

---

## Kobiety, dzieci i „środki bez celów”. Filozofia polityczna reportażu

---

Jakub Momro

---

TEKSTY DRUGIE 2019, NR 6, S. 42–65

DOI: 10.18318/td.2019.6.3 | ORCID: 0000-0003-2479-0599

---

Historyk jest prorokiem przeszłości.

G. W. F. Hegel

W ujęciu filozofii praktyki istnienia nie można oddzielić od myśli, człowieka od natury, działania od materii, podmiotu od przedmiotu; kto dokonuje takiego podziału, popada w jedną z wielu form religii bądź w bezsensowną abstrakcję.

A. Gramsci

**G**dzie zaczyna się świat „za ostatnim niebem”? Czy to tylko wyobrażone miejsce, czy również synonim nadziei na nowy czas, poza opresją nieznośnej codzienności uchodźców? To pierwsze pytania, jakie nasuwają się po przeczytaniu książki Edwarda W. Saida i Jeana

---

**Jakub Momro** – filozof, literaturoznawca, eseista i tłumacz. Profesor w Katedrze Antropologii Literatury i Badań Kulturowych na Wydziale Polonistyki UJ, Członek redakcji „Tekstów Drugich”, Rady Redakcyjnej serii wydawniczej „Nowa Humanistyka”. Ostatnio opublikował *Widmontologie nowoczesności. Genezy*, Warszawa 2014. Niebawem ukaze się jego książka: „Ucho nie ma powieki” 1. *Dźwiękowe sceny pierwotne*.

---

1 Niniejszy artykuł jest fragmentem studium poświęconego formułom obrazu filozoficznego uchodźców palestyńskich, skupionego wokół projektu Saida i Mohra.

Mohra poświęconej Palestyńczykom. Jej tytuł, szeroko nawiązujący do utworu najwybitniejszego poety palestyńskiego, Mahmuda Darwisza, sugeruje nie tylko granicę jako naczelną problem polityczny i egzystencjalny, lecz również rodzaj wyobrazonego miejsca. To w przejściu i na granicy rozgrywa się historia nowego, niepowtórzonego życia zbiorowości, której odebrano miejsce, społeczności, której cierpienie pozostało nieznośną ontologiczną nadwyżką, wątpliwym zyskiem, jedyną – niewymienialną – monetą. Przede wszystkim jest to więc książka o niemożności, walce i krytycznych formułach patosu. Intelktualne wysiłki Saïda i – w nie mniejszym stopniu – artystyczne Mohra zmierzają do ustanowienia ramy czy raczej „sfery humanistycznej”, w której mówienie i myślenie, pismo i fotografia spełniają rolę praktyki czy, ściślej rzecz ujmując, zaangażowania w imię tych, którzy w tej sferze – już lub jeszcze – nie mogą uczestniczyć<sup>2</sup>. Kwestia obecności w dyskursie i sferze wizualnej to sprawa życia i śmierci, nie tylko symbolicznej, ale nierzadko publicznej i, wreszcie: fizycznej. O tej wielości zaświadcza hybrydyczna i fragmentaryczna całość, będąca tyleż esejem, co nowatorską formułą rejestracji życia, oddającego największy być może paradoks współczesnej polityczności. Choć Palestyńczycy są obecni niemal codziennie w przestrzeni publicznej, od mediów po popkulturę, to nigdy – właśnie przez ową fantazmatyczną nadobecność – nie są obecni naprawdę. W imię tej widzialnej prawdziwości powstała książka Saïda i Mohra.

Jeśli przyjąć szeroką definicję reportażu jako pisania non-fiction, zmierzającego do ustanowienia pewnych form prawdy, referencjalności oraz rezonującego publicznie faktu, to łączona czy nawet kompilacyjna forma stylów pisarskich i jednorodności motywicznej fotografii okazuje się istotnie nowatorska. Dzieje się tak dlatego, że *Za ostatnim niebem* scala dwa pola wiedzy i dwie formuły doświadczenia: formalną i polityczną. W tym sensie reportaż okazuje się co do zasady i przyczyny, parafrazując słynne hasło Conrada, oddaniem sprawiedliwości dialektyce widzialnego i ukrytego świata. Powodowani tą dialektyką autorzy działają według reguł, które sufluje im ruch myśli i obrazów, tyleż nieskończony, co pozbawiony źródła – terazniejszość palestyńskiego ludu opiera się na tym, co rozbija tożsamościową powłokę otaczających ją obrazów i dyskursów. Chodzi tu jednak o dialektykę

2 Saïd rozwija to w serii wykładów poświęconych nowej formule humanizmu jako rewizji filologii i kategorii *mimesis* wobec sytuacji polityczności języka i mechanizmów jego zawłaszczania. Filologia pozostaje tutaj niejako w służbie reguł braterstwa i siostrzeństwa jako rzeczywistości „nowej demokracji”. Por. E.W. Saïd *Humanism and Democratic Criticism*, Palgrave Macmillan, London 2004.

prawdziwie materialistyczną i historyczną, tzn. niemal całkowicie wyzbytą elementu spekulatywnego; to nie pojęcie staje się ostatecznie substancją życia i nie ono pozwala na upodmiotowienie, lecz pewna literalność losu, którego determinizm należy odkłamać i ustanowić – poprzez dyskurs lub obraz – zupełnie inaczej. Tym samym swoiste drżenie myśli i obrazów nie zmierza do jakiegoś mitycznego początku, który zarówno z punktów widzenia historycznego, politycznego, jak i teoriopoznawczego, zawiera w sobie nieredukowalny pierwiastek przemocy<sup>3</sup>. Said i Mohr w swej pracy nie tylko odsłaniają w krytycznych gestach ideologiczne ślepe plamki, uwarunkowania określonych „urządzeń” społecznych, państwowych czy globalnych, ale przede wszystkim sytuują problem palestyński w materialnej historii powszechnej. W istocie chodzi o rodzaj pisarstwa i sztuki jako interwencji, której nieodłączną częścią pozostaje rejestracja tego, co materialnie widoczne, a więc tego, co mieści się poza metafizyczną, a nawet teologiczną czy religijną opozycją widzialnego i niewidzialnego.

Czy można sobie wyobrazić bardziej złożone i trafne ujęcie współczesnych problemów referencji niż dzieło w toku, oparte na stałym, nie tylko historycznym, ale i prospektywnym zapośredniczeniu między refleksją a rodzącym się światem zdarzeń, konfliktów i przedstawień? W tym sensie, co pozornie może wydać się zaskakujące, Said właśnie w takiej formie wypowiedzi spełnia swoje marzenie o tym, by stworzyć refleksję teoretyczną wyrosłą na dynamicznym modelu historii jako „ziarnistości” języka, by – innymi słowy – stać się Vico współczesności. W efekcie autor *Orientalizmu* zajmuje wyjątkową pozycję epistemologiczną, dzięki której może krytycznie, ujmując rzecz za Nietzschem, rozbijać zaskorupiałą historię antykwarycznych faktów<sup>4</sup>. To bodaj najistotniejszy moment w procesie myśli: aby sprawiedliwe myślenie było możliwe, fakt nie może stać się (estetycznym, poznawczym, politycznym) fetyszem, tzn. nie może fiksować czy po prostu więzić nas w temporalnych fikcjach, za którymi idą percepcyjne i hermeneutyczne przyzwyczajenia oraz

3 Sama ta przemoc jako element, którego nie można uzasadnić w ramach porządku ludzkiego, sytuuje się u źródeł projektu nowoczesności. Por. I. Kant *Metafizyka moralności*, przeł. E. Nowak, PWN, Warszawa 2005, §42, §52, § 62.

4 Chodzi także, rzecz jasna, o uniknięcie pułapki monumentalizacji historii: „Toteż historia antykwaryczna hamuje każdą stanowczą decyzję opowiedzenia się po stronie nowości, obezwładnia działającego, który działając, zawsze narusza i musi naruszać te czy inne pietyzmy. Fakt, że coś zdążyło się zestarzeć, rodzi postulat, by było nieśmiertelne [...]”. F. Nietzsche *Niewczesne rozważania*, przeł. M. Łukasiewicz, w: tegoż *Dzieła wszystkie*, t. 1a, *Narodziny tragedii*, przeł. M. Pieniążek, *Niewczesne rozważania*, przeł. M. Łukasiewicz, oficyna, Łódź 2012, s. 264.

niepoddane refleksji uwarunkowania<sup>5</sup>. W tym sensie Said chce być nie tylko prorokiem przeszłości, lecz przede wszystkim krytycznym historykiem terażniejszości – nie lekceważąc tego, co już się wydarzyło, nie popada w narracyjną grę z nieuchwytną chwilą, w której rozbłyскуje prawda czasów<sup>6</sup>. Said wraz z Mohrem stają więc po stronie procesów upodmiotowienia różnych grup i zbiorowości, w których urzeczywistniają sprzeczności dialektyki oświecenia, a nie po stronie „obrazu dialektycznego” czy dialektyki w bezruchu, za którą idzie fetysz rewolucji jako mesjańskiego objawienia (jak mówi tradycja krytyczna wyrosła z pism Waltera Benjamina). Jego miejsce zajmuje patos, cierpienie, przekształcane przez kombinację czy raczej: tkaninę fotografii i języka, obrazu i dyskursu, momentów historii, czyli chwil życia i śmierci tego, co konkretne – tego, co ludzkie i nie-ludzkie zarazem. To odzyskiwanie historii nie polega więc jedynie na uzasadnieniu określonej formy terażniejszości, lecz jest to działanie w jej imię. Ujmując rzecz bardziej schematycznie, należałoby napisać, że Said nie jest empirystą ani konstruktywistą, lecz heterodoksyjnym realistą. Oznacza to, że uznaje istnienie materialnego świata za fakt tworzący ontologię bytu społecznego, który pozostaje nieoddzielny od sprawczej mocy podmiotu w procesach historycznych. Heterodoksja tworzy nie tylko podstawę epistemologiczną, zawierającą się w pytaniu, jak poznać niejednorodną postać świata, lecz również polega na tworzeniu dzieła, wykraczającego poza autonomię tekstualności. Jeśli istnienie świata wymyka się prostej opozycji subiektywności i obiektywności, to dzieje się tak dlatego, że Said (jako inicjator projektu książki) pozostaje realistą na elementarnym poziomie – niejako spina fakt, dyskurs i obraz w postaci metonimii, najpełniejszej formuły realizmu. Ta reguła przyległości kontrapunktuje bezwzględne prawo urzeczowienia – jak Palestyńczycy są obiektami dla spojrzenia i władzy innych, tak pisanie w imię ich emancypacji przywołać ma życiowe wcielenia, z którymi właśnie „inni” powinni się skonfrontować. Tym są właśnie fragmenty Saida niejako „sklejane” ze zdjęciami Mohra.

Czy *Za ostatnim niebem* nie jest właśnie pochwałą takiego filozoficznego realizmu i krytycznej postawy wobec zmienności historycznej? Czy właśnie

5 Por. E.W. Said *Orientalizm*, przeł. M. Wyrwas-Wiśniewska, Zysk i S-ka, Poznań 2005, s. 17-24.

6 E.W. Said *Świat, tekst, krytyk*, przeł. A. Krawczyk-Laskarzewska, w: *Kultura, tekst, ideologia. Dyskursy współczesnej humanistyki*, red. A. Preis-Smith, Universitas, Kraków 2004, s. 51: „Ja pragnę jednak podkreślić, że krytycy tworzą nie tylko wartości, według których osądza się i interpretuje sztukę, ale uosabiają w pisaniu te procesy i rzeczywiste warunki w terażniejszości, dzięki którym sztuka i pisanie niosą ze sobą znaczenie”.

w tej heterodoksji, będącej przeciwieństwem redukcjonizmu, leżącego u podstaw niemal każdego pisarstwa niefikcjonalnego, nie ujawnia się najlepiej pisanie „wbrew” i „w imię”? Na najprostszym poziomie chodzi o biografie jednego z autorów, Saida jako Palestyńczyka, wychowanego w dobrych postkolonialnych szkołach w Egipcie, emigranta z najlepszym amerykańskim wykształceniem, który po latach z trudem znosi pobyty w swojej opuszczonej ojczyźnie. Zarazem jednak Said funkcjonalnie pozostaje świadomym nikim, oddziałuje niczym „pusta przegródka”, którą wypełniają historie palestyńskiej „odmienności”, niesprowadzalnej – na dobre i złe – do żadnej formy identyfikacji. Autor nader często wyrzeka się własnej biografii po to, by bezmienność krzywdzonych, wygnanych i poniżanych nie tylko zyskała jakiś artykulacyjny kształt, ale przede wszystkim mogła zostać – na jej własnych – prawach uformowana za pomocą elementarnych pojęć. Na tym polega empatia filozoficznego reportera, który zmagając się z własną genealogią, przekształca materialne ślady palestyńskich losów i skrywanych, odrzuconych oraz lekceważonych biografii w kategorialny porządek – to dzięki niemu, przynajmniej w dyskursie, dokonuje się pierwszy ruch wyzwolenia. W przypadku Jeana Mohra sytuacja na pozór wygląda zgoła odmiennie. Uznany fotograf z postimperialnej Francji to nie jest figura mogąca równać się z Saidem: okiem kamery przygląda się wielorakim twarzom, tworząc sekwencje obecności palestyńskich światów, w których poszukuje pragnienia innego, dobrego życia. A jednak historia, którą tyleż konstruuje, co odkrywa Mohr, wywołuje to, czego siłą rzeczy nie ma w postawie autora *Beginnings*, czyli bezwzględnej, w pewien sposób nienaruszalnej obecności, jaką niesie ze sobą obraz w jego fotograficznej, reprodukowanej formie. Osią książki nie może być i nie jest przewaga którejs z tych form krytycznej obecności; ani Said nie proponuje nam filozoficznej ekfrazy, ani Mohr nie symuluje, mówiąc, by posłużyć się przenikliwą formułą Rolanda Barthes’a, efektu realności jako znaczenia prawdy<sup>7</sup>. Ostatecznie więc hybrydyczna formuła ich dzieła wciela równie hybrydyczną historię nieobecności Palestyńczyków.

Z tych z powodów całość oscyluje wokół dwóch tematów: strukturalnej niemożności politycznej, czyli samostanowienia Palestyńczyków, oraz egzystencjalnej sprzeczności, wynikłej z narzuconej przemocą zasady bytu nieobecnego społecznie<sup>8</sup>, terytorialnie i kulturowo, krystalizującej się

7 Por. R. Barthes *Efekt rzeczywistości*, przeł. M.P. Markowski, „Teksty Drugie” 2012 nr 4.

8 Czego skrajnym przykładem są Palestyńczycy, którzy zostali wygnani i opuścili swoje domy, choć nie mogą do nich powrócić, formalnie są nadal ich mieszkańcami.

w najrozmaitszych figurach – faktycznych i fantazmatycznych – granic. Taki jest przebieg owego ruchu pojęciowo-obrazowego, który pozwalając opisać palestyńskie doświadczenia, jednocześnie odsłania „pracę” historii samych tych pojęć i obrazów. Przypomnijmy zatem podstawowe informacje z historii politycznej. Projekt Saïda i Mohra został ukończony w 1985 roku, a więc dwa lata przed wybuchem Pierwszej Intifady i dwa lata po rozpoczęciu wojny w Libanie, którą Saïd opisuje w postscriptum na przykładzie totalnej destrukcji najbardziej otwartego miasta czy nawet do pewnego stopnia miasta-utopii, czyli Bejrutu. Masakra w jego południowej części, dokonana przez wojska izraelskie (znakomicie i przejmująco pokazana w animowanym filmie *Walc z Baszirem*)<sup>9</sup>, jak się zdaje, na lata zmieniła charakter walki Palestyńczyków o uznanie prawa do państwowości. Zasadniczą ramą historyczną są jednak dwa najślynniejsze wydarzenia: wojna (dla Izraela) i *Nakba* (czyli katastrofa dla Palestyńczyków) 1948 roku, jednostronne ustanowienie państwa Izrael i konsekwencje w postaci wygnania Palestyńczyków z ziem przez wieki przez nich zamieszkiwanych, oraz wojna sześciodniowa, w wyniku której doszło do zmiany granic terytorialnych Izraela. Po 1967 roku zajął on ziemie egipskie (Synaj i Strefa Gazy), jordańskie (Zachodni Brzeg Jordanu)<sup>10</sup> oraz syryjskie (Wzgórza Golan), a także Jerozolimę Wschodnią, czyli jej część arabską. Jak nie trudno się domyśleć, zarówno dla otwartych na kompromis Izraelczyków, jak i Palestyńczyków świat przed 1967 rokiem i po nim to dwie zupełnie różne rzeczywistości<sup>11</sup>. Zarazem jednak książka Saïda i Mohra została napisana, zanim doszło do porozumień pokojowych w Oslo, między przewodniczącym OWP Jaserem Arafatem a ówczesnym premierem Izraela, niedysyjszym dowodzącym wojskami na przełomie lat 40. i 50. Icchakiem

9 *Walc z Baszirem*, reż. A. Folman, 2008.

10 Por. *Na Zachodnim Brzegu bez zmian*, red. K. Pędziwiatr, Książka i Prasa, Warszawa 2016. To znakomite opracowanie problemu okupacji oraz kontrowersji wokół terminów wygnanie i wypędzenie, oraz losów procesu pokojowego od 1967 roku niemal po stan obecny, włączając w to jednak założycielską masakrę w wiosce Dajr Jasın z 1948 roku. W tym kontekście por. *All That Remains: The Palestinian Villages Occupied and Depopulated by Israel in 1948*, ed. by R. Khalidi, Institute for Palestine Studies, Washington 1992; D. McGowan, M.C. Hogan *The Saga of the Deir Yassin Massacre, Revisionism and Reality, Deir Yassin Remembered*, Deir Yassin Remembered, Geneva–New York 1999; B. Morris *The Birth of Palestinian Refugee Problem Revisited*, Cambridge University Press, Cambridge 2004.

11 Por. pouczający historycznie i politycznie, miejscami poruszający film dokumentalny *Ziemia dwa razy obiecana. Izrael-Palestyna*, reż. W. Karel, B. Finger, 2018.

Rabinem, a następnie w Camp David między Arafatem a premierem Ehu-  
dem Barakiem (za co Said mocno krytykował Arafata jako zbyt uległego  
wobec Izraela). Jak wiadomo, z tych ostatnich porozumień nie zostało nic,  
nie powstało niezależne państwo palestyńskie (nawet Autonomia nie  
spełnia takich funkcji), w 2000 roku wybuchła Druga Intifada, Zachodni  
Brzeg stał się miejscem niebywałej koncentracji ludności palestyńskiej na  
niewielkim przecież terytorium, otaczanej przez rozrastające się osiedla  
palestyńskie, zaś Strefa Gazy, co widzimy po dziś dzień, okazała się wo-  
jenną strefą palestyńskiej partyzantki. Najważniejszą, mimo wszystko  
bardziej realną niż symboliczną zmianą, pozostaje wzniesiony za rządów  
Ariela Szarona, bohatera wojennego i przywódcy izraelskiej prawicy, Mur  
Separacyjny, oddzielający żydowskie osiedla na Terytoriach Okupowanych  
od ziemi zasiedlanej przez Palestyńczyków. Fotografie Mohra pochodzą  
z różnych czasów, i choć wyjściowo nie tworzyły spójnej kolekcji „pale-  
styńskiej”, w istocie świadczą o zmianach opartych na przemocy i okupacji,  
która – właśnie poprzez formułę świadczenia o politycznej i egzystencjal-  
nej przygodności jednostek i zbiorowości – nigdy nie jest oczywista. We  
wstępie do książki Mohr przytacza, podkreślając znaczenie tego zdarzenia,  
tylko jedną z wielu rozmów, jakie odbył z ludźmi z różnych kręgów kultu-  
rowych, w której jego interlokutor stwierdzał nudną oczywistość kwestii  
palestyńskiej.

Przeciwko tej iluzorycznej, ideologicznej i bezrefleksyjnej pozycji zo-  
stała stworzona ta „podwójna” książka. Pozorna nadobecność problemu  
Palestyńczyków oraz tematów związanych z Bliskim Wschodem prowadzi,  
jak stwierdza artysta, do głupoty w elementarnym sensie: odrzucenia reguł  
referencji, odniesienia słowa do świata, wraz z uznaniem tworzących go  
zmiennych mediatyzacji, a nie jego chaotycznego wolapiku. Mohr dzięki  
splaceniu z fragmentarycznymi wywodami Saida osiąga coś niezwykle  
cennego i rzadkiego, czyli jak to precyzyjnie i niezwykle trafnie ujął Giorgio  
Agamben, świat „środków bez celu”. W takim stanowisku chodzi, najogól-  
niej, o połączenie myślenia i praktyki w celu ochrony kruchości ludzkiego  
życia. To ono właśnie, wydane na pastwę urządzeń politycznych, inercyj-  
nie zarządzających specyficzną postacią egzystencji, czyli nagim życiem,  
amalgamatem istnienia biologicznego i refleksyjnej świadomości wyrażanej  
przez określony system języka, staje się stawką w biopolitycznej grze, któ-  
ra – jak słusznie twierdzi Agamben – nigdy nie jest grą o sumie zerowej.  
Wykluczenie ze świata refleksji stanowi nie tylko wyobcowanie z procesów  
upodmiotowienia (władza w różnych postaciach rozstrzyga o statusie bytu

jako nagiego życia), lecz również odmowy tyleż dostępu, co ekspozycji językowej pozycji takiego jednostkowo mnogiego bytu<sup>12</sup>. Owa demonstracja nie służy niczemu poza samą sobą, tzn. nie działa niczym celowa semantyczna zmiana w obrębie rzeczywistości, lecz odsłania życie jako nieredukowalne zapośredniczenie. Bezcelowości nie należy rozumieć tu w kluczu idealistycznym (jak u Kanta, w powszechnie obowiązującym sądzie estetycznym, niejako skraplającym wszelkie ludzkie dyspozycje egzystencjalne w autonomii władzy sądenia), ani historiozoficznym (jak u Hegla, dla którego pojedyncze istnienie musi przejść przez pozór oddzielający niedojrzałą podmiotowość „pięknej duszy” od twardego prawa rzeczywistości, przemieniającego wszelkie różnice i partykularyzmy w jedność państwa<sup>13</sup>). W tym wypadku istotne są środki jako takie, bowiem gwarantują one nowoczesną formę suwerenności, czyli odzyskanie dowolnego użytku, jakie można z nich czynić. Zasada formy-życia jako przeciwieństwa nagiego życia wydaje się zatem dość prosta i zawiera się w pewnego rodzaju aksjomacie: chodzi więc o „jednostkową moc, która konstytuuje w formie-życia wielość takich form”<sup>14</sup>. Prawno-polityczne konsekwencje tego aksjomatu są dalekosiężne: „Myślenie jest formą życia, życia nieoddzielnego od swej formy. Wszędzie, gdzie ukazuje się bliskość tego nieoddzielnego życia, w materialności cielesnych procesów oraz sposobów zwykłego życia, jak również w teorii, tam i tylko tam mamy do czynienia z myśleniem”<sup>15</sup>. Dlatego właśnie w przypadku Palestyńczyków relacja bierności i terroryzmu stanowi nie tylko fałszywą dialektyczną opozycję, ale również przesłania prawdziwy problem polityczny, relacja ta nie scala pojęcia czy figury z problemem partykularyzmu i uniwersalizmu, lecz takie połączenie czyni niewiarygodnym, a nawet niemożliwym.

Czy zatem Said, posługując się własnym kodem postkolonialnej przemocy, jest w stanie wykazać siły owych czystych środków? I tak, i nie. W wahaniu między przemocą (polityczną) a siłą (czystych środków) czy też stałej oscylacji mieści się quasi-reguła jego refleksji teoretycznej i egzystencjalnej. Jeśli byt Palestyńczyków w perspektywie państwowości, obywatelskości ma

12 Używając tego pojęcia, mam na myśli koncepcję ontologii Jeana-Luca Nancy’ego. Por. J.-L. Nancy *L'Être singulier pluriel*, Galilée, Paris 1996.

13 W dużej mierze chodzi w tym wypadku o rozróżnienie na *Gemeinschaft* (wspólnotę narodową, naturalną czy przyrodzoną) i *Gesellschaft* (społeczeństwo lub państwo oparte na umowie społecznej).

14 G. Agamben *Moyens sans fins. Notes sur la politique*, trad. D. Valin, Rivage, Paris 2002, s. 22.

15 Tamże.



zachować własną partykularność (w sensie idiomatyczności), to sakralna bezbronność nagiego życia jako paradygmatu ontologicznego musi ustąpić wolności, jaka wypływa z dowolnego użytku. Nie chodzi o uznanie za swoje zewnętrznej normatywności, wręcz przeciwnie: chodzi o rekonfigurację wielości życia w bezwzględnym fakcie skończonych egzystencji. W tym sensie Said pozostaje rewolucyjnym reporterem pojęć-jako-faktów. Dzięki temu właśnie możliwe staje się uchwycenie momentu kryzysu polityczności jako formy ekspozycji i ekspresji, a więc mechanizmów, które rozbijają przemoc języka narodowej tożsamości czy nawet obywatelskiej identyfikacji<sup>16</sup>. W tych zmiennych historycznie chwilach do głosu dochodzi podmiotowość historyka terażniejszości, który nie chce być już prorokiem przeszłości. Dopiero bez tej retrospekcyjnej ramy wiarygodne staje się zaangażowanie, ale również samo łączenie różnych form myślenia o polityczności jako sferze wolności. Zarazem w tej uwolnionej przestrzeni pojawia się obraz, rozległa płaszczyznowo i nieskończona detalicznie fotografia, wobec której raz dygresyjny, raz precyzyjny

16 Jeśli nie istnieje możliwość identyfikacji (rozumianej tu jako proces politycznego upodmiotowienia w ramach danej społeczności), pojęcia praw człowieka i obywatela stają się jedynie ironiczną i mroczną odwrotnością pozytywnego gestu założycielskiego oświeceniowej równości. To właśnie uchodźcy, wygnańcy stanowią Realne, z którym zderza się hegemoniczna polityka. Jak wiadomo, krytykę tę zapoczątkowała Hannah Arendt, wskazując na „beznadziejny idealizm lub nieprzemysłaną hipokryzję” wpisane w całą koncepcję praw obywatela, oraz na to, że uchodźcom odebrano nie tyle prawo do życia (w różnych jego aspektach, życia jako takiego), co prawo do suwerenności, ekspresji własnych pragnień i interesów w ramach określonej grupy. Zarazem jednak uchodźca jest zaprzeczeniem (w psychoanalitycznym sensie tego słowa) społeczności, która go wygnała. Z tego stanowiska wynika również koncepcja oparta na groźnej fikcji autonomii kategorialnej, czyli hipostaza „czystego człowieka”, jaka wpisana została w Deklarację praw człowieka i obywatela. Giorgio Agamben, komentując krótki tekst Hannah Arendt o kondycji uchodźczej jako awangardzie życia publicznego, a nawet narodowego, stara się pokazać, że relacja między Izraelem a Palestyną opiera się na wielokrotnej eksterytorialności bytów politycznych. Wobec fiaska koncepcji dwóch narodów propozycja Agambena, choć – jak zwykle – pomysłowa pojęciowo, wydaje się dość osobliwa. Nie uwzględnia tego, co głosi, a więc konkretnej sytuacji danej zbiorowości, czego przykładem jest zestawienie państwowości Izraela i politycznego niebytu Palestyńczyków; filozof nie mówi bowiem ani o Autonomii Palestyńskiej, ani o Terytoriach Okupowanych, ani o bezwzględnych liczbach związanych z wypędzeniami, ani też o totalnej kontroli Palestyńczyków przez władze izraelskie, których obecność, by tak się wyrazić, jest dla Izraelczyków niewidzialna, choć nie mniej brutalna. Por. H. Arendt *Korzenie totalitaryzmu*, przeł. D. Grinberg, M. Szawiel, Wydawnictwa Akademickie i Profesjonalne, Warszawa 2008, s. 378-413. Por. G. Agamben *My, uchodźcy*, przeł. K. Gawlicz, w: *Agamben. Przewodnik „Krytyki Politycznej”*, „Krytyka Polityczna”, Warszawa 2010, s. 32-34. Można rzecz ująć jeszcze inaczej. W przywołanym filmie, *Ziemia dwa razy obiecana*, palestyński filozof Sari Nusseibeh mówi na zakończenie: „Nie mam paszportu. W sensie politycznym nie istnieje. Nie ma mnie na tej ziemi”.

pojęciowo komentarz Saida krystalizuje się tylko po to, by za chwilę rozpaść się w czerni niewidocznego planu, już poza ramą zdjęcia i poza metonimicznym szeregiem, w którym nie sposób wyznaczyć ani początku, ani końca.

Jedno zdjęcie jest szczególnie ważne dla zrozumienia tych mechanizmów. To niemal scena rodzajowa z Sandżal, jednej z wielu wiosek w okolicach Ramalli. W głębi obrazu znajduje się miniaturowy świat czterech ledwie dostrzegalnych postaci, trojga dorosłych i dziecka. Można podejrzewać, że to rodzina, włączona w rzeczywistość naturalną, rozprasza ją ów ludzki konkrety w postaci gęstwiny roślin i charakterystycznych dla palestyńskich wiosek kamiennych domów i innych budynków. Said pisze, że owo zdjęcie to „niemal proustowska ewokacja Palestyny”<sup>17</sup>. Czy jednak to tylko ekstatyczny efekt pracy pamięci, skrywanej przed polityką, starciem sił, opresją i wygnaniem? Said ucieka się tym razem do własnej biografii, ale zarazem sentymentalizuje sam pejzaż, w którym nagie życie banitów zatrzymanych w podwojonym przez fotograficzne ujęcie i poklatkowe ujęcie, a w konsekwencji teatralizuje samą obrazową relację dopełnianą komentarzem. Ten modernistyczny sznyt, tak często widoczny w koncepcjach późnego stylu<sup>18</sup> i samej koncepcji literatury jako gry między estetyczną autonomią a społeczną czy publiczną heteronomią, służy ostatecznie Saidowi do uzasadnienia krytyki ideologii. W jej myśl zasada referencji powraca odwrotną i okrężną drogą do punktu, w którym nic się nie rozstrzyga, relacyjność świata odzyskuje swą moc, a niewidoczna materialność rzeczywistości niweczy wszelkie normatywne porządki.

Fotografia Mohra stawia nas zatem w sytuacji, w której prawda przekształca się w drżący niczym fatamorgana obraz, będący zarazem punktem krytycznym myśli, w którym teoriopoznawczy impuls okazuje się równie ważny co etyczne rozpoznanie uwikłań między ludźmi i środowiskiem codziennego życia. Chwila doświadczenia świata uwolnionego od zasady ideologii i siły okazuje się więc o tyle fantazmatyczna, o ile w jednym ruchu unicestwia inną regułę, czyli zasadę rzeczywistości. Innymi słowy, filozoficzny reportaż Saida i Mohra pokazuje bodaj, jak żaden inny gatunek wypowiedzi, że za przyjemność projekcji płaci się cenę widmowego odrealnienia oraz fałszywej, abstrakcyjnej uniwersalizacji. Historyczna i polityczna archeologia wiedzy, proponowana przez autora *Orientalizmu* dotyka bowiem reportera w najbardziej

17 E.W. Said *Za ostatnim niebem. Palestyńczycy. Fotografie Jean Mohr*, przeł. M. Lipszyc, Aletheia, Warszawa 2002, s. 47.

18 Por. E.W. Said *O stylu późnym. Muzyka i literatura pod prąd*, przeł. B. Kopeć-Umiastowska, posł. J. Gutorow, Ossolineum, Wrocław 2017.

elementarnym sensie. Jak mówi Said, halucynacyjna energia fotografii spowodowała, że on sam, jako Palestyńczyk z amerykańskim paszportem i najwyższym akademickim kapitałem kulturowym, nie jest w stanie powrócić w to – dojmujące w swej niezbywalnej konkretności – miejsce. W każdym akcie patrzenia i każdym etycznym odruchu analizy coś nieokreślonego rozsuwa rodzaj funkcjonalnej pustki, która w przedziwny, nieco perwersyjny sposób, pozwala wyznaczyć pole wiedzy, będące zarazem polem doświadczenia mimowolnego rozpadu świata, „teleskopowo”, protetycznie, ledwie widocznych ludzi. Świadectwem tego jest zakończenie pierwszego rozdziału książki, *Państwa*:

Prywatna przeszłość i współczesna rzeczywistość społeczna wydają się powiązane dzięki małemu przejściu między dzieckiem, pochłoniętym przez swoją prywatną, cichą sferę a trojgiem starszych ludzi, którzy są publicznym światem dorosłych, pracy i społeczności. Jest to niezapełniona, a jednak jakby nieznacznie podtrzymywana przestrzeń; piaszczysta, żwirowata, zachwaszczona [...]. Ciekawe, czy ta czwórka ludzi rzeczywiście jest ze sobą powiązana, czy też przez przypadek znalazła się na drodze niewidzialnych sił, całkowicie obojętnych wobec żywej przestrzeni, którą ci ludzie zamieszkują. Jest to więc również fotografia czegoś ukrytego, groźby dewastacji, i po raz kolejny przygnębia mnie krótkotrwałość palestyńskiego życia, jego kruchość i niestabilność. Ale inny ruch, inne uczucie domagają się nagle uwagi, ożywione przez intrygujące otwory w budynkach, otwory sygnalizujące chłodne wnętrza, których obcy nie mogą spenetrować. Wejdźmy do środka.<sup>19</sup>

Ale co znajduje się „wewnątrz” tego świata, do którego nie ma dostępu? Jak powstaje ten świat i jak może się utrzymać, skoro Palestyna istnieje jako ogólny fantazmat, puste znaczące, dowolnie kształtowane przez zewnętrzne siły polityczne, militarne, państwowe? Graniczny status Palestyńczyków jako form-życia wynika z unieważnienia takiego podziału i opiera się na nim (o czym zaświadcza fragmenty składające się na drugi rozdział książki), za którym idą najrozmaitsze formy hegemonii. Jak doskonale wiadomo, dla Saida pojęcie hegemonii, wywiedzione wprost z myśli Antonia Gramsciego, nie wyczerpuje się w przestrzeni kultury, lecz zakłada pewną możliwość polityczną, możliwość gestu samostanowienia, opartego na zasadzie rzeczywistości. Hegemonia nie jest zatem wyłącznie ideologiczna, jeśli pod

<sup>19</sup> Tamże, s. 49.

tym pojęciem rozumieć jedynie określoną tekstualnie, intelektualnie czy konceptualnie mistyfikację, lecz jest znakiem-wyrazem panowania danej ontologii bytu społecznego. Skoro tak, to Palestyńczycy z definicji muszą wypracować nową formułę życia, które nie mieściłoby się w narzuconych przez okupantów i świat zachodni wizji społeczeństwa jako takiego. Dlatego Said raczej tworzy i komponuje z pojęć i zdjęć heterogeniczną całość, w której pytania o samozachowanie narodu palestyńskiego widoczne jest nie wprost, lecz ze zmiennej perspektywy konkretnych praktyk. Toteż obrazy tych więzi i działań w odróżnieniu od zachodnich krytyk nie mają w sobie nic z myślenia scholastycznego (w znaczeniu, jakie nadał temu pojęciu Bourdieu)<sup>20</sup> ani metafizycznego. To właśnie na bazie takich założeń powstają największe ideologiczne fikcje, maskujące nie tylko określone, poznawcze, podmiotowe i ekonomiczne interesy, nade wszystko jednak stwarzające przemoc o wiele mocniejszą niż ta, która wynika z jawnych antagonizmów narodowych, społecznych czy klasowych.

Polityczność palestyńskich form życia polega właśnie na jawności materialnych form egzystencji. Dzięki temu Saidowi udaje się rzadka sztuka: pokazuje Palestyńczyków jako niemal dosłownie rozumiany „lud pracujący”, skupiony wokół rzeczy, przedmiotów i związków, których nikt nie chce zauważyć ani zrozumieć. Prawda o wyzwoleniu nie polega zatem wyłącznie na odkłamywaniu sloganów i taktycznie stosowanych klisz mówiących o powszechnym i niejako endemicznym terroryzmie Palestyńczyków, którzy stają się w ten sposób intelektualną figurą-fetyszem arabskości, obiektem islamofobii<sup>21</sup> oraz – na drugim biegunie – religijnego obskurantyzmu i motywowanej nim przemocy wobec niewiernych. Czy trzeba dodawać, że świat „za ostatnim niebem” to rzeczywistość najbliższa, to prawda środowiska, w którym żyją Palestyńczycy? Fetyszystycznie ideologiczna opresja oraz opór wobec wszechwładnego „zewnątrza” powodują, że to, co inni mogą dostrzec w tej rzeczywistości, jest zbyt intymne, idiosynkratyczne, niewypowiadalne, a w efekcie barbarzyńskie. To zaś, co żyje niejako „od wewnątrz”, jak Palestyńczycy określają własne terytoria przyłączone do Izraela, napotyka na zakazy i śmiertcionośną, wszechwładną kontrolę<sup>22</sup>. Jeśli hegemonia polega,

20 Por. P. Bourdieu *Medytacje pascaliańskie*, przeł. K. Wakar, Oficyna Naukowa, Warszawa 2006.

21 Por. M. Bobako *Islamofobia jako technologia władzy. Studium z antropologii politycznej*, Universitas, Kraków 2017.

22 Przykładem tych mechanizmów jest porażający film dokumentalny Yoava Shamira, rejestrujący zdarzenia i życie codzienne palestyńskich cywili i izraelskich żołnierzy na punktach kon-

jak przenikliwie w swym najślynniejszym dziele zauważa Said, na pozycjonowaniu przeciwnika, to nie ma jej doskonalszej współczesnej postaci niż okupacja izraelska, która odbierając czy zajmując kolejne terytoria, doprowadzając do wygnania „na zewnątrz” (do Syrii, Jordanii lub Egiptu), intensyfikuje rozpad (choćby poprzez cynicznie, ale i strategicznie rozwijane osadnictwo). Analizując fotografie dzieci z uchodźczych obozów, Said pokazuje morderczą w istocie grę militarną i polityczną, w której stawką jest utrzymanie wroga (dziecko to ekstremalny przykład takiego myślenia) na progu widzialności; niekiedy chodzi po prostu o antropologiczne unicestwienie, którego objawem okazuje się już nie status bezpieczeństwa ani nawet utrata ziemi, lecz działanie polityczne zmierzające do radykalnego odpodmiotowienia<sup>23</sup>.

Ten ruch w kierunku odebrania świadomości widać wszelako w ciele. Dojmująco mówi o tym sam Said w komentarzu do filmu Michela Khlefięgo, *Urodzajna pamięć*. Bohaterkami są dwie Palestynki żyjące na Terytoriach Okupowanych, a więc formalnie pod władzą Izraela, pozbawione podstawowych praw obywatelskich. Rytm codzienności nadaje ich istnieniu paralogicznego reżimu i sensowności, a właściwy ich egzystencji rygor powtórzenia nie ma w sobie nic z metafizycznej ucieczki i fikcji ukojenia, wręcz przeciwnie: obraca na wszystkie strony doświadczenie zagrożenia bezforemnością, wynikającą z narzuconej przypadkowości istnienia. Palestyńska kobieta to nie tyle,

---

trolnych na Zachodnim Brzegu. Trwający niecałe 1,5 godziny film jest z konieczności wyborem, montażem i kompozycją materiału nagrywanego przez trzy lata od 2000 do 2003 roku (a więc niemal przed ponad połowę trwania Drugiej Intifady). Por. *Checkpoint (Machssomim)*, reż. Y. Shamir, 2003.

- 23 Nowoczesną historię Bliskiego Wschodu z takiej perspektywy, określanej mianem istnienia historycznego w „cieniu Palestyny” napisał Illan Pappé, izraelski historyk, jeden z czołowych przedstawicieli Nowych Historyków, którzy po ujawnieniu dokumentacji oraz publikacji materiałów władz izraelskich (m.in. pisemnych rozkazów i memorandum Ben Guriona) nakazujących anihilację Palestyńczyków przez wypędzenie, a także pacyfikację wiosek, zasadniczo zradycyzowali swoje stanowisko wobec państwa Izrael. Ostatecznie wojnę z 1948 roku (zaraz po jednostronnej proklamacji ustanawiającej państwo Izrael) określają mianem „czystek etnicznych”. Nie trzeba dodawać, że pogląd ten wzbudza niesłychanie wiele kontrowersji i sprzeciwów po różnych stronach tego nieprzewidywalnego sporu i – wciąż – wojny. Por. I. Pappé *Współczesny Bliski Wschód*, przeł. N. Nowak, Książka i Wiedza, Warszawa 2013; tegoż *Czystki etniczne w Palestynie*, przeł. A. Sak, Książka i Prasa, Warszawa 2017; B. White *Apartheid izraelski. Przewodnik dla początkujących*, przeł. M. Bartoli, Książka i Prasa, Warszawa 2010. W tym kontekście należy również przywołać następujące pozycje Saida: *The Question of Palestine*, Vintage Books, New York 1979 (zwł. rozdz. 3); tegoż *The End of the Peace Process. Oslo and After*, Vintage Books, New York 2001; tegoż *Nieprzynależny*, przeł. M. Szuster; *Myśli o wygnaniu*, przeł. J. Guttorow, *O przegranych sprawach*, przeł. M. Warchała, „Literatura na Świecie” 2008 nr 9/10.

a w każdym razie nie wyłącznie, figura patosu i cierpienia, ile inkorporowany opór stający się jej własną formą życia. Tragedia kobiet nie wynika z determinizmu losu, jak często chcielibyśmy tłumaczyć cywilną śmierć jednostek, lecz z liminalnego bytu na krawędzi zniknięcia, bytu wystawionego na śmierć. Dla Saida, tak przecież czułego na wszelkie fałszywe i opresyjne różnice „same w sobie”, wciąż chodzi o palestyńskie kobiety, a nie po prostu Palestynki, jak gdyby prawo do samostanowienia posiadali wyłącznie mężczyźni, definiujący odzyskiwanie zabranego świata niemal wyłącznie przez rozmaicie rozumianą walkę. W rezultacie Palestynki są nowoczesnymi alegoriami, w tym znaczeniu, że ich wewnętrzna identyfikacja wynika raczej z determinizmu egzystencjalnego, a nie z możliwości interwencji w rzeczywistość polityczną. A jednak i tu Said ma rację, kobiety z racji swego podwójnego wykluczenia, jako Palestynki i jako kobiety „same w sobie”, wskazują na elementarną i nieprzewidywalną trudność w postaci nieciągłości historycznej, państwowej, obywatelskiej, a w końcu i egzystencjalnej<sup>24</sup>. Ciągłość, co nieustannie podkreśla Said, jest po stronie „ich” (Izraela, Zachodu, Stanów Zjednoczonych), zaś Palestyna to mentalne terytorium traumy, która pozostaje ucieleśnioną nieciągłością, a nie punktowym brakiem, zasysającym każde wydarzenie historyczne. Kobiety to zatem ostatecznie subwersywne alegorie: wywłaszczone z ledwie kształtujących się, wyłaniających procesów palestyńskiego upodmiotowienia, nieustannie wskazują na tę lukę, z której wyłania się byt idiosynkratyczny i opuszczony<sup>25</sup>. Wobec niemożności ustanowienia publicznej narracji przez Palestyńczyków, naprawiającej wszelkie błędy systemu i układu geopolitycznego, spajającej znaczeniowe pęknięcia i wygładzające fałdy historii powszechnej, kobiety demonstrują same siebie jako czyste środki, ciała, będące miejscami sprzeciwu wobec ekonomii wojny i panowania. Niczym u Wittgensteina pokazują to, czego nie da się dowieść w logice dyskursu, niczym u Benjamina – wieszcząc pustkę i niemożność odniesienia do świata, zaludniają go własną uporczywą, choć nietrwałą obecnością<sup>26</sup>.

24 Być może należałoby również użyć sformułowania „wyrzucenie z wygnania”. Por. E.W. Said *An Exile's Exile*, w: *Powers, Politics, and Culture. Interviews with Edward W. Said*, ed. and introd. by G. Viswanathan, Vintage Books, New York 2001; tegoż *The Politics of Dispossession. The Struggle for Palestinian Self-Determination, 1969-1994*, Vintage Books, New York 1994.

25 Do stanu „opuszczenia” bytu dochodzi zawsze w sytuacji działającego prawa. Odwołuję się w tym miejscu do Jeana-Luca Nancy'ego, który wprowadził to pojęcie do obiegu filozoficznego. Por. J.-L. Nancy *L'être abandonné*, w: tegoż *L'impératif catégorique*, Flammarion, Paris 1983.

26 Chodziłoby zatem o dwie reguły. Pierwsza pochodzi z odwrócenia relacji między obrazem, którego prawomocność ostatecznie daje się sprowadzić do demonstracyjnej, a nawet deiktycznej

Dlatego też powtórzenie okazuje się tu niczym innym jak martwą repetycją nieznosnych działań, mroczną osnową niesamowitej samotności, zza którego niekiedy wychyla się jasność prawdy życia, poza podwojoną obcością świata politycznej i historycznej opresji oraz wewnętrznej i hermetycznie zapieczętowanej rzeczywistości bojowników o wolność.

[Jedną z bohaterek – przyp. J.M.] widzimy, jak pracuje w izraelskiej szwalni kostiumów kąpielowych, jak jedzie autobusem, śpiewa kołysankę wnukowi, gotuje i pierze. Sekwencje ukazujące ją podczas pracy to kombinacje najdrobniejszych szczegółów i niezwykle zagęszczonej powtarzalności, zwłaszcza w trakcie prac domowych, z rodzaju tych, które są oczywiste dla innych członków rodziny. Patrząc na tę niemal przerażająco konkretną utratę energii, odnosi się wrażenie, że utrzymuje życie dokładnie poniżej progu świadomości. Odczuwa się szczególnie respekt dla jej niezwyklej dyscypliny, respekt, na który ekspansywnie męski charakter palestyńskiego nacjonalizmu nie pozwala.<sup>27</sup>

Said dotyka czegoś niesłychanie ważnego, z czego sam do końca chyba nie zdawał sobie sprawy. Jeśli, jak często powtarzał, szeroko rozumiana zasada orientalizmu opiera się na fałszywej scjentyficznej obiektywizacji, która podbój dosłowny zamienia w dyskursywno-symboliczny, a jego celowa antyhistoryczność i alegoryczność niweczy w imię zachodniocentrycznego, abstrakcyjnie pustego hasła naukowo zagwarantowanej wolności, to palestyński podmiot kobiecy stanowi bodaj najmocniejszą wyrwę w tym porządku. To właśnie w postaciach kobiet z całą mocą widać absolutne wywłaszczenie ludu palestyńskiego. Absolutność wydziedziczenia należy tu rozumieć w sposób niemal dosłowny, jako rozwiązanie (*ab-solvere*), uwolnienie i „złą nieskończoność” braku miejsca i politycznej suwerenności. Palestyńczycy są drwiną z zachodniej metafizyki oddalenia i zbliżenia świata na modłę

---

oczywistości. Temu podejściu patronuje Wittgenstein, który w *Traktacie logiczno-filozoficznym* twierdzi, że „to, co można p o k a z a ć, tego nie można p o w i e d z i e ć”. Por. L. Wittgenstein *Tractatus logico-philosophicus*, przeł. B. Wolniewicz, PWN, Warszawa 2000, t. 4.1212, s. 29. Druga – do alegorii nowoczesnej w ekscentrycznej wykładni zaproponowanej przez Waltera Benjamina: „Alegoria bowiem to jedno i drugie, konwencja i wyraz; jedno od zawsze pozostaje w sprzeczności z drugim [...] nie jest konwencją wyrazu, lecz wyrazem konwencji”. W. Benjamin *Źródło dramatu żałobnego w Niemczech*, przeł. A. Kopacki, posł. A. Lipszyc, Sic!, Warszawa 2013, s. 231.

27 E.W. Said, *Palestyńczycy...*, s. 79.



prawdy homologicznej odpowiedniości, ale też – jak mówi cała tradycja idealistyczna, z Hölderlinem na czele – niemożności przyswojenia tego, co własne, i przywłaszczania tego, co obce<sup>28</sup>. Rewersem tej dialektyki boskiego gestu samostanowienia i państwowości zachodniej okazuje się więc entropia znaczeń, odsłaniająca fundamentalną – polityczną i ontologiczną – pustkę, w której żyją Palestyńczycy: „Osobliwością kultury palestyńskiej jest to, że przez samą siebie postrzegana jest często jako «inna». «Palestyna» jest tak obciążona znaczeniem dla innych, że Palestyńczycy nie mogą postrzegać jej jako swej intymnej własności bez równoczesnego poczucia, że również dla innych jest sprawą wagi najwyższej. «Nasza», a jednak nie w pełni nasza”<sup>29</sup>.

Jak rozumieć tę antynomię, wyrażoną przez Saida za pomocą gry cudzo-słowu i literalności? Być może tak, jak myślał o niej Michel Foucault, skądinąd intelektualny patron autora *Orientalizmu*, czyli jako rządzenie, czy raczej: zarządzanie żywymi. Władza nigdy nie manifestuje samej siebie wprost i nie proklamuje swych celów jawnie, lecz w sposób mglisty definiuje właściwy cel, czyli nienaruszalną i oczywistą prawdę znajdującą się poza porządkiem społecznym. Z tej perspektywy Palestyńczycy są więc jednolitą, metaforyzowaną i ukrywaną przed światem masą życia, której cierpienie nie daje się w żaden sposób uzasadnić, pozostaje na służbie tautologicznej bezużyteczności i właśnie dlatego w sensie biopolitycznym oraz historycznym nie jest ani martwe, ani żywe. W tym zakresie to rzeczywiście populacja wygnanych z języka niczym dzieci i wygnanych z samego wygnania jak kobiety, lub sprowadzonych do istoty terroryzmu, jak mężczyźni, dla których jedyną formą egzystencji pozostaje życie w granicach muru. Perwersja biopolitycznej władzy zasada się jednak na czymś innym, czymś, co powoduje, że Palestyna to nie tyle miejsce, co populacja-bez-prawdy, to wydrążona przestrzeń, gdzie odbywa się gra, której stawką jest hegemoniczna *jouissance*: „Manifestacja prawdy, zauważa Foucault, wymagana bądź zakładana przez aktywność rządzenia

28 Chodzi o rewizję mitów Edypa i Antygony jako prawodawczego dla Zachodu modelu tragicznego, jakiej z punktu widzenia „najstarszego programu idealizmu niemieckiego” dokonał Hölderlin. W esejach poświęconych obu mitom poeta zatrzymuje spekulatywną maszynę w miejscu asyndetonu, figury retorycznej, w której części składowe zdania pozostają niepołączone. A zatem nie istnieje wina tragiczna ani zdeterminowany los, ani też – jak chcieliby późniejsi – państwowa (Hegel) i estetyczna (Freud) legitymizacja cierpienia. Nowoczesność ujęcia Hölderlina polega na jego zupełnej nie-metafizyczności, historyczności i przygodności istnienia. Por. na ten temat: P. Lacoue-Labarthe *Cezura spekulatywności*, przeł. J. Momro, w: tegoż *Typografie*, opr. J. Momro, przeł. J. Momro, A. Zawadzki, Universitas, Kraków 2014.

29 E.W. Said, tamże, s. 40.



albo sprawowania władzy wiąże się z nimi poza porządkiem celów samego rządu oraz skutecznych środków, które prowadzą do owego celu<sup>30</sup>. Tę strukturalną niemożność przyswojenia – znów – najlepiej widać w dziecięcych postaciach. To one właśnie determinują palestyńską historię na najbardziej podstawowym poziomie. Chodzi tu o formę temporalności, której jakoby nie było, unicestwionej wraz z militarnymi interwencjami i okupacją – to pustka zdarzeń i niedających się odzyskać chwil.

Nie może być uporządkowanego następstwa czasu, twierdzi Said. Widać to w naszych dzieciach, które robią wrażenie, jakby przeskoczyły fazę dorastania lub, co bardziej alarmujące, osiągnęły przedwczesną dojrzałość jakiejś części ciała lub umysłu, podczas gdy reszta pozostała dziecięca. Nikt z nas nie zapomni pomówień i okazjonalnych oświadczeń, że nasze dzieci są „czynnikiem populacyjnym” – którego należy się obawiać i który należy dlatego deportować – lub stanowią cel specjalnie przygotowany na śmierć.<sup>31</sup>

Widać to również w fotografiach Mohra, które w układzie całej książki zaświadczają o istnieniu niejasnej, szarej strefy między kobietami, dziećmi a mężczyznami. O ile kobiety są świadkami podwójnego wywłaszczenia, politycznego i genderowego odrzucenia, o tyle obrazy dzieci zawsze są niebezpieczne: formalnie doskonałe, sugerują iluzję wszechobecnego cierpienia i życia dziecięcego „mimo wszystko”, natomiast zdjęć może być nie tyle fałszywy normatywizm moralny, ile skumulowane na powierzchni fotografii zdarzenie wyzwalające „czyste środki”. Na tym właśnie polega geniusz Mohra, który pokazuje dzieci jako figury dystansu, a ich obecność poprzez zabawę, tworzącą zarazem obiektywizujący efekt udziwnienia, jak i będącą odciskiem unerwionego świata, z którego sączy się zmysłowa prawda o dziecięcym istnieniu. Dzieci niczego nie uobecniają, bowiem samą swoją egzystencją wydają sąd nad światem, w którym przyszło im żyć. Ich losy, wraz z historią zdjęć, na których zostały odbite, są intensywne, ale znikliwe, a samo to znikanie można z kolei opisać jako umykanie spojrzeniu władzy, które osacza je w każdej chwili i w każdym miejscu. Jednym z najmocniejszych przekazów, owych ekspozycji samej medialności, o której mówił Agamben, jest fotografia z 1967 roku, a więc

30 M. Foucault *Rządzenie żywymi. Wykłady w Collège de France 1979-1980*, przeł. M. Herer, opr. M. Senellart, PWN, Warszawa 2012, s. 39.

31 E.W. Said, tamże, s. 25-26.

z czasów wojny sześciodniowej, wykonana w jednej z wielu zajętych wiosek w okolicach Ramalli. Kadrowanie precyzyjnie i obezwładniająco oddziałuje na widza: na pierwszym planie widzimy pospolitą twarz izraelskiego oficera, jak głosi podpis w książce, „pogrążonego w myślach”, który w istocie o wiele bardziej wygląda na obojętnego i potwornie zmęczonego, zaś na drugim widać młodego (zapewne nastolatka) mieszkańca wioski, który przyklejając się do szyby, przechylając głowę, z lekko otwartymi ustami uporczywie, w jakiś nieskończony sposób patrzy w oko kamery. To, co widać na fotografii, cały świat zaklęty w sytuacji uchwyconej przez Mohra, staje się obiektem ze świata bezkrólewia, o którym Gramsci pisał, że stare w nim umiera, nowe nie może się jeszcze narodzić, a w powstałej labilnej czasoprzestrzeni bez władzy panują najgorsze upiory<sup>32</sup>. Palestyna jest tą szarą strefą bezkrólewia, której najtrudniej usuwalnym śladem oporu okazuje się uporczywe spojrzenie dziecka, które gorączkowo Zachód symbolicznie stara się wypełnić, a Izrael unicestwić. Żołnierz, nawet jeśli patrzy, to – wedle rozkazu – nie widzi obiektu własnego podboju. W ten sposób władza nie natrafia już na żaden opór poza potencjalnym buntem, omownie i abstrakcyjnie określanym mianem terroryzmu. Palestyński chłopiec to byt nie tylko pozbawiony własnego państwa, ale jako się rzekło, byt znikliwy, przede wszystkim w sensie politycznym, uzależniony od własnej nieobecności – istnieje jako nagie, tzn. nieme, niemowlęce i bezbronne życie o tyle, o ile nie pojawia się lub już nie istnieje w sferze symbolicznej, wyjęty spod prawa i niezdolny do samostanowienia i ochrony.

Tę lekcję formy życia, jakiej udzielają nam bohaterowie książki Saida i Mohra, doskonale rozpoznał już Gramsci, który pokazywał, że każda próba myślenia *in potentia* skazuje nas na jałowe wahanie między transcendencją i immanencją, między którymi nie istnieje żaden pośrednik. Można więc powiedzieć, że potencjalnie palestyńskie dziecko stanowi zapowiedź rebelianckiej przemocy i zadanego gwałtu, zaś wirtualnie stanowi aktualizację form patosu, który nieustannie musi zachowywać teoretyczny lub refleksyjny dystans do obiektu, stającego się ostatecznie ogólną symboliczną figurą. Toteż „to, co się uważa za siłę ukrytą, jest przeważnie tylko bezkształtnym i zmieszonym zbiorowiskiem obrazów i wrażeń pierwszych dni, pierwszych miesięcy, pierwszych lat życia – obrazów i wrażeń, które nie zawsze są najlepszymi, jakie chcielibyśmy sobie wyobrazić”<sup>33</sup>. Pytanie

32 A. Gramsci *Zeszyty filozoficzne*, opr. i wstęp S. Krzemień-Ojak, przeł. B. Sieroszevska, J. Szymonowska, PWN, Warszawa 1991, s. 427.

33 A. Gramsci *Listy z więzienia*, przeł. M. Brahmer, Czytelnik, Warszawa 1950, s. 114.

dotyczy jednak tego, na czym polega ta upragniona wyobraźnia? Lub, inaczej, czym odznacza się ten rodzaj pragnienia, dzięki któremu możliwa była taka heterogeniczna synteza? Said odpowiada na to pytanie podwójnie; z jednej strony obstając przy historyzacji prawdy, z drugiej – przyznając humanistyce rację niescientystycznej nauki. W *Beginnings*, pozornie suchej teoretycznie systematycznej książce poświęconej metodzie poznania humanistycznego, nowoczesna epistemologia nauk o człowieku polega nie tylko na uwzględnieniu historyczności ludzkiego życia, w stylu Vico czy Nietzschego, a nie na modłę redukcyjnych historycyzmów, lecz również na reakcji na przygodność relacji międzyjednostkowych i wewnątrz konkretnych grup, wspólnotowych lub zantagonizowanych<sup>34</sup>. Ważne jest tu pozornie drobne przesunięcie: nie chodzi o błąd ani nawet zamaskowaną różnicę w obrębie relacji władzy i podległości, lecz o wykluczenie myślenia w kategoriach absolutnej egzystencjalnej przypadkowości, a więc sprowadzania ludzkiego życia do bezforemnej masy afektywno-cielesnej, której odgórnie została odebrana moc suwerenności. Dlatego też tym metamorfozom patronują pisma Lukácsa z okresu *Historii i świadomości klasowej*, gdzie filozof spaja koncepcje determinizmu historycznego z materialną wielością zmian społecznych, a na poziomie ściśle filozoficznym udaje mu się w dialektyczny sposób połączyć teorię z praktyką<sup>35</sup>. Dzięki temu dylematy dotyczące źródłowości i czystości doświadczenia, które – jak wiadomo – ustanawiały myśl niejako z drugiego bieguna rewizji humanistycznych, czyli fenomenologię, okazują się dziś zbędnym intelektualnym luksusem. Dlaczego ta metodologiczna dwoistość była ważna dla Saida, i dlaczego miałyby być ważna dziś, kilkadziesiąt lat po pracy nad książką z Mohrem? Wydaje się, że napięcie między założeniem o możliwości „powrotu do samych rzeczy”, tworzącej czystą teorię, polegającą na jego redukcji, zawieszeniu empirycznego istnienia, a rzeczywistością upodmiotowienia politycznego polegającego na życiu świadomym jako niekończącej się interwencji w zdarzenia i systemy społeczne, nie wyczerpało się, a nawet się wyostrzyło. Said, ale także i Mohr, dość wyraźnie sprzeciwiają się zasadzie intencjonalności jako abstrakcji czystego poznania, które z różnych form materialności czyni te same formy obiektu.

34 Por. E.W. Said *Beginnings. Intention and Method*, Columbia University Press, New York 1985, s. 78.

35 G. Lukács *Historia i świadomość klasowa. Studia o marksistowskiej dialektyce*, przeł. i wstęp M.J. Siemek, PWN, Warszawa 1988, s. 412. Chodzi o zamianę teorii praktyki w praktyczną teorię, która rewolucjonizuje rzeczywistość“.

Co otrzymujemy w zamian? Czy Palestyńczycy – w czasach, gdy powstało studium Saida i Mohra, ale także i dziś – są archaicznym politycznie organizmem, który nie znajduje żadnych form artykulacji poza domyślnie przypisaną im przemocą i wielowarstwową traumą? Chodzi o coś innego, niżby mogła sugerować prosta narzucająca się odpowiedź na takie pytanie. Said przenikliwie dowodzi, że stawką myślenia rewolucyjnego (w sensie, jaki nadał temu Lukács) jest prawda o idiosynkratyczności form życia palestyńskiego, taki opis-diagnoza, za którym mogłaby pójść refleksja, która co prawda nie ma jednego źródła, ale za to ma różne punkty wyjścia i zbieżne linie oddziaływania. To właśnie w tej, zgęstniałej czasoprzestrzeni palestyńskiego konkretnego myślenia i obrazu, życie wyłania się w swej dramatycznej formie – rozpięte między koniecznością a wolnością. Bez tego ruchu nie istnieje bowiem historyczna prawda politycznego antagonizmu, ale również nie ma miejsca dla jednostkowego cierpienia, śladu nietożsamości, której obiektywność taki determinizm gwarantuje. Jak mówił Brecht ustami Ziffela, bohatera słynnych *Rozmów uchodźców*, „najbystrzejszymi dialektykami są uchodźcy. Są uciekinierami w wyniku zmian i nie studiują niczego z większą uwagą niż zmiany. [...] Kiedy ich wróg zwycięża, obliczają starannie, ile kosztowało zwycięstwo, a najmniejsze sprzeczności dostrzegają gołym okiem”<sup>36</sup>. Stąd opisywane wywłaszczenie absolutne (jako oczywisty, naoczny fakt) staje się często syntezą bezpowrotności, choć nie bezdomności – nie móc powrócić oznacza, oczywiście, utracić ziemię na zawsze, ale również: zgubić historię jako możliwość, zdolność i gwarancję kształtowania czasu według własnej woli. Toteż Palestyńczycy stanowią paradygmat wypędzonych, zarówno z własnego świata, ośrodka swoich doświadczeń, jak i ze świata nowoczesnej akceleracji, nienormowanego przyspieszenia technologicznego. Tak rodzi się biopolityka oparta na ekonomizacji oraz instrumentalizacji wypędzenia, na władzy powszechnego zarządzania populacją. John Berger, ukryty bohater książki Saida i Mohra, jeden z najbliższych współpracowników tego ostatniego i zarazem jeden z największych teoretyków fotografii, w książce pod zmiennym tytułem *Nasze twarze, moje serce, zwięzłe jak fotografie* o tym domaganiu się formy-jako-życia pisał w sposób następujący:

Gdy emigrant zostawia dom rodzinny, nie znajduje już potem miejsca, gdzie przecinają się dwie linie życia. Linia pionowa już nie istnieje; nie ma już lokalnej ciągłości pomiędzy nim a zmarłymi, zmarli teraz po prostu

36 B. Brecht *Rozmowy uchodźców*, przeł. R. Szydłowski, PIW, Warszawa 1969, s. 110.

znikają. Bogowie stają się niedostępni. Linia pionowa została wtłoczona w krąg indywidualnej biografii, który do niczego nie prowadzi, a jedynie okala. Co do linii poziomych, których by się trzymały, zostają one wpisane w płaszczyznę czystej odległości, na której wszystko ulega rozproszeniu [...]. Każdy emigrant gdzieś w głębi duszy wie, że powrót jest niemożliwy. Nawet gdyby fizycznie był w stanie wrócić, nie wróciłby naprawdę, gdyż emigracja dokonała w nim głębokiej zmiany. Podobnie nie można już wrócić do tego historycznego stanu, w którym każda wioska była środkiem świata.<sup>37</sup>

A zatem to bardzo ważne przejście od dualistycznej, scholastycznej i paternalistycznej filozofii istoty i akcydensu do historycznie (i przestrzennie czy terytorialnie) uwarunkowanej przygodności, u podstaw zmienia sposób patrzenia na Palestyńczyków. Dzięki niemu słynne zwołanie Adorna, dobrze opisujące energię *praxis* i cel refleksji w teorii krytycznej, „naprawić krzywdę, którą podmiot wyrządził temu, co nietożsame”<sup>38</sup>, pozwala dostrzec zasadę myślenia, pisania i tworzenia „dla” Palestyńczyków, których imię własne zawiera w sobie od razu narzuconą z zewnątrz inkongruencję i mrok, a nawet, by tak rzec, zło bezforemności. Rzeczowość nie jest tu tylko proklamowana, lecz uwidaczniana i materializowana; fotografia i spleciony z nią dyskurs niczego nie metaforyzują. W przedziwny sposób Mohr łączy ze sobą dyskreję własnego sposobu patrzenia z rodzajem, krytycznej sublimacji – w sensie ścisłym chodzi tu o rodzaj wrażliwości powszechnej i zobiektywizowanej. W jego fotografiach wrażliwość ta działa niczym w Kantowskim modelu matematycznego świata obecnego, ale niemożliwego do ogarnięcia przez ludzki rozum, i niemal jak w modelu sublimacji jako nieustannego procesu przekształcania, plastycznego formowania i odkształcania energii libidalnej, a więc, jak pisał Freud, energii tyleż życia, co śmierci<sup>39</sup>. Jeśli zatem Said mówi

37 J. Berger *Nasze twarze, moje serce, związane jako fotografie*, przeł. M. Chojnacki, Czuły Barbarzyńca, Warszawa 2006, s. 66-67, 68.

38 Por. T.W. Adorno *Dialektyka negatywna*, przeł. i wstęp K. Krzemieniowa, przy współpracy S. Krzemienia-Ojaka, PWN, Warszawa 1986, s. 202.

39 Aby zrozumieć siły, które tworzą sytuację wypędzenia jako alienacji, należy zatem dialektycznie „przechwycić” oba pojęcia: krytycznej wzniosłości eksponującej granicę przedstawienia oraz sublimacji, określającej „od wewnątrz” (organizmu, ciała, świadomości, zmysłowości) granicę zasady przyjemności. Por. E. Escoubas *Kant ou la simplicité du sublime*, w: *Du Sublime*, Belin, Paris 1988, oraz J. Laplanche *La Sublimation. Problématiques III*, PUF, Paris 1980. W odniesieniu do konsekwencji epistemologicznych i politycznych wynikających z założeń teorii kry-

o polityczności w odniesieniu do prawdy referencjalnej, to Mohr na ostrzu noża stawia problem ekonomii obrazu, którego nie da się umieścić ani po stronie sensu (powtórnego uobecnienia minionych zdarzeń i sytuacji, a więc re-prezentacji), ani po stronie otchłannej wzniosłości doświadczenia (czystej obecności, której w sensie ścisłym sensie znaczenia jest pozbawiona). Uchwycić prawdę w chwili, w której historia nie została jeszcze ukształtowana przez dyskursy władzy i podległości, a już nie oddziałuje jako zniekształcająca widzialność, jako materialna plama rzucona przed oczy, to być może jedno z najważniejszych zadań, jakie stają przed myślą o polityczności obrazów „za ostatnim niebem”.

Ten rodzaj historyczności prawdy oraz jej genealogii najpełniej widać w analitycznym *tour de force* Saida, który – wychodząc od języka religijno-cywilizacyjnego – dotyka głębi niesamowitej fotografii Mohra, przedstawiającej scenę rodzajową, wizytę palestyńskiego ojca w klinice pediatrycznej z towarzyszącą mu kilkuletnią córką. Widzimy zatrzymany gest ręki ojca, który tłumaczy coś nieujętemu w kadrze urzędnikowi czy lekarzowi, gest zapewne ucieleśniający gwałtowną niezgodę na władzę instytucji, nieporozumienie czy, w szerszej skali: domaganie się uznania własnych podstawowych praw. Zdjęcie jednak ucisza głos ojca i oddaje pole milczeniu córki, która w spiralnym ruchu trzyma się kurczowo napiętego ciała ojca, szukając zarazem jakiegoś zewnętrznego punktu oparcia dla swych ramion. Niepojęty wzrok zwraca w stronę kamery. Co to za spojrzenie? W odróżnieniu od widzenia dorosłego, pozostaje spokojne i wycofane, ale zarazem w niesłychanym wręcz stopniu gęste i ciężkie od własnej nieuchronnej cielesności. Nie ma zatem nic poza historią ciał, w których nie-fikcyjna historia prawdy staje się widoczna. Oto początek i kres fotografii, ale też: początek i kres emancypacji tych, którym współczesność odmówiła prawa do podmiotowości, skazując na nagie, podatne na zranienie łamliwe życie.

[Spojrzenie dziewczynki – przyp. J.M.] wyczarowuje niedoceniany fakt narodzin, to nagłe, nieoczekiwane zdeponowanie małego kłęбка życia na polach Lewantu, po którym nastąpi trajektoria wywłaszczenia, wojskowej i politycznej przemocy, i to ciągle, tajemnicze powiązanie z monoteistyczną religią w największej głębi – wcielenia Chrystusa

---

tycznych Saida por. ważny artykuł. K. Karatani *Uses of aesthetics: after orientalism*, w: *Edward Said and the work of critic: speaking truth to power*, ed. by Paul. A. Bové, Duke University Press, Durham–London 2000.

i Zmartwychwstania, Wniebowstąpienia Proroka Mahometa, Przymierza Jahwe z jego ludem – skłębionej nieodwołalnie w Jerozolimie, centrum świata, *locus classicus* Palestyny, Izraela i Raju [...]. Kłopot Palestyńczyka: znaleźć dla siebie „oficjalne” miejsce w systemie, który cię nie uwzględni, co oznacza niekończące się, improwizowane próby znalezienia ukochanej osoby, planowania podróży, pójścia do szkoły, dokonywane na pierwszym kawałku papieru, jaki się znajdzie pod ręką. Konstruowani i dekonstruowani, negocjujemy z efemerydami, bo nie mamy prawa do żadnej części świata, a wpływ wywieramy jedynie na coraz mniejsze jego skrawki. W każdym razie – trwamy.<sup>40</sup>

Zawiesista uporczywość życia, opór przeciwko jednoznacznym formom hegemonii politycznych oraz gesty służące swobodnemu użyciu czystych środków tworzą świat fundamentalnych relacji, z których – jak określa to Said – powstają procesy „wyłaniania się sił życia”. Od nich zatem powinniśmy zacząć krytyczne myślenie oraz nie-fikcyjne pisanie<sup>41</sup>.

---

40 E. W. Said *Palestyńczycy...*, s. 36-37.

41 Bliski Saidowi Homi K. Bhabha pisze o tym w kluczu założonej wiary-wiedzy: „Dla takiej wizji przyszłości kluczowa jest wiara, że nie wystarczy jedynie zmienić narracji naszych historii, trzeba na nowo ustalić, czym jest życie, istnienie w innym czasie i w innej przestrzeni, zarówno w wymiarze ludzkim, jak i historycznym”. H.K. Bhabha *Miejsca kultury*, przeł. T. Dobrogoszcz, Wydawnictwo UJ, Kraków 2010, s. 285.

## Abstract

---

### Jakub Momro

JAGIELLONIAN UNIVERSITY (CRACOW)

*Women, Children and “Means without Ends”: The Political Philosophy of Reportage*

Momro examines Edward W. Said’s writing in *After the Last Sky: Palestinian Lives*, which forms a hybrid and fragmentary whole with Jean Mohr’s photographs. Said’s text can be seen as a philosophical non-fiction essay. The extraordinarily difficult political, social, symbolical and existential situation of the Palestinian people, their status as refugees and the injustice of exile, constantly raise the question of our relationship to truth as a hegemonic cultural and political meaning, about the place for those who have been deprived of their own territory, and finally: about suffering and the limits of its expression, as well as of expression in the name and in the absence of the subjects of this suffering. The main question is whether non-fictional and hybrid works, a sort of writing and representation “in progress,” can become an effective tool of political, theoretical and scholarly intervention.

### Keywords:

---

Palestine, reference, hegemony, refugees, expulsion, territory, politics, practical theory