

Teresa Fazan, Nadiia Janiczak

Za blisko / za daleko

Recenzja książki Lauren Berlant *On the Inconvenience of Other People* (2022)¹

*Do you think you're better off alone
Do you think you're better off alone
Do you think you're better off alone
Do you think you're better off alone
Talk to me
(Alice Deejay, Better off Alone, 1999)*

Co to znaczy, że nazywam książkę łatwą bądź trudną? Co to mówi o mnie, o niej, o relacji między nami? Każdy tekst, jaki czytam, wchodzi ze mną w relację, coś mi robi, znika lub pozostaje na dłużej, powraca w niespodziewanych momentach. Czy jestem gotowa przyjąć, że nigdy nie uchwycę go całkiem, czymkolwiek takie uchwycenie „raz na zawsze” miałoby być? (Nie)rozumienie z pewnością generuje dyskomfort, ale też pragnienie,

Teresa Fazan (ORCID 0000-0002-2270-9251) – doktorantka w Szkole Doktorskiej Nauk Humanistycznych Uniwersytetu Warszawskiego, absolwentka Wydziału Filozofii UW i Gender Studies na Uniwersytecie Środkowoeuropejskim w Wiedniu. Interesuje się związkami kolonializmu, rasizmu i reprodukcji, a także dekolonialnymi praktykami filozoficznymi. Redaktorka „Machiny Myśli”.

Nadiia Janiczak (ORCID 0009-0002-4102-0617) – absolwentka MISH UJ, redaktorka „Machiny Myśli”, tłumaczka. Akademycko zajmują ją mniejszościowe feminizmy, teoria *queer*, studia trans i orientacje dekolonialne. Mieszka w Warszawie, ale wychodzi na pole.

1 L. Berlant, *On the Inconvenience of Other People*, Duke University Press, Durham–London 2022.

by nierozumienia doświadczać, bo tylko tak można coś więcej... zrozumieć. Podjęta przeze mnie próba uchwycenia tekstu nieuchronnie prowadzi do odczucia niewygody; uświadamia, że „rozumienie” jest rodzajem wygodnej, kruchej iluzji mającej zapewniać bezpieczeństwo.

On the Inconvenience of Other People nie jest łatwą książką. Nadmiar wylewającej się z niej treści doprowadza mnie do frustracji. O czym tak naprawdę pisze Berlant? To chyba źle zadane pytanie; może lepiej skupić się na nieoczywistej pracy pojęć i organizacji myśli. Ale najpierw pole odnieść: teoria *queer*, teoria afektu, feministyczny i dekolonialny narzędziownik. To ostatnia książka Berlant, zredagowana i wydana przez Duke University Press już po śmierci osoby autorskiej², która nastąpiła w czerwcu 2021 roku. Widać w niej ślady mistrzyni – Eve Kosofsky Sedgwick³ – jak i pokrewieństwo z Lee Edelmanem, który współpracował z Berlant przy niejednej okazji⁴. *On the Inconvenience of Other People* pozostaje najbliższej teoretycznych interwencji *queer of color*, rozwijanych akademicko między innymi przez José Estebana Muñoz (któremu dedykowany jest pierwszy rozdział książki), Sarę Ahmed, czy Jasbir Puar. Berlant czerpie jednak z wielu źródeł i tworzy połączenia między różnymi, zdawałoby się niepowiązanymi, fenomenami. Powraca również do wątków podejmowanych w poprzednich interwencjach teoretycznych. Dla przykładu, *Okrutny optymizm*⁵ w dużej mierze stanowi medytację na temat relacji z obiektem, której tym razem przyglądamy się przez soczewkę konstytutywnej dla niej niedogodności. I znów, tak jak w *Sex, or the Unbearable*, musimy pozostawać z negatywnością... Książka o niewygodzie sama w sobie staje się więc niewygodna. I świetnie.

2 *Ibidem*, s. VII. Lauren Berlant w życiu zawodowym używało zaimków they/theym, co na polski przekładamy unikając zarówno męskich, jak i żeńskich form gramatycznych, pisząc o Berlant następująco: osoba autorska, wprowadziło pojęcie, ich rozważania itp.

3 Berlant redagował również tom poświęcony dziedzictwu tej ikony teorii *queer* zatytułowany *Reading Sedgwick* (2019).

4 Lauren Berlant i Lee Edelman wspólnie napisali *Sex, or the Unbearable* (2014). Współpracowali również między innymi przy redagowaniu serii *Theory Q* pod auspicjami wydawnictwa Duke University Press.

5 Po polsku ukazał się pierwszy, tytułowy rozdział książki *Cruel Optimism* (2011) w przekładzie Katarzyny Bojarskiej. Dostępny online na stronie czasopisma „Widok”: <https://www.pismowidok.org/pl/archiwum/2015/11-realizm-kapitalistyczny/okrutny-optimizm> (dostęp: 19.03.2023).

Nie traktujemy *On the Inconvenience of Other People* jako spójnego tekstu, który należy rozłożyć na części pierwsze, a jego treść przejrzyście zmapować – skala takiej mapy byłaby bowiem uwikłana w kolonialną kartografię, której chciałybyśmy się wymykać. Samo Berlant zdaje się to robić. Ich pisanie teoretycznie i praktycznie wyslizguje się paradygmatowi silnej podmiotowości (akademickiej i nie tylko), epistemologii kolonialnej (poznania jako dominacji) oraz dyktatowi myślenia, które nie potrafi uznać sprzeczności. To książka pełna długich zdań i nieuczesanych myśli, eksperyment z myślenia sprzecznego, mglistego formowania pojęć, tworzenia układów, które nie mają ani wyczerpać wszystkich potencjalności, ani „poradzić sobie” ze sprzecznościami. Formalnie podzielona na trzy zorientowane wokół pewnych zjawisk rozdziały, *The Inconvenience of Other People* dzieli się także na inne „podjednostki”: obiekty-sceny. Obiekt/scena jest niedogodnością – chcemy ją objąć, uchwycić, pochłonać, ale ze względu na jej autonomię nie może się to nam udać. Obiektami/scenami są tematy, problemy, przykłady, teksty, zjawiska, sytuacje, afekty. Zdaniem Berlant, zawsze doświadczamy obiektu w formie obiektu/sceny, a tym samym nigdy nie możemy go w pełni ująć ani wyczerpać. W książce „każdy rozdział stara się pomóc w zmianie dynamiki asocjacji i praktyki materialnej, która jest w stanie utrwalić dany obiekt/scenę”⁶. Przyjrzyjmy się zatem temu, jak możemy to robić, oraz jakie pojęcia – i w jakich układach – będą nam w tym towarzyszyć.

Nigdy nie byliśmy suwerenni

Pisanie Berlant jest na swój sposób pedagogiczne – dochodzi w nim do próby oswojenia się z ambiwalentną obecnością obiektów/scen, a może przede wszystkim z samym doświadczeniem niedogodności, które wywołuje zbliżanie się do nich. Zarysowują się tu dwie sfery dyskomfortowego bycia w świecie – sfera intymności oraz wspólnotowości – czyli odpowiednio poziomy mikro i makro takiego zbliżania się do siebie (osób lub/i obiektów), które jest doświadczane jako nadmiarowe. Pomostem w przejściu od intymności do poziomu wspólnotowości staje się

6 L. Berlant, *On the Inconvenience of Other People*, s. 12.

specyficznie zinterpretowane pojęcie dóbr wspólnych. Warto jednak zacząć od samego pojęcia niewygodny. Czym właściwie jest tytułowa *inconvenience*? By zbliżyć się do tego pojęcia, zwróćmy najpierw uwagę na pułapkę myślenia, które zakłada istnienie jednostek jako czegoś uprzedniego względem relacji. Istnienie wolnych jednostek (podobnie jak suwerennych narodów), które dopiero w następstwie tarcia spowodowanego wejściem w relację tracą coś ze swojego „stanu naturalnego”, jest po prostu kolonialną fantazją o kontroli. W tym wyobrażeniu stanem wyjściowym jest ciągle zagrożona jednostkowa niezależność, która wymyka się z rąk z każdym spotkaniem z innością, z tym, co nie jest nami.

To komfortowa, a zarazem szalenie niebezpieczna fantazja. Zakłada ona bowiem suwerenność „ja” opartą na posiadaniu i dominacji jako sposobach nawiązywania relacji z tym, co przyjmuje funkcję obiektu. Pojęcie niedogodności ma nam pomóc rozbić to wyobrażenie, poluzować obiekt. Jest narzędziem heurystycznym, *queerową* formą eksperymentu, który może stać się formą życia⁷, próbą dekolonizacji procesu produkcji wiedzy oraz sposobem wskazania na codzienną ambiwalencję. Berlant proponuje istotne z politycznego punktu widzenia rozróżnienie niedogodności na dwa typy – słaby i mocny. Niedogodność w sensie słabym to afekt doświadczany przez wszystkich, bliskość przekraczająca możliwości naszego sensorium, coś, co pociąga, a jednocześnie wywołuje lęk. Niedogodność typu mocnego jest natomiast związana z koniecznością przystosowania się do tego, co społecznie uprzywilejowane i strukturalnie dominujące⁸. Wskazuje więc na afekt doświadczany przez jednostki i grupy poddane różnym formom systemowej opresji. W tym sensie organizuje przestrzeń między pragnieniem życia a nekropolitycznym koszmarem, między praktykami wspólnotowymi a uciskiem ograniczającym ich zakres działania.

Niedogodność, jako pojęcie, pozwala więc zorganizować to, co zarazem przyciąga i przytłacza. O tyle, o ile niedogodność wskazuje na pewne uniwersalne (*sic!*) doświadczenie niesuwerennej relacyjności, skłania nas również do ciągłego pytania o sposoby współzamieszkiwania świata, życia, sytuacji. Jeśli suwerenność jest rodzajem narcystycznej i kruchej fantazji

7 *Ibidem*, s. 30.

8 *Ibidem*, s. 3–4.

o niezależności i pełnej autonomii, to zagrożeniem dla niej stają się rozmaite obiekty/sceny: obecność czarnego ciała jako przeszkoda dla reprodukcji białej dominacji⁹, życie w dysocjacji jako strategia przetrwania czy pokrewieństwo życia i śmierci w myślach samobójczych. Przywołane przez Berlant, nierzadko nieoczywiste pary (grupy) pojęć zostają wyeksplikowane w sposób wyczerpujący, choć zawsze tylko w ramach proponowanego układu. W praktyce chodzi bowiem o zmianę dynamiki asocjacji, a nie o stworzenie nowych, stabilnych i koniecznych powiązań; jedno pojęcie ma poluzować drugie jako obiekt refleksji. Przykładowo, obecne w pierwszym rozdziale zestawienie żart/seks nie służy wyjaśnieniu „prawdy” żadnego z nich, lecz raczej wskazaniu na inny sposób myślenia o obiekcie, przetasowaniu zbioru asocjacji, rozchwianiu tego, co zastane.

Ku uwspólnianiu. Zalety infrastruktury

Drugi rozdział książki pokazuje, jak można przystąpić do luzowania obiektu przy pomocy pojęcia-narzędzia infrastruktury. Berlant bierze na warsztat koncept i praktykę dóbr wspólnych, wskazując na potrzebę uwolnienia energii unieruchomionej w zakrzepłych złożeniach asocjacji, bądź, używając trochę innego słownika – mocy przechwyconej na rzecz reprodukcji kapitalistyczno-kolonialnego *status quo*. Pojęcie *commons*, które w ostatnich kilkunastu latach uległo niezwyklej popularyzacji w lewicowych przestrzeniach akademickich i aktywistycznych, nie jest bowiem „niewinne”. Wskazanie na to, co wspólne, w kontrze do tego, co poddane groźbom, zawłaszczone i wciągnięte w strukturę własności prywatnej, nie stanowi ruchu niejako z natury wolnego od kolonialnej logiki obecnego systemu polityczno-ekonomicznego. Treść naszych wyobrażeń na temat tego, co oznacza dobro wspólne bądź tego, jak mielibyśmy z niego korzystać, ciągle nawiedza relacja z obiektem jako relacja z własnością, jak również osadnicze poczucie uprawnienia, które pozwala zapominać

9 We wstępie Berlant powołuje się choćby na prace Frantza Fanona. Zob. L. Berlant, *On the Inconvenience of Other People*, s. 22. Po polsku ukazały się trzy książki Fanona: *Algieria zrzuca zasłonę*, przeł. Z. Szymański, Wydawnictwo Iskry, Warszawa 1962; *Wyklęty lud ziemi*, przeł. H. Tygielska, Państwowy Instytut Wydawniczy, Warszawa 1985; *Czarna skóra, białe maski*, przeł. U. Kropiwek, Wydawnictwo Karakter, Kraków 2020.

o obecnych relacjach władzy w momencie wkroczenia w przestrzeń tego, co wspólne. Uwspólniania nie można więc idealizować, lecz raczej śledzić wspomniane nawiedzenia i przekształcać powracające wyobrażenia i asocjacje znaczeń „po drodze”. Nie jest to łatwe zadanie: jak uczy nas szkoła spinozjańsko-deleuzjańska i *queerowa* à la Lee Edelman i Leo Bersani, bardzo trudno operować symbolizacją bez nadmiernego przywiązania do jakiejś dominującej analogii lub figury¹⁰. Warto jednak próbować. Już we wstępie Berlant przedstawia następującą (polityczną) propozycję: osoby współtworzące krytykę formacji społecznych nie powinny ograniczać się do proponowania „osądów o pozycjach i praktykach”¹¹ ani „prefiguracji lepszego dobrego życia”¹². Niewystarczającą uwagę poświęca się bowiem kwestii warunków przejścia bądź pojęć transformacyjnych, które pomogłyby przekształcić infrastruktury życia społecznego¹³. Jak Berlant zabiera się do tego zadania? Czym jest infrastruktura i co robi z nami przyjęcie infrastrukturalnej analizy rzeczywistości? Jak wpływa to na zarysowanie możliwych stawek politycznych w kontekście procesu produkcji wiedzy oraz praktyk uwspólniania?

Tak jak niedogodność staramy się zrozumieć w relacji do suwerenności, tak proponujemy spojrzeć na infrastrukturę z perspektywy napięcia, w które wchodzi ona ze strukturą. Analiza strukturalna i infrastrukturalna stanowią bowiem dwie modalności działania, które pozwalają zorganizować przestrzeń w różny sposób, inaczej rozłożyć akcenty. Infrastrukturalizm jako epistemologia wskazuje na płaskość, immanencję, ruch bez ostatecznego umocowania. Infrastruktura jako narzędzie pozwala nam zobaczyć, że struktura nie jest wcale niepodatną na przekształcenia zasadą ciągłości w czasie i przestrzeni, lecz raczej konwergencją sił, która posiada swoje wzory poruszania się, a postrzegamy ją jako solidną tylko ze względu na to, że oglądamy ją z dystansu¹⁴. Infrastruktura jest natomiast

10 L. Berlant, *On the Inconvenience of Other People*, s. 96–97.

11 Por. E.K. Sedgwick, *Czytanie paranoiczne, czytanie reparacyjne, albo masz paranoję i pewnie myślisz, że ten tekst jest o tobie*, przeł. M. Szcześniak, „Widok” 2014, nr 5, DOI: 10.36854/widok/2014.5.1148.

12 Por. przemyślenia rozwijane w jednej z poprzednich książek osoby autorskiej: L. Berlant, *Cruel Optimism*, Duke University Press, Durham–London 2011.

13 L. Berlant, *On the Inconvenience of Other People*, s. 24–26.

14 *Ibidem*, s. 24–25.

praktyką działania zakorzenioną w codzienności, bezpośrednio związaną z przeżywaną przez nas rzeczywistością. Mając swój początek w tym, co ciała mogą robić razem tu i teraz, w zastanych okolicznościach, bliska jest więc tradycji anarchistycznej¹⁵. Współmyśląc z Julianą Spahr i pracą jej poezji z tomu *Well Then There Now*, Berlant wskazuje na ważną cechę infrastruktury: w ramach ustanawianych przez nią reguł organizacji przestrzeni wszystkie obiekty są ziarniste, rozmyte, rozpadają się przy próbie ich uchwycenia, trwają w dynamicznej relacji względem siebie.

„Infrastruktury tworzą atmosferę generatywnego ruchu w bliskości względem historycznej wspólnoty, która może, ale nie musi być wciągnięta w liberalne »rozpoznanie« tożsamości”¹⁶. Przykładowo, zbiegostwo/uciekierstwo (*fugitivity*) stanowi praktykę bliską konkretnej społeczności Czarnych¹⁷, związaną z doświadczeniem rasizmu, niewolnictwa, handlu transatlantyckiego i ucieczki z plantacji oraz oporu wobec pojmania, wykorzenia, wyzysku i przemocy policyjnej. Równocześnie jest pewną modalnością działania nieredukowalną do danej (np. afroamerykańskiej) tożsamości. W podobny sposób Marquis Bey przedstawia projekt czarnego transfeminizmu, mówiąc o jego otwartości (na wszystkie tożsamości), a jednocześnie powiązaniu z określoną społecznością (czarnych kobiet i ich praktyk), która ma w owym projekcie pewną szczególną pozycję¹⁸. Fred Moten mówi z kolei o dwóch trybach rozumienia słowa *black* – byciu Czarnym jako konkretnej tożsamości rasowej oraz byciu czarnym jako przemieszczaniu się w nieczytelności, byciu tym, co niewidoczne/bezwartościowe dla kapitalistyczno-kolonialnego systemu produkcji wartości, byciu zbiegiem¹⁹. Jedno rozumienie nie musi wykluczać drugiego,

15 *Ibidem*, s. 107. Por. S. Shukaitis, *Infrapolityka i nomadyczna maszyna edukacyjna*, przeł. O. Szwabowski, korporacja ha!art, <http://archiwum.ha.art.pl/prezentacje/39-edufactory/1959-stevphen-shukaitis-infrapolityka-i-nomadyczna-maszyna-edukacyjna.html> (dostęp: 19.03.2023).

16 L. Berlant, *On the Inconvenience of Other People*, s. 22.

17 Wybrane przez nas ze względu na kontekst tzw. polityki tożsamości teksty z korpusu czarnej teorii (*black studies*) nie wyczerpują oczywiście odniesień, w ramach których analizowane są praktyki uciekierstwa. Zagadnienie to przywoływane jest między innymi w badaniach nad późnośredniowiecznymi wspólnotami chłopskimi w Europie czy dekolonizacją świata pańszczyźnianego.

18 M. Bey, *Black Trans Feminism*, Duke University Press, Durham–London 2022.

19 F. Moten, *The Universal Machine*, Duke University Press, Durham–London 2018.

o ile jesteśmy w stanie zatroszczyć się o taką relację między nimi, która podtrzymywałaby generatywne napięcie bez dążenia do rozwiązania wynikających z niej sprzeczności. W taki właśnie sposób C. Riley Snorton zestawia ze sobą słowa „czarny” i „trans” w swojej głośnej książce *Black on Both Sides: A Racial History of Trans Identity*. Autor zderza te terminy, aby zmapować praktyki przechodniości wobec jasno zdefiniowanych pozycji podmiotowych oraz strategię życia w poprzek hegemonicznej rzeczywistości. Wszystkie wymienione strategie teoretyzowania mieszczą się w tym, co Berlant nazywa *queerowaniem* teorii²⁰. Nie chodzi o to, by po prostu mówić o tym, co nienormatywne, lecz o to, by robić twórcze zamieszanie oraz otwierać myśl na nieprzewidziane i nieoczywiste asocjacje.

Jak przyznaje samo Berlant²¹, funkcję infrastruktury pełnią również podziemne dobra wspólne (*undercommons*)²², koncept rozwijany przez Stefano Harneya i Freda Motena. *Undercommons* łączą nie tych, którzy dzielą użytkowanie czy posiadanie przestrzeni – jak byłoby w przypadku *commons* – lecz stanowią wspólnotę wykluczonych z tego, co nazywa się wspólnym bądź publicznym. Słowami Harneya, podziemne dobra wspólne stale oddziałują na nas, dokonując przemieszczenia, a więc „zawsze wprowadzają ludzi w dyskomfort związany z tym, co wspólne”²³. Właśnie z tym dyskomfortem stara się pracować Berlant, wskazując na to, że każda propozycja/praktyka uwspólniania musi liczyć się z zaistnieniem niedogodności, a co za tym idzie – powinna znaleźć sposoby na jej reprezentowanie i przeżywanie. Dobra wspólne jako pojęcie nie służą więc określeniu istniejącej faktycznie relacji między obiektami, lecz raczej stanowią propozycję, nad/z którą ciągle się pracuje²⁴. Eric Stanley, pisząc o afektywnych dobrach wspólnych opartych na nienawiści, zbliża się więc do Berlant, gdy twierdzi, że dobra wspólne oznaczają pewien ruch w przestrzeni, wskazu-

20 L. Berlant, *On the Inconvenience of Other People*, s. 16.

21 *Ibidem*, s. 22.

22 Tłumaczone też na polski jako podwspólności (zob. m.in. S. Shukaitis, *Infrapolityka i nomadyczna maszyna edukacyjna*).

23 S. Harney, F. Moten, *The Undercommons. Fugitive Planning & Black Study*, Minor Compositions, New York 2013, s. 149.

24 L. Berlant, *On the Inconvenience of Other People*, s. 77.

ją zarówno na dążenie do, jak i na niemożliwość bycia razem w różnicy²⁵. Stanley rozumie (afektywne) dobra wspólne jako zbieranie się motłochu złożonego z wywłaszczonych, dziwaczných i zbywalnych, które dąży ku „całkowitemu zniszczeniu świata opartego na wertykalnie rozmieszczonej przemocy nowoczesności”²⁶. Interwencja Berlant polega między innymi na przypomnieniu, że nie będzie idealnie, a uwspólnianie, zawsze jako ruch, jako czasownik, oznacza również doświadczanie niedogodności, przeżywanie nadmiernego zbliżenia z innymi, bądź trudnego do przetworzenia wykorzenienia z oswojonej i stabilnej (fantazji o) rzeczywistości. Dekolonizacja naszych ciał, umysłów, praktyk wspólnotowych i procesów produkcji wiedzy opiera się na oduczaniu się obecnego świata. Wspólnianie jako pojęcie i praktyka, o ile umyka skryzalizowaniu się w stabilne wyobrażenie o tym, co wspólne, może nam w tym pomóc. W codziennych relacjach międzyludzkich cały czas współtworzymy jakieś infrastruktury, które pomagają nam nawigować rzeczywistość, nieredukowalną różność naszych doświadczeń, potrzeb i pragnień. Zarówno w kontekście relacji intymnych, jak i wspólnoty sąsiedzkiej czy zakładu pracy, decyzja o pozostaniu z niedogodnością – zamiast udawania, że jej nie ma, przemilczania jej itd. – może okazać się dla naszych infrastruktur zbawienna. Czy to dla ich planu minimum – przetrwania – czy dla nadziei na transformację w kierunku innego, lepszego świata.

O samobójczyni, która pragnie życia

Infrastruktury umożliwiają więc (prze)życie, wprowadzają nową siatkę odniesień do praktyk codzienności, stanowią podporę refleksji o wymiarze strukturalnym. Jednocześnie, ze względu na zaburzenie stabilności odniesień, infrastruktury uwalniają energie, z którymi trzeba coś zrobić, bo są niewygodne, mogą przytłaczać. Między innymi o to właśnie chodzi w tej książce: by móc żyć lepiej (lecz nie hołdować wyobrażeniom o „dobrym życiu”), by móc dekolonizować naszą codzienność, procesy

25 E. Stanley, *The Affective Commons: Gay Shame, Queer Hate, and Other Collective Feelings*, „GLQ: A Journal of Lesbian and Gay Studies” 2018, t. 24, nr 4, s. 502, DOI: 10.1215/10642684-6957800.

26 *Ibidem*, s. 503.

produkcji wiedzy i działania polityczne, by móc zbierać się we wspólnotę i komunizować, musimy zadbać o strategię radzenia sobie z niedogodnością, w jej różnych, mających odmienne specyfiki układach. Jedną z takich strategii, w potocznym ujęciu zupełnie nieoczywistą, jest dysocjacja rozumiana jako reakcja na przesyty, nadmiar uwolnionych energii, występująca, gdy świat „robi się za dużo”. To właśnie ku poetyce dysocjacji (oraz pojęciu/doświadczeniu myśli samobójczych) zostaje skierowana uwaga czytelniczki w trzecim rozdziale książki. Przesuwając punkt ciężkości z dysocjacji jako doświadczenia lub/i praktyki defensywnego oddzielania się od rzeczywistości ku rozumieniu jej jako strategii przetrwania, a zatem życia²⁷, Berlant uderza w dychotomię sprawczości i bierności. Wykorzystuje do tego przede wszystkim trzy teksty kultury: *Samotnego mężczyznę*, powieść Christophera Isherwooda (1963) i jej ekranizację o tym samym tytule w reżyserii Toma Forda (2009), a także książkę poetycką Claudii Rankine pt. *Don't Let Me Be Lonely Don't Let me Be Lonely* z 2004 roku. Przywołane teksty odgrywają istotną rolę w eksplikacji intymno-politycznego wymiaru dysocjacji. Chodzi zarówno o cielesne doświadczenia bycia w życiu i pragnienia życia, jak i o konkretne usytuowanie w strukturze rasistowskiego heteropatriarchatu, które znacząco na te doświadczenia wpływa. Wprawiając w ruch pojęcia biopolityki i nekropolityki, Berlant rozrysowuje skomplikowaną mapę afektywną dysocjacji i myśli samobójczych. Co istotne, nie osuwa się przy tym w niebezpieczną fetyszycację tych fenomenów. Pisanie o myślach samobójczych w sposób, który nie pornografizuje cierpienia i przemocy wobec samej siebie, wymaga wspomnianego zerwania z dychotomią sprawczości i bierności. Podmiot fantazujący o samounicestwieniu aktywnie poszukuje i kształtuje linie ujęcia, mając przy tym świadomość ograniczeń własnego wpływu na doświadczaną rzeczywistość. Cierpienie jest w dużej mierze związane z usytuowaniem – jak zdaje się twierdzić Berlant – a dostępne środki zaradcze nie mieszczą się w zero-jedynkowej koncepcji sprawczości podmiotowej. Dysocjacja, w tym myśli samobójcze, nie są w tej narracji waloryzowane czy niepotrzebnie psychologizowane. Namysł nad nimi okazuje się jednak znaczącym źródłem wiedzy o mniejszościowych strategiach przetrwania.

27 L. Berlant, *On the Inconvenience of Other People*, s. 118.

Z pomocą wykorzystywanych w rozdziale tekstów, Berlant zastanawia się, co to właściwie znaczy żyć. Odpowiedź na to pytanie wcale nie jest oczywista, biorąc pod uwagę zarysowany kontekst: krzyżujące się ze sobą doświadczenia strukturalnej przemocy i wycisku oraz cierpienie związane z kryzysami zdrowia psychicznego. Dysocjacja (w tym myśli samobójcze) może być rozumiana jako ciągła próba łapania równowagi między tym, co w danym momencie życia możliwe, a szansą wychylenia się ku alternatywie, ku temu, czym owo życie może się stać. Może być też radykalną odmową wskazującą na chęć doświadczenia zmiany czy po prostu doznania ulgi. W tym sensie myśli samobójcze same w sobie są rodzajem testu czy próby. Fantazja o końcu pozwala choć na chwilę uwierzyć, że ten naprawdę nadejdzie, unicestwiając wraz z podmiotem niemożliwą do przyjęcia rzeczywistość. Jak pisze Berlant, myśli samobójcze mogą być rozumiane jako radykalna reakcja wymierzona w to, co nie do zniesienia, w to, co zagraża życiu²⁸. Dlatego właśnie osoby, które mają myśli samobójcze bądź próbują targnąć się na swoje życie, generują szerszy dyskomfort społeczny. Osoby te są niewygodne, bo mogą się okazać symptomem niewydolności struktury, potrzeby jakiegoś infrastrukturalnego przemieszczenia.

Gdy przestajemy sprowadzać dysocjację do pewnego zakłócenia ciągłości bądź negatywnego doświadczenia stojącego na przeszkodzie relacyjności, możemy dostrzec jej historyczno-społeczny wymiar. Najważniejszy dla rozważań Berlant jest ten rodzaj dysocjacji, który wskazuje na życie w atmosferze strukturalnej dyscypliny biowładzy i historycznej przemocy²⁹. Chodzi więc o dysocjację, która, tak jak doświadczana atmosfera przemocy, jest rozciągnięta w czasie, a tym samym staje się pewnym sposobem nawigowania rzeczywistości. Jak twierdzi Maxi Wallenhorst w swoim tekście o dysocjacji i estetyce trans, w sąsiedztwie doświadczeń związanych z życiem trans zarysowuje się pewien styl dysocjacyjny. Taki

28 *Ibidem*, s. 121.

29 *Ibidem*, s. 118. Por. rozważania na temat atmosfery przemocy (względem urasowionych ciał trans/queer) jako strukturalnej cechy nowoczesności i demokracji liberalnej: E.A. Stanley, *Atmospheres of Violence. Structuring Antagonism and the Trans/Queer Ungovernable*, Duke University Press, Durham – London 2021. Osoba autorska tej książki poświęca również cały rozdział tematyce samobójstwa, a ich rozważania rezonują z interwencją Berlant.

styl oznacza bycie zawsze „nie na czas” (jak nieudany / źle opowiedziany dowcip), nie stroni od „złej analogii” (*bad analogy*), ponieważ to ona wskazuje na znieczulające/anestetyczne wzorce, które go strukturyzują³⁰. Berlant mówi raczej o „złamanej analogii” (*broken analogy*), by zwrócić uwagę na ruch niewygodnego wyrzucania się / bycia wyrzucaną poza kojące objęcia fantazji o stabilizującej relacji z obiektem. Moment utraty punktu zaczepienia może być przerażający, ale jednocześnie rodzi nadzieję na rekonpozycję rzeczywistości, przetasowanie potencjalności. Zarówno „zła analogia” u Wallenhorsta, jak i „złamana analogia” u Berlant prowadzi do poluzowania obiektu, które może być niszczące, ale jednocześnie generatywne, twórcze, choć również męczące, wspaniałe i niebezpieczne zarazem. W ten sposób właśnie tworzy się otwarcie, w którym mogą powstawać i być praktykowane różne rodzaje przywiązania i współzamieszkiwania świata³¹.

Wolne żarty

Na koniec wróćmy do początku. Tłumacząc czytelniczce, czym jest niedogodność, Berlant sięga do licznych tekstów kultury. W pierwszym rozdziale, poświęconym pozornie odległym zjawiskom – żartom i seksualności – pojawiają się trzy filmy: *Ostatnie tango w Paryżu* Bernarda Bertolucciego (1972), *Happiness* Todda Solondza (1998) i *Szkolny chwyt* Ryana Flecka (2006). Dzięki sukcesywnej analizie poszczególnych scen Berlant wykazuje, że zarówno zapraszanie do intymności, jak i opowiadanie dowcipów są ćwiczeniami z zawiązywania wspólnotowości: można je przyjąć albo odrzucić, „działać” lub nie. W obu przypadkach podstawą jest wzajemność – zarówno dowcipy, jak i konsensualne relacje intymne wymagają zaakceptowania warunków brzegowych, poczucia współdzielenia decyzyjności i uwspólnienia zasad kierujących inicjowaną sytuacją. Gdy gry słowne

30 M. Wallenhorst, *Like a Real Veil, Like a Bad Analogy: Dissociative Style and Trans Aesthetics*, „e-flux Journal” 2021, nr 117, <https://www.e-flux.com/journal/117/385637/like-a-real-veil-like-a-bad-analogy-dissociative-style-and-trans-aesthetics/> (dostęp: 19.03.2023).

31 L. Berlant, *On the Inconvenience of Other People*, s. 124.

i erotyczne „działają”, przynoszą rodzaj komfortu: choć ambiwalencja nie zostaje zniesiona, pojawiają się ulga i satysfakcja.

Ale tylko na chwilę. Obietnice przekroczenia niedogodności związanej z innymi ludźmi – od dominującej wizji miłości romantycznej po wiarę w literę prawa – to tylko komfortowe fantazje. Trudna, okupiona momentami frustracji i niezrozumienia, przeprawa przez książkę Berlant pozwala zbliżyć się do ambiwalentnej myśli: nie da się uniknąć niewygody, to ona bowiem jest warunkiem wejścia w relacje – z sobą samą, z innymi, z tekstem. Niedogodności nie da się usunąć, a tymczasowość przeżywanej ulgi może wydawać się dojmująca. Co więcej, wyzbywanie się fantazji o rozumieniu i dominacji nie znosi ani dyskomfortu, ani pragnienia, by go unikać – właściwie niczego w oczywisty sposób nie ułatwia. Z czym więc zostajemy? Z poszerzonym polem wyobraźni i działania: narzędzia-infrastruktury mogą służyć przekształcaniu rzeczywistości na wiele różnych i nieprzewidywalnych sposobów, bo powstają i zmieniają się w bezpośredniej reakcji na nią. Z wezwaniem do pozostania z niedogodnością: zamiast starać się ją wyprzeć, zapomnieć czy pokonać, możemy przyjąć ją do wiadomości i wspólnie opracowywać sposoby życia z nią. Z eksperymentem, który frustruje, zachwyca i zawsze pozostaje otwarty na kontekst. No i oczywiście z żartem, z którego być może wspólnie się zaśmiejemy, nawet jeśli tylko przez chwilę.

Bibliografia

- Berlant L., *On the Inconvenience of Other People*, Duke University Press, Durham–London 2022.
- Berlant L., *Cruel Optimism*, Duke University Press, Durham–London 2011.
- Bey M., *Black Trans Feminism*, Duke University Press, Durham–London 2022.
- Harney S., Moten F., *The Undercommons. Fugitive Planning & Black Study*, Minor Compositions, New York 2013.
- Moten F., *The Universal Machine*, Duke University Press, Durham–London 2018.
- Sedgwick E.K., *Czytanie paranoiczne, czytanie reparacyjne, albo masz paranoję i pewnie myślisz, że ten tekst jest o tobie*, przeł. M. Szcześniak, „Widok” 2014, nr 5, DOI: 10.36854/widok/2014.5.1148.

- Shukaitis S., *Infrapolityka i nomadyczna maszyna edukacyjna*, przeł. O. Szwabowski, korporacja ha!art, <http://archiwum.ha.art.pl/prezentacje/39-edufactory/1959-stevphen-shukaitis-infrapolityka-i-nomadyczna-maszyna-edukacyjna.html><http://archiwum.ha.art.pl/prezentacje/39-edufactory/1959-stevphen-shukaitis-infrapolityka-i-nomadyczna-maszyna-edukacyjna.html> (dostęp: 19.03.2023).
- Stanley E., *The Affective Commons: Gay Shame, Queer Hate, and Other Collective Feelings*, „GLQ: A Journal Of Lesbian and Gay Studies” 2018, t. 24, nr 4, s. 489–508, DOI: 10.1215/10642684-6957800.
- Stanley E.A., *Atmospheres of Violence. Structuring Antagonism and the Trans/Queer Ungovernable*, Duke University Press, Durham–London 2021.
- Wallenhorst M., *Like a Real Veil, Like a Bad Analogy: Dissociative Style and Trans Aesthetics*, „e-flux” 2021, nr 117, <https://www.e-flux.com/journal/117/385637/like-a-real-veil-like-a-bad-analogy-dissociative-style-and-trans-aesthetics/><https://www.e-flux.com/journal/117/385637/like-a-real-veil-like-a-bad-analogy-dissociative-style-and-trans-aesthetics/> (dostęp: 19.03.2023).