

Piotr Rymarczyk

Wojna i twarze jej ofiar

Nowa Krytyka 29, 309-312

2012

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

Tekst jest udostępniony do wykorzystania w ramach dozwolonego użytku.

Piotr Rymarczyk

Warszawa

Wojna i twarze jej ofiar

Judith Butler, *Ramy wojny. Kiedy życie godne jest oplakiwania?*, przeł. Agata Czarnaacka, Instytut Wydawniczy Książka i Prasa, Warszawa 2011, 274 s.; eadem, *Precarious Life: The Powers of Mourning and Violence*, Verso, New York 2004, 151 s.

Dzięki wydawnictwu „Książka i Prasa” polscy czytelnicy mogą zapoznać się z najnowszą książką Judith Butler *Ramy wojny. Kiedy życie godne jest oplakiwania?*, która ukazała się w ramach „Biblioteki Le Monde Diplomatique”. Warto jednak zauważyć, że *Ramy wojny*, choć stanowią oczywiście samodzielną całość, kontynuują tematykę podjętą przez Butler kilka lat wcześniej w *Precarious Life: The Powers of Mourning and Violence* i stąd obie te prace warto rozpatrywać razem.

Tym, co łączy obie książki, jest fakt, iż obie odnoszą się do „wojny z terrorem”, w którą Stany Zjednoczone zaangażowały się na dobre po 11 września 2001 roku, ale która na terytoriach kontrolowanych przez Izrael trwa z różnym natężeniem już od dziesiątków lat. Można przy tym zauważyć, że przy całej różnorodności składających się na obie publikacje esejów i w jednej, i w drugiej kluczową rolę odgrywają dwa zagadnienia.

Po pierwsze zatem komiksowemu językowi walki z „osią zła”, który amerykańscy politycy i media głównego nurtu poczęły rozpowszechniać po zamachach z 11 września, Butler próbuje przeciwstawić dyskurs etyczny odwołujący się do uniwersalnych odruchów moralnych, który pozwoliłby potępić wojenną przemoc.

Po drugie zaś – i to drugie zadanie ściśle wiąże się z pierwszym – autorka stara się odpowiedzieć na pytanie: dlaczego przemoc ta, jeśli w istocie jest sprzeczna z powszechnymi odruchami moralnymi, w ogóle jest możliwa? Dlaczego tak wielu członków zachodnich społeczeństw odnosi się do „wojny z terrorem” z aprobatą lub obojętnością?

Swój pierwszy cel Butler realizuje, odwołując się głównie do koncepcji Emanuela Lévinasa – choć przedstawiając je w ześwieczczonej, wyjętej z religijnego kontekstu wersji. Przedstawia zatem koncepcje ludzkiego „ja” jako uzależnionego od otaczających je „ty”. „Ty” dla „ja” jest bowiem źródłem sensu jego życia, a być może nawet warunkiem istnienia, a zatem niszcząc „ty”, jaźń niszczyłaby samą siebie. Jak czytamy w *Ramach wojny*: „Kiedy staram się utrzymać cię przy życiu, to nie tylko dlatego, że staram się zarazem zachować własne życie, ale też dlatego, że to, kim »ja« jestem, bez twojego życia obraca się w pył [...]. Może się zdarzyć, że stracę owo »ty« wraz z dowolną liczbą poszczególnych innych i wciąż będę w stanie przeżyć owe straty. Jednakże może się tak zdarzyć tylko pod warunkiem, że zachowam możliwość jakiegokolwiek »ty«. Przeżywam, ale wyłącznie dlatego,

że moje życie jest niczym bez życia, które poza mnie wykracza i które odnosi się do jakiegoś deiktycznego »ty«, bez którego nie może być mnie” (Butler 2011, s. 97).

Butler skłania się zatem ku pogładowi, że źródłem odruchów moralnych jest lęk przed samozniszczeniem. Tym zaś, co je wyzwala, ma być uświadomienie sobie kruchości „ty” – jego podatności na zranienie i zniszczenie przez nas lub za naszym przyzwoleniem. Filozofka przyjmuje przy tym za Lévinasem, że kruchość ową odkrywamy poprzez dostrzeżenie „twarzy” Innego, a więc ekspresywnego wymiaru jego cielesności, oraz że odkrycie to stanowi pobudkę do wzięcia na siebie odpowiedzialności za jego los (Butler 2004, s. 134).

W tym kontekście kluczowe pytanie o przyczynę zgody na wojenną przemoc przybiera zatem następującą formę: co sprawia, że niektóre „ty” nie jawią się zachodniej opinii publicznej jako „ty”? Dlaczego niektórzy ludzie jawią się jej jako „istoty, które nie są całkiem ludźmi i nie są całkiem żywe” (Butler 2011, s. 94)? Butler, próbując wyjaśnić powyższe kwestie, proponuje posłużenie się, stanowiącym tytuł jednej z omawianych książek, pojęciem „ram wojny”. Rozumie je jako ramy postrzegania, o których kształcie decydują relacjonujące wojnę media i kontrolujące ich pracę wojskowe władze. Te „ramy wojny” decydują o tym, co może znaleźć się w polu widzenia odbiorców medialnych przekazów, a co ma pozostać niedostrzegane. To one właśnie, poprzez kontrolowanie pola percepcji, mogą sprawić, że życie niektórych ludzi będzie się jawić jako „nie-życie” lub „cień życia” (ibidem, s. 37), a czynią to poprzez zacieranie ich twarzy.

Autorka w *Precarious Life* wymienia dwie strategie zacierania twarzy stosowane przez kontrolerów dotyczącego wojny

medialnego przekazu: „Pierwszą jest zatarcie twarzy przez zablokowanie; drugą zatarcie twarzy przez samą reprezentację” (Butler 2004, s. 147). Zatarcie twarzy przez zablokowanie polegać ma na dbaniu o to, by medialne relacje nie zawierały mogących odstręczać od wojny obrazów cierpienia i śmierci konkretnych osób. Odnosi się to zarówno do cywilnych ofiar działań zachodnich wojsk, jak i do amerykańskich żołnierzy ginących w trakcie interwencji, których ciała się w mediach nie pokazuje, ale już nie do ofiar zamachów z 11 września czy irackich ofiar dyktatury Husseina, których śmierć i cierpienie wykorzystywane są do podsycania oburzenia skłaniającego do poparcia wojny. Z kolei zatarcie twarzy przez reprezentację polega, paradoksalnie, na personifikowaniu wroga, ale na personifikowaniu, które nie oznacza bynajmniej humanizacji. Ci, przeciw którym toczy się wojna, otrzymują bowiem twarze Husseina czy bin Ladena, które za sprawą nadanej im narracyjnej ramy nie mają cech ludzkiego oblicza, lecz ucieleśnienia zła.

Butler nie potrafi jednak w przekonujący sposób wytłumaczyć, jakiego rodzaju czynniki sprawiły, że zdjęcia przedstawiające tortury w więzieniu Abu Ghraib – które, przeniknąwszy do mediów, przyczyniły się do wywołania fali oburzenia przeciwko wojnie – u swoich autorów wzbudzały bynajmniej nie empatię, lecz raczej zadowolenie z siebie i chęć kontynuowania przedstawianych na fotografiach poczynań. Zapewne najlepszym wyjaśnieniem tej kwestii, jakie u niej napotykamy, jest pojawiająca się przy okazji innych rozważań teza, iż akt przemocy wyrażać może dążenie do wytworzenia pozoru, że „podmiot uciekający się do przemocy sam jest na nią odporny” (Butler 2011, s. 263). Lęk przed własną podatnością na zranienie sprawić może

zatem, że twarz innego wywoływać będzie nie odruchy moralne, lecz destrukcyjno-sadystyczne.

Jednakże – mimo świadomości faktu, iż „przemoc to jedna z »pokus«, jakie podmiot może odczuwać, napotyka-
jąc kruche życie innego komunikowane mu za pomocą twarzy” (ibidem, s. 256) – autorka twierdzi, że ukazanie opinii publicznej ludzkich twarzy tych, których oblicza były dotąd ukrywane, przyczyniłoby się do rozpowszechnienia sprzeciwu wobec wojny. Chciałaby, aby opinia publiczna uzyskała możliwość zobaczenia zdjęć i innych widocznych pamiątek pozostałych po wszystkich ofiarach wojny, a także mogła poznać ich imiona i historie ich życia. Domaga się ustanowienia „demokracji zmysłowości”, która położy kres obecnej sytuacji, w której programowani jesteśmy do „odczuwania szoku i oburzenia w obliczu jednej ekspresji przemocy, a chłodnej wyższości w obliczu innej” (ibidem, s. 107).

Podjęta w *Precarious Life* i *Ramach wojny* próba oparcia etyki *non violence* na założeniu o zależności „ja” od „ty” zasługuje z pewnością na uwagę. Choć samo założenie wydaje się dość przekonujące, wyciągane z niego wnioski już jednak takie nie są. Być może „ja” w istocie potrzebuje „ty”, by zyskać sens istnienia czy może nawet, by w ogóle zaistnieć. Nie znaczy to jednak, że potrzebuje każdego „ty” – sama Butler w końcu przyznaje, iż wystarczy „jakikolwiek”. W gruncie rzeczy chodzić może nawet o „ty”, które nie jest żadną realną osobą, lecz podmiotem wyobrażonym w rodzaju Lacanowskiego wielkiego Innego. Tak więc z samej konstatacji, że „moje życie jest niczym bez życia, które poza mnie wykracza” – choć w istocie stanowi ona obiecujący punkt wyjścia do rozważań nad etyką *non violence* – nie da się w prosty sposób wy-

wieść zasady poszanowania życia wszystkich ludzi.

Choć jednak Butler nie jest do końca przekonująca, gdy pisze o przyczynach wpływu, jaki wywiera na nas twarz Innego, samo założenie o istnieniu owego wpływu jest niewątpliwie słuszne. Filozoficzne spekulacje znajdują w tym wypadku potwierdzenie zarówno w eksperymentach z zakresu psychologii społecznej – takich jak słynny eksperyment Milgrama, gdzie fizyczna bliskość drugiej osoby reduko-
wała gotowość do podporządkowania się poleceniom rażenia jej elektrowstrząsami – jak i w przebiegu wydarzeń historycznych. Warto w tym kontekście zauważyć, że kwestie podnoszone przez Butler są podobne do tych, którymi zajmował się Bauman w *Nowoczesności i Zagładzie*. I książki amerykańskiej filozofki, i praca Baumana podejmują bowiem analizę mechanizmów powodujących depersonalizację ofiar i umożliwiających w ten sposób akceptację ich masowego zabijania (co nie znaczy oczywiście, że pomiędzy Holokaustem a „wojną z terrorem” nie należy dostrzegać różnic).

Butler wydaje się przyjmować za Lévinasem, że tym, co czyni nas wrażliwymi na wyrażaną przez twarz obecność „ty”, jest dokonująca się przez nią ekspresja cierpienia – co oczywiście dobrze koresponduje z wojenną tematyką omawianych książek. Założenie to jest niepozbowione racji. Komuś, kto w boski sposób byłby nieustannie, nieskończenie i niezachwianie szczęśliwy, bylibyśmy bowiem w oczywisty sposób niepotrzebni, a rozpoznanie tego faktu stłumiłoby w nas skutecznie jakąkolwiek skłonność do identyfikacji. Wykazywanie się pozorami tego rodzaju boskości tłumaczy zresztą uderzającą „antyempatyczność” lansowanego przez kulturę masową ciała *glamour*, które wzbudzać może jedynie zazdrość.

Z drugiej jednak strony poglądy, iż z innymi za pośrednictwem „twarzy” łączyć się możemy jedynie w ich cierpieniu, wydaje się zbyt pesymistyczny. Należy sądzić, że „twarz” wyrażająca szczęście i radość życia może nawet bardziej skłaniać do identyfikacji, o ile będą to szczęście i radość postrzegane jako kruche, co mobilizować będzie do ich obrony.

Warto na koniec wspomnieć o jeszcze jednym temacie powracającym w obu omawianych książkach, którym jest protest przeciwko wykorzystywaniu lewicowych haseł walki o prawa kobiet czy przeciwko homofobii przez propagandę „wojny z terrorem”. Trzeba się zgodzić, że jeśli hasła te służą uzasadnianiu rasistowskiej polityki antyimigranckiej czy zbrojnych interwencji, mamy do czynienia z manipulacją i nadużyciem. Butler idzie jednak o krok dalej i afirmuje islamską kulturę jako taką, broniąc ją w tym wypadku nie tyle przed zewnętrzną przemocą, ile przed „dezercją” ze strony własnych uczestni-

ków. Tak więc w *Precarious Life* z dezaprobatą wspomina o entuzjazmie, jaki u niektórych jej znajomych wzbudziły zdjęcia Afganek zdejmujących burki, i powołuje się na konferencję, na której słyszała „o istotnych kulturowych znaczeniach burki; sposobie, w który oznacza ona przynależność do wspólnoty, rodziny, religii i szerszej historii relacji pokrewieństwa, stanowi formę praktykowania skromności i dumy oraz ochronę przeciw zhańbieniu” (Butler 2004, s. 142).

Założeniem leżącym u podstaw tego rodzaju obaw przed perspektywą „spustoszenia islamskiej kultury” (ibidem) wydaje się pogląd, że jednostkowa samorealizacja możliwa jest jedynie w partykularnych kulturowych ramach, które daną jednostkę ukształtowały. Taka pesymistyczna teza kontrastuje jednak z nadzieją na wspólnotę międzyludzką wyrastającą ponad kulturowe partykularyzmy, która znajdowała swój wyraz w omawianych wcześniej rozważaniach o twarzy.