

Ciała podatne na zranienie. Judith Butler, samozniszczenie i radykalne akty oporu

Monika Świerkosz (Uniwersytet Jagielloński)

Artykuł analizuje kategorię cielesnej podatności (*vulnerability*) i kruchości życia w ujęciu Judith Butler. Autorka stawia pytania o projektowany przez Butler nieopozycyjny związek między podatnością podmiotu a oporem. Refleksji poddany zostaje również Butlerowski postulat niestosowania przemocy, dla którego wyzwaniem są analizowane w tekście przykłady działań, wykorzystujących co prawda podatność, ale przybierających postać destrukcji lub autodestrukcji. Zestawiając dwa przypadki samospalenia (Omida Masumali i Ryszarda Siwca) oraz dwie figury terrorystek (Ulrike Meinhof z RAF i Marthy Doherty fikcyjnej członkini IRA z powieści Anny Bojarskiej *Agitka*), autorka zwraca uwagę na trudną czasem do wytyczenia granicę między „siłą bezsilnych” a „przemocą zranionych”.

Liberalne podmioty i ciała podatne na zranienie

Dwa zbiory esejów Judith Butler pisane w związku ze zjawiskiem współczesnych wojen, włączając w to amerykańską wojnę z terroryzmem – a więc *Precarious Life*¹ oraz *Ramy wojny. Kiedy życie godne jest oplakiwania?*² – dyskutują z koncepcją autonomicznego indywidualistycznego podmiotu liberalnego, który, chcąc widzieć siebie jako byt suwerenny, wolny i niezniszczalny, przemieszcza własną ranliwość³ w obszar

1 J. Butler, *Precarious Life: The Powers of Mourning and Violence*, New York, Verso 2004. Korzystałam z: <http://www.wkv-stuttgart.de/uploads/media/butler-judith-precious-life.pdf> [12.01.2018].

2 J. Butler, *Frames of War. When Is Life Grievable?*, New York, Verso 2009, wydanie polskie J. Butler, *Ramy wojny. Kiedy życie godne jest oplakiwania?*, trans. A. Czarnacka, Warszawa, Książka i Prasa 2011.

3 Angielskie słowo *vulnerability* (zawierające w sobie łaciński rdzeń *vulnus*, czyli rana) nie daje się łatwo przełożyć na język polski. Być może określeniem, które najlepiej oddaje ambiwalencję (nie zaś wyłącznie negatywność) tkwiącą w tym słowie byłaby „wrażliwość”. Agata Czarnacka w posłowie do *Ram wojny* tłumaczy *vulnerability* jako „podatność *per se*”, zauważając, że Butler używa go w szerszym sensie i niewymienne ze słowem *injurability*. Wynika to również z tego, że chce ona podkreślić pozytywną stronę *vulnerability* jako miejsca, z którego może być wytworzona nowa, afirmatywna polityka i etyka odpowiedzialności. Rozumiem ten wybór, ale sama decyduję się na posługiwanie również neologizmem „ranliwy” – zachowującym istotny dla mnie etymologiczny związek z pojęciem rany – by podkreślić korporealność i ryzykowność wpisane w projekt Butler. Spolszczoną formą „wulnerabilność” posłużyła się ostatnio Marta Tomczok. Cf. M. Tomczok, *Wulnerabilność. Zwierzęta, ludzie, Śląsk w twórczości Izabeli Czajki-Stachowicz i Teofila Ociepki*, [in:] *Polityki relacji w literaturze kobiet po 1945 roku*, eds. A. Grzemska, I. Iwasów, Szczecin, Wydawnictwo Uniwersytetu Szczecińskiego 2017, pp. 43–56.

innego. Celem takiej transpozycji jest wytworzenie pewnego pozoru, który uzyskuje polityczny i etyczny wymiar: „podatność na zranienie umieszcza się w innym, raniąc go, a następnie przedstawiając owo zranienie jako znak jego prawdy”⁴. W ten sposób dokonuje się przeniesienie uwagi z aktu przemocy na osobę ofiary – a konkretnie te jej właściwości, które mogły niejako poprzedzić (jeśli nie sprowokować) zranienie. Dzięki temu nie tylko przemoc działająca relacyjnie uzyskuje rodzaj uzasadnienia, a nawet uprawomocnienia, ale doprowadza to do wytworzenia binarnego układu podlegającego konkretnej moralnej ocenie.

Butler nie chodzi jedynie o to, że „zraniony inny” jawi się podmiotowi liberalnemu zawsze jako ktoś z natury czy z definicji „ranny” (odczasownikowy imiesłów przechodzi tu w przymiotnik), a więc niemal jako ktoś skazany (a może nawet zasługujący) na zranienie. Filozofka dostrzega również drugą stronę tego moralno-politycznego układu: „tak jak suwerenny podmiot może wypierać swoją podatność na zranienie, umieszczając ją w permanentnym repozytorium innego, tak i podmiot prześladowany może zaprzeczać własnym aktom przemocy, gdyż żadne empiryczne działanie nie może obalić apriorycznej przesłanki o jego wiktyzacji”⁵. W ten sposób powstają dwa konstrukty: silnego i działającego sprawcy, którego raniący czyn pozostaje jednak często poza ramą widzenia i wypowiedzenia oraz odpowiadający mu konstrukt słabej i bezwolnej ofiary – moralnie czystej co prawda, ale skazanej niejako na przyjmowanie ciosów wypełniających przypisany jej los. Butler nie ma wątpliwości, że ten binarny i komplementarny zarazem układ nie pozwoli nam na wytworzenie innej „polityki moralnego reagowania”.

Szansę upatruje ona w zauważeniu i przemyśleniu otaczającej nas wszystkich „kruchości życia” (*precariousness*), która zakłada „rozumienie życia jako warunkowanego procesu, a nie jako wewnętrznej cechy monadycznej jednostki czy jakiegokolwiek innego antropocentrycznego konceptu”⁶. Kruchość, podobnie jak ranliwość, nie jest tu właściwością indywidualistycznie pojmowanego podmiotu, znakiem wpisanym w jego konstrukcję, lecz raczej wskazuje na to, że zarówno życie, jak i podmioty „produkowane” są w określonych warunkach. „Kruchość zakłada społeczny charakter życia, tj. fakt, że życie jednych zawsze w jakimś stopniu pozostaje w rękach drugich. Zakłada obnażenie zarówno przed tymi, których znamy, jak i osobami nam nieznanymi; (...) I odwrotnie, każe nam również zaakceptować fakt, że wpływa na nas obnażenie i zależność od nas innych, z których zresztą większość pozostaje na zawsze anonimowa”⁷. Nasze życia to splot zależności (od ludzkich i nie-ludzkich

4 J. Butler, *Ramy wojny*, op. cit., p. 263.

5 Ibidem, p. 264.

6 Ibidem, p. 68.

7 Ibidem, p. 57.

czynników umożliwiających nam przetrwanie) oraz odpowiedzialności (za czyjeś przetrwanie).

Butler wyraźnie zwraca uwagę na relacyjny i komunikacyjny charakter postulowanej „polityki moralnego reagowania”, używając do określenia kruchości, o jaką jej chodzi, nie przymiotnika *fragile*, tylko semantycznie odległego *precarious*. Angielskie słowo wywodzi się od łacińskiego *precarius* i oznacza „uzyskany przez wyblaganie” (*obtained by supplication*). To akt łaski, który wynika z tego, że czyjaś prośba, wołanie o pomoc zostało wysłuchane, ale – jak każdy dar – jest ono czymś nietrwałym i odwołalnym. Butler łączy immanentną każdemu życiu kruchość (*precariousness of life*) z niepewnością warunków ekonomiczno-społecznych, w jakich się ono rozwija (*precarity of life*). Przekonuje nas, że etyka, którą społecznie wytwarzamy, powinna oprzeć się na głęboko przemyślanym postulatcie odpowiedzialności rozumianej jako gotowość do przyjęcia postawy tego, kto słucha i tego, kto prosi – tego, kto ma możliwość, by przynieść ocalenie drugiemu istnieniu i tego, kto uznaje swoją zależność od woli i możliwości innych⁸.

Jak zaznacza Butler, tej splątanej i rizomatycznej relacyjności życia, która zawsze wykracza poza to, co znane, nie daje się do końca po heglowsku „uznać” (*recognize*), możemy ją jedynie usilnie odrzucać lub nieudolnie „ujmować” (*apprehend*), wprowadzać, napotykać⁹. Co więcej, bywa też tak, że „rozpoznanie czyjejs kruchości prowadzi do wzrostu przemocy”¹⁰, zamiast odruchu troski wobec słabego rodzi się w nas pragnienie, by go zniszczyć lub pozwolić na jego unicestwienie. Samo koncentrowanie uwagi na kruchości nie musi zatem prowadzić społecznie do eliminacji przemocy i wzrostu postaw opiekuńczych¹¹. Dzieje się tak dlatego, że przyjmowane

8 Butler daleka jest od rozumienia prekarności jako wyznacznika kondycji „nowej, niebezpiecznej klasy”, którą w realiach późnokapitalistycznych gospodarek Zachodu opisuje Guy Standing. Rozumie ją w o wiele szerszym sensie, bliskim ujęciu Isabell Lorey, która przekonuje, że „prekariat to wszyscy ci, którym odmówiono przywileju budowania autonomicznej podmiotowości, a zatem wszystkie te osoby, których utrzymanie w niepewności i podporządkowaniu było konieczne, aby niewielu wybrańców mogło zbudować mocne i niezależne «ja»”. Rozróżniając przypisaną wszelkiemu życiu kruchość (*precariousness*) od determinowanej społecznie i politycznie niepewności (*precarity*), wydaje się, że Butler jednocześnie uniwersalizuje prekarność i zwraca uwagę na istotne różnice w jej doświadczaniu przez podmioty.

Cf. I. Lorey, „Autonomia i prekaryzacja. (Neo)liberalne uwikłania pracy i opieki”, wystąpienie podczas konferencji „Former West” w Muzeum Sztuki Nowoczesnej w Warszawie, 2015 (nieautoryzowane), [cyt. za:] E. Majewska, *Prekariat i dziewczyna. Fetyszyzm towarowy i emancypacja dziś*, [in:] eadem, *Tramwaj zwany uznaniem. Feminizm po neoliberalizmie*, Warszawa, Książka i Prasa 2017, pp. 152–153.

9 J. Butler, *Ramy wojny*, op. cit., p. 56.

10 Ibidem, p. 42.

11 Wydaje się, że to dlatego projekt Butlerowskiej „polityki moralnego reagowania” nie opiera się na fundamencie troski, ale raczej odpowiedzialności (*responsibility*), którą należy jednak rozumieć w wymiarze relacyjnym, zwrotnym. Zarówno polskie, jak i angielskie słowa zawierają odpowiednik łacińskiego rdzenia *respons-* (ang. *answered, offered in return*) i podkreślają istotny dla Butler komunikacyjny charakter postawy, którą określa najszerzej „zdolność do udzielenia odpowiedzi” w reakcji na czyjeś pytanie czy prośbę.

przez nas (jako etycznie właściwe) normy uznania powodują, że za każdym razem wytwarzamy retoryczne i percepcyjne ramy, które nie pozwalają nam współdoświadczać jednakowo kruchości wszystkich istnień. Najlepiej widać to w przypadku pracy żałoby – według Butler, przeżywając śmierć, wyraźnie dzielimy życia na te, których stratę będziemy w stanie opłakiwać i te, które uznamy za niewarte opłakiwania¹².

Myśląc o życiu i śmierci, które są dla nas czymś w istocie swojej niepojętym – kontynuuje Butler – posługujemy się zawsze pewną konkretyzującą i zawężającą ramą. Z pola naszego widzenia usuwamy najczęściej populacje „społecznie martwe” lub żywe figury tych, którzy, według nas, zagrażają naszym życiom¹³. W efekcie – jak to dobitnie pokazał antropolog Talal Asad w pracy *On Suicide Bombing*¹⁴ – atak samobójcy-terrorysty spotka się z zupełnie inną (bardziej krytyczną) oceną moralną niż widok bomb spuszcanych z samolotów na cele wrogów. To, co wzbudza w nas moralne oburzenie i dotyka nas tak głęboko w przypadku terroryzmu, ma związek z brutalnym ujawnieniem naszej podatności na zranienie, która kwestionuje poczucie autonomii i niezniszczalności podmiotu. To zamach na królestwo „ja”, na który możemy zareagować, negując współdzieloną z innymi kruchość istnienia lub rozpoznając ją¹⁵.

Koncentrującej się na formach przeżywania przez nas śmierci Butler nie chodzi o wywołanie etycznego wyrzutu sumienia wynikającego z tego, że łącząc się w określone wspólnoty, tak łatwo odmawiamy opłakiwania ran więzionych terrorystów, pobitych transseksualistów, ginących uchodźców czy zjadanych zwierząt. Obserwując pracę żałoby, możemy lepiej zdać sobie sprawę z pojęciowych ram, dzięki którym interpretujemy i doświadczamy świata. Bywa, że przez te ramy jesteśmy „wrabiani” w pewne oceny etyczne (tak właśnie przetłumaczyła ang. idiom *to be framed* Czarnacka), co skutkuje tym, że nieustannie i aktywnie cytujemy nie-swoje słowa i wyobrażenia. Iterowalność świata jest stałym elementem myślenia performatywnego Judith Butler, w którym „ja” nazwane zostaje w reakcji na wezwanie (interpelację) innego. Nieuchronność ciągłego powtarzania określa zarówno granice podmiotowej

12 Na marginesie trzeba dodać, że Judith Butler swoje rozważania o „kruchości życia” i politycznych „ramach”, w jakich je umieszczamy, kieruje również w stronę feministycznej debaty o prawie do aborcji. Wydaje się, że liberalna strategia „*pro-choice*”, która uwikłała się w retorykę operującą przeciwstawieniem życia kobiety i życia płodu: w pytaniach o to, czy płód żyje, czy też nie, kiedy w ogóle zaczyna się jego życie i czyje życie jest „wartościowsze”, „pierwsze” i przez to domagające się prawnej ochrony – jest nie tylko nieskuteczna, ale i (z punktu widzenia etyki posthumanistycznej) mocno wątpliwa.

13 J. Butler, *Ramy wojny*, op. cit., pp. 49–50.

14 T. Asad, *On Suicide Bombing*, New York, Columbia University Press 2007.

15 Analizując retorykę amerykańskiej „wojny z terroryzmem”, Butler odkrywa, jak bardzo idea państwa (zwłaszcza w zakresie nietykalności jego granic) opiera się na tych samych liberalnych przesłankach, które każą nam wyobrazić sobie podmiot jako indywidualistyczny, autonomiczny, niezależny byt, którego siła wyklucza podatność na zranienie czy kruchość.

sprawczości, jak i granice opresyjności systemu, zmuszającego nas do aktywnego wcielania społecznych skryptów zachowań. Innymi słowy, mimo iż stale cytujemy zarówno „wypowiedzi”, jak i „ramy”, które im towarzyszą, nie jesteśmy jedynie biernymi wykonawcami aktów mowy. Autorka *Uwikłanych w płęć* pozostaje konsekwentnie poza opozycją wolicjonalizmu i ujarznienia. Jak jednak w tak określonym systemie można pomyśleć strategię oporu?

Podatność i opór

Odwołując się do pojęcia *vulnerability*, Judith Butler ma świadomość ambiwalencji, jaką ono skrywa. „Być podatnym na działanie czegoś” (bo tak peryfrastycznie tłumaczy angielskie słowo Agata Czarnacka)¹⁶ sugeruje pewien rodzaj uległości czy pasywności podmiotu wobec doświadczanych zdarzeń. Nasuwa też przypuszczenie o utracie kontroli nad swoim ciałem, skutkującym bezbronnością wobec tego, co nam zagraża. Również w definicji *vulnerable groups* Światowej Organizacji Zdrowia *vulnerability* oznacza „stopień, w jakim ludność, osoba lub organizacja nie są w stanie przewidzieć, stawić czoła i oporu skutkom katastrofy, ani odzyskać sił po jej przejściu”¹⁷. Dzieci, kobiety w ciąży, osoby starsze i z niepełnosprawnościami, osoby chore psychicznie, biedne czy bezdomne zaliczane do tej kategorii¹⁸ nie potrafią samodzielnie przeciwstawić się grożącej im społecznej opresji, wyzyskowi czy też biologicznej destrukcji i przez to wymagają specjalnej ochrony i wsparcia. Dyskurs troski i obrony praw pokrzywdzonych, jaki towarzyszy refleksji nad *vulnerable groups* nie tylko może ugruntowywać wyobrażenia o słabości i bierności określonych grup społecznych, ale też niezwykle łatwo przeistacza się w moralny i polityczny paternalizm, czego przykładem mógłby być choćby toczący się od wielu lat wewnątrzfeministyczny spór wokół prostytutki i pracownic seksualnych¹⁹.

16 Zob. A. Czarnacka, *Posłowie od tłumaczki*, [in:] J. Butler, *Ramy wojny*, op. cit., p. 274.

17 *Environmental health in emergencies and disasters: a practical guide* (WHO, 2002), http://www.who.int/environmental_health_emergencies/vulnerable_groups/en [12.01.2018].

18 M. Larkin, *Vulnerable Groups in Health and Social Care*, London, SAGE Publications 2009. W polskich teoriach społecznych pojawia się określenie „grup zmarginalizowanych”, „grup podatnych na wykluczenie”.

19 Ostatnia jego odsłona miała miejsce przy okazji wymiany zdań między Magdaleną Grzyb, kryminologką, która prostytutkę uznaje za „ranę” społeczną, zaś pracownice seksualne za ofiary handlu ludźmi a organizacją Sex Work Polska. Krytykuje ona postawę źle pojętej troski i walki o dobro krzywdzonych, w imię której redukuje się sprawstwo kobiet. „Widziane oczyma Magdaleny Grzyb pracownice seksualne to nie sprawcze kobiety próbujące kierować własnym życiem w niezwykle nieraz trudnych i niesprzyjających warunkach, to nie podmioty, ale pozbawione głosu ofiary «potrzebujące» pomocy i uratowania”. Zob.: *Nic o nas bez nas...no chyba że chodzi o osoby świadczące usługi seksualne*, <http://codziennikfeministyczny.pl/nic-nas-bez-nas-no-chyba-ze-chodzi-osoby-pracujace-seksualnie> [17.01.2018], M. Grzyb, *Jak zostałam feministką wyklętą*, *Kultura Liberalna* 464 (2017), <https://kulturaliberalna.pl/2017/11/28/grzyb-feminizm-polska> [17.01.2018].

W tradycji liberalnej stan podatności na zranienie uznaje się za negatywny, dlatego wiąże się to z podjęciem działań na rzecz ochrony i wzmocnienia. Opór może stawić jedynie ten, kto ma wystarczająco dużo sił, by swój sprzeciw wcielić w czyn – podpowiadają nie tylko liberałowie, ale i spora część feministycznych działaczek, wskazujących na kluczowe znaczenie *empowermentu* (uwłasnowolnienia, upelnomocnienia) jako ważnego elementu strategii politycznej podmiotów zopresjonowanych²⁰. W eseju *Re-thinking Vulnerability and Resistance* Judith Butler szuka drogi wyjścia poza opozycję sprawczej siły i biernej słabości. „Chcę się sprzeciwić myśleniu, że wrażliwość [*vulnerability*] jest przeciwieństwem oporu. Istotnie, chcę przekonywać [*argue affirmatively*], że podatność, rozumiana jako celowe wystawienie się na władzę, jest immanentnym składnikiem politycznego oporu jako ucieleśnionego działania [*enactment*]”²¹.

Butler zwraca uwagę na podwójny związek podatności i oporu. Pierwszy (charakterystyczny właśnie dla myślenia liberalnego) wiąże się z psychicznym i politycznym sprzeciwem wobec ranliowości rozumianej tu jako forma podporządkowywania obywateli i jednostek normom, które zostały im narzucone siłą (*resistance to vulnerability*). Podatność jest tu identyfikowana z podległością i bezsilnością, której wolny, indywidualistyczny podmiot nie może znieść. Drugi zaś jest wyrazem niezgody na niesprawiedliwość i przemoc reżimów władzy (*resistance to unjust and violent regimes*), która opiera się na pozbawionej przemocy, pasywno-aktywnej mobilizacji

20 J. Butler, *Re-thinking Vulnerability and Resistance*, [in:] *Vulnerability and Resistance*, eds. J. Butler, Z. Gambetti, L. Sabsay, Durham, Duke University Press 2016, p. 12. Korzystam z: <http://www.institutofranklin.net/sites/default/files/files/Rethinking%20Vulnerability%20and%20Resistance%20Judith%20Butler.pdf> [14.01.2018].

Judith Butler rozpoczyna swój tekst od krytycznej dyskusji ze stanowiskiem Hanny Arendt, przedstawionym w *Kondycji ludzkiej* (z 1958 r.). W tekście fundamentalnym dla współczesnego humanizmu liberalnego niemiecka filozofka z jednej strony maksymalnie rozszerza rozumienie polityczności (akt polityczny to każdy akt, który wydarzy się w przestrzeni publicznej), z drugiej jednak – identyfikuje polityczną sprawczość z wyjściem ze sfery prywatnej i aktywnym podejmowaniem przez jednostki konkretnych działań. Butler zwraca uwagę na fakt, że już sama możliwość zajęcia (bądź nie) miejsca w przestrzeni uznanej za publiczną jest kwestią oddziałującej polityki, która może dyskryminować. Również manifest performerki Johanny Hedvy – *Sick Woman Theory* – rozpoczyna się od krytyki liberalnego aktywizmu Arendt jako jedynego modelu politycznego oporu. Wyciągnięta w górę zaciśnięta pięść leżącej w łóżku chronicznie chorej kobiety, która słyszy za oknem głosy marszu *Black Lives Matter*, ale nie może wziąć w nim udziału – jest rzeczywiście wyraźnym wyzwaniem rzuconym liberalnej wyobraźni politycznej. Cf. J. Hedva, *Sick Woman Theory*, *Mask Magazine* (2016), <http://www.maskmagazine.com/not-again/struggle/sick-woman-theory> [19.09.2018]. W Polsce ideę „słabego oporu” rozwija Ewa Majewska również na marginesie radykalnej krytyki liberalnych wartości siły, niezależności i autonomii. Cf. E. Majewska, *Słaby opór. Siła bezsilnych*, [in:] eadem, *Tramwaj zwany uznaniem*, op. cit., pp. 25–42.

21 J. Butler, *Re-thinking Vulnerability and Resistance*, op. cit., p. 22.

Judith Butler używa w tym miejscu określenia *enactment*, które ma związek zarówno z prawodawstwem, działaniem, jak i psychoanalitycznym procesem kontrolowanego wyrażania zopresjonowanych emocji czy impulsów.

(potencjalnie) zranionych²². Podatność ujmowana jest wówczas nie jako zaprzeczenie politycznej sprawczości, lecz jej możliwy składnik. Nie da się ukryć, że Butler interesuje raczej ten drugi aspekt ranliwości (ten pierwszy nie pozwala bowiem wyjść poza granice roszczeń podmiotów liberalnych). Wydaje się jednak, że w obydwu przypadkach możemy dostrzec coś, co jest istotne dla afirmatywnego myślenia autorki *Ram wojny*: przemoc, której doświadczamy, jest strukturalna, ale nie totalna. Nasza reakcja na nią będzie więc zawsze mieszaniną sprawczości i pasywności.

Afirmacja własnej podatności i towarzyszące jej poznawanie kruchości życia jako takiego są jednak strategiami moralnego reagowania, które wymagają istnienia określonej „infrastruktury”. To nieprzypadkowe, że napisany w Madrycie 2014 r. esej *Re-thinking Vulnerability and Resistance* Butler rozpoczyna od refleksji na temat przestrzeni społecznych protestów. Żeby nasze roszczenie mogło wybrzmieć, musimy mieć zapewniony fizyczny i symboliczny dostęp do miejsc, w których nasze wystąpienie zostanie w ogóle zauważone. Innymi słowy każdy opór wymaga spełnienia określonych warunków materialnych i niematerialnych: „wolność może być ćwiczona [tj. poddana próbom, *exercised*] tylko wtedy, gdy jest wystarczająco dużo wsparcia dla ćwiczenia wolności”²³.

Butler szczególnie interesują przypadki użycia oporu bez przemocy, które uruchamiają ranliwość, żeby wzmocnić życie. Jej „polityka moralnego reagowania” opiera się na fundamencie odpowiedzialności podmiotu przeżywającego swoje życie jako „współdzieloną” kruchość, a nie na fundamencie antropocentrycznej i paternalistycznej troski – i tak też należałoby rozumieć kategorię wsparcia, o którym pisze autorka *Ram wojny*. O ile doceniam podjętą tu próbę wyjścia poza wyłącznie negatywny sposób postrzegania podatności podmiotów politycznych, jak również niezgodę na identyfikowanie jej z bierną słabością oraz esencjalizujące przypisywanie jej rozmaitym grupom odmięnczym czy wykluczonym, o tyle nadal problematyczny pozostaje dla mnie afirmatywny aspekt tego projektu, lub raczej dostrzegam ogromne ryzyko, kryjące się w rezygnacji z obrony przed zranieniem i wystawieniu ciała na możliwe działanie przemocy. Czy chodzi tu o zachętę do wyrzeczenia się „woli mocy”, do rezygnacji z marzeń o upelnomocnieniu? Co w takim razie zrobić z pokusą samouświęcenia przez śmierć, gloryfikacją cierpienia? Czy afirmacja ma tu polegać na akceptacji tego,

22 Ibidem, pp. 17–18. „(...) to, co mnie interesuje to formy pozbawionego przemocy oporu, który mobilizuje podatność w celu zapewnienia przetrwania, odzyskania prawa do przestrzeni publicznej, równości i sprzeciwienia się brutalności policji, służb bezpieczeństwa oraz militarnych działań”, p. 18. To celowe wystawienie ciała na potencjalnie destrukcyjne skutki działania opresyjnej władzy wydaje się szczególnie istotne dla zrozumienia oporu, który projektuje Butler: chodzi jej więc nie o wyzbycie się, lecz uruchomienie cielesnej podatności, by zatrzymać dziejącą się przemoc.

23 „*freedom can only be exercised if there is enough support for the exercise of freedom*”. Ibidem, p. 3.

co można by nazwać społeczną raną: biedy, wykluczenia, nierówności? I jak w ramach zaproponowanej przez Butler polityki moralnego reagowania ustosunkować się do tych momentów, gdy „siła bezsilnych”²⁴ przeistacza się w „przemoc zranionych”, a więc działania, które opór zamieniają w czynny odwet na instytucjach władzy?

Samoposwięcenie i samozachowanie

Judith Butler nie pozostawia tych wszystkich pytań poza horyzontem swoich rozważań, ale unika, jak mi się wydaje, odpowiedzi na pytania o polityczne skutki zaproponowanej przez siebie strategii moralnego reagowania. Zgłaszając „roszczenie niestosowania przemocy”, pyta, jak stawić czoła destrukcyjnym siłom, jeśli do pewnego stopnia sami jesteśmy ich produktem? „Jak dokonać przesunięcia czy odwrócenia w obrębie iteracji”²⁵? Pomocne okazuje się dla niej dokonanie nieopozycyjnego rozróżnienia między przemocą i agresją. „Może lepszym słowem byłaby tu (...) mniej kliniczna «wściekłość» – jestem bowiem przekonana, że wszędzie i zawsze, gdzie o tym mowa, niestosowanie przemocy zasadza się na agresywnym pilnowaniu, by agresja – do czego ma tendencję – nie wydostała się na powierzchnię w postaci przemocy. A zatem niestosowanie przemocy jest walką”²⁶. Według Butler radzenie sobie z przemocą nie oznacza tłumienia jej działania, relegowania poza margines normalności, oczyszczania się z niej czy też odpokutowywania za nią. Autorka *Ram wojny* w pewnym sensie godzi się z tym, że wściekłość jest częścią życia i polityki, nie powinna jednak realizować się jako czysta agresywna przemoc.

W tym miejscu Butler polemizuje ze stanowiskiem Melanie Klein²⁷, które – jej zdaniem – wiąże się z próbą umoralnienia przemocy i to właśnie interpretacja aktów autoagresji pozwala zobaczyć różnice w ich sposobie myślenia. Psychoanalityczka sądziła, że impuls samozniszczenia bierze się z reakcji podmiotu, który z powodu przewidywanego poczucia winy przekierowuje destrukcyjną energię z innego na siebie samego. Nie krzywdzimy bliźnich, ponieważ obawiamy się moralnych konsekwencji swojego czynu, wycofujemy broń niejako do środka nas samych, po to, by paradoksalnie odnaleźć w tym ocalenie naszego „ego”. Stąd aktom samozniszczenia towarzyszy poczucie czystości i wyższości moralnej, które przybiera postać obsesji

24 Nawiązuję tutaj do kategorii „słabego oporu” i „siły bezsilnych”, które rozwija w swoich tekstach Ewa Majewska, inspirując się esejami Vaclava Havla (Cf. V. Havel, *Siła bezsilnych oraz inne eseje*, Warszawa, Agora SA 2011) i feministyczną reinterpretacją postaci Antygony, dokonaną przez Bonnie Honig w książce *Antigone, Interrupted*, Cambridge, Cambridge University Press 2013. Cf. E. Majewska, *Słaby opór...*, op. cit.

25 J. Butler, *Ramy wojny*, op. cit., p. 253.

26 Ibidem, pp. 253–254.

27 M. Klein, *Wkład do psychogenezy stanów maniakalno-depresyjnych*, [in:] eadem, *Pisma*, tom I, *Miłość, poczucie winy i reparacja oraz inne prace z lat 1921–1945*, Sopot, GWP 2007.

samopoświęcenia. Tam, gdzie autoagresja zostaje przekształcona w cnotę, Butler widzi jednak formę „moralnego sadyzmu”²⁸, wobec którego chce zaproponować alternatywę.

Potrzebuje do tego kategorii odpowiedzialności umocowanej w wizji kruchego, a więc materialnie i społecznie warunkowanego życia. Według Butler odstępujemy od zadania ciosu innemu, właśnie po to, by ocalić własne istnienie. Towarzyszące nam często w związku z potencjalną przemocą poczucie winy, „nie wskazuje na moralny stosunek do innego, ale na nieokiełznane pragnienie samozachowania”²⁹ i wiąże się nie tyle z pytaniem o „niełudzkość” naszych czynów, ile z pytaniem o naszą przeżywalność. Nie zabijamy, bo boimy się własnej śmierci i nie jest to efekt jakiejś racjonalnej analizy, tylko instynktownej woli przetrwania. Rezygnacja ze stosowania przemocy prowadzi nas jednak do przyjęcia „pogrążonej, pełnej konfliktów pozycji podmiotu, który jest zraniony, wściekły i nastawiony na redystrybucję przemocy, a mimo to walczy z tym, jak to wszystko nań oddziałuje (często obracając wściekłość przeciw niej samej)”³⁰. To przykład udanej próby przepracowania zranienia. Co jednak, gdy podmiot mimo wszystko skieruje swoją bezsilną wściekłość przeciwko własnemu ciału lub gdy zdecyduje się na zranienie innego? Czy propozycja Butler pozwala nam w jakikolwiek sposób ująć takie przypadki?

Radykalne akty oporu? Samospalenie i terroryzm

Tiffany Page, badaczka z Goldsmith University zajmuje się analizą tych aktów samospalenia, które nie dają się łatwo ująć w kategorii politycznych aktów oporu. Wydają się one bardziej motywowane historią osobistą lub też społeczną sytuacją niż politycznymi wartościami, w imię których dokonuje się zamachu na własne życie. Wiążą się one z doświadczeniem tzw. *slow violence* – systematycznej, rozłożonej w czasie biopolitycznej opresji, czyniącej z ludzi podmioty szczególnie podatne na zranienie. W samej Australii szacuje się, że dotyka ona 28,621 osób, które latami oczekują na zgodę lub odmowę przyznania im azylu³¹. 27 kwietnia 2016 r. Irańczyk Omid

28 J. Butler, *Ramy wojny*, p. 261. Butler pisze tu celowo o sadyzmie, nie masochizmie, podkreślając paradoksalny skutek czyjegoś samopoświęcenia, które okazuje się źródłem moralnego cierpienia innych, świadków autoagresywnego aktu.

29 Ibidem, p. 98.

30 Ibidem, p. 255. Demokracja zna – dopowiada Butler – takie formy bezprzemocowego dawania upustu gniewu: „konflikt dyskursywny, ale też strajki, obywatelskie nieposłuszeństwo czy wręcz rewolucja”, cf. ibidem, p. 103. Z tego punktu widzenia ciekawe byłoby odniesienie Butlerowskiego projektu do „etyki przemocy” Georgesa Sorela, zwłaszcza jego koncepcji strajku generalnego jako rewolucji. Cf. G. Sorel, *Rozważania o przemocy*, trans. M. J. Mosakowski, Warszawa, Wydawnictwo Krytyki Politycznej 2014.

31 T. Page, *Self-immolation and asylum in Australia: 'This is how tired we are'*, opendemocracy.net, <https://www.opendemocracy.net/5050/tiffany-page/self-immolation-and-asylum-in-australia-this-is-how-tired-we-are> [12.01.2018].

Masumali podpalił się w obozie przejściowym zlokalizowanym na niewielkiej wyspie Nauru w Mikronezji, skolonizowanej przez Niemców i Australijczyków i będącej obecnie jednym z dwóch regionalnych centrów dla uchodźców i imigrantów. Jego śmierć została określona przez władze rządowe jako „straszny i tragiczny incydent” i choć podobne akty powtarzają się co jakiś czas, zwykle nie są opisywane jako rodzaj „politycznego działania”, wynikającego z jakichś systemowych problemów. To raczej osobista motywacja czyni z nich odosobnione i uznane za przypadkowe akty desperacji. Odczytywane są jako przejaw skrajnej bezsilności zopresjonowanej lub cierpiącej jednostki. Czy ostatnie potwierdzone słowa Omida – „Tak właśnie jesteśmy zmęczeni, ta akcja pokaże, jak bardzo jesteśmy wyczerpani. Nie zniosę tego dłużej”³² – mogą być odczytane jako polityczny manifest?

Wydaje się, że te słowa zdecydowanie różnią się od politycznego testamentu Ryszarda Siwca, który 8 września 1968 r. na Stadionie Dziesięciolecia dokonał aktu samospalenia, sprzeciwiając się polityce władz komunistycznych, a konkretniej inwazji wojsk Układu Warszawskiego na Czechosłowację. „Ginę po to, żeby zginęło kłamstwo, zginęła nienawiść i zginął terror. Nie odczuwam żadnego bólu i nie odczuwałem żadnego bólu przez cały czas. (...)” – mówił w pozostawionym nagraniu – „Upaść może naród wielki, ale zginąć tylko nikczemny. Udowodnijcie swoim wyborem, że nie jesteśmy narodem nikczemnym. SOS! Ratujcie najpiękniejsze tradycje naszego narodu, tolerancję, poszanowanie drugiego człowieka, wolność sumienia, wolność myśli i przekonania”³³. Decyzja Siwca – dramatyczna i radykalna – wydaje się mimo wszystko umotywowana moralnie i politycznie. Mimo że jego ciało zostaje fizycznie unicestwione³⁴, a pamięć o jego czynie poddawana rozmaitym manipulacjom ze strony władzy, jego głos wydobywa się z wnętrza jakiejś wspólnoty i do niej jest skierowany. Demokratyczne i humanistyczne wartości, do których się odwołuje: wolność, tolerancja, wzajemny szacunek, nie tylko pozwalają jakoś uzasadnić decyzję o samospaleniu, ale dają nadzieję na skomunikowanie się z innymi³⁵. Do kogo i w czyim imieniu mówił Omid Masumali, gdy twierdził „Już dłużej tego nie zniosę”?

32 „*This is how tired we are, this action will prove how exhausted we are. I cannot take it anymore*”, [cyt. za:] T. Page, op. cit. Odpolitycznianie tego typu aktów samospalenia wzmacnia fakt że często dokonują się one w przestrzeni sprywatyzowanej (w przypadku kobiet jest to najczęściej dom), naturalnej lub w inny sposób pozbawionej symbolicznej agory stanowiącej centrum zachodniego wyobrażenia o polityczności.

33 *Usłyszcie mój krzyk. Samospalenie Ryszarda Siwca*, <https://www.polskieradio.pl/39/156/Artykul/679910>, Usłyszcie-moj-krzyk-Samospalenie-Ryszarda-Siwca [15.01.2018].

34 Intrygujące wydaje się tu to podwójne (w czasie teraźniejszym i przeszłym) zaprzeczenie doświadczenia bólu.

35 Wydaje się jednak, że o ile głos Siwca został jakkolwiek usłyszany, o tyle widok jego palącego się ciała musiał pozostać poza sferą widzialnego – nie tylko w gestach opresyjnych władz, próbujących wymazać z Polskiej Kroniki Filmowej wszelkie ślady wydarzenia „psującego” państwowe dożynki, ale również w relacjach bezpośrednich świadków, którzy najczęściej nie potrafili patrzeć na trawione przez ogień ciało człowieka. Cf. *Usłyszcie mój krzyk*, reż. M. Drygas, 1991.

By wydobyć polityczny sens jego czynu, Tiffany Page sięga po kategorię *weaponization of life* Banu Bargu, która w książce *Starve and Immolate. The Politics of Human Weapons*³⁶, analizowała przyczyny i przebieg strajków głodowych podejmowanych przez więzionych i torturowanych w Turcji lewicowych działaczy politycznych. „Uzbrajanie życia” byłoby formą politycznego działania, gdy zopresjonowanym, zranionym podmiotom nie pozostają już żadne inne formy protestu. Albo ciało – torturowane, ciepące – stanie się bronią użytą przez władzę przeciwko podmiotowi, albo posłuży ono podmiotowi jako narzędzie oporu wobec władzy. W przypadku uchodźców takich jak Omid chodziłoby również o ciało systematycznie osłabiane, zaniedbane i pozostawione by umrzeć. Liberalna nowoczesność z pewnością wykształciła nowe formy umierania, które kryją się pod pozorami humanitaryzmu i hasłami szans na inne życie.

Butler mówiła, że nie zabijamy innych, bo sami chcemy pozostać przy życiu. Masumali odebrał sobie życie, demonstrując niejako na własnym ciele brutalną i dewastującą siłę *slow violence*, jakiej był poddawany przez wiele lat. To nie manifest bezsilnej rezygnacji, lecz radykalny (często ostatni) akt upomnienia się o prawo do życia – życia nadającego się do przeżycia (*liveable life*). Wydaje mi się jednak, że w akcie samospalenia jest coś z aktu terrorystycznego zwróconego przeciwko samemu sobie. Jaki jest jego performatywny charakter, jeśli „patrzący” ma zostać skonfrontowany z widokiem palącego się ciała, wobec którego musi (powinien) pozostać bierny? Czy chodzi o rzucenie w twarz pytania: „jak długo jeszcze będziecie się na to wszystko godzić”?

„Protest jest wtedy, gdy mówię, że dłużej tego nie zniosę. Opór jest wtedy, gdy kończę z tym, czego nie mogę znieść. Protest jest wtedy, gdy nie godzę się więcej na to. Opór jest wtedy, gdy nie pozwalam na to godzić się innym”³⁷ – pisała Ulrike Meinhof – niemiecka dziennikarka, matka dwójki dzieci w jednym z ostatnich tekstów przed dołączeniem do terrorystycznej organizacji Rote Armee Fraction. Opór jest więc czymś więcej niż protest, wiąże się z radykalną niezgodą podmiotu na pozostawanie w sytuacji opresji („kończę z tym, czego nie mogę znieść”), niezgodą, która przestaje być wyłącznie indywidualnym, osobistym sprzeciwem („nie pozwalam na to godzić się innym”). Opór jest z definicji czymś relacyjnym, co zmusza innych do konfrontacji z moim gniewem. To również forma przemocy. Czy tylko wobec kogoś innego?

Jak twierdzi Richard Rubinstein „próby zdefiniowania «terroryzmu» są z góry skazane na porażkę. Terroryzmem nazywamy każdy akt przemocy, którego nie

36 B. Bargu, *Starve and Immolate. The Politics of Human Weapons*, New York, Columbia University Press 2014.

37 Cyt. za: S. Sierakowski, *Terror w republice świadków*, [in:] S. Sem-Sandberg, *Teresa*, Wołowiec, Wydawnictwo Czarne 2009, p. 12.

akceptujemy”³⁸. Dlaczego śmierć kilku osób w zamachu terrorystycznym nazywamy bestialskim atakiem, a śmierć całej wioski zbombardowej przez wojska NATO misją stabilizacyjną czy działaniami zbrojnymi? Zarówno z punktu widzenia tych, którzy stosują terror, jak i tych, którzy z nim walczą, niezbędną operacją jest wytworzenie retorycznej ramy, w której jakies życie nie jest podatne na zranienie lub nie jest warte oplakiwania. Chodzi o pozostawienie czyjś cielesnego cierpienia poza nawiasem mojego wzroku i języka. To dlatego zastrzelony bankier jest – jak twierdziła Meinhof – „faszystowską świnią”, „zerem” na usługach globalnego kapitału. To dlatego życie zabitego terrorysty nie jest godne żałoby. Wydaje się, że istnieje jakies niepokojące podobieństwo między tym, kto ustanawia prawo i tym, kto je łamie lub chce zmienić – nie ma władzy ani oporu, które nie wiązałyby się z przemocą – być może cała polityka polega na zamaskowaniu tego związku? Kampania nienawiści wydawcy niemieckiego „Bilda” (Axela Springera) przeciw przywódcy lewicowych strajków studenckich 1968 r. – Rudiemu Dutschke, postrzelonemu w końcu na parkingu przez prawicowego działacza. Oburzenie, protesty i radykalizacja młodej lewicy w odpowiedzi na tę śmierć. To geneza powstania RAF-u. Dalej pojawiają się ataki na kapitalistyczne instytucje: banki, domy handlowe i państwowy aparat militarno-sądowniczy³⁹.

Przyznaję, że kontrowersyjne jest stawianie obok siebie aktów samospalenia i terroryzmu – wydają się one skrajnie różnymi działaniami na ciałach. Ten pierwszy przypomina bardziej religijny akt samopoświęcenia⁴⁰, będący efektem ustania woli życia, które stało się nieznośne, podczas gdy ten drugi jest brutalnym czynnym atakiem na czyjś życie. A jednak, jeśli samobójczy gest podpalenia się ma w sobie coś z aktu terrorystycznego⁴¹, to być może terroryzm przypomina samobójczy gest kogoś, kto podnosi rękę na siebie samego. Jeśli bowiem rację ma Judith Butler, przekonując, że „poczucie winy to przede wszystkim impuls samozachowawczy”⁴², to pozbycie się go musi wiązać się z akceptacją samozniszczenia. Dając sobie prawo

38 Ibidem, p. 10.

39 Oczywiście giną przy tym i ludzie. W 1998 r. (a więc po ok. 30-toletniej działalności), kiedy RAF oficjalnie rezygnuje z prowadzenia polityki metodami terrorystycznymi, bilans to 38 zabitych i kilkaset rannych. Nie wiadomo, ile ofiar pochłonęły działania antyterrorystyczne, nie da się również nic powiedzieć o ofiarach kapitalizmu i imperializmu, przeciw którym – jako systemowym formom przemocy – RAF występował.

40 Angielskie określenie na akt samospalenia – *self-immolation* – zawiera interesującą wskazówkę semantyczną. Etymologicznie słowo to wywodzi się bowiem od łacińskiego czasownika *immolare*, które z kolei składa się z dwóch członów *in-* („po”, „przy”) + *mola* („posiłku”). Być może więc samospalenie jest aktem polegającym na uczynieniu z siebie samego „mięsa ofiarnego”, pokarmu. Czy nie jest to jednak w pewnym sensie uświęcony akt kanibalizmu, pożarcia własnego ciała?

41 Jako akty performatywne – samospalenie i terroryzm – wydają się działaniami wskazującymi na kres komunikacji, są radykalnym zerwaniem z zasadą kooperacji, które poprzedza wyznanie „już dłużej tego nie znośę”. Nawet słowa Siwca są przesłaniem (monologiem) wygłoszonym niejako poza czasem.

42 J. Butler, *Ramy wojny*, op. cit., p. 99.

do zabijania, terrorysta zgadza się na własną śmierć. Ta otwarta identyfikacja podmiotu z przemocą, zanim dosięgnie kogoś innego, wydaje się zabójcza w pierwszej kolejności dla samego sprawcy. Czy akt terrorystyczny jest zatem jedynie manifestem brutalnej siły tych, którzy negują kruchość i gardzą słabością? A może jest wyrazem „oporu bezsilnych”, przekształconym w „przemoc zranionych”?

W powieści politycznej Anny Bojarskiej *Agitka*, ukazującej środowisko radykalnej lewicy lat 70., zachodnioeuropejski terroryzm, inspirujący się rewolucyjnymi poglądami Che Guevary, pojawia się postać Moniki Weber, fikcyjnej działaczki RAF, przetrzymywanej w więzieniu Stammheim⁴³. Choć hasłem organizacji są słowa: „Unicestwij to, co unicestwia ciebie” i początkowo ta młoda kobieta zgłasza się do komitetu broniącego terrorystów, by rzeczywiście „unicestwić własną słabość”, to jednak z biegiem czasu odkrywa zupełnie inną prawdę o tym, jak rodzi się opór.

Trzeba być słabym, żeby walczyć, żeby walczyć z przemocą, żeby walczyć z nią w pojedynkę, w każdym układzie sił, zawsze i wszędzie. Nieodolęga z grubym tomem pod pachą: kto inny byłby gotów oddać życie za ludzi, z którymi się nie zgadza, nawet za ludzi, których potępia – tylko dlatego, że przez ciała tych ludzi przepuszcza się prąd elektryczny⁴⁴.

To, co przywiodło Monikę do RAF-u wiązało się z jej chęcią stawienia oporu własnej podatności (*resistance to vulnerability*), a jednak zaprowadziło ją w stronę walki z niesprawiedliwością i autorytarną władzą państwa (*resistance to unjust and violent regimes*). A jednak, wbrew nadziejom Judith Butler, przejście to nie dokonało się na drodze odstąpienia od przemocy.

W jednym z wywiadów Bojarska przyznawała, że choć nie akceptuje terroryzmu z przyczyn bardziej taktycznych niż moralnych, fascynuje ją zjawisko litości jako reakcji na cudzą krzywdę. Przywołuje ona obraz ulicznej scenki, w której „ktoś maltretuje psa czy dziecko, a przechodząca obok łagodna kobieta w obronie tego bitego zamienia się w furję. To nie tylko to, że ona go broni. Ona chce temu, co to zrobił, wydrapać oczy, chce go zabić”⁴⁵. Chodzi tu o działanie, które bierze się z przeżycia na własnej skórze widoku cierpienia kogoś słabego, podatnego na zranienie. To tu rodzi się odruch moralny, który prowadzi do zadania ciosu, pozbawienia życia sprawcy przemocy. Choć *Agitka* nie jest w żadnej mierze cyniczną książką przekonującą, że w polityce nie liczą się ani sentymenty, ani ideały, pokazuje splątany świat, w którym

43 A. Bojarska, *Agitka*, Warszawa, Wydawnictwo „Alfa” 1990.

44 Ibidem, p. 68.

45 *Pisanie jako uczestnictwo*. Z Anną Bojarską rozmawia Andrzej Bernat, Nowe Książki 9 (1988), p. 8.

właściwie nie da się klarownie oddzielić przemocy słabego od przemocy silnego, aktu zemsty od aktu niesprawiedliwości, a także sprawczości od uległości.

W *Agitce*, pojawia się również postać innej terrorystki, Marthy Doherty działaczki IRA. Od początku jest ona świadoma tego, że jako kobieta jest jakoś szczególnie uwikłana w konflikt między prywatnym i politycznym – dąży do aktywnego uczestnictwa w polityce, choć wie, że jej wejście w przestrzeń publiczną obciążone jest większym ryzykiem zranienia. Postulowane przez kolegów radykałów hasło: „prywatne jest publiczne”, interpretowane jest raczej jako hasło „wolnej miłości” niż polityka odpowiedzialności za drugiego człowieka. Polityczne nie staje się przez to w żadnym stopniu osobiste: radykalizm polityczny zwolenników globalnej rewolucji prowadzi częściej do wyzbycia się wszelkich sentymentów, zwłaszcza wobec tego, co prywatne. Kobięcie, pragnące ciało Marthy staje się dla niej źródłem cierpienia i frustracji. Widać to jak na dłoni: najpierw wycofuje się ona z działalności terrorystycznej, próbując ułożyć sobie życie z dala od polityki, potem ginie, będąc w ciąży, zastrzelona przez zamachowca na kongresie socjalistycznym, na który przybyła, by skonsolidować skłóconą lewicę. Wydaje się, że jej historia pokazuje jak bardzo polityka toczy się poprzez ranliwe ciała kobiet. Czy można w tym dostrzec jakiegokolwiek sprawstwo?

Można by zarzucić Bojarskiej wzmocnienie haseł osłabiających kobietę podmiotowość w sferze polityki. Wydaje mi się jednak, że w powieści chodzi o coś innego. Poszukując informacji o kobietach w IRA, natrafiłam na doniesienie prasowe: 10 listopada 1971 r. w Londonderry (w Północnej Irlandii) młoda Irlandka, Martha Doherty, która zaręczyła się właśnie z brytyjskim żołnierzem, została przywiązana do ulicznej lampy, ogolona, obłana smołą i pobita przez kilka innych kobiet irlandzkiego pochodzenia, identyfikujących się z IRA. Znaczące były przytoczone słowa 19-letniej dziewczyny: „Zdawałam sobie sprawę, że zostanę ukarana i w tej sytuacji sensowniej jest zaakceptować to, niż stawiać opór”⁴⁶. Nastolatka wystawiła więc swoje ciało na działanie dyscyplinującej władzy, przyjęła ciosy, poniżenie. Obelga, która towarzyszyła aktowi ukarania kobiety, wyłamującej się z narodowej i religijnej wspólnoty – „Kochanka żołnierza” (czy w innych relacjach „Lalka żołnierza”) – miała odebrać Marcie Doherty podmiotowość i sprawstwo.

Można powiedzieć, że trudno o bardziej dobitny obraz ranliwego ciała – w Butlerowskim ujęciu jednak *vulnerable body* nie jest (a przynajmniej nie musi) być Foucaultowskim ciałem uległym (*docile body*). Opór – rozumiany jako strategia politycznego i moralnego reagowania – może przyjmować postać rezygnacji z działa-

46 *Girl tarred as „soldier’s lover”*, The Geneva Times 137 (1971), <http://fultonhistory.com/Newspaper%2011/Geneva%20NY%20Daily%20Times/Geneva%20NY%20Daily%20Times%201971%20Nov-Dec%201971%20%20Grayscale/Geneva%20NY%20Daily%20Times%201971%20Nov-Dec%201971%20%20Grayscale%20-%2020281.pdf> [15.01.2018].

nia. „Niedziałanie może być nawet jednym z trybów oporu, zwłaszcza wówczas, gdy neguje i przełamuje ramy, z których raz za razem wykuwa się wojnę”⁴⁷. Co jednak istotne i szczególnie trudne z etycznego punktu widzenia – przekraczanie opozycji między sprawstwem i biernością, może również skutkować zatarciem granicy między „oporem zranionych” i „przemocą zranionych”. Widać to w *Agitce*, gdy ciało Marthy Doherty jest jednocześnie tym, które doświadcza karzącej przemocy (realna Martha Doherty ukarana przez IRA) i ją stosuje (Doherty jako fikcyjna członkini IRA, sięgająca po terror). Ostatecznie dawna bojowniczką, tak jak bohaterka historii prasowej, wycofują się z działania, by doprowadzić do ustania konfliktu. Nie chodzi im o samopoświęcenie, lecz o przetrwanie. Jednej się udało, ta druga, literacka Martha, zginęła od kuli zamachowca, stając się jedynie „męczennicą” lewicy. Czy to *amor fati*, fetyszyzacja zranienia czy afirmacja kruchości i śmiertelności podmiotów uwikłanych w nowoczesne bio-nekro-polityki?

Kilka wątpliwości na marginesie Butlerowskiej afirmacji podatności

W *Po człowieku* Rosi Braidotti odnaleźć można ślady krytyki „nostalgicznego trendu dominującego we współczesnej polityce oraz skłonności postępowej lewicy do melancholii”⁴⁸. Rzeczywiście – czy nie jest bowiem tak, że choć Judith Butler nazywa swoją politykę moralnego reagowania afirmatywną, to „krucho życie” podsuwa nam raczej żalobne obrazy śmierci niż przetrwania? Być może dzieje się tak dlatego, że próby przeciwstawienia się ranliwości czy wręcz obrony przed nią, uznaje Butler za wyraz liberalnych marzeń, z których należy się otrząsnąć. W efekcie powstaje taki obraz świata, w którym wzmocnienie okazuje się opozycją kruchości, zaś *resistance to vulnerability* wydaje się strategią nie do pogodzenia z *resistance to unjust and violent regimes*.

Tymczasem, jak przekonuje Rosi Braidotti, „ucieleśniona podmiotowość jest zarazem podważana przez praktyki doskonalenia człowieka i fantazje o ucieczce w techno-transcendencję oraz wzmacniana pod postacią spotęgowanej podatności na zranienie”⁴⁹. To zaś oznacza, że współcześnie mamy do czynienia zarówno z nowymi formami kruchości, jak i siły. Życie człowieka w dobie antropocenu jest więc podwójnie nie-ludzkie (czy post-ludzkie): staliśmy się na wielu polach niezniszczalni (jesteśmy w stanie ratować płody w 5 miesiącu życia, wyciągać ludzi z hipotermii czy wydłużać życie śmiertelnie chorym i starzejącym się), ale jednocześnie dotykają

47 J. Butler, *Ramy wojny*, op. cit., p. 271.

48 R. Braidotti, *Po człowieku*, trans. J. Bednarek, A. Kowalczyk, Warszawa, Wydawnictwo Naukowe PWN 2014, p. 209. W tym miejscu książki Braidotti pojawiają się odniesienia m.in. do prac Judith Butler, Jacquesa Derridy i Paula Gilroya.

49 Ibidem, pp. 224–225.

nas wciąż nowe pandemie (SARS, ptasiej grypy), a także nowe społeczne, polityczne i technologiczne formy przemocy.

Jestem przekonana, że tak jak niektóre formy kruchości, tak i niektóre formy siły mogą, mimo wszystko, podsunąć ranliwym podmiotom narzędzia oporu. Nie-dostrzeżenie tej podwójności naszego istnienia – która zdaniem Braidotti bierze się z oddziaływania na podmiot dwóch rodzajów władzy: produktywnej (*potentiae*) i ograniczenia (*potestas*) – skutkuje wytwarzaniem teorii krytycznej, która fiksuje się na śmierci i żałobie.

Czy Braidotti proponuje nam bardziej afirmatywną drogę? Wydaje się, że obydwie wychodzą z tego samego miejsca, twierdząc, że życie jest czymś, co implikuje śmierć. O życiu powinniśmy myśleć „w gramatycznym czasie przeszłym w przyszłości” (*future anterior*)⁵⁰ – mówi Butler. Pomyślmy o śmierci jako o czymś, co się nam już wydarzyło⁵¹ – przekonuje Braidotti. Dalej podążają już nieco innymi ścieżkami. Autorka *Ram wojny* chce uruchomić potencjał żałoby, by wzbudzić w sobie poczucie odpowiedzialności za nasze kruche życia. W *Po człowieku* z kolei mamy raczej do czynienia z próbą stworzenia nowej filozofii witalizmu, która przekracza granice *bios* i jest w stanie uznać różnorodność życia (*zoe*) innego niż tylko ludzkie. Braidotti proponuje też inną formę wyjścia poza autonomiczny, indywidualistyczny podmiot liberalny – filozofię „stawania się-niedostrzegalnym” (*imperceptible*) rozumianą jako „ostateczny gest defamiliaryzacji”⁵², który można określić jako „moment ascetycznego rozpadu podmiotu; moment jego powrotu do sieci nie-ludzkich sił, które umożliwiły jego zaistnienie”⁵³. Filozofka nie nazywa tego śmiercią podmiotu, ale raczej „radykalną immanencją”, gdy „stajemy się tożsami z własnym ciałem, stając się zarazem tym, czym przez cały czas byliśmy: wirtualnym trupem”⁵⁴.

Czy to w myśleniu Judith Butler, czy też Rosi Braidotti, kwestia afirmacji życia w śmierci pozostaje dla mnie nadal najtrudniejszym aspektem etyki posthumanistycznej.

Bibliografia

- H. Arendt, *Kondycja ludzka*, trans. A. Łagodzka, Warszawa, Wydawnictwo Fundacja Aletheia 2000.
- T. Asad, *On Suicide Bombing*, New York, Columbia University Press 2007.

50 J. Butler, *Ramy wojny*, op. cit., p. 58.

51 R. Braidotti, *Po człowieku*, op. cit., p. 256.

52 Ibidem, p. 264.

53 Ibidem, p. 263.

54 Ibidem.

- B. Bargu, *Starve and Immolate. The Politics of Human Weapons*, New York, Columbia University Press 2014.
- A. Bojarska, *Agitka*, Warszawa, Wydawnictwo „Alfa” 1990.
- R. Braidotti, *Po człowieku*, trans. J. Bednarek, A. Kowalczyk, Warszawa, Wydawnictwo Naukowe PWN 2014.
- J. Butler, *Precarious Life: The Powers of Mourning and Violence*, New York, Verso 2004.
- J. Butler, *Ramy wojny. Kiedy życie warte jest oplakiwania?*, trans. A. Czarnacka, Warszawa, Książka i Prasa 2011.
- J. Butler, *Re-thinking Vulnerability and Resistance*, [in:] *Vulnerability and Resistance*, eds. J. Butler, Z. Gambetti, L. Sabsay, Durham, Duke University Press 2016.
- Environmental health in emergencies and disasters: a practical guide* (WHO, 2002), http://www.who.int/environmental_health_emergencies/vulnerable_groups/en/ [12.01.2018].
- Girl tarred as „soldier’s lover”*, The Geneva Times 137 (1971), <http://fultonhistory.com/Newspaper%2011/Geneva%20NY%20Daily%20Times/Geneva%20NY%20Daily%20Times%201971%20Nov-Dec%201971%20%20Grayscale/Geneva%20NY%20Daily%20Times%201971%20Nov-Dec%201971%20%20Grayscale%20-%200281.pdf> [15.01.2018].
- M. Grzyb, *Jak zostałam feministką wyklętą*, Kultura Liberalna 464 (2017), <https://kulturaliberalna.pl/2017/11/28/grzyb-feminizm-polska/> [17.01.2018].
- J. Hedva, *Sick Woman Theory*, Mask Magazine 2016, <http://www.maskmagazine.com/not-again/struggle/sick-woman-theory> [19.09.2018].
- B. Honig, *Antigone, Interrupted*, Cambridge, Cambridge University Press 2013.
- Nic o nas bez nas...no chyba że chodzi o osoby świadczące usługi seksualne*, <http://codziennikfeministyczny.pl/nic-nas-bez-nas-no-chyba-ze-chodzi-osoby-pracujace-seksualnie/> [17.01.2018].
- M. Klein, *Wkład do psychogenezy stanów maniakalno-depresyjnych*, [in:] eadem, *Pisma*, tom I, *Miłość, poczucie winy i reparacja oraz inne prace z lat 1921–1945*, Sopot, GWP 2007.
- I. Lorey, „Autonomia i prekaryzacja. (Neo)liberalne uwikłania pracy i opieki”, wystąpienie podczas konferencji „Former West” w Muzeum Sztuki Nowoczesnej w Warszawie, 2015 (nieautoryzowane).
- E. Majewska, *Tramwaj zwany uznaniem. Feminizm po neoliberalizmie*, Warszawa, Książka i Prasa 2017.
- T. Page, *Self-immolation and asylum in Australia: ‘This is how tired we are’*, opendemocracy.net, <https://www.opendemocracy.net/5050/tiffany-page/self-immolation-and-asylum-in-australia-this-is-how-tired-we-are> [12.01.2018].

M. Larkin, *Vulnerable Groups in Health and Social Care*, London, SAGE Publications 2009.

Pisanie jako uczestnictwo. Z Anną Bojarską rozmawia Andrzej Bernat, *Nowe Książki* 9 (1988).

S. Sem-Sandberg, *Teresa*, Wołowiec, Wydawnictwo Czarne 2009.

S. Sierakowski, *Terror w republice świecidełek*, [in:] S. Sem-Sandberg, *Teresa*, Wołowiec, Wydawnictwo Czarne 2009.

G. Sorel, *Rozważania o przemocy*, trans. M. J. Mosakowski, Warszawa, Wydawnictwo Krytyki Politycznej 2014.

M. Tomczok, *Wulnerabilność. Zwierzęta, ludzie, Śląsk w twórczości Izabeli Czajki-Stachowicz i Teofila Ociepki*, [in:] *Polityki relacji w literaturze kobiet po 1945 roku*, eds. A. Grzemska, I. Iwasiów, Szczecin, Wydawnictwo Uniwersytetu Szczecińskiego 2017.

Usłyszcie mój krzyk. Samospalenie Ryszarda Siwca, <https://www.polskieradio.pl/39/156/Artykul/679910,Uslyszcie-moj-krzyk-Samospalenie-Ryszarda-Siwca> [15.01.2018].

Usłyszcie mój krzyk, reż. M. Drygas, 1991.

Abstract

Vulnerable Bodies: Judith Butler, Self-destruction, and Radical Acts of Resistance

The article analyses the category of vulnerability and precarity of life as present in Judith Butler's thought. The author reflects on Butler's non-contradictory model of the relationship between a subject's vulnerability and resistance. Also, Butler's postulate of the non-use of violence is discussed in relation to the challenging actions which make use of vulnerability, but take the form of destruction or self-destruction. Comparing two cases of self-immolation (that of Omid Masumali and Piotr Siwec) on the one hand and two figures of female terrorists (Ulrike Meinhof from RAF and Martha Doherty, a fictitious IRA member in Anna Bojarska's novel *Agitka*) on the other, the author draws attention to the difficulties in the delineation of the boundary between the "power of the powerless" and "the violence of the wounded."