

Rafał Wonicki

---

# Biopolityczna bestiaryzacja. Rozważania o zezwierzęceniu w polityce

W artykule zostanie przedstawione zjawisko przemocy z perspektywy biopolitycznej. W tym celu wykorzystam przede wszystkim siatkę pojęciową zaproponowaną przez Giorgia Agambena. Sam artykuł jest próbą pokazania, że najbardziej drastyczne formy zła w polityce, takie jak ludobójstwa, pogromy albo Holokaust, można w filozoficznie istotny sposób uchwycić przez opis relacji między *bios* i *dzoé*. Bazując zatem w punkcie wyjścia na pewnych ideach Agambena, chciałbym najpierw rozszerzyć jego optykę o klasyczne rozumienie terminów *bios* i *dzoé*, dzięki czemu w dalszej kolejności będzie możliwe dokonanie typologii bestiaryzacji oraz skupienie się nie tylko na ofiarach odczłowienia: muzułmanach, banitach, uchodźcach czy neomortach, ale również na tych, którzy bestiaryzują i odczłowiczają – na sprawcach. Zabieg ten pozwoli, na końcu niniejszych rozważań, na wskazanie słabości podejścia Agambena i przejście do bardziej ogólnej refleksji na temat natury ludzkiej.

---

**Rafał Wonicki** (ORCID 0000-0002-0134-4601) – doktor habilitowany, adiunkt w Zakładzie Filozofii Polityki IF UW. Zajmuje się zagadnieniami współczesnej filozofii polityki i prawa. Jest autorem dwóch monografii: *Spór o demokratyczne państwo prawa* (Wydawnictwa Akademickie i Profesjonalne, Warszawa 2007) i *Bezdroża sprawiedliwości* (Wydawnictwa Uniwersytetu Warszawskiego, Warszawa 2017). Jest również współautorem książki *Human and Citizens Rights in Globalized World* (OBF, Warsaw 2016). Publikował w czasopismach „Przegląd Filozoficzny”, „Synthesis Philosophica”, „Civitas”. Jest laureatem stypendium Ministra Nauki i Szkolnictwa Wyższego dla wybitnych młodych naukowców. Działa na rzecz popularyzacji filozofii.

Podstawowym powodem, który skłonił mnie do analizy zagadnienia biopolitycznej bestiarystyki, jest to, że śledząc rozważania dotyczące przemocy w polityce, możemy zazwyczaj zobaczyć, iż mechanizm odczłowieczania jest tam często zawężony do rekonstrukcji procesu dehumanizacji ofiary, przy jednoczesnym pominięciu sprawcy. Z perspektywy biopolitycznej ofiara w tych analizach zostaje odczłowieczona przez zanegowanie w niej tego, co składa się na jej *bios*, czyli wygnanie ze wspólnoty, utożsamienie z istotami niższego rzędu czy odarcie z praw<sup>1</sup>. Odebranie możliwości partycypacji w formie życia jako *bios* pozostawia ofiarom jedynie możliwość realizacji *dzoé* – ich pierwotnych instynktów albo podstawowych potrzeb. W skrajnych sytuacjach, tak jak to miało miejsce w obozach zagłady, ofiary zostają pozbawione nawet tej formy egzystencji i stają się, jak opisują to osoby, którym udało się przeżyć obozy, „muzułmanami”<sup>2</sup>. Nie odbywa się to jednak bez kosztów po stronie sprawców. Tam również, jak można domniemywać, występują mechanizmy, które umożliwiają dokonywanie aktów bestialstwa, mordów, zabójstw albo eksterminacji<sup>3</sup>. Z perspektywy biopolitycznej możliwych jest przynajmniej kilka wyjaśnień tego stanu rzeczy. Nim jednak opiszę dokładniej te możliwości, najpierw nakreślę ogólny schemat działania tzw. maszyny antropolitycznej, który będzie pomocny w dalszych analizach prowadzonych w artykule<sup>4</sup>.

---

<sup>1</sup> Zob. na przykład klasyczny już tekst dotyczący tej tematyki H. Arendt: *Korzenie totalitaryzmu*, t.1, przekład M. Szawel, D. Grinberg, Niezależna Oficyna Wydawnicza, Warszawa 1993.

<sup>2</sup> Zob. na przykład: A. Gawalewicz: *Refleksje z poczekalni do gazu. Ze wspomnień muzułmana*, Państwowe Muzeum Auschwitz-Birkenau, Oświęcim 2000; A. Kępiński: *Refleksje oświęcimskie*, wybór J. Ryn, Wydawnictwo Literackie, Kraków 2005; G. Agamben: *Co zostaje z Auschwitz*, przekład S. Królak, Wydawnictwo Sic!, Warszawa 2008; P. Levi: *Pogrążeni i ocaleni*, przekład S. Kasprzysiak, Wydawnictwo Literackie, Kraków 2007.

<sup>3</sup> Pewne światło na świat katów, którymi w artykule nie będę się zajmował, rzucają takie publikacje, jak H. Arendt: *Eichmann w Jerozolimie. Rzecz o banalności zła*, Wydawnictwo Znak, Kraków 1998; P. Longerich: *Himmler. Buchalter śmierci*, Prószyński i S-ka, Warszawa 2014; J. Bezwińska: *Oświęcim w oczach SS*, Krajowa Agencja Wydawnicza, Warszawa 1980; H. Langbein (red.): *Auschwitz przed sądem. Proces we Frankfurcie nad Menem 1963–1965. Dokumentacja*, Wydawnictwo Via Nova – Instytut Pamięci Narodowej, Wrocław 2011.

<sup>4</sup> Przy wszystkich zastrzeżeniach co do metodologii Agambena i często słusznej krytyce jego rozważań, uznaję, że odpowiednio wyinterpretowane pewne aspekty myśli tego autora mogą być przydatne do stworzenia modelu bestiarystyki politycznej.

## Maszyna antropolityczna

Według Agambena człowieka od zwierzęcia różni możliwość odnoszenia się do swojego życia. Istota ludzka to ta, która wie, co się z nią dzieje, dlaczego robi to, co robi, a przede wszystkim umie o tym mówić. W ten sposób – przez mowę i samorefleksyjne oraz narracyjne opisywanie działań swoich i innych, człowiek sprawuje władzę nad własnym życiem – a dopóki to czyni, jest człowiekiem. Gdy zaś zaczyna przekraczać granice tego, co uznaje się w danej wspólnocie za człowieczeństwo, traci status ludzki (tak po stronie ofiar, jak i sprawców). W ten sposób Agamben, stwierdzając, że można żyć, nie będąc już w sensie metafizycznym człowiekiem odślania podwójne *modi* występujące we wspólnotach politycznych: bycia zwierzęciem i bycia człowiekiem. Człowiek jest bowiem nieustannie stwarzany przez elementy tego, co ludzkie, i tego, co nieludzkie, upodmiotowienia i odpodmiotowienia, a granica między jednym i drugim, jak się okazuje, jest płynna, zmienna i subiektywnie ustanawiana. Człowiek jest zatem poddany nieustannemu napięciu, które włoski filozof nazywa „maszyną humanizmu”. Napięciu, które powoduje, że istnieje on zawsze pomiędzy tym, co zwierzęce a tym, co ludzkie; między tym, co duchowe a tym, co cielesne. Owego napięcia w sobie istota ludzka nie jest w stanie wyeliminować. Może ona więc być albo zwierzęcio-człowiekiem, albo człowieko-zwierzęciem<sup>5</sup>. Tak scharakteryzowany podmiot Agamben uznaje za miejsce, w którym zachodzi podwójny proces: upodmiotowienia i odpodmiotowienia. Miejsce to nie jest tylko ulokowane w każdym człowieku, ale również we wspólnocie politycznej. W tym podwójnym – indywidualnym i wspólnotowym – planie ludzkie życie okazuje się stanowić arenę ciągłej walki o ustalenie granicy między *bios i dzoé*; o to, kto jest podmiotem działania, a kto jest z tego działania wyłączony. Mechanizm ustalania, kto jest człowiekiem, a kto nim nie jest; kto jest

---

<sup>5</sup> Zob. G. Agamben: *The Open. Man and Animal*, Stanford University Press, Stanford CA 2004, s. 36.

obywatelem, a kto nie; kto zasługuje na ochronę, a kto jest jej pozbawiony, Agamben za Michelelem Foucaultem nazywa maszyną<sup>6</sup>. Jej działanie nie polega jedynie na dzieleniu, wykluczaniu i włączaniu, ale również na naturalizacji, czyli na pokazywaniu, że proces podziału – językowego, terytorialnego albo jakiegokolwiek innego – jest czymś naturalnym, uzasadnionym moralnie i racjonalnym. W planie politycznym jedną z takich podstawowych i znaturalizowanych maszyn jest maszyna suwerenności, wytwarzająca zarówno „nagie życie”, jak i stan wyjątkowy.

Drugą, ważną z punktu widzenia artykułu, jest maszyna antropologiczna, która nieprzerwanie oddziela to, co ludzkie od tego, co zwierzęce. Te dwa połączone procesy wykluczania i ustanawiania „naturalnej” granicy w człowieku i między ludźmi tworzą maszynę antropopolityczną. Efekt jej działania polega na tym, że w obrębie wspólnoty politycznej cały czas podejmowana jest „suwerenna” decyzja o tym, kto jest człowiekiem, a kto ten status traci. Człowiek więc ciągle balansuje na granicy tego, co ludzkie i nieludzkie, przekraczając w sobie zwierzę lub w swojej zwierzęcości się pograżając. W tym sensie wybór bycia człowiekiem nie jest dokonywany jednorazowo. W każdej chwili możemy siebie i innych zredukować do pozycji nieludzkiej, nigdy bowiem nie opuszczamy do końca naszej własnej dualnej natury, a więc i naszej zwierzęcej kondycji.

Ów ruch odnawiającego się ciągle podziału i odtwarzanej jedności jest też podstawą polityki. Dlatego z punktu widzenia biopolityki to, co polityczne rozgrywa się nie tylko na poziomie relacji pomiędzy podmiotami (my – oni), ale również wewnątrz tych podmiotów. Efektem owego biopolitycznego kreślenia linii między ludźmi i nieludźmi jest stworzenie wspólnoty politycznej, z której inni, tj. nieobywatele, są wyłączeni. Zarazem zgodnie z definicją Agambena maszyna antropopolityczna, wytwarzając podziały na ludzi i nieludzi, ma za zadanie jednocześnie te podziały uprawomocnić jako naturalne. Jej

---

<sup>6</sup> Maszyna to zespół dyskursów, praktyk i instytucji, który zaczyna funkcjonować niezależnie od działań ludzi. Służy ona do osiągania zamierzonych celów, np. legitymizowania określonych rozwiązań, praktyk itp., ale jednocześnie, jako wytwór ludzi, nie jest w pełni możliwa do kontrolowania.

celem nie jest wytwarzanie tylko prostych, binarnych napięć, ale też utrzymanie ludzi w ciągłym zawieszeniu między *bios* i *dzoé*. Maszyna antropopolityczna dokonuje zatem podziału na ludzi i nie ludzi, nie tyle wykluczając to, co zwierzęce poza obszar ludzkiej polityki, ile dialektycznie włączając zarazem nie ludzi w obszar wspólnoty politycznej (mechanizm ten Agamben nazywa włączającym wyłączeniem)<sup>7</sup>. W ten sposób maszyna antropopolityczna produkuje „nagie życie”, zmieniając ludzi w *homini sacri*, a więc w istoty, które można zabić, nie ponosząc za to żadnych konsekwencji. Maszyna antropopolityczna zawsze reprodukuje zatem obraz istoty wewnętrznie niespójnej. Istoty, która jest zarówno środkiem, jak i celem; zarówno zwierzęciem, jak i człowiekiem; zarówno istotą zasługującą na uznanie, jak i do tego uznania jeszcze niedorastającą.

W planie historycznym Agamben identyfikuje dwie tego rodzaju maszyny: przednowoczesną i nowoczesną. Pierwsza przednowoczesna maszyna antropopolityczna działa w ten sposób, że „[...] to, co wewnętrzne jest uzyskiwane dzięki inkluzji tego, co na zewnątrz, zaś nie-człowiek jest wytwarzany dzięki **humanizacji zwierzęcia** [podkr. – RW]: małpoluda (*man-ape*), *enfant sauvage’a* lub *homo ferusa*, a przede wszystkim niewolnika, barbarzyńcy i obcego jako figur zwierząt w ludzkiej formie”<sup>8</sup>. Z kolei druga maszyna funkcjonuje „[...] przez wykluczenie, w będącej już istotą ludzką, tego co (jeszcze) w niej nie jest ludzkie, czyli przez **zezwierzęcenie człowieka** [podkr. – RW] izolując w nim to, co nieludzkie”<sup>9</sup>. Pomimo występujących

---

<sup>7</sup> Jak pisze Agamben w *The Open...*: „Zatem *homo sapiens* nie jest ani jasno zdefiniowanym gatunkiem, ani substancją; jest raczej maszyną lub urządzeniem wytwarzającym uznanie dla człowieka. [...] Jest maszyną optyczną składającą się z wielu luster, w których człowiek, przyglądając się sobie, zawsze widzi swoje odbicie zniekształcone już pewnymi cechami małpy. *Homo* jest konstytutywnie zwierzęciem ‘antropomorficznym’ (czyli ‘przypominającym człowieka’, zgodnie z rozumieniem tego terminu, w sposób jaki używał go Linneusz do dziesiątego wydania *Systema*), które musi rozpoznać siebie w nieczłowieku, aby stać się podmiotem ludzkim” (s. 26–27). Aby jednak odróżnić się od zwierzęcia, człowiek musi wprawdzie znaleźć sferę wspólną ze zwierzęciem. Tylko bowiem z tego, co wspólne, a więc i animalne może on ostatecznie wyłonić się jako byt inny i wyjątkowy. W tym celu Agamben przemycza w pierwotnym samorozumieniu człowieka możliwość myślenia o sobie jako o istocie dysponującej językiem i kulturą.

<sup>8</sup> G. Agamben: *The Open...*, s. 37.

<sup>9</sup> *Ibidem*, s. 37.

różnic w działaniu obu maszyn tym, co je łączy jest to, że zawsze wytwarzają one sferę nierozróżnialności, „wewnątrz której [...] ma miejsce styk między człowiekiem i zwierzęciem, istotą ludzką i istotą nieludzką, bytem potrafiącym mówić i bytem ożywionym”<sup>10</sup>. Przez działanie tych maszyn następuje odseparowanie życia od samego siebie i wytwarzanie „nagiego życia”.

### **Zasada polityczności – władza suwerenna i stan wyjątkowy**

Odwołując się do analiz Giorgia Agambena i Carla Schmitta, można powiedzieć, że władza suwerenna konstytuuje się przez samą możliwość zawieszenia prawa. Oznacza to, że istotą władzy jest możliwość wprowadzenia stanu wyjątkowego, czyli takiego, w którym prawo przestaje obowiązywać, a zaczyna obowiązywać wola lub rozkaz suwerennej władzy<sup>11</sup>. Ludzie żyjący w stanie wyjątkowym są jednak wciąż włączeni w obręb przestrzeni politycznej, w której podejmowane są określone decyzje polityczne wpływające na ich losy. Podążając za Schmittem, trzeba więc stwierdzić, że stan wyjątkowy okazuje się konstytutywną cechą suwerennej władzy, a prawo w ten sposób odsłania swoją opresyjną naturę, pozwala bowiem zabijać osoby, które uznawane są za zbędne albo niebezpieczne. Agamben jednak rozszerza ideę stanu wyjątkowego autorstwa Schmitta, wskazując na przestrzeń wyjątku. W tej już politycznej przestrzeni opisuje on mechanizm „włączającego wyłączenia”, który polega na tym, że „nagie życie” jest wyłączone z polityki, lecz zarazem musi być przez nią objęte. Wyjątek zostaje tu włączony do prawa jako to, co znajduje się poza prawem. Oznacza to również, że jedynym gwa-

---

<sup>10</sup> *Ibidem*, s. 38. Wskazana sfera nierozróżnialności jest sferą, która w każdej chwili, z uwagi na różnorodność względów politycznych czy ideologicznych, może zostać zaludniona dowolną kategorią istot ludzkich i można z niej wykluczyć dowolną grupę uznaną za nieludzi.

<sup>11</sup> C. Schmitt: *Teologia polityczna*, w: *idem: Teologia polityczna i inne pisma*, przekład A. Cichoński, Wydawnictwo Signum, Kraków 2000; G. Agamben: *Homo sacer. Suwerenna władza i nagie życie*, przekład M. Salwa, Wydawnictwo Prószyński i S-ka, Warszawa 2008.

ranthem istnienia prawa jest władza, która może je w każdej chwili zawiesić. Przestrzeń wyjątku jest to zatem taka przestrzeń, gdzie łączy się reguła i wyjątek, prawo i stan natury.

Mechanizm stanu wyjątkowego pozwala nam lepiej zrozumieć, w jaki sposób powstaje „nagie życie”, a zatem w jaki sposób suwerenna władza tworzy pewną określoną kategorię istot, którymi są *homini sacri*<sup>12</sup>. *Homo sacer* to człowiek, który traci swój ludzki status i można go bezkarnie poświęcić; to życie uznane za bezwartościowe, a osoba, która stała się *homo sacer* (nagim życiem) jest w pewnym sensie „chodzącym trupem”. Aby to zilustrować poniżej przedstawię dwie współczesne, choć odmienne, formy nagiego życia. Pierwsza jest związana z obozami zagłady w systemach totalitarnych, druga zaś – ze współczesnymi demokracjami.

Obóz koncentracyjny to dla Agambena przestrzeń, która w sposób w najbardziej radykalny odsłania wyłączańco-włączający splot między polityką (*bios*) a nagim życiem (*dzoé*). Obóz bowiem stanowi obszar, w którym prawo zostaje zawieszane. Przy czym tym, co charakterystyczne dla obozów zagłady nie jest, zdaniem Agambena, ani metodyczność mordów, ani depersonalizacja mordowanych, ale figura muzułmana – człowieka tak bardzo wyniszczonego, że zawieszono go między życiem i śmiercią, będącego uosobieniem nagiego życia (w swojej radykalnej postaci). Los muzułmana pokazuje z całą brutalnością działanie maszyny antropolitycznej. W tym sensie Auschwitz wyraża kres stosowania się do normy, kres porządku prawnego; muzułman zaś jest, jak pisze Agamben: „[...] prawdziwym nieumarłym, którego nasza pamięć nie jest w stanie pogrzebać, zjawą, której nie sposób przegnać, a z którą musimy uregulować swoje rachunki. W jednym przypadku jawi się jako istota nie-żywa, istota, której życie nie jest tak naprawdę życiem; z drugiej zaś, jako ten, czyjej śmierci niepodobna nazwać śmiercią, a jedynie fabrykowaniem trupów [...] Muzułman jest zaprzeczeniem człowieka, istotą nieludzką, która z uporem jawi się pod ludzką postacią, a zarazem

---

<sup>12</sup> Termin „*homo sacer*” Agamben bierze z prawa rzymskiego. Oznacza ona kogoś kogo można bezkarnie zabić (choć nie złożyć w ofierze); osobę, którą wyjęto spod prawa boskiego i ludzkiego.

formą człowieczeństwa, której nie sposób odróżnić ani oddzielić od tego, co nieludzkie”<sup>13</sup>.

Do istoty obozu/stanu wyjątkowego, rozciągając zasadę jego działania na wspólnoty polityczne, należy również przekształcanie naturalnych faktów w polityczne zadanie, a więc dowolne przesuwanie progu, poza którym można zabijać, nie popełniając przy tym morderstwa. W tym sensie obozem może stać się każde miejsce, tak jak w przypadku *zones d'attentes* na francuskich lotniskach<sup>14</sup>. W tak rozumianych obozach mogą zostać umieszczone osoby uznane za politycznie niepoprawne, uważane za takie, które stwarzają zagrożenie dla bezpieczeństwa publicznego, lub po prostu zbędne. „Obóz” jest więc przestrzenią, gdzie w czystej formie realizuje się stan wyjęcia spod prawa. Niemniej choć prawo zostaje tam zawieszane, to nie jest to przestrzeń chaosu. Przeciwnie, jest to przestrzeń, gdzie władza na zasadzie wyjątku ustanawia nowy, bardziej rygorystyczny porządek polityczny. „Obóz” nie powstaje też bezprawnie. Jego utworzenie jest skutkiem legalnej decyzji suwerennej władzy. Tak rozumiany obóz jest nie tylko przykładem mechanizmu prowadzącego do racjonalizowania zagłady milionów ludzi, ale również przykładem tego, w jaki sposób w swojej skrajnej postaci maszyna antropopolityczna produkuje bestie po stronie sprawców. Obóz i figura muzułmana jako współczesnej formy życia, które nie zasługuje na życie, pokazują zarazem jak mechanizmy biowładzy mogą zredukować człowieka do jedynie biologicznej substancji. Działanie tych mechanizmów, jak i samej maszyny, nie ogranicza się jedynie do systemów totalitarnych.

W systemach nietotalitarnych, czyli np. demokratycznych, w łagodniejszy i mniej widoczny na pierwszy rzut oka sposób, lecz działający dokładnie według mechanizmu opisanego powyżej, funkcjo-

---

<sup>13</sup> G. Agamben: *Co zostaje z Auschwitz...*, s. 82–83.

<sup>14</sup> G. Agamben: *Homo sacer...*, s. 238. Obozem będzie więc np. paryski Vélodrom d'Hiver, w którym władze Vichy zebrały Żydów, zanim wydały ich Niemcom, albo stadion w Bari, gdzie w 1991 roku włoska policja zgromadziła nielegalnych albańskich imigrantów. We wszystkich tych przypadkach pozornie nieszkodliwa przestrzeń stanowi obszar nierozróżnialności. Normalny porządek prawny jest tam zawieszony na rzecz działań, o których decyduje policja.



nuje również maszyna antropolityczna wytwarzająca nagie życie. To właśnie z tego względu Agamben może postawić tak kontrowersyjną tezę, że „obóz” jako przestrzeń wyjątku jest również wzorcem lub też, używając języka samego Agambena, matrycą współczesnych systemów politycznych. Jedną z możliwych interpretacji tego twierdzenia, jest taka oto, że wszystkie systemy polityczne zawierają w sobie bardziej lub mniej widoczny mechanizm zacierający różnicę między domeną obowiązującego prawa a przestrzenią stanu wyjątkowego. Każdy bowiem z tych systemów wskazuje osoby, które nie zasługują na przeżycie, tyle że owe wykluczenia racjonalizuje się tak, iż z wnętrza systemu pozostają one „obiektywnie” zasadne. W ten sposób Agamben może pokazywać, iż mimo różnic między demokracją a totalitaryzmem istnieje między nimi także pewien istotny z punktu widzenia biopolityki związek. Obie formy rządów mają bowiem tę samą podstawę – maszynę antropolityczną, która produkuje lub zawsze umożliwia produkcję nagiego życia. Dla Agambena żyjemy więc współcześnie w sytuacji, w której reguły przeplatają się z wyjątkami w taki sposób, że przestajemy odróżniać jedno od drugich. Skutkuje to tym, że wszyscy jesteśmy (potencjalnie) *homini sacri*. Powyższe stwierdzenie można rozumieć w następujący sposób: ze względu na antropologiczny status człowieka jako istoty zwierzęco-człowieczo-obywatelskiej, przestrzeń polityki zawsze jest przestrzenią wykluczenia i mechanizmem odczłowieczania-zezwierzęcania innych, kosztem potwierdzania arbitralnie swojego własnego człowieczeństwa lub obywatelstwa. Mechanizm ten zatem, jako czysto uznaniowy, powoduje, że każdy człowiek zawsze może na mocy decyzji politycznej, zostać odarty z praw i stać się nieczłowiekiem, tak jak to ma obecnie miejsce choćby w przypadku uchodźców<sup>15</sup>.

---

<sup>15</sup> Zob. G. Agamben: *My, uchodźcy*, przekład K. Gawlicz, „Recycling Idei” 2005, nr 7, <<http://recyklingidei.pl/agamben-my-uchodzcy>> [dostęp: 22 czerwca 2018 roku]. Może istnieć życie, które nie jest już dobrem prawnie chronionym i społeczeństwo nic nie traci, je usuwając, np. życie stracone w wyniku nieuleczalnej choroby. Władza biopolityczna ubrana w szaty nauki, racjonalności, pragmatyki itp. decyduje więc o punkcie, w którym życie przestaje być poli-

Z tego punktu widzenia również demokratyczna władza działa na zasadzie wyjątku i powołuje do istnienia kolejne „obozy”, gdzie usiłuje zaprowadzić porządek polityczny, który nie ma oparcia w powszechnie obowiązującym prawie. Terrorysta, nielegalny imigrant, bezpaństwowiec, uchodźca – są umieszczani w przestrzeniach, takich jak Guantanamo, Lampedusa czy wyspa Nauru, które są strefami „wyjątku”. Reguły demokratycznej polityki i konstytucyjne procedury ulegają w nich zawieszeniu na czas nieokreślony, a same te sfery powoli stają się częścią normalności, na stałe wpisując się krajobraz naszego świata. Dziś już oczywistym i najbardziej chyba znanym przykładem takiego arbitralnego „zawieszania” prawa, ustanawiania „stanu wyjątku” i odwoływania się do logiki „obozu” przez demokratyczne władze są praktyki „wojny z terroryzmem” wprowadzone przez władze amerykańskie po ataku na World Trade Center z 11 września 2001 roku. Chodzi zwłaszcza o tzw. specjalne środki, które bez nakazu sądowego i wbrew konstytucji mogą zostać zastosowane zarówno w stosunku do jednostek, jak i do całych grup społecznych<sup>16</sup>.

Niemniej jednak przykładem, do którego chciałbym się ze względu na tworzoną typologię bestiarystyki bardziej szczegółowo odwołać, aby pokazać współczesne działanie maszyny antropolitycznej, jest kwestia uchodźców. Sam fakt ich istnienia w przestrzeni politycznej zrywa w niej jedność między człowiekiem a obywatelem, gdyż ukazuje bezradność praw człowieka, które przecież miały zapewnić ochronę wszystkim ludziom na świecie. Uchodźca bowiem to osoba, który jest pozbawiona praw politycznych i obywatelskich;

---

tycznie znaczące. Agamben wskazuje na tego typu praktyki dotyczące upolitycznienia śmierci w naszych współczesnych czasach. Są to decyzje dotyczące choćby nowych technik reanimacji, dzięki którym choć mózg umiera, to można sztucznie podtrzymywać funkcjonowanie organów u takich „nieumarłych”, ale też już nie żywych podmiotów (neomortów).

<sup>16</sup> Amerykańska ustawa Patriot Act z 2001 roku pozwala władzom amerykańskim dokonywać zatrzymania każdej osoby na czas nieokreślony bez podania przyczyny i podstawy prawnej. Ustawa ta ponadto faktycznie umieściła podejrzanych poza strefę prawa. Są oni bowiem fizycznie umieszczani w miejscach, które mają status eksterytorialny (np. Guantanamo), gdzie nie przysługuje im status jeńców wojennych albo więźniów i uznaje się ich za zatrzymanych (*detainees*).

to ktoś, kto swoim życiem pokazuje niemożliwość trwałego powiązania biologicznej egzystencji z prawem obowiązującym na terytorium danego państwa. Sytuacja ta unaocznia fakt, że idea obywatelstwa i suwerenności są fikcjami prawnymi, które mogą być arbitralnie kształtowane przez władzę. Dlatego Agamben za Hannah Arendt pozostaje tak krytyczny wobec koncepcji praw człowieka, które tworzą listy „naturalnych” praw przysługujących wszystkim ludziom. Ci, których te prawa powinny w pierwszej kolejności obejmować i chronić, okazują się bowiem całkowicie nieistotni, a ich życie, mimo przysługujących im praw człowieka, wystawione na śmierć. Uchodźcy przestają być traktowani jak istoty ludzkie i stają się tylko istotami biologicznymi. Reprezentując „nagie życie”, są wyłączeni ze wspólnoty politycznej i zostają zredukowani do bytu czysto przyrodniczego. W swojej analizie figury uchodźcy, chcąc odsłonić przyczyny ludzkiej obojętności wobec jego losu, Agamben odwołuje się do rozważań Arendt, która pisze: „Koncepcja praw ludzkich oparta na założeniu, że istnieje istota ludzka jako taka, natychmiast się załamała, kiedy osoby głoszące, że w nią wierzą, po raz pierwszy zetknęły się z ludźmi, którzy naprawdę stracili wszystkie inne cechy i znaleźli się poza związkami łączącymi ludzi – z wyjątkiem tego, że byli ciągle ludźmi”<sup>17</sup>. Dlatego też uchodźcę można traktować jako pewną figurę graniczną: nie można go w żaden sposób włączyć w zakres praw człowieka, ponieważ kondycja uchodźcy jako tego, który jest całkowicie poza prawem, oznacza, że prawa człowieka go nie dotyczą<sup>18</sup>.

### **Relacja bios – dzoé**

Pomysł, że człowiek składa się z tego, co zwierzęce i z tego, co ludzkie, należy do najstarszych sposobów wyjaśniania natury

---

<sup>17</sup> H. Arendt: *Korzenie totalitaryzmu*, t. 1, przekład M. Szawel, D. Grinberg, Niezależna Oficyna Wydawnicza, Warszawa 1993, s. 334.

<sup>18</sup> Zob. G. Agamben: *Homo sacer...*, s. 183–184. Zob. też. M. Gawin, B. Markiewicz, A. Nogal, R. Wonicki: *Prawa człowieka i obywatela w zglobalizowanym świecie*, Wydawnictwa Uniwersytetu Warszawskiego, Warszawa 2015, s. 177–180.

ludzkiej, z jakim możemy spotkać się na gruncie filozofii europejskiej<sup>19</sup>. Sięgając do klasycznych greckich rozważań, przyjrzyjmy się zatem treści oraz relacji *bios* i *dzoé*.

Patrząc na greckie znaczenie terminu *bios*, można powiedzieć za Arystotelesem, że jest to forma życia wartościowego, obdarzonego sensem. Jednak by mogło powstać takie życie, to *bios* musi zostać wyodrębnione z przyrody (*dzoé*). *Bios* zatem dla starożytnych myślicieli greckich w swoim podstawowym znaczeniu był rozumiany jako to, co jest metafizyczne w człowieku i jako to, co wykracza poza podstawową biologiczną egzystencję. *Bios* to na poziomie indywidualnym rozum, język, uczucia wyższe, a na poziomie zbiorowym m.in.: kultura, sztuka, prawo i filozofia. *Bios* reprezentuje zatem życie będące przestrzenią kultury i polityki (*bios politikos*) i aby zaistniał należy „wydobyć” go z *dzoé* za pomocą określonego sposobu życia. Za Martinem Heideggerem moglibyśmy powiedzieć, że tak rozumiany *bios* to przede wszystkim zamieszkiwanie w określonej, przetwarzanej przez nas i rozpoznawanej jako własna przestrzeni domu, miasta czy kraju. Poza podtrzymywaniem określonego sposobu życia, *bios*, by sięgnąć do mniej oczywistych, ale istotnych dla Greków znaczeń tego terminu, zawiera również w sobie wymiar walki. Życie obywatelsko-ludzkie (*zoon politikon*), jakie wiedli Grecy, jest naznaczone wojnami z innymi *poleis* i znajduje to w treści pojęcia „*bios*” swoje odzwierciedlenie. *Bios* potrzebuje więc agonu, aby mogło istnieć życie twórcze, etyczne i wartościowe<sup>20</sup>. *Agon* zaś

---

<sup>19</sup> Mimo różnic pomiędzy stanowiskami bazującymi na owym rozróżnieniu takie części duszy, jak wegetatywna i zwierzęca pojmowane były zazwyczaj jako rodzaj podstawy dla części rozumnej. To właśnie ta ostatnia najważniejsza część duszy czyniła z człowieka osobę, czyli podmiot moralny i istotę społeczną (*bios*). Ważnym elementem tego filozoficznego podziału była również kwestia wartościowania tego, co w człowieku zwierzęce i ludzkie. Zazwyczaj ganiąc to, co w nim cielesno-zwierzęce, wyznaczano moralne zadania, jakie stały przed człowiekiem w trakcie jego życia we wspólnocie politycznej. W kwestii podziału duszy i roli, jaką ona odgrywa w procesie edukacji moralnej, zob. np. Platon: *Państwo*, przekład W. Witwicki, Państwowe Wydawnictwo Naukowe, Warszawa 1958; *idem: Fedon*, przekład R. Legutko, Wydawnictwo Znak, Kraków 1995; Arystoteles: *Etyka nikomachejska*, przekład D. Gromska, Państwowe Wydawnictwo Naukowe, Warszawa 1982.

<sup>20</sup> Jak pisze K. Mrówka „[...] łuk, określane zwykle greckim słowem *τόξον*, nazwany jest tutaj homonimicznym [...] wyrazem *βίος*, „życie”. [...] Śmiercionośne narzędzie ukrywa swą naturę pod, zdawałoby się, niewinnym imieniem *βίος*” (Heraklit: *Fragmenty. Nowy przekład*

może zaistnieć jedynie wtedy, gdy wytyczymy pewne granice, a więc na przykład przez wykluczenie ze wspólnoty obywatelskiej innych, np. barbarzyńców, niewolników i innych<sup>21</sup>.

Z kolei *dzoé* w opozycji do *bios* znaczy animalność i „witalność życia” toczącego się niezależnie od (a czasem i wbrew) racjonalnej kontroli. Jak pisała Arendt w *Kondycji ludzkiej*, jest to życie związane z trudem, znojem i koniecznością. *Dzoé* to przyroda i wszystko to, co atawistyczne, wegetatywne i pierwotne. Jest to niezbędnym fundamentem *bios*, bez którego nie będzie można w człowieku nic rozwijać, udoskonalać i pielęgnować. *Dzoé* jest także zespołem aktywności, które można uporządkować wedle „fizycznego” następstwa czasu (jak np. cykle życia). Chronologię tych aktywności wyznaczają dwa podstawowe punkty czasu właściwe dla każdego żywego organizmu, tj. narodziny i śmierć. Natomiast *bios* jest w pewnym sensie świadomie skonstruowanym stylem i rodzajem życia w sensie indywidualnym i zbiorowym. *Dzoé*, podążając za Arystotelesem, można rozumieć zatem jako materię, której *bios* nadaje określoną formę, określony sposób dobrego życia. Jest to życie, by znów posłużyć się dystynkcjami Arendt typu *vita activa*, życie obywatelskie, *bios politikos*. W przeciwieństwie do takiego życia, życie prywatne (*idiotēs*) zadowala się doznaniem, które w sposób „fizyczny” dostarczają człowiekowi zmysły<sup>22</sup>.

Dokonane przez antycznych filozofów rozróżnienie na *polis* i *oikos* ugruntowywało przekonanie o nadrzędności władzy politycznej wobec innych, niepolitycznych jej form. Podporządkowanie się ustanowionemu przez *koinonia politikē* prawu jedności i ciągłości ze strony wielości było świadectwem *phronesis* obywatelskiej. Jej zasady zo-

---

*i komentarz*, Scholar, Warszawa 2004, s. 151). *Bios* zatem ma związek nie tylko z życiem, ale też z obroną tego życia i narzędziem służącym do zabijania innych.

<sup>21</sup> Zob. M. Gawin, B. Markiewicz, A. Nogał, R. Wonicki: *Prawa człowieka i obywatela...*, s. 159–160.

<sup>22</sup> Przekroczenie progu *oikos* oznacza wyjście ze sfery prywatności, za którą rozpościera się sfera spraw politycznych. Udział w rozstrzygnięciu spraw dotyczących ogółu jest indywidualnym wkładem obywatela w tworzenie historii wspólnoty politycznej, jej zdolności rozwojowych w znaczeniu *bios*. Dlatego też ten rodzaj aktywności starożytni uznawali co do zasady za przejaw najwyższej cnoty.

stały zdefiniowane zgodnie z nakazami rozumu i cnoty. Ci, którzy „z natury” nie spełniali tego warunku, ponieważ żyli życiem niepolitycznym, podlegając światu konieczności (np. kobiety lub niewolnicy), byli skazani nie tylko na ekskluzję polityczną, lecz także na marginalizację społeczną i degradację kulturową. Ich „prywatny”, związany ze światem przyrody sposób życia, nie był uznawany za godny. Wykonywane przez nich czynności, takie jak praca czy rodzenie dzieci, uznawano za niewymagające twórczej lub abstrakcyjnej wiedzy (*nous*) albo wysokich kwalifikacji moralnych.

Czym więc, przyjąwszy wstępne założenia z pierwszej części niniejszego tekstu, byłoby zezwierżenie człowieka z perspektywy greckiej filozofii klasycznej? Najprostsza odpowiedź brzmiałaby, moim zdaniem, tak: zezwierżenie byłoby przejściem do stanu, który nie jest naturalnym stanem człowieka i od którego człowiek musi się oderwać w procesie wychowania, by stać się właśnie w pełni ludzki. Jednakże, jak się okazuje, tę prostą odpowiedź leżałoby od razu opatrzyć odpowiednim zastrzeżeniem. Zezwierżenia człowieka nie można rozumieć jako prostego powrotu do stanu pierwotnego czy przyrodniczo-naturalnego. Jest to raczej wyobrażenie „dzikości” przyrody zwierzęcej, które projektujemy na nasze własne zachowania odbiegające od powszechnie przyjętych norm i wyrażające się zwykle w tym, co Grecy nazywali barbarzyństwem. Ucywilizowanie, uspołecznienie wszak, do którego dochodzi w trakcie wspólnotowych praktyk, zmienia zwierzę-w-człowieku w sposób, który trudno uznać za całkowicie odwracalny. Zazwyczaj więc „pierwotna” dzikość człowieka stanowi konstrukt mający usprawiedliwiać w opowieściach jednej cywilizacji lub społeczności podbój przez drugą cywilizację lub społeczność, a zarazem uzasadnić odbiegające od uznanych w tej pierwszej cywilizacji sposoby życia (co bardzo dobrze jest widoczne zwłaszcza w sposobie opisywania i wartościowania walki oraz postępowania z wrogami). Zatem zezwierżenie należałoby raczej rozumieć jako nowy, nigdy jeszcze nieosiągnięty, a zarazem groźny stan, w którym człowiek może się pograć. Stan ten

można więc potraktować jako jego obawy przed staniem się częścią tego, co on sam postrzega jako swoją nieludzką naturę<sup>23</sup>.

## **Formy bestiaryzacji**

Patrząc na złożoność i obszerność przywołanego we wcześniejszym punkcie klasycznego rozumienia *bios* i *dzoé* oraz porównując je z perspektywą Agembenowską, dopiero wtedy można zauważyć, jak bardzo włoski filozof skupił się na granicy czy linii między tymi dwoma obszarami, pomijając samą ich treść. Dzięki zaś wykorzystaniu klasycznego znaczenia tych dwóch pojęć, a także dzięki odwołaniu się do ich wzajemnej dynamiki, możliwe staje się stworzenie bardziej pogłębionej typologii sposobów bestiaryzacji. Jednocześnie dopiero po dostrzeżeniu różnych konfiguracji relacji *bios* – *dzoé*, stanie się w ogóle możliwe postawienie pytania o to, czy istnieje jakaś właściwa między nimi relacja.

Zanim w zakończeniu artykułu postaram się udzielić odpowiedzi na powyższe pytanie, najpierw przedstawię trzy formy bestiaryzacji, skupiając się przy tym na opisie sprawców, a więc tych, którzy dehumanizują. Zgodnie z ujęciem Agambena każda władza wyznacza granice między *dzoé* i *bios*. I to jest właśnie moment, w którym zaczynamy się różnić na ludzi i nieludzi. Jest to również moment podwójnego zezwierzęcenia: tych, którzy jako *homini sacri* są wykluczani z *bios* (neomorty, uchodźcy, Żydzi itp.) i tych, którzy wykluczają – sprawców. Patrząc zatem na relację *bios* – *dzoé* wydaje się, że do pomyślenia możliwe są następujące typy bestiaryzacji:

1. Redukcja *bios* do *dzoé*. Redukcja ta polegałaby na tym, że w pewnych sytuacjach *bios* zostaje „wyciszony” (albo czasowo albo na

---

<sup>23</sup> W tym miejscu w formie przypisu warto zasygnalizować, że w nowożytności *dzoé*, rozumiane jako kwestia przeżycia, staje się centralną kategorią polityki. Tym samym, jak pokazuje Foucault, polityka staje się biopolityczną troską o zdrowie populacji. Sfera prywatna (ekonomia) wkracza do sfery publicznej i następuje przesunięcie oraz zamazanie wcześniejszej granicy ustanowionej przez klasyczną maszynę antropopolityczną. Niezależnie od tej zmiany maszyna ta działa i wciąż wytwarza granice między ludźmi i nie ludźmi.

stałe) i wtedy *dzoé* przejmuje kontrolę. Jest tak na przykład wtedy, gdy dochodzi do głosu, operując terminologią starożytnych greckich myślicieli, popędliwa część duszy. *Dzoé* przejmuje kontrolę nad zachowaniem, gdy człowieka zaślepią szal, ogarnia gniew czy jakaś inna silna emocja, której nie jest on w stanie kontrolować. Emocja ta popycha go do czynów klasyfikowanych zazwyczaj przez wspólnotę jako nieetyczne i bezprawne, takich jak pogromy, zabójstwa w afekcie itp. Efektem działania redukcji *dzoé* do *bios* są zatem sytuacje społeczne postrzegane jako takie, które wymknęły się spod kontroli. Są one raczej masowym porywem emocji, gdy zazwyczaj nie ma czasu na rozważanie racji. Dokonując takich czynów, sprawcy ulegają bestiaryzacji przez **zezwierzęcenie**.

2. Redukcja *dzoé* do *bios*. Jest to sytuacja, w której *bios* – a mówiąc za filozofami greckimi rozumna część duszy – wypełnia całą „istotę” człowieka, oddzielając go od jego emocjonalności albo empatii. W swojej zdeformowanej formie ten brak równowagi może przybrać postać **spotwornienia**. Jednym z przykładów takiego spotwornienia jest opisana przez Tukidydesa scena z czasów wojny peloponeskiej, w której Ateńczycy przybywają na wyspę Melos i ogłaszają, że jeśli Melijczycy się nie poddadzą, to zostaną zgładzeni. Gdy zaś Melijczycy nie chcą się poddać, Ateńczycy faktycznie podbijają całą wyspę i działają zgodnie z zapowiedzi, tzn. zabijają większość jej mieszkańców na miejscu, a resztę oddają w niewolę. Jest to czyn tak niespotykany, że nawet w samych Atenach uznawany był za coś niepotrzebnego i okropnego<sup>24</sup>. Na kanwie powyżej opisanego przypadku, można powiedzieć, że spotwornienie jako rodzaj bestiaryzacji to taki stan lub zachowanie, w którym wypaczenia doznaje sam *bios* (*vita activa*). Cechami takiego spotwornienia jest choćby wyrachowana kalkulacja, w której punktem odniesienia jest *idée fixe*, którą chce się zrealizować, niezależnie od rzeczywistych przesłanek ją warunku-

---

<sup>24</sup> Zob. Tukidydes: *Wojna peloponeska*, przekład K. Kumaniecki, Ossolineum, Wrocław – Warszawa – Kraków 1991.



jących. Działania potwora wiążą się z przedmiotowym traktowaniem innych, gdyż w jego ocenach nie odgrywają roli uczucia wyższe, sumienie czy zasady moralne – przynajmniej nie w potocznym rozumieniu. Potwór może bowiem odwoływać się do idei, robić coś w imię np. ludzkości, ale jednocześnie nie czuje odrazy do zabijania albo nie wykazuje empatii wobec zabijanych ofiar<sup>25</sup>. I choć w pierwszej chwili wydawać by się mogło, że negacja *dzoé* jest korzystna, gdyż uszlachetnia lub cywilizuje ludzi, poskramiając ich atawistyczne emocje, to problem zaczyna się wtedy, gdy ludzie stają się „arcyłudzcy”<sup>26</sup>. Bycie potworem, monstrum to bycie tak bardzo pozbawionym emocji nadczłowiekiem<sup>27</sup>, że inni ludzie nie rozpoznają już w nas człowieka, ale jedynie kogoś metafizycznie obcego; kogoś, kto jest niejako innym gatunkiem (np. cyklopem) albo kimś nie z tego świata (demonem itp.). Potwór z perspektywy ludzkiej moralności porzuca uznane przez ludzi wartości i przekracza w swoich czynach moralną miarę. Odwołując się do współczesnego języka nauki, moglibyśmy po-

---

<sup>25</sup> M. Foucault w jednym z wykładów z cyklu *Les anormaux* (1974–1975) sytuuje potwora na przecięciu tego, co niemożliwe (ontologia) i tego, co zakazane (aksjologia). Pojawienie się idei potwora wykraczającego w kulturze zachodniej jednocześnie poza porządek świata prawnego i biologicznego powoduje, że granica między tymi porządkami ulega zatarciu. Istnienie potwora sugeruje niemożliwość wyznaczenia granic moralności, gdyż oznacza coś nieobliczalnego, coś co wymyka się pojmowaniu i prawu. Kłopot z działaniami potwora polega więc na tym, że nie można go włączyć w strukturę odpowiedzialności moralnej lub prawnej ludzi, gdyż jego czyny się temu porządkowi wymykają. Co więcej, właśnie dlatego, że potwór wykracza poza ustalone ramy pojęciowe i etyczne, można go w imię obrony wspólnoty zabić bez ponoszenia za to konsekwencji.

<sup>26</sup> W końcu od czasów antycznych dość rozpowszechnionym ideałem było podporządkowanie niższych części duszy wyższemu, co Platon tak sugestywnie opisał w *Fajdrosie*, używając metafory rydwanu z woźnicą, prowadzonego przez białego i czarnego konia. Niemniej jednak *dzoé* też jest częścią natury ludzkiej, o którą trzeba dbać. A sytuacje w nowożytności takie jak ludobójstwa będą pokazywały, co może się złego wydarzyć, gdy człowiek zostaje zredukowany tylko do racjonalności instrumentalnej.

<sup>27</sup> Przy czym dla Fryderyka Nietzschego, o czym warto pamiętać, zezwierzęcenie było jednak właściwą formą odzyskania człowieczeństwa. Dopóki zwierzęcia nie pozbawi się naturalnych dla niego popędów i nie przymusi do bycia człowiekiem, pozostaje silne i vitalne. Stając się istotą ludzką, pozbywa się swej pierwotnej mocy i słabnie. Taka Nietzscheńska afirmacja zwierzęcości w człowieku jest możliwa dlatego, że nadaje się jej tutaj sens, który nie jest pejoratywny. Z tej perspektywy zwierzęca egzystencja, cechująca się mocą i siłą, jawi się Nietzschemu jako coś pożądanego, choć uznaje on zarazem drogę powrotną do niego za zamkniętą dla współczesnego człowieka.

wiedzieć, że mamy w tym przypadku do czynienia z sytuacją, w której sprawcy nie mają ludzkich odruchów, zabijają (również na masową skalę) bez emocji – stają się aleksytymikami czyli ludźmi pozbawionymi empatii. Stają się, tak jak Rudolf Hess czy Adolf Otto Eichmann, ślepi na pewne aspekty swojego działania. Brakuje im – jak powiedziała by Hannah Arendt – wyobraźni moralnej i krytycznego myślenia<sup>28</sup>.

3. *Hybris*. *Hybris* to zmieszanie *dzoé* i *bios* wyrażające się w ograniczeniu moralności oraz zubożeniu. Jest to najbardziej pojemna i niejednoznaczna kategoria ontologiczna ze wszystkich trzech form bestiarystyki. Niemniej jednak człowiek, balansując na granicy równowagi między *dzoé* i *bios*, może również zamazać istniejącą między nimi granicę. Wtedy właśnie, przynajmniej jako pewna możliwość logiczna, pojawia się **hybryda**. Hybryda bowiem zamazuje granice międzygatunkowe i międzyrodzajowe, zwłaszcza te między człowiekiem a zwierzęciem. Jest to więc paradoksalnie forma bezkształtna. Można nawet założyć, że to pewna efemeryda, którą człowiek w zasadzie – ze względu na wzajemne uwarunkowanie *bios* i *dzoé* – może być przez cały czas, a od której w swoim własnym wyobrażeniu chce uciec, mimo że jest ona ciągle obecna w jego myśleniu o samym sobie.

Wizualizacją hybrydy są chociażby średniowieczne bestie często przedstawiane jako połączenie części różnych stworzeń w jedną całość. W ten sposób oddawano nieziemskość i wynaturzenie takich istot. Hybryda likwiduje granice lub sprawia, że są one płynne, a to umożliwia ich przekraczanie – w tym sensie przekraczanie również zastanych norm obowiązujących ludzi. W istocie ma więc ona podwójny charakter. Z jednej strony może przynieść zagładę człowiekowi, jakiego znamy, zmieniając go w coś nowego, nieznanego i czego nie możemy w tym sensie ani zrozumieć, ani

---

<sup>28</sup> Zob. H. Arendt: *Eichmann w Jerozolimie...* (np. s. 70–72). Eichmann był zdaniem Arendt zwykłym człowiekiem, w pewnym sensie nawet bezmyślnym, odtwarzającym wtórnie formułki nazistowskie – urzędnikiem bez wyobraźni moralnej, starającym się jak najlepiej wypełnić rozkazy, by zasłużyć na awans albo pochwały swoich przełożonych.

kontrolować<sup>29</sup>. Z drugiej jednak – może, przełamując istniejące *status quo*, przyczynić się do moralnego rozwoju człowieka. Ze względu na to, że hybryda jest czymś pomiędzy zwierzęciem i człowiekiem, jej egzystencja i los zostają niejako zawieszona, a status jest niewiadomy i niedookreślony. Dzięki temu figura hybrydy odwołuje się zarówno do elementów *dzoé* (np. dzikość), jak i do elementów *bios* (moralności i racjonalności)<sup>30</sup>. Jej istota polega na niemożliwości przewidzenia z perspektywy ludzkiej jej zachowań i motywów, a jednocześnie nadziei na możliwość jej uczłowieczenia i zrozumienia. Niesie też zawsze ze sobą ambiwalencję dotyczącą przyszłości – możliwość zarazem i emancypacji, i dewastacji świata społecznego, jaki znamy. Tylko hybryda jako jedyna z trzech opisywanych w tym punkcie form bestiaryzacji ma w sobie emancypacyjny potencjał wyzwalać się z zastanych form społecznych praktyk. Mimo tego pozytywnego potencjału, zawiera ona w sobie również element burzycielski i destrukcyjny, który w zasadzie stawia ją na równi z formami zezwierzęcenia i spotwornienia<sup>31</sup>.

Jednocześnie wydaje się, że w stosunku do dwóch wyżej wymienionych „czystych” typów relacji *bios* – *dzoé* ten typ właśnie ze względu na ich zmieszanie występuje najczęściej w świecie społecznym. Na poziomie praktyk społecznych charakteryzowałby się on z jednej strony jakimś rodzajem gloryfikacji własnej wspólnoty, a z drugiej – zubożeniem na los osób niebędących jej częścią. Taka bestiaryzacja, w przeciwieństwie do spotwornienia i zezwierzęcenia, pociągałaby za sobą łagodniejsze, tzn. oswojone i „znormalizowane”, skutki działania maszyny antropopolitycznej.

---

<sup>29</sup> Zob. np. F. Fukuyama: *Koniec człowieka. Konsekwencje rewolucji biotechnologicznej*, przekład B. Pietrzyk, Wydawnictwo Znak, Kraków 2008, s. 26–30.

<sup>30</sup> Jeśli potraktujemy cyborga jako odmianę hybrydy, która wymyka się wszelkim podziałom organizującym życie polityczne, to będziemy mogli dostrzec w nim potencjał emancypacyjny. Jak twierdzi na przykład Donna Haraway, cyborg jest istotą, która znosi wszelkie polityczne różnice między ludźmi, zwierzętami i maszynami. Zob. D. Haraway: *Cyborg Manifesto*, w: *eadem: Simians, Cyborgs, and Women. The Reinvention of Nature*, Routledge, New York 1991.

<sup>31</sup> W porządku bioetyki to również pytanie o moralny status tworzenia hybryd ludzko-nieludzkich – zarówno humanoidalnych (np. krzyżówek zwierząt i ludzi), jak i technologicznych (np. cyborgów).

Podsumowując powyższą typologię, można powiedzieć, że wszystkie te trzy możliwe relacje *bios* – *dzoé* wydają się odsyłać do jakiegoś idealnego ich ułożenia, które niwelowałoby potencjał bestyaryzacyjny, tj. do jakiegoś złotego środka, pewnej idealnej między nimi równowagi. Lecz nawet wtedy gdybyśmy próbowali osiągnąć ten ideał, to istota ludzka, przy założeniu niezmienności naszej natury, pozostawałaby stale zagrożona możliwością przekroczenia granicy między *bios* i *dzoé*, a tym samym popadnięciem w najbardziej skrajne formy bestyaryzacji – spotwornienie i zezwierzęcenie. Jest tak dlatego, że człowieczeństwo to, jak pisał Immanuel Kant, stan, do którego dążymy. Nawet jeśli zdołalibyśmy je osiągnąć, to nie jest to stan dany nam raz na zawsze. Zawsze więc możemy pogrążyć się jako gatunek z powrotem w bestialstwie.

Analizowane w artykule formy bestyaryzacji często nie dokonują się w taki sposób, że człowiek świadomie zaczyna ignorować istniejący kodeks moralny lub z istoty łagodnej przekształca się w okrutną i bezwzględną. Popadnięcie w bestialstwo jest stanem, w który przechodzi się często bez udziału świadomości i woli. I właśnie to, jak się wydaje, jest najbardziej groźne w mechanizmie bestyaryzacji, ponieważ nad tym przejściem człowiek często nie ma lub prawie nie ma kontroli. Przekroczenie granicy czyni nas w pewnym sensie podmiotami wydanymi na pastwę naszych mrocznych instynktów. Odczłowieczona istota ludzka nie posiada już woli wyjścia z tego, w co popadła. Bestyaryzacja jest bowiem wynikiem utraty tego, co w nas ludzkie – moralności. Tracimy wszelkie wyróżniki bycia człowiekiem: zdolność do refleksji nad własnym losem oraz możliwość kierowania nim<sup>32</sup>.

---

<sup>32</sup> Mimo wszystko dopóki o owym zagrożeniu bestyaryzacją wciąż mówimy, widzimy je i analizujemy z punktu widzenia etyki, próbując je ograniczyć, dopóty upadek człowieka wydaje się odwracalny. Dopiero bowiem przekroczenie granic człowieczeństwa skutkuje niemożliwością konstatacji faktu własnego zezwierzęcenia: nie-mową. Kiedy robimy się nieludzy, tracimy możliwość moralnej refleksji.

## **Wnioski**

Co zatem należałoby zrobić, aby ograniczyć bestiaryzację? Na to pytanie nie jestem w stanie udzielić zapewne zadowalającej odpowiedzi. Jeśli jednak uznamy, że perspektywa biopolityczna jest przydatnym narzędziem filozoficznym, to dzięki niej możemy sobie zdać sprawę, że bestiaryzacja jest częścią naszej natury i naszego ludzkiego losu. Jednocześnie niezależnie do tego, czy w praktyce jesteśmy w stanie ograniczyć tkwiący w nas potencjał bestialstwa, ważna staje się sama możliwość zadania takiego pytania oraz intelektualna próba odpowiedzi na nie wskazująca na konieczność identyfikacji warunków sprzyjających tendencji bestiaryzacyjnej.

Agamben, mierząc się z tym pytaniem o sposób ograniczenia bądź wyeliminowania w nas bestiaryzacji uznaje, że w tym celu należałoby unieruchomić maszynę antropopolityczną. Przedstawia też dwie próby ograniczenia możliwości dehumanizacji, jakie możemy spotkać w historii. Pierwsza, którą nazywa posthistoryczną, jest związana z ideami posthumanizmu i polega na tym, że człowiek przyznaje się do swojej zwierzęcej natury i stara się ją udoskonalić metodami technologicznymi. Druga zaś dotyczy idei ewolucyjnego procesu odchodzenia ludzi od ich zwierzęcej części natury. Niestety oba sposoby niosą ze sobą poważne ryzyko. Podejście technologiczne do natury człowieka może skutkować wykluczeniem (a nawet w skrajnej formie eksterminacją) tych, którzy nie spełniają ambitnych kryteriów ludzkiej doskonałości, nie chcą lub nie mogą się stać częścią świata techno-humanoidalnego (neoluddystów). Z kolei ideał zapomnienia o ludzkiej animalności może prowadzić do zupełnego podporządkowania elementarnych funkcji biologicznych człowieka dyktatowi „uniwersalnych” zasad technicznych, co w rezultacie prowadzi do zatracenia tego, co jest w nas ludzkie<sup>33</sup>. Oba potencjalne

---

<sup>33</sup> Rozszerzoną krytykę podejścia Agambena można znaleźć np. u Arkadiusza Żychlińskiego (zob. *idem: Zwierzę którego nie ma. Experimentum de hominis natura*, w: M. Musiał, M. Ratajczyk et al. (red.): *W sprawie Agambena. Konteksty krytyki*, Wydawnictwo Poznańskie, Poznań 2010, s. 261–285).

rozwiązania ograniczające bestialstwo nie są więc nawet dla samego Agambena zadawalające. Aby wyjść poza ów dychotomiczny schemat myślenia o człowieku skupia się on, inspirując się rozważaniami Waltera Benjamina, na tym, czym może być czyste „pomiędzy”, czyli tym, co istnieje między *bios* i *dzoé*. Jeśli dałoby się nie tylko pomyśleć, ale i zrealizować pewien rodzaj wzajemnej równowagi między tymi dwoma *modi* naszego bycia, to Agamben sugeruje, że maszyna antropopolityczna mogłaby przestać pracować i ulec zatrzymaniu niejako w idealnej równowadze między *bios* i *dzoé* ocalając w ten sposób nasze człowieczeństwo. Jednakże, uwzględniając przeprowadzone w niniejszym artykule rozważania, wydaje mi się, że Agamben próbuje dokonać czegoś w praktyce niemożliwego. Chciałby on bowiem pojednać etykę i politykę; to, co uniwersalne i to, co partykularne (naturę i kulturę). Pokazać, że możliwa jest nierozróżnialność między nimi, tym samym, wskazując perspektywę zmiany naszego psychobiologicznego *a priori*, czyli naszej natury. Dla Agambena więc przynajmniej na poziomie czysto teoretycznej potencjalności człowiek, aby być ludzki, musi rozpoznać siebie także jako nieczłowieka, tzn. w imię pierwiastka animalnego w sobie zakwestionować własne człowieczeństwo. W pełni ludźmi czyni z nas bowiem dopiero zanegowanie takiego człowieczeństwa, które wyklucza z niego innych ludzi. Jest to jednak ideał, który przekracza i zarazem znosi wszelką politykę – rozumianą jako różnica i wyznaczanie granic przekreślającą to, co ludzkie i nieludzkie w człowieku. Agamben szuka więc jedności, która jest nie do zrealizowania bez ontologicznej zmiany, jaka miałaby zajść w człowieku. Próbuje on mianowicie, odwołując się do metody paradoksu, stworzyć i opisać coś, co można by roboczo nazwać antropologią nieantropologiczną albo polityką niepolityczną. Tego typu podejście miałyby pokazać, jak można pogodzić wielość i jedność, uniwersalności i przygodności<sup>34</sup>.

---

<sup>34</sup> W tym celu – jak słusznie dowodzi Joanna Bednarek – Agamben, polemizując i krytycznie odwołując się do Arystotelesa czy Dunsza Szkota, stara się pokazać, że jest możliwa do pomyślenia figura czystej pojedynczości – bytu jakiegokolwiek (*quodlibet*). Był taki można ująć takim jakim jest, bez odniesienia go do jakiejś konkretnej właściwości. Zob. J. Bednarek: *Jakakolwiek pojedynczość. Nowa twarz humanizmu*, w: M. Musiał, M. Ratajczyk *et al.*

Nie zagłębiając się dalej w wysiłki Agambena dotyczące stworzenia takiej apolitycznej polityki, chciałbym na koniec przejść do próby ogólniejszego podsumowania rozważań poruszanych w całym niniejszym artykule i przedstawić trzy prowizoryczne wnioski, jakie, moim zdaniem, można wyprowadzić z powyższych rozważań:

W obszarze ludzkiej sprawczości istnieje nieuchronny związek polityki i przemocy, wynikający z biopolitycznej kondycji człowieka. Ucywilizowanie przemocy jest jej złagodzeniem, wyparciem, przesłonięciem mechanizmu antropolitycznego, ale nie jej eliminacją. Jest ona zawsze z nami obecna albo w formie łagodniejszej – hybrydyzacji, albo w formach bardziej skrajnych – zezwierzęcenie/spotwornienie.

Mechanizmy różnicowania, dzięki którym ludzie stwarzają samych siebie, nie mogą zostać wyeliminowane ze sfery polityki. Mogą jedynie przybierać różne formy polityczne. Dopóki więc odbywa się produkcja „nagiego życia”, dopóty jesteśmy zawsze, nawet potencjalnie, bestiami, dehumanizując w procesie bardziej lub mniej „znaturalizowanych” wykluczeń innych, również nas samych.

Typologia bestiaryzacji i związane z nią mechanizmy pozwalają do pewnego stopnia ukazać kruchość etycznych form człowieczeństwa i to, z jaką łatwością ludzie mogą osuwać się w różne postaci zezwierzęcenia i zarazem ten proces operacjonalizować. W ten sposób, co prawda, dystansują się od swojej zwierzęcości, ale za to popadają w spotwornienie<sup>35</sup>.

### **Biopolitical Bestialisation: Considering Brutalisation in Politics**

The article explores the phenomenon of violence from the biopolitical perspective. Agamben's theory is the main methodological framework of the analysis. The main aim of the article is to show that different

---

(red.): *W sprawie Agambena. Konteksty krytyki...*, s. 137–154; zob. też G. Agamben: *Wspólnota, która nadchodzi*, przekład S. Królak, Wydawnictwo Sic!, Warszawa 2008.

<sup>35</sup> Eksperyment Stanleya Milgrama dotyczący posłuszeństwa wobec autorytetu albo eksperyment więzienny Philipa Zimbardo pokazały, jak łatwo wywołać w nas zachowania przemocowe, nawet jeśli teoretycznie uważamy je za niemoralne.

forms of evil in politics, such as atrocities, genocide and holocaust, can be described in a philosophically relevant way by using the categories of *bios/dzoé*. Thus, at the beginning, author reconstructs Agamben's main ideas (sections 1 and 2). Then, the ideas are supplemented by the classical understanding of *dzôé/bios* (section 3). The author can thus create a typology of bestiality. Finally, he focuses on the victims of the anthro-po-political machine and their perpetrators (section 4). This makes it possible to point out some flaws in Agamben's reasoning and reach more general conclusions concerning human nature (section 5).

Keywords: Agamben, *bios*, *dzoé*, bestiality, state of exception, biopolitics, perpetrator.