
Prezentacje

Fenomenologia białości

Sara Ahmed

TEKSTY DRUGIE 2020, NR 3, S. 155–180

DOI: 10.18318/td.2020.3.11

Tekst oryginalny: S. Ahmed *Phenomenology of Whiteness*, w: *Feminist Theory*, vol. 8 (2), Sage Publications, London–Los Angeles–New Delhi–Singapore 2007, s. 149–168.

Dziedzina krytycznych badań nad białością pełna jest niemal nawykowego niepokoju o to, co oznacza uznanie kategorii „białości” za podstawowy przedmiot wiedzy. Przykładowo Richard Dyer przyznaje, że niepokoje go sama koncepcja tego, co nazywa studiami nad białością (*white studies*): „Mrozi mi krew na myśl, że mówienie o białości mogłoby doprowadzić do rozwoju czegoś takiego jak «Białe Studia»”¹. Lub, jak piszą Fine, Weis, Powell i Wong: „niepokoimy się, że w naszym pragnieniu stworzenia przestrzeni debaty – intelektualnej lub empirycznej – dotyczącej białości możemy zreifikować ją jako określoną, stałą kategorię doświadczenia; że pozwolimy, by była traktowana jak monolit, w liczbie pojedynczej, jako coś «esencjalnego»”². Czy mówienie o białości może pozwolić jej stać się „czymś esencjal-

Sara Ahmed (ur. 1969)

– brytyjsko-australijska niezależna badaczka zajmująca się przede wszystkim teoriami feministyczną, queerową i postkolonialną. Profesorka w Goldsmiths College, University of London, autorka m.in. *Queer Phenomenology: Orientations, Objects, Others* (2006) i *Strange Encounters: Embodied Others in Post-Coloniality* (2000). W języku polskim ukazały się dotychczas *Wstyd w obliczu innych* („Teksty Drugie”, 2016/4) i *Performatywność obrzydzenia* („Teksty Drugie” 2014/1).

1 R. Dyer *White*, Routledge, London 1997, s. 10.

2 M. Fine, L. Weis, L.C. Powell, L. Mun Wong *Off-White: Readings on Race, Power and Society*, Routledge, New York 1997, s. xi.

nym”? Skoro białość zyskuje na wartości, gdy pozostaje niezauważalna, co właściwie oznaczałoby dostrzeżenie jej? Co tak naprawdę znaczy uczynić niewidoczne znaki przywileju bardziej widocznymi? Czy przez zrobienie z niej swego przedmiotu, studia nad białością mogą zaowocować dalszym przywiązaniem się do niej? Pytania te podnoszone są przez badaczy nie po to, by zawiesić badania nad białością, ale by rozważyć, co znaczy, że projekt krytyki okazuje się współwinnym ze swym przedmiotem.

Można powiedzieć, że każdy projekt, którego celem jest rozbicie lub zakwestionowanie kategorii, które ze względu na uprzywilejowanie stały się niewidoczne, z zasady staje się częścią przedmiotu swojej krytyki. Można nawet oczekiwać, że projekt taki zakończy się niepowodzeniem, i być gotowym na przeżycie tego niepowodzenia jako czegoś produktywnego. Możemy jednak utknąć w tym miejscu, bez końca zaangażowani w opisywanie tego, co właściwie robimy z białością, a nie tym, co ona robi z nami. W artykule tym chcę omówić białość jako kategorię doświadczenia, która w doświadczeniu zanika jako kategoria, a także sposób, w jaki owo zniknięcie czyni ją powszechną. Ujmując rzecz wprost, chcę zaproponować słownik, który przeformułuje sposób, w jaki białość staje się powszechna. Białość opisuje właśnie owo „coś”, które czyni świat spójnym. Nie jest moim celem unikanie ryzyka reifikacji pojęcia białości, ale nowe pozycjonowanie tego ryzyka, tak by nie było postrzegane jako związane z „naszym pragnieniem tworzenia przestrzeni do mówienia, intelektualnie lub empirycznie, o białości”³, co w żaden sposób nie niweluje obawy przed reifikacją. Możemy zastanawiać się nad tym, jak białość staje się powszechna w efekcie reifikacji. Reifikacja nie jest czymś, co robimy z białością, lecz czymś, co ona robi lub, ściślej – na robienie czego się jej pozwala.

W artykule tym ponownie stawiam pytanie o białość jako kwestię fenomenologiczną, o to, jak się ją przeżywa jako tło doświadczenia. Czyniąc to, rozważę, co robi „białość”, kiedy nie przyjmuje się jej jako danej ontologicznej, lecz jako coś, co zostało otrzymane lub dane z czasem. Białość można określić jako trwającą i niezamkniętą historię, która orientuje ciała ku specyficznym kierunkom, wpływając na to, w jaki sposób zajmują otaczające przestrzenie. Formułując mój argument, sięgam ku tekstom Frantza Fanona, a także filozofów, którzy starali się zaproponować „fenomenologię rasy”, takich jak David Macey⁴, Linda

3 Tamże.

4 D. Macey Fanon, *Phenomenology, Race w: Radical Philosophy*, vol. 95, 1999, s. 8-14.

Martin Alcoff⁵ czy Lewis R. Gordon⁶. Punktem wyjścia tych tekstów jest próba obalenia nominalizmu, a także pogląd, że coś takiego jak rasa nie istnieje lub nie jest prawdziwe. Filozofowie ci z pewnością zgodziliby się, że rasa jako własność ciała czy grup jest „wymyślona” przez naukę. Jednak wykazują także, że z krytyki tej nie wynika, że rasa nie istnieje. Fenomenologia umożliwia wykazanie, w jaki sposób białość staje się efektem urasowienia i w konsekwencji kształtuje to, co ciała „mogą robić”. Zaproponowana przeze mnie fenomenologia białości bada, w jaki sposób białość jest „rzeczywista”, materialna i przeżywana. Zamierzam czerpać z doświadczeń zamieszkiwania białego świata jako ciała nie-białe i badać, jak białość staje się powszechna dzięki temu, że niektóre ciała pojawiają się w przestrzeniach bardziej zauważalnie niż inne.

Orientacje

Możemy zacząć od zbadania, w jaki sposób białość wymaga form zorientowania przestrzennego. Jeśli zaczniemy od punktów orientacji, zauważymy, że orientacje wiążą się z punktami wyjścia. Jak Husserl pisze w drugim tomie *Idee*:

Jeżeli rozpatrujemy rodzaj i sposób, w jaki przedstawia się ciało, a w jaki rzeczy, to znajdujemy następującą sytuację: każde Ja posiada swój spostrzeżeniowy obszar rzeczy i z koniecznością spostrzega rzeczy w pewnym zorientowaniu. Rzeczy przejawiają się, i to z tej lub owej strony, i w tym sposobie pojawiania się jest zawarte – to tak, że nie da się usunąć – odniesienie do pewnego „tu” i do jego podstawowych kierunków.⁷

Orientacje wiążą się z tym, jak zaczynamy, jak wyruszamy z „tutaj”. Husserl wiąże pytanie o „tę czy tamtą stronę” z punktem „tutaj”, który opisuje także jako punkt zerowy orientacji, punkt, z którego rozwija się przed nami świat i który sprawia, że to, o czym mówimy, że znajduje się „tam”, istotnie jest „tam”. To właśnie wobec tego punktu różnice między „tą” i „tamtą” stroną nabierają

5 L. Alcoff *Towards a Phenomenology of Racial Embodiment w: Radical Philosophy*, vol. 95, 1999, s. 15-26.

6 L.R. Gordon *Bad Faith and AntiBlack Racism*, Humanities Press, Atlantic Highlands, New York 1995; tegoż *Fanon, Philosophy, Racism w: S.E. Babbitt, S. Campbell Racism and Philosophy*, Cornell University Press, Ithaca, New York 1999, s. 32-49.

7 E. Husserl *Idee czystej fenomenologii i fenomenologicznej filozofii*, ks. 2, przeł. i przyp. D. Gierulanka, PWN, Warszawa 1974, s. 223.

znaczenia. Tylko dlatego, że znajdujemy się „tutaj”, w tym akurat punkcie, możemy przeżywać bliskie i dalekie jako względne wyznaczniki odległości. Także Alfred Schutz i Thomas Luckmann określają orientacje jako kwestię punktu wyjścia: „miejsce, w którym się znajduję, moje aktualne «tutaj» jest punktem wyjścia mojej orientacji w przestrzeni”⁸. Punktem wyjścia mojej orientacji jest zatem punkt, z którego rozwija się świat: „tutaj” mojego ciała i „gdzie” jego przebywania. Biorąc to pod uwagę, orientacje dotyczą intymności ciał i ich miejsc zamieszkiwania.

Jeżeli orientacje dotyczą tego, jak wyruszamy „stąd”, to wówczas obejmują także to, jak doświadczenie się przed nami odsłania. W którym momencie świat rozpościera się przed nami? Lub konkretniej, w którym momencie zaczyna rozpościerać się świat Husserla? Zaczniemy w miejscu, gdzie w pierwszym tomie *Idei* zaczyna on, czyli w świecie danym z „naturalnego punktu widzenia”. To świat, w którym już przebywamy, w którym rzeczy zajmują swoje miejsca i dzieją się dookoła mnie, a także są wokół mnie poukładane: „Jestem świadom świata rozciągającego się bez końca w przestrzeni, bez końca stającego się i [już] powstałego w czasie”⁹. Fenomenologia wymaga od nas bycia świadomym tego, „co” znajduje się „wokół”. Otaczający świat już przybrał określone kształty, jako forma tego, co jest „mniej lub bardziej” znane. Jak pisze Husserl:

Rzeczywiste obiekty istnieją dla mnie jako określone, mniej lub bardziej znane, wraz z obiektami aktualnie spostrzegаныmi, choć same nie są spostrzegane a nawet naocznie obecne. Mogę mej uwadze pozwolić wędrować od właśnie widzianego i zauważanego biurka począwszy, przez części pokoju, których nie widzę, bo znajdują się za moimi plecami, ku werandzie, do ogrodu, do dzieci w altanie itd., do tych wszystkich obiektów, o których po prostu wiem jako o istniejących tu lub tam w mym bezpośrednio współdomniemanym otoczeniu [...]”¹⁰.

Znajomy świat zaczyna się przy biurku, które znajduje się w „pokoju”. Możemy nazwać ten pokój pracownią Husserla, pokojem, w którym filozof

8 A. Schutz, Th. Luckmann, *The Structure of the Lifeworld*, przeł. R.M. Zaner, H. Tristram Engelhardt, Heinemann Educational Books, London 1974, s. 36.

9 E. Husserl *Idee czystej fenomenologii i fenomenologicznej filozofii*, ks. 1, przeł. D. Gierulanka, PWN, Warszawa 1975, s. 80.

10 Tamże, s. 81.

pisze. „To stąd rozwija się świat”. Zaczynając od biurka, zwraca się ku częściom pokoju, które jak gdyby znajdują się za nim. Przypomina nam, że to, co widzi, zależy po pierwsze od tego, w którą stronę jest zwrócony. W tekstach Husserla znane (*familiar*) osuwa się ku rodzinnemu (*familial*); dom, jako miejsce zamieszkałe przez dzieci, okazuje się domem rodzinnym. W pewnym sensie to właśnie dzieci, które się „tam” znajdują, wskazują na to, co dostępne dzięki pamięci lub wiedzy nawykowej (*habitual knowledge*): nawet jeśli nie są w danej chwili postrzegane, są wyczuwalne jako znajdujące się tam, za nim. Dom rodzinny stanowi niejako tło, na którym aktualnie, przed Husserlem, może pojawić się obiekt (biurko). Dom rodzinny jest zawsze tylko *współ-postrzegany* i umożliwia filozofowi wykonywanie swojej pracy.

Czytając o przedmiotach, które pojawiają się w tekście Husserla, widzimy, jak bycie nakierowanym na te, a nie inne przedmioty wiąże się z bardziej ogólną orientacją na świat. Kierunek, w którym jesteśmy zwrócenii, nie jest przypadkowy: fakt, że Husserl skierowany jest w stronę biurka, wiąże się z jego zajęciem¹¹. Zatem jego spojrzenie może paść na znajdujący się na blacie papier właśnie dlatego, że siedzi przy biurku, a nie przy innego rodzaju stole, takim jak choćby stół kuchenny. Inne rodzaje stołów nie byłyby prawdopodobnie „właściwe” do zajmowania się filozofią. Biurko może być stołem „dla niego”, dla filozofa, takim, który zapewni odpowiedni rodzaj płaskiej powierzchni. Jak zauważa Ann Banfield, „Stoły i krzesła, obiekty znajdujące się na podporządku filozofa zajmującego katedrę filozofii są meblami tego «własnego pokoju», z którego obserwowany jest prawdziwy świat”¹². Stoły, podobnie jak krzesła, znajdują się na podporządku jako te, które zabezpieczają właściwe „miejsce” filozofii. Przywołanie stołów uzmysławia orientację filozofii m.in. dlatego, że wskazuje na to, co jest bliskie ciału filozofa, na to, „z czym” filozof wchodzi w kontakt.

To, z czym wchodzimy w kontakt, kształtowane jest przez to, co robimy: ciała są zorientowane, gdy są czymś zajęte w czasie i przestrzeni; są kształtowane przez obiekty, z którymi wchodzi w kontakt. To, co przybliży się do ciała, jest równocześnie kształtowane przez to, co owe ciała robią, jak i wpływa

11 Określone przejawy wybranej profesji również są przejawami płci kulturowej. Innymi słowy, filozofię można opisać jako zajęcie upłciowione, co nie oznacza, że tylko mężczyźni się nią zajmują, ale raczej, że „uprawianie filozofii” było w przeszłości męską formą pracy. Zob. I.M. Young *The Female Body Experience*, Oxford University Press, Oxford 2005; S. Ahmed *Queer Phenomenology: Orientations, Objects, Others*, Duke University Press, Durham, NC 2006.

12 A. Banfield *The Phantom Table: Woolf, Fry, Russell, and the Epistemology of Modernism*, Cambridge University Press, New York 2000, s. 66.

na to, co mogą robić. Bliska odległość dzieląca filozofa od kartki papieru, atramentu i stołu nie jest po prostu tym „gdzieś”, w którym wykonuje swoją pracę, przestrzenią, którą zajmuje, jak gdyby owo „gdzieś” można było oddzielić od „czegoś”, co robi. „To”, co robi, umieszcza określone obiekty w zasięgu ręki, podobnie jak inne usuwa w tło. To, co obejmuje spojrzenie, co znajduje się w naszym horyzoncie, nie zależy od tego, co znajdujemy tu czy tam, ani nawet gdzie się znajdujemy, gdy przemieszczamy się tu czy tam. To, co jest osiągalne, zostaje określone właśnie przez owe podjęte już orientacje. Lub, ujmując to inaczej, orientacje wyznaczają kierunki, które obieramy i które umieszczają te, a nie inne rzeczy w naszym zasięgu.

Białość jako orientacja

Jak zatem białość angażuje zorientowania? Możemy zwrócić się ku myśli Franza Fanona, która bezpośrednio podnosi pytanie o relację między fenomenologią a rasą, choćby w poniższym opisie:

A potem było nam dane stawić czoła białemu spojrzeniu. Przytłoczył nas niezwykle ciężar. Rzeczywisty świat narzucił nam nasze w nim miejsce. W białym świecie kolorowy napotyka na trudności w wytworzeniu schematu własnego ciała. Znajomość ciała okazuje się aktywnością jedynie negacyjną. Jest znajomością w trzeciej osobie. Wszędzie wokół ciała króluje atmosfera swoistej niepewności. Wiem, że jeśli chcę zapalić, powinienem wyciągnąć prawe ramię i dosięgnąć paczki papierosów, która leży po drugiej stronie stołu. Zapałki z kolei są w szufladzie po lewej, muszę się lekko odsunąć. Wykonuję wszystkie te gesty nie z przyzwyczajenia, ale dzięki implicitnej wiedzy.¹³

Fanon opisuje tutaj coś, co zdaje się przypadkową sceną. Zastanawiając się, co musiałyby zrobić, gdyby chciał zapalić papierosa, opisuje swoje ciało jako gotowe do działania. Uczucie pragnienia, w tym przypadku, by zapalić, sprawia, że ciało sięga do „drugiego końca stołu”, aby dosięgnąć przedmiot. Takie działanie zorientowane jest na przyszłość, ponieważ wyraża także życzenie lub intencję. Jak sugeruje Fanon, ciała wykonują działania lub mają możliwość ich wykonywania, tylko gdy dana jest im znajomość

¹³ F. Fanon *Czarna skóra, białe maski*, przeł. L. Magnone, w: *Studia postkolonialne nad kulturą i cywilizacją polską*, red. K. Stępnik, D. Trześniowski, Wydawnictwo UMCS, Lublin 2010, s. 359-379.

świata, w którym żyją: ujmując to prosto, gdy wiedzą, gdzie znajdują się rzeczy. „Robienie rzeczy” zależy nie tylko od wewnętrznej zdolności albo nawet dyspozycji czy nawyku, ale od sposobów, w jakie świat jest dostępny jako przestrzeń działania, przestrzeń, w której obiekty mają „określone miejsce” albo są „na swoich miejscach”.

Zarazem jednak Fanon sugeruje, że scena ta nie jest bynajmniej zwyczajna. Oczywiście, może sięgnąć po papierosy i zapalki, mimo że, jak czytamy, wcale nie jest tak, że po prostu na nie natrafia. W istocie przykład ten nie dotyczy wcale przypadkowego natrafiania na coś. Ostatecznie opis ten poprzedzony jest nadzwyczajnym stwierdzeniem. Twierdzenie owo przyjmuje formę polemiki z fenomenologią. Jak pisze dalej na tej samej stronie:

Ja musiałem wytworzyć ponad moim schematem cielesnym schemat historyczno-rasowy. Elementy, których użyłem, nie zostały mi dostarczone przez „rezydua wrażeń i percepcji z porządku przeważnie dotykowego, przedsiönkowego, kinestetycznego i wizualnego”, ale przez innego, Białego, który utkał mnie z tysiąca detali, anegdot, opowieści. Myślałem, że to do mnie należało zbudowanie fizjologicznego „ja”, zrównoważenie przestrzeni, zlokalizowanie wrażeń, a oto domagano się ode mnie czegoś więcej.¹⁴

Innymi słowy, Fanon sugeruje, że odniesienie się do schematu cielesnego okazuje się niewystarczające, ponieważ nie składa się on z odpowiedniego rodzaju elementów. W punkcie, w którym fenomenologia odnosi się do dotykowego, przedwstępnego, kinestetycznego i wizualnego charakteru ucieleśnionej rzeczywistości, Fanon skłania, by pomyśleć o schemacie „historyczno-rasowym”, który znajduje się „poniżej”. Inaczej rzecz ujmując, wymiary rasowy i historyczny znajdują się pod powierzchnią ciała opisywanego przez fenomenologię, która z racji własnego zorientowania staje się sposobem myślenia o ciele właśnie takim, jakim jawi się ono na powierzchni.

Jak podkreśla Fanon, w przypadku osoby czarnej (*black man*) musimy wyjrzeć poza powierzchnię. Jak pisze, „Nie mogłem się dalej śmiać, bo wiedziałem już wówczas, że istniały legendy, historie, historia, a zwłaszcza *historyczność*, o której pouczył mnie Jaspers. A więc zaatakowany ze wszystkich stron schemat ciała runął, *czyniąc miejsce rasistowskiemu schematowi epidermicznemu*

14 Tamże. Cytat w przytoczonym fragmencie z Fanona pochodzi z: *Jean Lhermitte, L'Image de notre corps*, Nouvelle Revue Critique, Paris 1939, s. 17.

[wyróż. – S.A.]”¹⁵. Najwyraźniej więc przykład, w którym Fanon wyjaśnia, co zrobiłby, gdyby chciał zapalić, jako przykład ukierunkowania na przedmiot, jest opisem ciała-będącego-u-siebie. Ciało takie rozszerza się w przestrzeni, sięgając ku obiektom, które już są „na miejscu”.

Przykład Fanona pokazuje ciało *sprzed* urasowienia, ciało, które, nim stanie się przedmiotem wrogiego białego spojrzenia, nie jest jeszcze czarne. W tym sensie, w rozumieniu Fanona, rasa „zaburza” schemat cielesny. Innymi słowy, można powiedzieć, że „schemat ciała” jest już urasowiony; albo że rasa nie tylko zaburza taki schemat, ale także leży u podstaw struktury jego funkcjonowania. Schemat cielesny przynależy ciału-będącemu-u-siebie. Jeżeli świat jest biały, wówczas ciało-będące-u-siebie to to ciało, które potrafi zamieszkiwać biały świat, zamieszkiwać białość. Ostatecznie, jak wykazują teksty Fanona, ciała są kształtowane przez historię kolonialną, która wytwarza „biały” świat, świat odziedziczony lub podarowany przed pojawieniem się podmiotu. To świat zapoznany, świat białości, ten, który zawsze znamy już *implicite*. Kolonializm czyni go „białym” i, rzecz jasna, to świat, który stawiając pewne przedmioty w zasięgu dłoni, jest „gotowy” na określone typy ciał. Nasze ciała pamiętają takie historie, nawet kiedy my sami o nich zapominamy. Można powiedzieć, że historie takie ukazują się na powierzchni ciała lub nawet kształtują jego powierzchnię¹⁶. Tym samym rasa staje się o tyle społeczna, o ile jest cielesnie nadana, jest otrzymanym od innych dziedzictwem historii (kolonializmu).

Warto przypomnieć, że pojęcie dziedzictwa jest podstawowe dla markowskiego rozumienia historii. U Marksa, mimo że wytwarzamy historię, proces ów jest kształtowany przez proces dziedziczenia: „Ludzie sami tworzą swoją historię, ale nie tworzą jej dowolnie, nie w wybranych przez siebie okolicznościach, lecz w takich, w jakich się bezpośrednio znaleźli, jakie zostały im dane i przekazane”¹⁷. Jeżeli warunki, w których żyjemy, są dziedziczone, to są nam „przekazane” nie tylko we krwi i genach, ale także poprzez pracę i znój pokoleń. Jeżeli budulcem historii jest dziedzictwo, to jest ona dana nie tylko jako to, co „zawsze już jest” *przed* naszym przybyciem, ale także w aktywnym znaczeniu jako dar: jako dar, historia jest tym, co *otrzymujemy, gdy przybywamy*.

15 Tamże.

16 Zob. S. Ahmed *The Cultural Politics of Emotion*, Edinburgh University Press, Edinburgh 2004.

17 K. Marks *18 brumaire’a Ludwika Bonaparte*, wstęp M. Beylin, Wydawnictwo Krytyki Politycznej, Warszawa 2011.

Tak rozumiane dziedzictwo można ponownie przemyśleć w kategoriach orientacji: *dziedziczymy łatwość dostępu do określonych przedmiotów*, tych, które zostały nam „podarowane” lub przynajmniej udostępnione w ramach „tego”, co jest wokół. Nie sugeruję tutaj, że białość jest tego rodzaju „dostępnym obiektem”, ale że jest orientacją, która stawia określone rzeczy w zasięgu ręki. Przez rzeczy rozumiemy nie tylko przedmioty fizyczne, ale także styl, zdolności, aspiracje, techniki, nawyki. W ramach tego modelu rasa staje się problemem tego, co jest w zasięgu ręki, co jest dostępne percepcyjnie i co można z przedmiotami „robić”.

Ponadto świat jest dziedziczony jako miejsce zamieszkania. Białość to tyle jest „tutaj”, o ile jest punktem, z którego rozwija się świat, i zarazem punktem dziedziczenia. Skoro jest dziedziczona, jest także reprodukowana. Białość podlega reprodukcji, ponieważ jest rozpoznawana jako forma przebywania: jakby była własnością osób, kultur i miejsc. Można by nawet powiedzieć, że staje się „byciem jak” lub „podobnym do siebie nawzajem”, formą podobieństwa rodzinnego. Nieprzypadkowo „rasa” widziana przez pryzmat rodzinnych metafor zaczęła znaczyć tyle, co posiadanie „wspólnego pochodzenia”¹⁸. W takim odczytaniu rasa staje się przedłużeniem formy rodzinnej; pozostali członkowie rasy są „jak rodzina”, podobnie jak rodzina zaczyna być definiowana rasowo. Powyższa analogia skutecznie wytwarza specyficzne rozumienie rasy i rodziny, oparte na podobieństwie, które staje się kwestią „współdzielonych cech”.

Co znaczy, że cechy są współdzielone? Podczas gdy dzielenie się jest zazwyczaj opisywane jak branie udziału w czymś (dzielimy się tym lub tamtym lub mamy to lub tamto wspólne), a nawet jako radość bycia częścią czegoś, obejmuje także podział albo bycie zbudowanym z *części*. Mieć w czymś udziału znaczy tyle, co inwestować w tego wartość. Warto nadmienić, że samo słowo pochodzi od staroangielskiego słowa *scearu*, odnoszącego się do cięcia lub podziału. Zatem „dzielić”, które zdaje się wskazywać na podobieństwo, wiąże się zarówno z cięciem, jak i podziałem, za pomocą których rzeczy są dzielone i dystrybuowane.

W codziennych rozmowach o tego rodzaju relacjach rodzinnych podobieństwo jest znakiem dziedziczenia; *wyglądać jak rodzina znaczy wyglądać podobnie/jak*. Chciałabym zaproponować inny sposób myślenia o związku między dziedziczeniem i podobieństwem: dziedziczymy bliskość rzeczy (a zatem także orientacje) jako nasz punkt wejścia w przestrzeń rodzinną, jako „część” nowego pokolenia. W konsekwencji owo dziedzictwo wytwarza

18 S. Fenton *Ethnicity*, Cambridge University Press, Cambridge 2003, s. 2.

„podobieństwo”. Argument ten opiera się na moim twierdzeniu z *The Cultural Politics of Emotion*¹⁹, gdzie proponuję, że podobieństwo to efekt bliskości lub kontaktu, który następnie „brany” jest za oznakę dziedziczenia. Uważam, że podobieństwo jest raczej efektem sąsiedztwa niż jego przyczyną i, co więcej: dziedziczymy bliskość rzeczy, mimo że dziedzictwo to może zostać odrzucone i nie determinuje w pełni przebiegu naszych działań. Stwierdzenie, że dziedziczymy bliskość rzeczy, pokazuje także, jak przeszłość, która poprzedza nasze przybycie, równocześnie ogranicza i umożliwia ludzkie działanie: jeżeli kształtuje nas „to”, z czym wchodzimy w kontakt, to czyni to także dziedzictwo, które wyznacza, z jakimi obiektami możemy się zetknąć.

Nie zależy mi bynajmniej na odrzuceniu dyskursu „podobieństwa rodzinnego”, ale na zaproponowaniu innego opisu jego siły jako narzędzia prawodawczego. Jednym z porzekadeł, które zawsze do mnie przemawiały, jest „jak dwa ziarna grochu w łupinie”. Każdy, kto łuskał groch, wie z pewnością, że ziarna grochu nie zawsze są takie same i że samo postrzeganie ich jako podobnych pomija pewne istotne różnice. Jednak tym, co mnie interesuje, nie są ziarna grochu, ale sama łupina. W moim rozumieniu powiedzenie to sugeruje, że podobieństwo jest konsekwencją bliskości we współdzielonej przestrzeni. Nie chodzi tu o pierwszeństwo wychowania nad naturą (gdzie strąk byłby narzędziem wychowawczym), ponieważ taki sposób myślenia opiera się na zbyt prostej logice przyczynowości (strąk rozumiany jako przyczyna ziaren grochu). Raczej to właśnie bliskie sąsiedztwo ziarna z ziarnem, a także intymność mieszkania, które przylega do nich jak skóra, kształtuje ich formę. Podobieństwo nie leży zatem „w” samych ziarnach ani tym bardziej „w” samym strąku, ale jest efektem ich przyległości, tego, jak się wzajemnie dotykają i otaczają. Jeśli powiemy, że ziarna współdzielą łupinę, to od razu dostrzeżemy, że łupina nie tyle wytwarza to, co jest współdzielone, jako coś wspólnego, ale także jako to, co jest dzielone i dystrybuowane.

Można powiedzieć, że w przypadku rasy ciała są rozpoznawane jako „podobne”, np. „dzielać białość” jako „cechę” w efekcie tego rodzaju pokrewności (bliskości), w których pewne „rzeczy” są już „na swoim miejscu”. To, co rodzinne, jest w pewnym sensie podobne do „strączka”, jest jak wspólnie zamieszkiwana przestrzeń, w której rzeczy są kształtowane przez swoje bliskie położenie. Ostatecznie „rodzinne” jest tym samym co „znajome”: świat, który już znamy *implicite* jako zorganizowany na określone sposoby. To właśnie taki świat ma na myśli Fanon, kiedy opisuje „implicitną wiedzę”, którą możemy

19 S. Ahmed *The Cultural Politics of Emotion*.

mieć o tym, „gdzie znajdują się rzeczy”, jako tę, która jest wykorzystywana przez nakierowywanie się na obiekty. Postrzeganie implicytywnej wiedzy jako dziedziczonej pociąga za sobą pytanie o to, jak dziedziczymy relacje do miejsca i umiejscawiania: w domu rzeczy nie są wykonywane w określony sposób, ale to domowość „umieszcza rzeczy” na swoich miejscach. Białość jest dziedziczona właśnie poprzez owo rozmieszczanie rzeczy.

Światy przyzwyczajęń

W jaki sposób białość utrzymuje się na swoim miejscu? W tej części artykułu rozważę, w jaki sposób przyzwyczajenia kulturywują białość. Przestrzenie publiczne kształtowane są przez nawykowe działanie ciał, do tego stopnia, że również zarysy przestrzeni można opisać jako nawykowe. Odwołuję się tu do pojęcia nawyku nie tyle po to, by zrozumieć, jak formowane są ciała, ale jak przestrzenie przyjmują formy ciał, które je „zamieszkują”. Wystarczy pomyśleć o częstotce „habit” (nawyk) w słowie „inhabit” (zamieszkiwać).

Potrzebujemy rozważyć nie tylko to, jak ciała stają lub nie stają się białe, ale także to, w jaki sposób przestrzenie przyjmują „cechy”, które są tymże ciałom nadawane. W pewnym sensie można pomyśleć o nawykach jako formie dziedziczenia. Nie tyle dziedziczymy przyzwyczajenia – choć to też możliwe – ale raczej nawyk może być postrzegany jako cielesna i przestrzenna forma dziedziczenia. Pierre Bourdieu wykazuje, jak nawyki wiążą się z tym, co nieświadome, rutynowe, co staje się naszą „drugą naturą”²⁰. Opisując białość jako przyzwyczajenie, drugą naturę, sugerujemy, że jest tym, co ciała robią i jak kształtują się przez działania. Nawyki nie są wobec ciał czymś zewnętrznym, co można „założyć” czy „zdjąć”. Jeżeli wiążą się z tym, co ciała robią na drodze powtórzenia, mogą również kształtować to, co ciała *mogą potencjalnie robić*. U Merleau-Ponty’ego ciało nawykowe to ciało działające w świecie, gdzie działania przybliżają do niego inne rzeczy. Jak pisze:

moje ciało jawi mi się jako postawa funkcjonalnie odniesiona do pewnego aktualnego lub możliwego zadania. Albowiem jego przestrzenność,

20 Przykładowe prace, w których do analizy urasowanego ciała wykorzystano pojęcie habitusu Bourdieu, to m.in. H.-R. Wicker *From Complex Culture to Cultural Complexity*, w: P. Werbner, T. Modood *Debating Cultural Hybridity: Multicultural Identities and the Politics of Anti-Racism*, Zed Books, London 1997, s. 29-45; G. Hage *White Nation: Fantasies of White Supremacy in a Multicultural Society*, Pluto Press, Annandale, PA 1998; N. Puwar *Space Invaders: Race, Gender, and Bodies out of Place*, Berg, Oxford 2004.

inaczej niż przestrzenność zewnętrznych przedmiotów albo „wrażeń przestrzennych”, nie jest *przestrzennością położenia*, ale *przestrzennością sytuacji*. Kiedy stoję przed moim biurkiem i opieram się o nie dwiema rękami, tylko ręce odczuwam wyraźnie, a całe moje ciało ciągnie się za nimi jak ogon za kometą. Nie o to chodzi, że nie wiem, gdzie mieszczą się moje plecy czy biodra, ale o to, że ich umiejscowienie jest tylko współzawarte w pozycji moich rąk i ciała moja postawa daje się, by tak rzec, odczytać z ich opierania się o stół.²¹

Ukierunkowanie ciała na działanie (które, jak odkryliśmy, oznacza także nakierowanie na określone typy przedmiotów) jest jego sposobem „przejawiania się”²². Ciało staje się „przyzwyczajone” nie tylko przez powtarzanie czynności, ale także dlatego, że wykonując je, poza nieuważnym napotykaniem przedmiotów, wcale nie angażuje w nie uwagi (np. gdy dłonie oparte o blat odczuwają „nacisk” będący elementem tej czynności). Innymi słowy, ciało działa nawykowo, o ile „pozostaje w tle” czynności, nie staje się dla niej „przedmiotem” lub przeszkodą i nie jest pod presją „tego, co” napotykanego podczas działania. U Merleau-Ponty’ego ciała nawykowe nie wchodzą w drogę czynnościom, ale pozostają w ich tle.

Chcę zaproponować rozumienie białości jako „tego, co pozostaje w tle”. Białe ciała są nawykowe, ponieważ pozostają w tle czynności lub za nimi „podążają”: spotkania z obiektami czy innymi osobami nie wywierają na nich żadnej presji, gdyż ich białość pozostaje niezauważona. Białość jest tym, co pozostaje w tyle, za działającymi ciałami; białe ciała nie spotykają się i nie mierzą z własną białością; nie są na nią nakierowane i właśnie dzięki temu możliwe jest ugruntowanie białości jako tego, na co zorientowane są ciała w ogóle. Gdy ciała „pozostają w tle”, ich zasięg poszerza się na przestrzeń.

Nagromadzenie takich „punktów” rozszerzonego zasięgu sprawia, że można mówić o białości samej przestrzeni. Przestrzenie przyjmują „skórę” ciała, które je zapełniają. Należy podkreślić, że nie tylko ciała są ukierunkowane. Również przestrzenie kształtują się przez orientację wokół tych właśnie, a nie innych ciał. Także „instytucje” mogą być rozumiane jako narzędzia orientacji

21 M. Merleau-Ponty *Fenomenologia percepcji*, przeł. M. Kowalska, J. Migasiński, postł. J. Migasiński, Fundacja Aethēia, Warszawa 2001, s. 119.

22 Warto nadmienić, że słowo „habit” („nawyk”) pochodzi z łacińskiego pojęcia opisującego kondycję, wygląd i ubiór.

przyjmujące kształty tego, co się w nich znajduje. Ostatecznie to właśnie instytucje konstytuują przestrzenie wspólne i publiczne. Mówić, że instytucje „są” białe (tzw. instytucjonalna biel), to wskazywać, że ich przestrzenie są ukształtowane przez bliskość tych, a nie innych ciał: białe ciała, gromadząc się w takich przestrzeniach, uzgadniają ich ramy. Tego właśnie doświadczam, chodząc na wydarzenia uniwersyteckie; z czasem się do tego przyzwyczajam. Na jedną z organizowanych przez nas konferencji przyjechały cztery czarnoskóre feministki. Przypadkiem złożyło się, że weszły do sali w tym samym momencie. Oczywiście: tego rodzaju wejścia są zauważane, a fakt, że je zauważamy, mówi więcej o osobach znajdujących się już w pomieszczeniu niż o samych przybywających. Ktoś mówi: „to jest tak, jakby wchodziło się w ocean bieli”. Fraza ta wybrzmiewa i zawisa w powietrzu. Akt mowy staje się obiektem, wokół którego się gromadzimy.

A więc wchodzą do sali i zauważam, że nie było ich tu wcześniej, retrospektywnie zajmują przestrzeń, którą ja już zajmowałam. Rozglądam się i ponownie napotykam na ocean bieli. Jak już dowiedzono, białość jest niezauważalna i nieoznaczona, jak nieobecne centrum, na którego tle inni wyodrębniają się jako dewianci, jako punkty dewiacji²³. Białość jest niezauważalna jedynie dla tych, którzy ją zamieszkują i którzy tak przyzwyczajają się ją zamieszkiwać, że uczą się jej nie dostrzegać, nawet jeśli wcale nie są biali²⁴. Przestrzenie są zorientowane wokół białości tak długo, jak długo pozostaje ona niewidoczna. Nie mamy z nią do czynienia, nie stawiamy jej czoła; białość „podąża” za ciałami, jak przyjęte założenie. Rezultatem owego zorientowania „wokół białości” jest instytucjonalizacja specyficznego „podobieństwa”, które sprawia, że ciała inne niż białe w momencie wejścia w tę przestrzeń czują się nieswojo, jakby odsłonięte, widoczne, inne.

Instytucjonalizacja białości wymaga pracy, w wyniku której instytucja uzyskuje konkretne ciało. Co istotne, legitymizacja instytucji nie polega po prostu na przyjęciu, że są one dane i determinują nasze działania. Zamiast tego instytucje stają się określone w wyniku wielokrotnego powtarzania decyzji, które kształtują powierzchnie ich przestrzeni. Instytucje buduje akumulacja wcześniejszych decyzji dotyczących sposobu alokacji zasobów i tego, „kogo” rekrutować. W efekcie wcielanie do instytucji funkcjonuje jak technologia

23 Zob. R. Dyer *White*, Routledge, London 1997; R. Frankenberg *White Women, Race Matters: The Social Construction of Whiteness*, University of Minnesota Press, Minneapolis 1993.

24 S. Ahmed *Declarations of Whiteness: The Non-Performativity of Anti-Racism*, w: „borderlands” 2004, no. 3 (2), www.borderlands.net.au/vol3no2_2004/ahmed_declarations.htm (14.04.2020).

reprodukcji białości. Warto przypomnieć, że Althusserowski model ideologii opiera się na zasadzie rekrutacji:

ideologia „działa” lub „funkcjonuje” w taki sposób, że „rekrutuje” podmioty spośród jednostek (wszystkie spośród nich) albo „przekształca” jednostki w podmioty (wszystkie spośród nich) za pomocą niezwykle precyzyjnych działań, które określiłem *interpelacjami* [wyróż. – L.A.] lub zawołaniami, a które można wyobrazić sobie na podobieństwo najbardziej zwyczajnych wezwań policyjnych: „Hej, ty tam!”²⁵

Podmiot jest przyjmowany dzięki zwracaniu się (ku), a ponieważ sam kierunek staje się zwrotem ku czemuś, proces rekrutacji jest natychmiast kojarzony z podążaniem za wyznaczonym kierunkiem. Rekrutacja może oznaczać zarówno odnawianie, jak i przywracanie. Gest rekrutacji, polegający na włączaniu nowych ciał, odnawia ciało instytucji, którego stabilizacja zależy właśnie od gromadzenia (się) ciał. Tak więc stawanie się „częścią” instytucji – które można rozumieć jako żądanie, by ją dzielić lub nawet mieć w niej udział – wymaga nie tylko zajmowania miejsca w jej budynkach, ale także postępowania w zgodzie z jej literą: możemy zacząć, mówiąc „my”; martwić się porażkami i świętować sukcesy; zapoznając się z krążącymi w niej dokumentami, tworząc horyzontalne i wertykalne ścieżki komunikacji; przypadkowo wpadając na inne osoby przebywające na jej terenie. Zostać zrekrutowanym to nie tylko dołączyć, ale także zapisać się do określonej instytucji: zamieszkać ją *poprzez zjawienie się w odpowiedzi na jej wezwanie*.

Co więcej, rekrutacja tworzy ideał ego instytucji wyobrażony jako podmiot odpowiedni do pracy „w” niej, czyli dążący do ekspresji jej „charakteru”. Jak zaobserwowali przedstawiciele krytycznych badań z zakresu zarządzania, organizacje mają tendencję do rekrutacji na podobieństwo własnego obrazu. Instytucjonalne „hej, ty” nie jest kierowane do każdego: ciała, które zdolne są dziedziczyć charakter instytucji – odbijając i oddając jej obraz za pomocą „właściwego podobieństwa” – są rekrutowane chętniej niż inne. Ciała białe dostają się do organizacji nie tylko dlatego, że białość jest pożądana. To raczej białość jest tym, wokół czego instytucja jest zorientowana, tak że nawet ciała, które nie wydają się białe, muszą ją przyjąć, jeśli mają się „do niej” dostać.

25 L. Althusser *Lenin and Philosophy and Other Essays*, przeł. B. Brewster, New Left Books, London 1971, s. 163, tłumaczenie własne.

Również instytucje dysponują narzędziami orientującymi, które utrzymują rzeczy na swoich miejscach. Afektywność takiego umieszczenia można opisać jako formę wygody. Być zorientowanym lub czuć się w świetle u „siebie” oznacza doświadczać pewnej wygody, która staje się odczuwalna jako afekt w momencie straty, kiedy zamiast niej przeżywany jest dyskomfort. Słowo „wygoda” oznacza nie tylko dobre samopoczucie i satysfakcję, ale także swobodę i łatwość. Wygoda polega na takim spotkaniu więcej niż jednego ciała, które obiecuje uczucie „zatonięcia”, wtopienia się. Czuć się wygodnie to być swobodnym we własnym otoczeniu do tego stopnia, że traci się poczucie oddzielenia ciała od reszty świata. Ciała, które pasują do otoczenia, znikają z pola widzenia. Białe ciała czują się wygodnie, ponieważ *zamieszkują przestrzenie, które są rozszerzeniami ich formy*. Ciała i przestrzenie wskazujące na siebie nawzajem są niedostrzegalne, ponieważ stanowią także własne punkty widzenia.

Inaczej rzecz ujmując, jako struktura publicznej wygody białość *umożliwia ciałom rozszerzanie się na przestrzenie, które już przyjęły ich formę*. Pozwalając ciałom dopasować się do siebie, przestrzenie mogą być odczuwane jako wygodne; powierzchnie przestrzeni społecznych są ukształtowane przez takie właśnie wygodne (wygodnickie) ciała. Można pomyśleć tutaj o krzesła dostawionym do stolika, które obiera kształt poprzez zwielokrotnioną obecność ciał je zajmujących: niemal widzimy, jak kształt ciał odciska się na powierzchni. Przestrzenie rozszerzają ciała, a ciała rozszerzają przestrzenie. Takie odcisnięcia na powierzchniach funkcjonują jak ślady owych rozszerzeń. Powierzchnie przestrzeni zarówno społecznych, jak i cielesnych „rejestrują” powtórzenia działań i niezauważalność niektórych z nich.

Opisanie białości jako czegoś, do czego „pasujemy”, może być kłopotliwe: tego rodzaju dyskusja może uczynić ją czymś substancjalnym, jak gdyby posiadała własną siłę ontologiczną, która by nami powodowała lub nawet „napędzała” działanie. Istotne jest, by pamiętać, że białość nie jest redukowalna do białego koloru skóry lub nawet „czegoś”, czym można być lub co można posiadać. Z pewnością mówiąc o „morzu bieli” czy „białej przestrzeni”, mamy na myśli zwielokrotnione akceptowanie tych, a nie innych ciał. A jednak, jak doskonale wiemy, ciała inne niż białe zamieszkują białe przestrzenie. Ciała takie pozostają niewidoczne, kiedy postrzegamy przestrzenie jako białe, natomiast stają się hiperwidoczne, gdy nie pasują (*do not pass*), czyli „wyróżniają się” i „wyodrębniają”. Choć uczymy się wtapiać w otoczenie, nie zawsze nam się to udaje. Chwile, gdy ciało wydaje się „nie na miejscu”, zwiastują polityczne i osobiste kłopoty. Jak zauważa Nirmal Puwar, gdy w instytucjonalnych

mikrokosmosach zjawiają się ciała, które zdają się „nie na miejscu”, mamy do czynienia z procesem *dezorientacji*: ludzie mrugają, odwracają głowy, rzucają spojrzenia. Bliskość takich ciał sprawia, że znane przestrzenie wydają się nagle dziwne: „ludzie są „wstrząśnięci”, ponieważ cały światopogląd zaczyna się chwiać”²⁶.

Ciała, które się wyróżniają, są nie na miejscu i właśnie to wyróżnianie się niektórych ciał utwierdza białość przestrzeni, która nie jest przyczyną, ale raczej efektem dopasowania innych ciał. Efekt zwielokrotnienia nie polega zatem wyłącznie na liczbie: nie jest po prostu kwestią tego, ile ciał znajduje się wewnątrz. To, co jest powtarzane, to raczej sam sposób ucieleśniania, zajmowania przestrzeni, który rości sobie prawo do niej przez *nagromadzenie gestów wtapiania się w przestrzeń*. Jeśli białość pozwala ciałom na swobodne poruszanie się w przestrzeni i takie zajmowanie miejsca w świecie, że czują się u siebie, to zajmują więcej przestrzeni. Ciała takie ukształtowane są przez samą możliwość ruchu i mogą nawet *przybierać formę motoryczności*.

Teraz możemy zacząć niuansować związek między możliwością ruchu i tym, co nazywam „liniami instytucjonalnymi”. Niektóre ciała – nawet te, które uchodzą za białe – mogą nadal wychodzić „poza linię instytucji”, które zamieszkują. Nawet ciała uchodzące za białe mogą nadal być „niezgodne” z instytucjami, które zajmują. Ostatecznie instytucje są nie tylko miejscami spotkań, ale także miejscami przecinania się i krzyżowania różnych linii, które wytwarzają i dzielą przestrzenie. Warto wspomnieć istotność pojęcia intersekcjonalności dla czarnej teorii feministycznej. Biorąc pod uwagę, że relacje władzy krzyżują się, sposób, w jaki zamieszkujemy daną kategorię, zależy od tego, jak zamieszkujemy inne²⁷. Na skrzyżowaniach, gdzie spotykają się linie, znajdują się owe „punkty”. Ciało jest właśnie takim punktem przecięcia. Podążanie wzdłuż danej linii (np. linii białości), o ile nie podąża się wzdłuż innych właściwych linii, niekoniecznie doprowadza do wielu miejsc.

26 N. Puwar *Space Invaders: Race, Gender, and Bodies out of Place*, Berg, Oxford 2004, s. 43, tłumaczenie własne.

27 Zob. A. Lorde *Siostra outsiderka: eseje i przemówienia*, przeł. Barbara Szelewa, Wydawnictwo Czarna Owca, 2015; Rose M. Brewer *Theorizing Race, Class and Gender: The New Scholarship of Black Feminist Intellectuals and Black Women's Labor*, w: S.M. James, A.P.A. Busia *Theorizing Black Feminisms: The Visionary Pragmatism of Black Women*, Routledge, London 1993, s. 13-30; P.H. Collins *Fighting Words: Black Women & the Search for Justice*, University of Minnesota Press, Minneapolis 1998; V. Smith *Not Just Race, Not Just Gender: Black Feminist Readings*, Routledge, New York 1998.

To, wzdłuż których linii się podąża, wyznacza możliwość ruchu w ramach instytucji. To, jak możemy poruszać się wzdłuż linii instytucjonalnych, zależy od innych kierunków, które obieramy. To, co zdarza się w punktach przecięcia – np. czy wypadamy z obranej trasy, nie poruszając się wzdłuż odpowiednich linii – nie musi zostać określone, zanim do nich dotrzemy, i może zależeć od tego, co jeszcze za nami podąża.

W pewnym sensie sama w sobie białość jest narzędziem dostrajania: ciała zanikają w morzu bieli, gdy „ustawią się w linii”. Nie czyni to „dopasowania” ciała do przestrzeni naturalnym: białe ciała mogą ustawiać się w linii, tylko jeśli przenikają do instytucji i pasują, jeśli „są takie jak”. Twierdzenie, że wszystkie ciała muszą zostać uznane za białe, nie neutralizuje różnicy między nimi. Białość to także to, co za nami, rodzaj dziedzictwa kształtujący sposób, w jaki ciała uobecniają się w światach i przestrzeniach. Gromadzimy to, co za nami, podobnie jak to, co za nami jest skutkiem przeszłych akumulacji. W momencie przybycia na świat niektórzy mają za sobą więcej niż inni. Jeśli np. dziedziczy się przywilej klasowy, ma się więcej zasobów możliwych do przekształcenia w kapitał, czyli to, co „napędza” ruch w przód i do góry. Jako linia instytucjonalna stawanie się białym wiąże się ściśle z obietnicą pionowej mobilności klasowej: można piąć się w górę jedynie poprzez zbliżanie się do habitusu białego burżuazyjnego ciała²⁸. Ruch pionowy wymaga zdolności przyjęcia tego ciała – lub przynajmniej przybliżenia się do jego stylu – która to zdolność zależy właśnie od posiadanych zasobów. Wskazanie na pętle zależności między posiadanymi zasobami i ruchem w górę jest innym sposobem opisu tego, w jaki sposób hierarchie odtwarzają się w czasie.

Można powiedzieć, że ciała „pną się wzwyż”, gdy ich białość nie jest kwestionowana. Nie jest jednak tak, że białość gromadzi się w toku życia w sposób stały. Gdy podważa się białość czyjegoś ciała, poddaje się je presji zagrażającej mobilności lub temu, co ciało może zdziałać. Można przykładowo zastanowić się, jak fenomenologia Husserla zdaje się zakładać łatwość poruszania się, możliwość zajmowania przestrzeni wokół stołu. Być może zdolność ciała do ruchu i do działania może być postrzegana właśnie przez pryzmat jego białości. Nie chodzi o to, by ulokować białość w ciele filozofa. Biografia Husserla okazuje się tutaj pomocna. Gdy jego białość została podana w wątpliwość – kiedy zobaczono w nim Żyda – dosłownie stracił stołek: tymczasowo

28 B. Skeggs *Class, Self, Culture*, Routledge, London 2003.

przestano widzieć w nim filozofa²⁹. Nie jest przypadkiem, że na poziomie symbolicznym takie rozpoznanie przyznaje lub odbiera się za pomocą mebla: zajęcie miejsca oznacza otrzymanie przedmiotu, który pozwoli ciału na określone zajęcie owej przestrzeni. Ostatecznie filozof musi mieć swoje krzesło. Jeżeli ustaliliśmy, że fenomenologia dotyczy białości – bo z jej „zapoznanego punktu widzenia” została napisana – to nie dlatego, że opisuje białe ciała, ale raczej sposoby, w jakie ciała czują się w przestrzeniach u siebie dzięki określonym orientacjom, gdzie ciała takie nie stają się „punktami” nacisku. Upraszczając: białość staje się uspołecznioną, cielesną orientacją, o ile niektóre ciała będą się czuły bardziej u siebie w świecie, który skonstruowany jest wokół białości. Jeśli zamiast tego zaczniemy od dezorientacji, *od ciała, które traci swój stółek*, wówczas proponowane opisy będą zupełnie inne.

Nie będąc

Mozna powiedzieć, że Fanon rozpoczyna właśnie od ciała, które traci stółek-pozycję, przy czym utrata ta poprzedza jakąkolwiek relację posiadania (stołka-pozycji). Nie jest więc tak, że przedmioty zabezpieczają jego posadę, jego miejsce, ale przeciwnie – to jego ciało staje się rzeczą pośród innych rzeczy. Wzbudza to uczucie młodości i okazuje się kryzysem utraty własnego miejsca w świecie, utraty czegoś, czego tak naprawdę nigdy się nie otrzymało. Dla osoby czarnej świadomość ciała jest „znajomością w trzeciej osobie” i aktywnością jedynie negacyjną. Czuć się zanegowanym to odczuwać presję na powierzchni ciała; ciało wyczuwa punkt nacisku jako ograniczenie możliwości działania. Jak w swojej krytyce Hegla zauważa Lewis R. Gordon, „Biali ludzie są uniwersalni, mówi się, a Czarni ludzie nie”³⁰. Jeśli zatem być człowiekiem, to być białym, to wówczas bycie nie-białym oznacza zamieszkiwanie negatywności, oznacza bycie „nie” będąc. Podkreślenie owej negatywności, owego „nie” jest innym sposobem opisywania społecznej i egzystencjalnej rzeczywistości rasistowskiej.

O ile klasyczna fenomenologia dotyczy „możliwości ruchu” wyrażonej nadzieją obecną w wypowiedzi „ja mogę”, to fenomenologia czarnego ciała zaproponowana przez Fanona powinna być opisana w kategoriach cielesnego

29 Chciałabym podziękować Imogen Tyler za sugestię, by w ramach dyskusji o białości przemysłać znaczenie utraty stanowiska przez Husserla, oraz Mimi Sheller za jej uwagi dotyczące polityki mobilności.

30 L.R. Gordon *Fanon, Philosophy, Racism*, w: S.E. Babbitt, S. Campbell *Racism and Philosophy*, Cornell University Press, Ithaca, New York 1999, s. 34.

i społecznego doświadczenia ograniczenia, niepewności i zablokowania lub nawet w ramach rozpaczliwego wykrzyknienia „ja nie mogę”. Stając się obiektem, człowiek czarny traci możliwość działania i bycia swym własnym rozszerzeniem; zamiast tego jest jakby amputowany, traci swe ciało³¹. Husserl i Merleau-Ponty opisują ciało jak „skuteczne”, „zdolne” do rozszerzenia się (poprzez przedmioty), by działać w świecie i wpływać na niego. Fanon z kolei pomaga rozpoznać ową „skuteczność” nie jako miarę kompetencji, ale cielesną formę przywileju: zdolność do poruszania się w świecie bez zbaczania z własnej drogi. Być czarnym w „białym świecie” oznacza odwrócić się od samego siebie, stać się przedmiotem, czyli nie tylko stracić możliwość bycia rozszerzonym przez kontury rzeczywistości, ale także być umniejszonym przez cielesne rozszerzenia innych.

Bycie w ruchu nie przychodzi łatwo ciałom, które nie są rozszerzane tkanką tego, co społeczne. Takie ciała są zatrzymywane, co pozostawia na nich określone ślady. Kim jesteś? Dlaczego jesteś tutaj? Co robisz? Każde z tych pytań to rodzaj *narzędzia wstrzymującego*: jesteś zatrzymana, ponieważ zadano ci pytanie, podobnie jak zadawanie go wymaga, byś została zatrzymana. Fenomenologia bycia „zatrzymaną” może poprowadzić nas w innym kierunku niż ta, która zaczyna się od możliwości ruchu, od ciała, które „może działać” poprzez niezakłócone wchodzenie w przestrzeń.

Zatrzymać może mieć wiele znaczeń: przestać, zakończyć, a także odciąć, aresztować, sprawdzić, zapobiec, zablokować, uniemożliwić lub zamknąć. Czarny aktywizm uświadomił nam, w jaki sposób funkcjonowanie policji wiąże się ze zróżnicowaną ekonomią zatrzymywania: niektóre ciała częściej niż inne są „zatrzymywane”, gdyż są przedmiotem zwrotu policjanta. „Hej, ty” nie jest adresowane do ciała, które potrafi odziedziczyć ideał ego organizacji lub które można zwerbować, by podążało za określoną linią, lecz do ciała, które nie może zostać przyjęte, które, będąc tu, jest „nie na miejscu”. Inaczej rzecz ujmując, ciało „nienadające się do przyjęcia” wciąż musi zostać w to miejsce „przyjęte” poprzez zwielokrotniony akt „bycia zatrzymanym”. Wiadomo, że praktyka „zatrzymania i przeszukania” to oczywiście technologia rasistowska. Jednak zatrzymanie i przeszukanie na tym się nie kończy: przeszukanie może zostać przedłużone dzięki praktykom pozbawienia wolności na czas nieokreślony. Zatrzymanie to zarówno nierówno dystrybuowana ekonomia polityczna, jak i ekonomia afektywna, która pozostawia ślady, wpływając na ciała, które podlegają jej adresowi.

31 F. Fanon *Czarna skóra, białe maski*.

Jakie to uczucie, być zatrzymaną? Bycie zatrzymaną nie tylko wywołuje stres, ale także sprawia, że samo w sobie ciało staje się „miejscem” społecznego napięcia. Posłużę się niedawnym przykładem zatrzymania:

Przyjeżdżam do Nowego Jorku, trzymając w dłoni mój brytyjski paszport. Podaję go kontrolerowi. On najpierw patrzy na mnie, a później na mój paszport. Już wiem, jakie zada mi pytania. „Skąd jesteś?”. Mój paszport wskazuje moje miejsce urodzenia. Odpowiadam, „Wielka Brytania”. Mam ochotę dodać: „Nie umiesz czytać? Urodziłam się w Salford”, ale się powstrzymuję. Patrząc na mój paszport, nie na mnie, on pyta: „Skąd pochodzi twój ojciec?”. Tak samo było, kiedy ostatnio przyjechałam do Nowego Jorku. To właśnie pytanie zdaje się lokować podejrzenie nie w moim ciele, ale w tym, co zostało mi przekazane w rodzinie, niemal jak złe dziedzictwo. „Z Pakistanu”, odpowiadam powoli. „Czy masz paszport pakistański.” Nie, mówię powoli. Ostatecznie mnie przepuszcza. Nazwisko „Ahmed”, muzułmańskie, opóźnia mnie, spowalnia. Blokuję mi przejście, nawet jeśli tylko tymczasowo. Utknęłam, a następnie ruszyłam dalej. Gdy w tym samym tygodniu wylatuję z Nowego Jorku, znowu zostaję zatrzymana. Tym razem to bardziej przyjazne spotkanie. Dowiaduję się, że jestem na „no fly list” i musi zostać wykonany telefon, by uzyskać pozwolenie na wypuszczenie mnie. To oczywiście trwa. „Proszę się nie martwić, mówi kontroler, moja matka również znajduje się na tej liście”. Doświadczam dziwnego uczucia solidarności z jego matką. Wiem, co ma na myśli: że „każdy” może znaleźć się na takiej liście, niemal jakby mówił „nawet moja matka”, w której niewinność oczywiście nie można wątpić. Wiem też, że to sposób powiedzenia: „nie chodzi o ciebie. Nie bierz tego do siebie”. Oczywiście, nie chodzi o mnie. A jednak dotyczy mnie. Ostatecznie, moje imię nazywa mnie. Może i nie jest to kwestia osobista, ale nie dotyczy też „kogokolwiek”. To właśnie moje nazwisko spowalnia mój ruch.

Podczas opisywanych spotkań na granicach Nowego Jorku stałam się kimś obcym ze względu na nadane mi nazwisko. W języku potocznym nieznamy to ten, kogo nie znamy. Jeżeli kogoś nie rozpoznajemy, jest obcym. W *Strange Encounters* proponuję odmienny model: sugeruję, że identyfikujemy niektórych ludzi jako obcych i że „niektóre ciała” częściej niż inne podlegają takiemu rozpoznaniu jako te, które są „nie na miejscu”³². Obcy zyskuje swoje miejsce, będąc „nie na miejscu” we własnym domu.

32 S. Ahmed, *Strange Encounters: Embodied Others in Post-Coloniality*, Routledge, London 2000.

Nie wszyscy turyści, migranci czy cudzoziemcy są na granicach uznawani za obcych; niektórzy będą zdawali się bardziej „u siebie” niż inni, przenikną granicę z pomocą paszportów transponujących ich fizyczną mobilność na mobilność społeczną. Ich pochodzenie nie zostanie podane w wątpliwość. Natomiast genealogia obcego jest zawsze podejrzana. Obcy staje się obcym ze względu na niejasny ślad wątpliwego pochodzenia. Posiadanie „właściwego” paszportu nie ma znaczenia, jeżeli posiada się nieodpowiednie ciało czy nazwisko: to właśnie obcy z „właściwym” paszportem może sprawiać szczególne problemy, ponieważ stwarza niebezpieczeństwo wnikięcia. Dyskurs „obcego niebezpieczeństwa” przypomina nam, że zagrożenie często uważa się za pochodzące z zewnątrz, spoza społeczności, za stwarzane przez tych, którzy nie są „u siebie” i którzy przybyli z jakiegoś „gdzieś indziej” (i to właśnie owo „gdzieś” w „gdzieś indziej” jest zawsze wyznacznikiem różnicy). Polityczność mobilności, tego, kto może poruszać się swobodnie wzdłuż linii odgraniczających przestrzenie, można ponownie opisać jako politykę tego, kto ma prawo „być u siebie” i zamieszkiwać przestrzenie, które dla jednych są bardziej zamieszkiwalne niż dla innych i które rozszerzają powierzchnię niektórych, a nie innych ciał.

Ci, którzy zostali zatrzymani, *poruszają się inaczej*. Zasugerowałam, że to moje nazwisko mnie spowalnia. Nazwisko muzułmańskie. Jeśli możemy dziedziczyć przyzwyczajenia, to możemy także dziedziczyć to, co nimi nie jest: na zachodzie odziedziczenie muzułmańskiego nazwiska oznacza odziedziczenie niezdolności ciała do pozostawania w tle, a nawet do rozszerzania swojego zasięgu na otoczenie. Dla ciała, które może być rozpoznane jako ciało muzułmanki, czyli „potencjalnie terrorystki”³³, doświadczenie zaczyna się w pozycji dyskomfortu, ponieważ zajmowane przestrzenie nie „rozszerzają” jego powierzchni. A jednak jesteśmy przygotowani na więcej. Gdy na granicach wyciąga się nas przed szereg, stajemy się defensywni; przyjmujemy pozycję obronną, gdyż „oczekujemy”, że reakcja rasistowska odbierze nam nasze prawo do przejścia. Jeżeli dziedziczy się niezdolność, by czynić pewne rzeczy przyzwyczajeniami, można również nabrać tendencji do odwracania się i spoglądania za siebie.

Niebycie białym oznacza niemożność rozszerzania się na otoczenie, swobodnego działania w nim. To bardzo niekomfortowe uczucie. Jak już sugerowałam, wygoda nie jest odczuwana świadomie. Polega na wtapianiu się. Gdy natomiast nie możesz się wtopić, gdy wierzysz się i kręcisz dookoła,

33 S. Ahmed *The Cultural Politics of Emotion*.

wówczas to, co znajduje się w tle, staje przed tobą wyraźnie, jak zbudowany w określony sposób świat. Inaczej rzecz ujmując, niewygodą umożliwia ruch, przywracając do życia to, co znajdowało się w tle, co miało być przeoczone jak element wystroju. W pewnym sensie doświadczenie niebycia białym w białym świecie nie tylko nadaje inny punkt widzenia, ale także manipuluje sposobem, w jaki wszystko jest zaaranżowane. Owo „nie” (bycie białym) nie zawsze rodzi negatywne uczucia. Każde moje doświadczenie przyjemności czy ekscytacji otwierającym się przede mną światem zaczęło się od tego zwyczajnego uczucia niewygody, od niedopasowania do krzesła, bycia nieposadzonym czy pozostawionym w tyle. Tak, gdy zaczniemy od ciała, które traci swoją pozycję, opisywany świat okaże się całkiem inny.

Podsumowanie: o nadejściach

Opisane wyżej doświadczenia negacji, bycia zatrzymywanym, czucia się nie na miejscu lub niekomfortowo nie „zatrzymują” się tutaj. Zauważane nadejście niektórych ciał powodują dezorganizację w sposobie rozmieszczenia rzeczy. Czy jednak dezorganizacja ta zaburza także samą białość? Czy wystarczy nadejście dezorientującego ciała? Rzecz jasna, nasze nadejście nie wydarzyło się od tak. Wymagało zbiorowej i żmudnej pracy. Ja sama, tu i teraz, będąc częścią systemu edukacji wyższej w Wielkiej Brytanii, dzięki historii kolektywnego działania codziennie otrzymuję alternatywne dziedzictwo; wystarczy, że chodzę po terenie kampusu, który został odmieniony przez takie działania. Nasze pojawienie się na brytyjskich uczelniach było możliwe tylko z uwagi na historię czarnego aktywizmu, który przygotował pod to grunt, zarówno w Wielkiej Brytanii, jak i transnarodowo.

Jednak wciąż, mimo naszego przybycia, rzeczy mogą pozostać na swoich miejscach. Instytucje otrząsają się z dezorientacji i używają jej, by się regenerować. Ostatecznie dają wykład o białości niezwykle białej publiczności³⁴. Być może odczuwam dyskomfort. Czasami nie sposób powiedzieć, czy uczucia wypełniają pomieszczenia, czy zależą od naszej orientacji; nasze doświadczenie przestrzeni zależy od punktu widzenia, w którym się znajdujemy.

34 Jestem bardzo wdzięczna Audre Lorde za nad wyraz trafny opis dynamiki niechęci wobec krytycznej siły gniewu czarnych kobiet. Lorde podaje przykłady interakcji z białymi akademikami podczas konferencji naukowych, by zademonstrować subtelne i nie tak znowu subtelne mechanizmy oporu przed słuchaniem argumentów czarnych kobiet wypowiadających się na temat rasizmu. Zob. A. Lorde *Użytek z gniewu: odpowiedź kobiet na rasizm*, w: *Siostra outsiderka: eseje i przemówienia*, przeł. B. Szelewa, Wydawnictwo Czarna Owca, Warszawa 2015, s. 133-142.

Powiedzmy to: czuję się nieswojo. Ktoś usiłuje zadać mi pytanie. Pyta: „ale ty jesteś już profesorką. Więc coś tu nie pasuje”. To pytanie można sformułować inaczej: „Jak to, co mówisz o białości, może być prawdziwe, skoro zostałam profesorką?”. Jak widzimy, dyskomfort obnaża niemożność dopasowania.

Sam fakt naszej obecności może być wykorzystany jako dowód na to, że białość, którą mamy na myśli, już nie istnieje. Odpowiadam, że oczywiście wyznaczono mi prowadzenie „zajęć o rasie”. Jestem jedyną niebiałą osobą zatrudnioną na pełen etat w tym instytucie, dodaję. Sytuacja robi się zbyt osobista. Gdy twoje ciało jest tak odsłonięte, tak zauważalne, dyskusja robi się zbyt kłopotliwa, by ją ciągnąć. Milknę, nie kończąc odpowiedzi na zadane mi pytanie.

Kłopoty zaczynają się, kiedy nasze mianowania i awanse są traktowane jako przejawy instytucjonalnej walki o równość i różnorodność. Każdy sukces jest traktowany jako przejaw przewyżczenia strukturalnej białości. „Spójrz, tylko spójrz, jesteś tutaj!” Nasze wypowiedzi dotyczące rasizmu są traktowane jak rodzaj uporu, paranoi czy nawet melancholii, jakbyśmy kurczowo trzymali się czegoś (białości), co – jak dowodzi nasza obecność – już odeszło. Mówienie o białości jest oznaką niewdzięczności, nieumiejętności docenienia gościnności, którą obdarzono nas w dniu naszego przybycia. To właśnie ta określona pozycja w strukturze – pozycja gościa, obcego, tego, który jest goszczony – utrzymuje nas w pewnych miejscach, nawet jeśli przesuwamy się w górę hierarchii³⁵. „Pnąc się ku górze”, ucieleśnia się społeczną obietnicę różnorodności, która gwarantuje określoną pozycję. To właśnie wykorzystywanie czarnych ciał jako przejawu różnorodności potwierdza instytucjonalną białość i opiera się na przeinaczeniu konieczności bycia: dzięki temu, że nas ma, organizacja może „być” różnorodna.

W takim świecie różnorodność staje się beztrudną oznaką przewyżczenia rasizmu. Biorąc udział w projekcie badawczym dotyczącym pracy nad różnorodnością³⁶, napotkałam na coś, co nazywam „instytucjonalnym pragnieniem

35 Więcej na temat marginalizacji czarnych kobiet w akademii w Wielkiej Brytanii można przeczytać tu: H. Mirza, *Transcendence over Diversity: Black Women in the Academy* w „Policy Futures in Education” no. 4 (2), 2006, s. 101-13; C. Jones *Falling Between the Cracks: What Diversity Means for Black Women in Higher Education*, tamże s. 145-159.

36 W latach 2004-2006 uczestniczyłam w projekcie ewaluacji prób wprowadzania różnorodności w sektorze dokształcenia, nauczania dorosłych, dalszej edukacji, a także szkolnictwa wyższego. Wraz z Elaine Swan byłyśmy dyrektorkami projektu i współpracowałyśmy z Shoną Hunter, Sevgi Kilic i Lewisem Turnerem. Prowadzone przeze mnie badanie dotyczyło szkolnictwa wyższego i obejmowało 20 wywiadów z osobami zajmującymi się praktykami wdrażania różno-

dobrej praktyki”. Pragnienie to przyjmuje formę oczekiwania, że finansowane ze środków publicznych badania nad rasą, różnorodnością i równością powinny być użyteczne i dostarczać technik osiągnięcia równości i stawiania czoła rasizmowi instytucjonalnemu. W rzeczywistości wiąże się to z chęcią słuchania raczej „optymistycznych historii o różnorodności” niż nieprzyjemnych opowieści o rasizmie. Piszemy więc raporty opisujące, jak dobre praktyki i przybory antyrasistowskie wykorzystywane są jako technologie ukrywania, wypierające rasizm z publicznego widoku. Co więcej, antyrasizm staje się nowym powodem do dumy organizacji. Oto odpowiedź na nasz raport końcowy: za dużo uwagi poświęconej rasizmowi, potrzebujemy więcej dowodów dobrych praktyk. Odpowiedź na nasze badanie staje się symptomem tego, co stanowi jego przedmiot. Ironia umyka ich uwadze. Przyznano nam środki, żeby „wykazać” ich zaangażowanie w problem różnorodności, i oczekuje się, że odwdzięczymy się, przedstawiając dowody jego wartości.

Uważam, że w ramach dyscyplin akademickich również doświadczamy opisanego wyżej popytu na radosne opowieści o różnorodności, chociaż pragnienie to przyjmuje inną formę. Gdy wykładam o białości, zawsze jestem pytana o opór jako oznakę możliwej zmiany. Niektóre z pytań przyjmują formułę: „co mogą zrobić osoby białe?”. Należy zakwestionować solipsyzm przepełniający tego rodzaju wypowiedzi. Możemy przywołać tu opis białego solipsyzmu zaproponowany przez Adrienne Rich: „mówić, wyobrażać sobie i myśleć tak, jakby to białość opisywała świat”³⁷. Odpowiadać na problem instytucjonalnej białości pytaniem „co mogą zrobić osoby białe?” znaczy nie tylko powracać do punktu widzenia białego podmiotu, ale także lokalizować w nim sprawczość. Dodatkowym celem jest przemieszczenie białego podmiotu tak, by nie znajdował się w pozycji uwikłanej w krytykę.

Inne pytania nie koncentrują się na możliwości działania białych ciał, ale na potrzebie zrozumienia siły, która ujawnia, że rzeczy nie zawsze zachowują swoją formę, która wskazuje na pęknięcia, ruchy, niestabilności i która rozpoznając, ile jeszcze pozostało do zrobienia, docenia, jak wiele się zmieniło. Jedną z reakcji na moje rozważania dotyczące białości było: „czy w ramach

rodności na akademii w Australii (zob. S. Ahmed *The Language of Diversity*, „Ethnic and Racial Studies” 2007, no. 30 (2), s. 235-256) i Wielkiej Brytanii (zob. Sara Ahmed *You End up Doing the Document Rather than Doing the Doing: Race Equality, Diversity and the Politics of Documentation*, „Ethnic and Racial Studies” 2007, no. 30 (4), s. 590-609.

37 A. Rich *On Lies, Secrets and Silence: Selected Prose 1966-1978*, W.W. Norton Company, New York 1979, s. 299.

tej interpretacji jest miejsce na potencjalny opór?” i „jeżeli białość jest złym przyzwyczajeniem, to czym można ją zastąpić?”. Jestem zobowiązana do przedstawiania dowodów na to, że błędy można odkręcić; do lokalizowania punktów odczyniania, tu albo tam, nawet jeśli miejsca te nie znajdują się w świecie rzeczywistym, tylko w samym centrum przedstawianej przeze mnie krytyki. Co oznacza założenie, że krytyka musi pozostawiać miejsce na protest, jak jakieś narzędzie do tworzenia przestrzeni do działania? To pragnienie jest zrozumiałe – jeśli praca krytyki nie pokazuje, jak można odczuć negatywne skutki wywołane przez to, co krytykowane, lub nie obiecuje, że sama to robi, to czemu właściwie ma służyć? Jednak również samo to pragnienie może stać się obiektem naszych badań. Domaganie się oznak oporu może być manifestacją niechęci słuchania o rasizmie. Gdy zbyt *szybko* żądamy odpowiedzi na pytanie, jak zmienić rzeczywistość, może okazać się, że nie usłyszymy niczego.

Domaganie się przejawów oporu nie jest tym samym co pragnienie dobrej praktyki. A jednak oba potencjalnie wiążą się z niechęcią zrozumienia rasizmu jako ciągłej, niedokończonej historii, którą musimy jeszcze w pełni opisać. Wciąż pozostaje do wytłumaczenia, w jaki sposób biały świat pozostaje wewnętrznie spójny, nawet jeśli wciąż zwracamy się ku punktom napięcia i ich nierównej dystrybucji. Fenomenologia białości pozwala zauważać nawyki instytucjonalne; stawia w centrum to, co pozostawało w tyle, co było niedostrzegane jako tło działań społecznych. Nie uczy nas natomiast, jak zmieniać te przyzwyczajenia, i po części o to właśnie chodzi. Nie będąc obiecującym i niczego nie obiecując, tego rodzaju podejście do białości pozwala nam zachować siłę krytyki. Pokazując sobie, jak utknęliśmy, i wskazując na to, co w naszej rzeczywistości nawykowe i rutynowe, możemy pozostawić otwartą możliwość zmiany przyzwyczajzeń, równocześnie nie wykorzystując jej do odwracania uwagi od teraźniejszości i do życzenia sobie nowych, łatwych rozwiązań.

Przełożyła Teresa Fazan

Abstract

Sara Ahmed

GOLDSMITHS COLLEGE, UNIVERSITY OF LONDON

Phenomenology of Whiteness

The paper suggests that we can usefully approach whiteness through the lens of phenomenology. Whiteness could be described as an ongoing and unfinished history, which orientates bodies in specific directions, affecting how they “take up” space, and what they “can do”. The paper considers how whiteness functions as a habit, even a bad habit, which becomes a background to social action. The paper draws on experiences of inhabiting a white world as a non-white body, and explores how whiteness becomes worldly through the noticeability of the arrival of some bodies more than others. A phenomenology of whiteness helps us to notice institutional habits; it brings what is behind to the surface in a certain way.

Keywords

bodies, habits, institutions, orientations, phenomenology, space, whiteness