London 2018, s. XV.

82 L. Berlant, *Cruel Optimism*, s. 262.

83 J. Rundell, *Temporal Horizons of Modernity and Modalities of Waiting*, w: G. Hage (red.), *Waiting*, s. 45.

Bibliografia

- Arendt H., *Kondycja ludzka*, przeł. A. Łagodzka, Wydawnictwo Aletheia, Warszawa 2020.
- Bendyk E., *Pluskwa milenijna, czyli Y2K*, „NCK.pl”, <https://www.nck.pl/szkolenia-i-rozwoj/projekty/kongres-kultury/aktualnosci/pluskwa-milenijna-czyli-y2k-edwin-bendyk> (dostęp: 23.09.2022).
- Berlant L., *Okrutny optymizm*, przeł. K. Bojarska, „Widok. Teorie i Praktyki Kultury Wizualnej” 2015, nr 11, <https://www.pismowidok.org/pl/archiwum/2015/11-realizm-kapitalistyczny/okrutny-optimizm> (dostęp: 23.09.2022).
- Berlant L., *Cruel Optimism*, Duke University Press, Durham 2011.
- Berlant L., *Intymacy: A Special Issue*, „Critical Inquiry” 1998, nr 24, s. 281–288, DOI: 10.1086/448875.
- Berlant L., *The Queen of America Goes to Washington City. Essays on Sex and Citizenship*, Duke University Press, Durham 1997.
- Butler J., *Zapiski o performatywnej teorii zgromadzeń*, przeł. J. Bednarek, Wydawnictwo Krytyki Politycznej, Warszawa 2016.
- Chen E., *For Young People in China, 'Lying Flat' Beats Working*, „The New York Times”, 4 lipca 2021, s. 4, <https://www.nytimes.com/2021/07/03/world/asia/china-slackers-tangping.html> (dostęp: 23.09.2022).
- Crary J., *24/7. Późny kapitalizm i koniec snu*, przeł. D. Żukowski, Wydawnictwo Karakter, Kraków 2015.
- Crary J., *Zawieszania percepcji. Uwaga, spektakl i kultura nowoczesna*, przeł. Ł. Zaremba, I. Kurz, Wydawnictwo Uniwersytetu Warszawskiego, Warszawa 2009.
- Drenda O., *Apokalipsa, której nie było. Czego baliśmy się w sylwestra 1999?*, „Gadzetomania.pl”, <https://gadzetomania.pl/apokalipsa-ktorej-nie-bylo-czego-balismy-sie-w-sylwestra-1999,6704643422480513a> (dostęp: 23.09.2022).
- Dunin K., *Ludzie mają problemy*, „Krytyka Polityczna”, <https://krytykapolityczna.pl/kultura/czytaj-dalej/kinga-dunin-czyta/uzdanski-louis-moshfegh/> (dostęp: 23.09.2022).
- Durkheim E., *Suicide. A Study in Sociology*, przeł. J.A. Spaulding, G. Simpson, The Free Press, New York 1951. Wydanie polskie: É. Durkheim. *Samobójstwo. Studium z socjologii*, przekł. K. Wakar, Oficyna Naukowa, Warszawa 2011.
- Hage G., *Waiting Out the Crisis: On Stuckedness and Governmentality*, w: G. Hage (red.), *Waiting*, Melbourne University Press, Melbourne 2009, s. 97–106.
- Hertzberg H., *Blixxkrieg*, „The New Yorker”, 10 lutego 2003.

- hooks bell, *Teoria feministyczna. Od marginesu do centrum*, przeł E. Majewska, Wydawnictwo Krytyki Politycznej, Warszawa 2013.
- Iwasiów I., *Odmrażanie. Literatura w potrzebie*, Wydawnictwo Naukowe Uniwersytetu Szczecińskiego, Szczecin 2020.
- Jasnowski P., *Perec i melancholia. Zarys geografii melancholicznej*, „Teksty Druge” 2015, nr 5, s. 274–293.
- Jeffrey C., *Foreword*, w: M.K. Janeja, A. Bandak (red.), *Ethnographies of Waiting Doubt, Hope and Uncertainty*, Routledge, London 2018, s. XIII–XV.
- Kotas D., *Pustostany*, Niebieska Studnia, Warszawa 2019.
- Marx P., *Millennial Malaise*, „The New York Times”, 22 grudnia 1999, s. 27.
- Melville H., *Kopista Bartleby, czyli opowieść o Wall Street*, przeł. K. Korwin-Mikke, w: *idem, Nowele i opowiadania*, Państwowy Instytut Wydawniczy, Warszawa 2020, s. 7–60.
- Moshfegh O., *Mój rok relaksu i odpoczynku*, przeł. Ł. Buchalski, Wydawnictwo Pauza, Warszawa 2019.
- Perec G., *Człowiek, który śpi*, przeł. A. Wasilewska, Wydawnictwo Lokator, Kraków 2011.
- Preciado P.B., *Pornotopia. „Playboy”, architektura i biopolityka w czasach zimnej wojny*, przeł. G. Piątek, Fundacja Nowej Kultury Bęc Zmiana, Warszawa 2021.
- Roth Pierpont C., *Raised Voice*, „The New Yorker”, 11 i 18 sierpnia 2014, <https://www.newyorker.com/magazine/2014/08/11/raised-voice> (dostęp: 23.09.2022).
- Rundell J., *Temporal Horizons of Modernity and Modalities of Waiting*, w: G. Hage (red.), *Waiting*, Melbourne University Press, Melbourne 2009, s. 39–53.
- Simone N., *Nina Simone in Concert*, Philips 1964.
- Tolentino J., *Otessa Moshfegh’s Painful, Funny Novel of a Young Woman’s Chemical Hibernation*, „The New Yorker”, 11 lipca 2018, <https://www.newyorker.com/books/page-turner/otessa-moshfeghs-painful-funny-novel-of-a-young-womans-chemical-hibernation> (dostęp: 23.09.2022).
- Wasilewska A., *Autobiografia pod rygiorem*, w: G. Perec, *Człowiek, który śpi*, Wydawnictwo Lokator, Kraków 2011, s. 103–109.

Sleeping and the Im/possibility of Waiting: On Passive Resistance in Late Modernity

The article is devoted to strategies of resistance in late modernity, in particular the forms that find expression in the literature of the generation that entered adulthood during the global financial crisis (2008). The two most important strategies analysed in the article are sleep and other forms of passivity, which have been observed in both the works of millennials and the forms of refusal and resistance in the areas of work and politics in recent years. The theoretical inspirations of the article include Lauren Berlant and her *Cruel Optimism* and Judith Butler's works on gathering in public space, as well as another study touching upon the issues of passivity, waiting and opposition. The article considers the possibility of reversing the traditional hierarchy of protest and resistance, and reflects on the possible meaning that the refusal to gather or sleep or, on the other hand, the refusal to be patient and wait may have in modern times.

Keywords:

PASSIVE RESISTANCE, SLEEP IN LITERATURE, CONTEMPORARY LITERATURE, LAUREN BERLANT, LITERATURE AND PROTEST.

