

Marzena Adamiak

Instytut Filozofii i Socjologii PAN

e-mail: madamiak@ifispan.edu.pl

ORCID: 0000-0002-3741-0754

Uporczywa niewidzialność Twarzy Z inspiracji książką Magdaleny Środy *Obcy, inny, wykluczony**

DOI: <http://dx.doi.org/10.12775/ZN.2019.036>

Abstrakt. Magdalena Środa w swojej książce *Obcy, inny, wykluczony*, opowiadając historię zachodnioeuropejskiego okrucieństwa (niewolnictwo, kolonializm, Holocaust, przemysłowe hodowle zwierząt itd.), wydobyla nie dość czasem wyeksponowane aspekty stosunku uprzywilejowanej podmiotowości do Innego/Obcego i pokazuje, jak bardzo humanizm opiera się na arbitralnym wykluczeniu tego, co nie-ludzkie. Szczególnie istotną, w moim przekonaniu, rolę w porażkach humanistycznych projektów etycznych odgrywa fenomen, o którym Środa wspomina w rozdziale *Niewidzialność*, a który za Susan Buck-Morss nazywa „wybiórczą ślepotą”. Owa przypadłość powoduje, że ci sami ludzie, którzy tworzyli idee oświecenia, równości i emancypacji, nie dostrzegali niewolnictwa, przemocy domowej oraz innych rodzajów przemocy dokonującej się w świetle zwyczajów, prawa, tradycji czy nauki. Odślanianie coraz to kolejnych aporii związanych ze współczesnymi procesami inkluzji i ekskluzji prowadzi Środę do pytania o możliwość etyki jako projektu posthumanistycznego. W swojej refleksji nad tym problemem odwołuję się do Lévinasowskiej figury Twarzy i stojącej za nią etyki opartej na absolutnej asymetrii w relacji podmiotu i Innego jako pewnej metafory owego humanistycznego kłopotu z widzeniem.

Słowa kluczowe: etyka; inny; obcy; wykluczenie; posthumanizm; Twarz; wybiórcza ślepotą

Persistent Invisibility of the Face. Inspired by Magdalena Środa's Book *Alien, Other, Excluded*

Abstract. In her book *Obcy, inny, wykluczony (Alien, Other, Excluded)*, Magdalena Środa recounts the history of Western European cruelty (slavery, colonialism, the Holocaust, industrial animal husbandry, etc.), bringing out the sometimes under-exposed aspects of the relationship between the privileged subjectivity and the Other/Alien and shows how humanism is based on the arbitrary exclusion of the non-human. In my opinion, a particularly important role in the failures of humanistic ethical projects is played by the phenomenon that Środa mentions in the chapter *Invisibility*, which, after Susan Buck-Morss, she calls “partial blindness”. This affliction causes that the same people who created the ideas of enlightenment, equality, and emancipation are failing to see slavery, domestic violence, and other forms of violence, done in the light of custom, law, tradition, or science. The disclosure of an increasing number of aporias related to the contemporary processes of inclusion and exclusion leads Środa to the question of the possibility of ethics as a posthumanist project.

* Niniejszy tekst nie jest typową recenzją omawianej pracy, stanowi raczej refleksję zainspirowaną lekturą książki Magdaleny Środy, przeprowadzoną na gruncie francuskiej współczesnej filozofii, a szczególnie w odniesieniu do koncepcji „twarzy” Emmanuela Lévinasa. Nie referuję w nim zatem pełnej, wielowątkowej argumentacji, która pojawia się na stronach książki *Obcy, inny, wykluczony* (Gdańsk: słowo/obraz terytoria 2020, ss. 496), skupiając się na wybranym motywie interpretacyjnym.

In my reflection on this problem, I refer to Lévinas's figure of the Face and the ethics behind it, based on an absolute asymmetry in the relationship between the subject and the Other, as a certain metaphor for this humanistic trouble with seeing.

Keywords: ethics; other; alien; exclusion; posthumanism; The Face; partial blindness

Uobecnianie dzieła

Książka Magdaleny Środy *Obcy, inny, wykluczony* ma niezwykle silną wymowę, zwłaszcza że pojawia się w czasie dla Polski tak bardzo ilustrującym jej temat. Jest listopad 2020 r., świat od wielu miesięcy boryka się z zagrożeniem epidemiologicznym, a na polskich ulicach nie milkną protesty kobiet sprzeciwiających się zaostrzeniu przez rząd PiS prawa aborcyjnego, podczas gdy jeszcze nie tak dawno odbywały się masowe demonstracje w obronie praw osób LGBT. Kiedy wydawało się już, że Europa zmierza jednostajnym ruchem w kierunku większej integracji i poszerzenia obszaru oddziaływania swoich praw i wartości, a także – co miałyby z tego wynikać – budowania mniej opresyjnych struktur państwowych, nastąpił silny *backlash*¹. Mimo że związany z epidemią COVID-19 kryzys gospodarczy wymusił na Europie silniejszą współpracę, struktura Unii stale jest konfrontowana ze wzmożonymi narodowymi, separatystycznymi tendencjami państw członkowskich, wywołanymi przede wszystkim napływem uchodźców z krajów dotkniętych wojną, ale także uchodźców klimatycznych, co stanowi dzisiaj zupełnie nowy problem, z którym świat będzie musiał się zmierzyć².

Po ponad połowie wieku powracamy zatem do miejsca, w którym trzeba zadać pytanie: co poszło nie tak? Dlaczego wartości mające na nowo ufundować prawa powojennej, jednoczącej się Europy – od praw człowieka, przez prawa kobiet, zwierząt, mniejszości etnicznych czy seksualnych, po pakt o klimacie – nie są w XXI w. oczywiste dla wszystkich Europejczyków? Wielu badaczy i badaczek stawia dzisiaj to pytanie i w *Obcy, inny, wykluczony* znajdziemy imponującą liczbę odniesień do prac z zakresu socjologii, politologii czy kulturoznawstwa podejmujących zagadnienie kondycji współczesnej epoki. Niemniej Magdalena Środa kontynuuje również w swojej książce pewną tradycję badawczą, którą chciałabym potraktować jako swoisty pryzmat, pozwalający spojrzeć na problem przemocy i wykluczenia od strony filozoficznej.

¹ Jak czytamy w *Encyklopedii gender* (Rudaś-Grodzka i in. 2014, s. 59–61): *backlash* (z ang. reakcja antagonistyczna, sprzeciw, kontruderzenie) – gwałtowna reakcja systemu patriarchalnego na ruch wyzwolenia kobiet. Pojęcie powszechnie dzisiaj stosowane w teoriach feministycznych.

² 28 lutego 2022 r., kiedy po procesie recenzyjnym przekazuję ten tekst do publikacji, tragicznym czynikiem stanowiącym nowe wyzwanie dla europejskiej integracji jest rozpoczęta nad ranem 24 lutego inwazja Rosji na Ukrainę.

Jest to tradycja, której źródło umiejscawiam głównie w powojennej Francji, zainspirowana dwoma pokoleniami mistrzów, jak ujął to Vincent Descombes (1997, s. 9). Z jednej strony, droga „trzech H” – czyli Hegla, Husserla i Heideggera – poprowadziła w kierunku fenomenologii zorientowanej na subiektywne, cielesne doświadczenie, ale także ujęcia owego doświadczenia w perspektywie etycznej relacji podmiotowości do inności. Z drugiej, droga „trzech mistrzów podejrzeń” (Nietzsche, Freud i Marks) oznaczała przede wszystkim namysł nad byciem – zarówno jednostkowym, jak i społecznym – przez pryzmat kategorii obcości i wykluczenia, nieustanne przeszukiwanie marginesów oraz wyczulenie na fałszywe nuty filozoficznego samozadowolenia. To droga archeologii wiedzy, dekonstrukcji i transgresji, na której należy zerkać ciągle przez ramię, badając własne uwarunkowania. Nietrudno zauważyć wzajemny wpływ obu nurtów, szczególnie widoczny w pracach takich autorów jak Emmanuel Lévinas, Michel Foucault, Jacques Derrida czy Judith Butler, podejmujących pytania o to, jak przeciwdziałać przemocy między tożsamym a innym/obcym/wykluczonym.

Spośród wielu postaci pojawiających się na kartach książki *Obcy, inny, wykluczony* jako główni bohaterowie zdecydowanie wyróżniają się Michel Foucault i Hannah Arendt. O ile Foucault inspirował do archeologicznego kopania w historii w poszukiwaniu ognisk wykluczenia, do uobecniania dzieła, któremu *epistema* epoki nie pozwala się uobecnąć, o tyle myśl Arendt stanowi pewnego rodzaju grunt etyczny. Zbierając w jednym miejscu historię największych zbrodni ludzkości, Środa pokazuje, jak bardzo dzieje człowieka na różne sposoby manifestują to okrucieństwo jednych wobec drugich. Od przemocy dokonującej się wprost, w świetle zwyczajów, prawa, tradycji, przez przemoc usprawiedliwianą naukowo, medycznie, wreszcie po przemoc dokonywaną na boku świątłych idei humanizmu, w strefie kulturowego samo-zaprzeczenia. Kiedy zatem pytamy „co poszło nie tak?” odpowiedzi może być wiele, niemniej jedna nasuwa się po lekturze książki szczególnie: Europa nie rozliczyła się uczciwie ze swoją przeszłością, dlatego jej idee mogą wydawać się pozorami.

Zakaz kupowania kwiatów

„Obcy” – „inny” – „wykluczony” to kategorie powiązane, przenikające się wzajemnie, ale też konotujące czasem odrębne konteksty. „Inny” pojawia się najczęściej w rozważaniach ontologicznych bądź fenomenologicznych, oznacza dociekania na poziomie opisu sposobów czy struktur istnienia. Natomiast zarówno „obcy”, jak i „wykluczony” odwołują się raczej do filozofii społecznej i politycznej, akcentując wagę praktycznego aspektu teoretyzowania. Wiąże się z tym również rozumienie kategorii „innego” w odniesieniu do jednostek, a „obcego” w kon-

tekście kolektywnym (Środa 2020, s. 8). W książce Środy wszystkie te płaszczyzny są aspektami jednego namysłu, niemniej przeprowadza ona cezurę innego rodzaju: „obcy” jest spoza „naszej” kultury, podczas gdy „inny” funkcjonuje w jej obrębie, nie spełniając wytyczonych przez nią norm. Każdy z nich jest w jakiś sposób „wykluczony”.

Obcy to ktoś spoza naszego toposu, spoza naszego porządku, spoza świata habitusu, języka, wartości, cywilizacji. Obcy nosi w sobie ślad radykalnej różnicy, wykluczonej przez świadomość, a jednocześnie pochodzącej z jej głębi. Dlatego budzi lęk, zgrozę, wrogość, a zarazem jakoś w nas tkwi: niepojęte jest warunkiem pojętego³ (Środa 2020, s. 9).

Tymczasem „Inny nie jest spoza, należy do społeczeństwa; zawiera się w bycie, choć wspiera na różnicy” (s. 10). Draży tym samym w poczuciu samozadowolenia podmiotu w odmienny sposób, mniej gwałtowny, choć może bardziej wymagający. Inny może otrzymać swoje miejsce w systemie, stać się „swoim innym”, podczas gdy obcy musi zostać usunięty. Środa pisze tutaj o „metodzie ogrodniczej” polegającej na swoistym ucieleśnieniu metaforyki „wrywania chwastów” (s. 10).

Aby obcy stał się chwastem, musi stać się nikiem, musi zostać odczłowieczony. Aby inny mógł zostać wypleniony niczym chwast, musi stać się obcym. Dlatego też figury te bywają przechodnie, współwystępując czasem w jednym doświadczeniu wykluczonej/wykluczonego⁴. Widać to wyraźnie na przykładzie postaci Żyda. Jak pisze Środa:

Żydzi zawsze żyli w różnych etnicznie wspólnotach, nie zawsze izolowani w gettach, zawsze natomiast w krwioobiegach ekonomicznych społeczeństw europejskich. [...] Zawsze byli inni, nawet wtedy, gdy stawali się swoi, ponieważ byli naznaczeni jako obcy (Środa 2020, s. 158). [...] [a]ntidotum na „inność” był chrzest i asymilacja; antidotum na „obcość” nie istniało” (s. 161).

Podążając za Arendt, Środa widzi w tym drugim pewien aspekt nowoczesności, sprzęgnięty już nie tyle z odmiennością religijną i kulturową Żydów, ale z ich

³ Środa przywołuje tutaj kategorię niesamowitości u Julii Kristewej oraz Rudolfa Otto jako trop do zrozumienia opisanych aspektów obcości (s. 9).

⁴ Zgodnie z układem rozdziałów w *Obcy, inny, wykluczony* w części pierwszej poszczególne figury przypisane są następująco: Obcy (nie-my) – zwierzę, dziki, niewolnik, uchodźca; Inny (nie-ja) – kobieta, gej, Żyd, „ludzkie odpady” (wykluczeni ekonomicznie). Część druga poświęcona jest analizie mechanizmów ekskluzji: stereotypizacja, biologizacja, eksterminacja, obojętność; a także inkluzji: gościnność, miłość bliźniego, tolerancja, polityka wielokulturowości. W części trzeciej, ostatniej, przedstawione zostały posthumanistyczne projekty etyczne. Książka kończy się krótkim zakończeniem, sytuującym czasowo i politycznie podjęte rozważania.

pozycją ekonomiczną, co spowodowało, że opresja nabrała charakteru systemowego. Jak pisze Rüdiger Safranski:

Mamy tu do czynienia z projektem nowoczesnym, szczególnie co się tyczy zastąpienia moralności myśleniem i działaniem ukierunkowanym na cel racjonalny. Pogrom zastąpiono organizacją i systemem (Safranski 1999, s. 239).

Usprawiedliwiająca w pokrętny sposób eksterminację Żydów w XX-wiecznej Europie ich dehumanizacja przebiegała zatem w przemyślany, systemowy sposób. Od wypędzania z domów i uśmiercania w obozach koncentracyjnych, przez zakazy chodzenia do kina czy teatru, po zakaz kupowania kwiatów⁵. Ten ostatni przykład, poprzez swoją absurdalność, pokazuje, jak bardzo proste rzeczy – choćby kupowanie kwiatów – czynią z nas ludzi, a także jak bardzo wyrafinowana w swoich metodach była dehumanizacyjna polityka III Rzeszy wobec Żydów.

„Wybiórcza ślepotą”

Nowoczesne akty dehumanizacji podejmowane są tak, by – dzięki teoretycznej i propagandowej ekwilibryście – nie naruszyć poczucia pozostawania w zgodzie z ideami humanizmu. W rozważaniach Środy nad czynnikami fundującymi taką hipokryzję w XXI w. moją uwagę zwrócił fenomen, o którym wspomina ona w rozdziale *Niewidzialność*, ale wątek ten nieuchronnie przenika całość rozważań o mechanizmach wykluczania. Jest to przypadłość, która świadczy o tym, że faktycznie zło może być banalne, a którą za Susan Buck-Morss (2014, s. 34) Środa nazywa „wybiórczą ślepotą”:

Niewolnictwo – pisze – kwitnie w czasie, gdy w Europie rodzą się idee oświecenia, egalitaryzmu i emancypacji [...]. Dla autorów tych nowatorskich i postępowych idei niewolnictwo jest niewidoczne (Środa 2020, s. 80).

Podobnie polowania na czarownice towarzyszyły ideom nowoczesności (s. 264), a humanizm zbiega się z kolonializmem. Jak pokazała Arendt, faszyzm nie był jedynie ekscysem humanistycznej Europy, ale wpisał się w silny nurt europejskiego imperializmu (s. 270). W *Obcy, inny, wykluczony* upadają coraz to kolejne nazwiska, autorytety etycznego postępu swoich epok, piewcy emancypacji. I tak, czytamy, że o „fortunach zbijanych na handlu niewolnikami i ich pracy musiał wiedzieć nie tylko Hobbes, lecz także John Locke, humanista, liberał, człowiek wrażliwy i postępowy” (s. 81). Kolejne przykłady to: Jan Jakub Rousseau, teore-

⁵ Przykłady pochodzą z zacytowanego przez Środę *Dziennika* Victora Klemperera (Środa 2020, s. 173).

tyzujący o niewolnictwie jako absurdzie prawnym, ale nie odnoszący się do niewolnictwa sankcjonowanego przez *Code Noir*⁶ czy faktycznej obecności niewolników w swoim otoczeniu (s. 83), Abraham Lincoln, który „nakłaniał Murzynów, by założyli kolonię w Ameryce Środkowej” (s. 84), Hegel, obwiniający Afrykańczyków o ich własną niewolę w Nowym Świecie (s. 84), czy John Stuart Mill, według którego „Indusi i Afrykanie nie osiągnęli jeszcze wystarczającego poziomu rozwoju, by móc samodzielnie rządzić. Kolonialna władza ma im w tym pomóc [...]” (s. 242). Wreszcie, Emmanuel Lévinas, uznawany za jednego z największych etyków współczesności, którego koncepcje Innego, Twarzy, nieskończoności czy substytucji przywoływane są często jako wzorcowe dla budowania powojennej etyki. Etyki, która miałaby już nigdy nie dopuścić do Zagłady. Tymczasem Lévinas wyklucza z jej obszaru kobiety (s. 436) i zwierzęta.

Co leży u podłoża takiej „wybiórczej ślepoty”? Zła wola? Obojętność? Czy też pewna pierwotność uprzedzeń, powodująca, że o poszanowanie inności/obcości trzeba ze sobą walczyć? Pieczołowicie wypracowywane przez europejskich filozofów metody dochodzenia do fundamentów wiedzy opierały się zazwyczaj na idei czystego Rozumu. Poszukiwały jej poprzez przedzieranie się przez zasłony iluzji zmysłów, naturalnego nastawienia czy podszeptów demonów. Podczas gdy powinny kierować się raczej ku osadzeniu wiedzy nie tyle w racjonalności, ile relacyjności. „Kategorie «swój» i «obcy» powinny się znaleźć w kantowskich tabelach apriorycznych pojęć intelektu jako transcendentalne warunki poznania”, pisze Środa (s. 5).

Niewidzialne twarze

Dokładnie takie idee przyświecały jednak Lévinasowi, dostrzegającemu niewłaściwy prymat ontologii i epistemologii nad etyką. Głównym celem jego filozofii było ukazanie istoty relacji pomiędzy jednym a drugim, pomiędzy Toż-Samym a Innym. Z tego też zapewne powodu Magdalena Środa widzi w jego pracy pewne atuty, wątki do wykorzystania w nowych projektach etycznych. Będą to przede wszystkim koncepty odpowiedzialności za innego oraz asymetrii jako cechy mające charakteryzować spotkanie podmiotu z innym/obcym. Trapiące w przykładzie Lévinasa jest jednak to, że przy tak wnikliwym rozpoznaniu podstawowego problemu nie tylko zachodniej filozofii, ale cywilizacji *tout court* możliwe było nadal owo częściowe widzenie, oparte na automatycznym wykluczaniu nie-dopasowanych elementów. Niezwykle, że przy tak wyostrzonej świadomości tak bardzo zagęszcza się nieuświadomione.

⁶ Dokument sporządzony w 1685 r. na polecenie Ludwika XIV, legalizujący niewolnictwo, a także tortury i zabijanie (Środa 2020, s. 83).

Usiłując pokonać hegemonię ontologii, Lévinas tworzy koncepcję inności bezwzględnej, absolutnej, mającej moc przewyciężenia ontologicznego skupienia podmiotu na sobie. Jednocześnie, nie widząc własnego uwarunkowania kulturą patriarchalną, powołuje do życia figurę kobiety, mającą wprawdzie funkcjonować jako inność, ale o ambiwalentnym charakterze (Adamiak 2007). Nie dostrzegając, że to niekonsekwencja własnego rozumowania, czyni ową figurę ambiwalentną. Lévinas ustanawia dwuznaczność oraz inność *tout court* istotą kobiecości. Tym samym kobieta nie jest tak samo inna, jak inny jest drugi mężczyzna, nie dysponuje bowiem ową mocą transcendencji, czyli wrywania *ego* z jego egoizmu. Ostatecznie jej inność ma charakter nie tyle etyczny, ile erotyczny. Jak pisze Lévinas: „[z]asada «Nie zabijesz», będąca właściwym znaczeniem twarzy, wydaje się przeciwieństwem tajemnicy, którą profanuje Eros i która ukazuje się w kobiecej łagodności” (Lévinas 1998, s. 316–317). Podstawą opisów mających fenomenologicznie uchwycić tak rozumianą istotę kobiecości okazują się zaś kulturowe stereotypy.

Jednym z elementów takiego opisu kobiecej inności jest stwierdzenie, że jest ona innością niejako „bez twarzy”. Czytamy, że w przypadku kobiety „[t]warz zaciera się, staje się bezosobowa i bez wyrazu, nabiera zwierzęcej dwuznaczności. Relacja z drugim człowiekiem staje się zabawą – bawimy się z nim jak z młodym zwierzęciem” (Lévinas 1998, s. 318). Kobieta nie ma twarzy, ponieważ reprezentuje relację erotyczną, intymność, domowość, które pozwalają traktować ją niepoważnie. Toż-Samy w tej sytuacji nie dlatego nie zabija, że jest porażony manifestacją cudzej podmiotowości, ale z litości (Lévinas 1998, s. 317). O ile jednak kobiecość pretenduje do statusu osoby, pojawiając się poza relacją erotyczną, o tyle zwierzę – do którego *nota bene* kobieta jest nieustannie przyrównywana – nie otrzymuje takiej możliwości. W antropocentrycznym trybie, w którym pozostaje myśl Lévinasa, zwierzę jest metaforą tego, co nie-ludzkie, czasem przestrzenią antropomorfizacji. Zapytany o tę kwestię w wywiadzie, zbywa swoich rozmówców stwierdzeniem, że pytanie o twarz zwierząt nie jest priorytetowe, ponieważ przypisujemy zwierzętom twarz poprzez analogię do twarzy człowieka (Wright, Hughes, Ainley 1988, s. 169, 172–173).

Twarz zatem, według Lévinasa, to fenomen będący manifestacją radykalnie innego bytu zwracającego się do nas z wołaniem „nie zabijaj”. Epifaniczny charakter spotkania, w którym podmiot porzuca egoistyczne nastawienie, aby otworzyć się i odpowiedzieć na owo wezwanie, staje się fundamentem etycznego zachowania. Toż-Samy decyduje się nie zabić Innego. Rzeczywiście, śledząc wraz z Magdaleną Środą dzieje ludzkiego okrucieństwa, można odnieść wrażenie, że potrzeba cudu na miarę epifanii, by człowiek zrezygnował z wyrządzenia krzywdy drugiemu. Jak wobec tego należy rozumieć ów wyrażony przez „twarz” apel o zachowanie życia, kiedy okazuje się, że nie przynależy ona w równym stopniu każdemu?

Nie przynajmniej zwierzętom Twarzy, Lévinas odmawia im podmiotowości, która ma prawo być, ma prawo nie zostać zabita. Odmawiając Twarzy kobiecie spoty-

kanej w domu i w relacji erotycznej, potwierdza obawy feminizmu, że osadzenie kobiecości – niejako z natury – w sferze prywatnej zachęca do przemocy domowej. Lévinas wpisuje się zatem w tradycję zachodniej ontologii, którą pragnie etycznie przewyciężyć. Ontologii, która ufundowana jest na dystansie pomiędzy bytami, ale także na metaforze tego, co porusza się, reaguje, żyje, ale człowiekiem nie jest – metaforze zwierzęcia. Analizując szczegółowo zjawisko obojętności wobec krzywdy zadawanej drugiemu, Środa zwraca uwagę, że „zewwierzenie”, jako synonim odarcia Innego/Obcego z człowieczeństwa i odmówienia mu tym samym prawa do tożsamości, do Twarzy, było jednym z warunków zachowania niewzruszonej postawy przez katów, wyłączenia sumień. „Chodziło o zniszczenie moralnej relacji Ja–Ty, o wymazanie twarzy – jak by powiedział Lévinas – lub nałożenie na nią maski zwierzęcia, pasożyta” (Środa 2020, s. 291). Trzeba przy tym podkreślić, że warunkiem takiego manewru jest niepodważone przekonanie o tym, iż nie ma nic złego w okrucieństwie wobec zwierząt. Być może zatem tworzenie etyki w oparciu o pojęcia takie jak „twarz” czy „tożsamość” – z uwagi na ich antropocentryczne konotacje – nie jest dobrą propozycją.

Idee i pozory

Jak pokazał przykład koncepcji etyki Lévinasa, nie da się oprzeć moralności na wartościach, które czyni się uniwersalnymi, a jednocześnie akceptuje się od owej uniwersalności odstępstwa. Nie da się uprawiać autentycznej myśli krytycznej, ignorując skłonność do „wybiórczej ślepoty”. Z tego powodu idee, które miały budować XX-wieczny humanizm, jak prawa człowieka, równość, tolerancja czy otwartość na różnorodność, w zetknięciu z realnością owej różnorodności popadły w rodzaj samo-zaprzeczenia. Jak pokazuje Środa, przy jednoczesnym rozkwicie nowoczesnej europejskości dokonywały się zbrodnie kolonializmu, przemoc wobec kobiet, gejów, zwierząt. Po zawarciu ogólnej umowy społecznej okazało się, że „beneficjentami są już tylko niektórzy” (Środa 2020, s. 83). Podobnie wątpliwa staje się idea uniwersalnego zachodniego postępu, który okazał się w dużej mierze przejawem etnocentryzmu. „Aby Europa mogła się wyłonić jako Całość (cywilizacji), należało wyzuć świat skolonizowany ze znaczenia i nadać mu własne”, pisze Środa (s. 237). Nie mówiąc już o tym, że fikcją jest również narodowa suwerenność, skoro tak łatwo narusza ją pojawienie się uchodźcy (s. 103).

Podjęcie tematu kolonializmu – ale przede wszystkim jego analiza przez pryzmat głębszych procesów społecznych oraz filozoficznych kategorii podmiotowości, inności czy bycia w świecie *par excellence* – jest z pewnością dużą wartością książki. Temat ten, zauważa autorka, jest niemal nieobecny w polskich dyskursach (s. 443), tymczasem – jak trafnie punktuje – wszyscy Europejczycy są dzisiaj

w mniejszym lub większym stopniu beneficjentami dobrobytu opartego na przemocy, która się wtedy dokonywała i która nadal się dokonuje. Nietzsche, cytowany w książce, argumentował, że niewolnictwo składa się na istotę kultury (Środa 2020, s. 71). Zapewnia homeostazę społeczeństwa, w którym dzięki katorżniczej pracy jednych drudzy mogą oddawać się sztuce, polityce, rozrywce etc. Konsumując, każdy i każda z nas, mniej lub bardziej świadomie, wspiera współczesne niewolnictwo – dziewiarskie, kopalniane itp. Przyczynia się do tego, że część ludzkości egzystuje w stanie „śmierci społecznej”⁷, i zamyka na to oczy.

Niewolnik to *res extensa*, czyli ciało rozciągnięte na kontinuum ekstremalnego wysiłku ekonomicznego, seksualnego, rozrywkowego, medycznego. W przeciwieństwie do barbarzyńcy czy dzikiego, niewolnik to obcy radykalnie wywłaszczony z kultury, plemienia, nawet własnej obcości, bo jest „sprawą prywatną” i „zbrodnią prywatną” (Środa 2020, s. 71).

Tym samym podstawą okrucieństwa okazuje się ekonomia, system zysków i strat, posiadanie. To interes sprawia, że pozwalamy sobie na „wybiórczą ślepotę”, na to, by jedna Twarz objawiała się w blasku nieskończoności, podczas gdy od drugiej uparcie odwracamy wzrok. Lévinas w swojej teoretycznej przenikliwości zdiagnozował ów problem w późniejszym okresie twórczości. Pisał, że bycie wręcz opiera się na interesowności, że „*esse* jest *interesse*”, że „[i]nteresowność bycia rozgrywa się jako walka egoizmów, walka jednego z drugim, każdego z każdym [...]” (Lévinas 2000, s. 13). Prawdziwy kontakt z innością powinien być zatem bezinteresowny w metafizycznym znaczeniu. Co nie oznacza zwyczajnie racjonalnej rezygnacji z interesu, ale poświęcenie siebie na rzecz innego: substytucję. I, być może, na poziomie metafizycznym brzmi to konsekwentnie, niemniej trudno aplikować taką koncepcję relacji w procesy zmiany społecznej, by efektywnie zaradzić przemocy i wykluczeniom.

Poza humanizm

Jak zatem wyleczyć filozofię z „wybiórczej ślepoty”? W książce *Obcy, inny, wykluczony* pytanie to przybiera również postać: „Jak to się dzieje, że w dobie praw człowieka nie ma miejsca dla kogoś takiego, jak człowiek w ogóle?” (Środa 2020, s. 103). I nie jest to bynajmniej pytanie o charakterze ontologicznym, czy jest możliwy byt bez żadnych przypadłości, ale pytanie o uniwersalność prawa. Czy możliwa jest prawdziwa uniwersalność humanistycznych idei? Teoretycy myśli

⁷ Magdalena Środa cytuje tutaj pracę Orlando Pattersona *Slavery and Social Death: A Comparative Study* (1982, s. 2).

antykolonialnej, tacy jak Frantz Fanon czy Dipesh Chakrabarty, nie chcą porzucić uniwersalnych idei europejskiego humanizmu, chcą natomiast, by stały się one faktycznie uniwersalne (s. 246). Jednakże prawdziwą przeszkodą na drodze do owej uniwersalności prawa „życia, bezpieczeństwa, wolności i szczęścia” (s. 103) okazuje się sam humanizm, oznaczający zorientowanie na człowieka, nawet jeśli byłby to „człowiek w ogóle”. Dlatego koniecznym etapem na drodze ludzkiej skruchy są zwierzęta.

Magdalena Środa rozpoczyna swoją archeologię obcości właśnie od zwierzęcia. I choć można by się zastanawiać, na ile taki układ rozdziałów w *Obcy, inny, wykluczony* odzwierciedla i umacnia arystotelejską hierarchię bytów, to zwierzę z pewnością, jako istota, której myśl europejska szczególnie odmówiła uznania, domaga się dzisiaj pierwszeństwa. Obcość zwierząt jest o tyle pouczająca, że pokazuje nieoczywistość samej idei prawa w zetknięciu z interesem uprzywilejowanego bytu, jakim uczynił się człowiek.

Wpisywanie zwierząt w perspektywę prawną zawsze jest jednak zamykaniem ich w jakimś systemie zniewolenia. Zwierzęta bowiem są traktowane jak rzeczy nie dlatego, że nie mają praw, ani dlatego, że są głupie, pozbawione rozumu, wierzeń, wspólnoty, świadomości własnej śmierci (z czego tak bardzo dumny jest człowiek), ale dlatego, że są czyjąś własnością (Środa 2020, s. 43).

Z tej perspektywy interesujące są kontrowersyjnie brzmiące uwagi, przywoływanej przez Środę, Donny Haraway: nie powinniśmy posługiwać się językiem „praw zwierząt”, nie jest odpowiedzią wegetarianizm ani sprzeciw wobec idei zwierzęcia domowego (s. 43). Czyżby były to iluzje etyczne, które nie pozwalają dostrzegać prawdziwej przyczyny okrucieństwa wobec zwierząt? Elementy mechanizmu „wybiórczej ślepoty”? Mam wątpliwości w przypadku praw zwierząt i wegetarianizmu, które jednak – jak się wydaje – konsekwentnie prowadzą ludzkie podmioty w kierunku większej wrażliwości na przemoc wobec zwierząt. Interesujący zaś argument na rzecz trzymania zwierząt w domu przedstawia przywołany pod koniec pracy Will Kymlicka: wyrwaliśmy już zwierzęta, jak psy i koty, z ich środowiska. Nasze domy są teraz ich „naturalnym środowiskiem” i jesteśmy za nie odpowiedzialni (s. 425). W kwestii praw zwierząt Środa argumentuje:

Nie powinniśmy zatem pytać o prawa zwierząt, lecz o to, jak człowiek może wchodzić z nimi w interakcje. Jak może nadać im „twarz”, dzięki której zwierzę byłoby również kimś, a nie tylko czymś? Chodzi o uznanie, że zwierzę może „odpowiadać”, a nie tylko „reagować” (Środa 2020, s. 44).

Nawiązując zaś do imperatywu kantowskiego, potrzebne jest takie podejście etyczne, w którym zwierzę w relacji z człowiekiem nie byłoby jedynie środkiem,

ale również celem. Czującym, podatnym na zranienie podmiotem, a nie jedynie przedmiotem, którego się używa bez konsekwencji. Podobnie, jak pisze Środa, wyglądają przecież relacje międzyludzkie: wszyscy bywamy przedmiotami, instrumentami cudzych pragnień, potrzeb czy planów.

Tymczasem zwierzę jest w humanistycznej kulturze metaforą odczłowieczania innych. Odczłowieczanie zaś – poprzez uzwierzczenie – to nie tylko odmówienie prawa do szacunku, ale nawet do jego braku. Lévinas pisze bowiem, że „brak szacunku zakłada twarz” (Lévinas 1998, s. 317). Nadawanie „twarzy” miałyby więc oznaczać w przypadku zwierząt nie tyle „uczłowieczenie”⁸, ile „odrzeczowanie”. Uznanie, że zabijanie zwierząt jest faktycznym odbieraniem życia, które ma wartość, a nie jedynie pozyskiwaniem mięsa, skóry itd. Aby sprowadzać ludzi do zwierząt, co oznaczało możliwość zabijania ich systemowo i bez poczucia winy, trzeba było najpierw sprowadzić zwierzęta do rzeczy. „Rzeczy są tym, co nigdy nie objawia się osobowo i w ostatecznym rozrachunku nie posiada tożsamości (Lévinas 1991, s. 9). Dlatego reifikacja ludzi i zwierząt jest samym sednem zjawisk takich jak niewolnictwo czy hodowla przemysłowa.

Jak pisałam wcześniej, wykorzystanie Lévinasowskiej kategorii twarzy wydaje się problematyczne z uwagi na jej przynależność do etyki antropocentrycznej. Nawet jeśli weźmiemy pod uwagę, że Lévinas traktował „twarz” symbolicznie i ostatecznie mógłby okazać się nią pysk, dziób czy ranne skrzydło, to jednak – mimo deklarowanych zastrzeżeń – można widzieć tu pewnego rodzaju „metafizyczną” antropomorfizację. „Nadawanie praw” zwierzętom przez człowieka nie jest rozwiązaniem idealnym, jako że uwarunkowanym jego uprzywilejowaną rolę. Niemniej „nadawanie twarzy” również nie jest od tego przywileju wolne, a przy tym wydaje się on bardziej zamaskowany, a zatem niebezpieczny.

Zdaniem Magdaleny Środy, tak jak humanizm utracił swoją moc – a może moc ta zawsze była zwodnicza – tak nie sprawdzają się żadne normatywne wytyczne ludzkiego postępowania. Dlatego też nawiązuje ona do Lévinasa, usiłującego oprzeć własną propozycję etyczną nie na normach, ale na czymś bardziej subtelnym, na delikatnej tkance spotkania dwóch czujących istot. Problemem okazała się jednak uporczywa niewidzialność niektórych „twarzy”, stanowiąca symptom szerszego problemu humanistyki z etycznym widzeniem. Ostatecznie:

Skrucha, empatia, odpowiedzialność, opór wobec świata i wobec naszego konformizmu są tym minimum moralnym, które powinniśmy przemyśleć, wzmocnić, a przede wszystkim uczynić przedmiotem wychowania. Naiwnością jest myślenie, że uda nam się znieść wzajemną nienawiść i przemoc, ale naiwnością jest też myślenie, że przemoc może wszystko załatwić, a nienawiść jest wrodzona (Środa 2020, s. 444).

⁸ Jak zgodnie twierdzi większość teoretyków *animal studies*, personifikacja zwierząt to jedna z głównych przyczyn ich wykluczenia z obszaru podmiotowego.

W każdej epoce działo się zło, na które zatroskani humaniści mieli zamknięte oczy. Pytanie, jakiego zła nie widzimy dzisiaj? Historia uczy, że należałoby spodziwzać się „wybiórczej ślepoty” po każdej epoce. Niepokojąca jest myśl, że mimo głębokich analiz i poszerzającego się poczucia sprawiedliwości nadal istnieją obszary krzywdy, której nie potrafimy zobaczyć i uznać.

Bibliografia

- Adamiak M., 2007, *O kobiecie, która nawiedza myśl. Kobieta jako figura inności w koncepcji podmiotu Emmanuela Lévinasa*, Warszawa: Wydawnictwa Akademickie i Profesjonalne.
- Beauvoir S. de, 2003, *Druga pleć*, tłum. G. Mycielska, M. Leśniewska, Warszawa: Wydawnictwo Jacek Santorski & Co.
- Buck-Morss S., 2014, *Hegel, Haiti i historia uniwersalna*, tłum. K. Bojarska, Warszawa: Wydawnictwo Krytyki Politycznej.
- Descombes V., 1997, *To samo i inne. Czterdzieści pięć lat filozofii francuskiej (1933–1978)*, tłum. B. Banasiak, K. Matuszewski, Warszawa: Wydawnictwo Spacja.
- Lévinas E., 1991, „Etyka i duch”, w: E. Lévinas, *Trudna wolność. Eseje o judaizmie*, tłum. A. Kuryś przy współpracy J. Migasińskiego, Gdynia: Wydawnictwo „Atext”.
- Lévinas E., 1998, *Całość i Nieskończoność. Esej o zewnętrznosci*, tłum. M. Kowalska, Warszawa: Wydawnictwo Naukowe PWN.
- Lévinas E., 2000, *Inaczej niż być lub ponad istotą*, tłum. P. Mrówczyński, Warszawa: Fundacja Aletheia.
- Patterson O., 1982, *Slavery and Social Death: A Comparative Study*, Cambridge, MA: Harvard University Press.
- Rudaś-Grodzka M., Nadana-Sokołowska K., Mroziak A., Szczuka K., Czczot K., Smoleń B., Nasiłowska A., Serafin E., Wróbel A. (red.), 2014, *Encyklopedia gender. Pleć w kulturze*, Warszawa: Wydawnictwo Czarna Owca.
- Safranski R., 1999, *Zło. Dramat wolności*, tłum. I. Kania, Warszawa: Czytelnik.
- Środa M., 2020, *Obcy, inny, wykluczony*, Gdańsk: słowo/obraz terytoria.
- Waldenfels B., 2002, *Topografia obcego. Studia z fenomenologii obcego*, tłum. J. Sidorek, Warszawa: Oficyna Naukowa.
- Wright T., Hughes P., Ainley A., 1988, „The Paradox of Morality: an Interview with Emmanuel Levinas”, tłum. na jęz. angielski A. Benjamin, T. Wright, w: R. Bernasconi, D. Wood (red.), *The Provocation of Levinas. Rethinking the Rothe*, London–New York: Routledge.