

Marcin Mazurek

---

# Martwe życie.

## Biopolityczna analiza kultury zombie

Nigdy bowiem nie będzie człowiekowi gorzej w śmierci, jako tam, gdzie będzie sama śmierć bez śmierci<sup>1</sup>.

Na gruncie biopolityki, rozumianej jako szkoła filozoficzna bądź po prostu jako perspektywa poznawcza, podstawowe znaczenie ma rozróżnienie dwóch dziedzin życia: *dzoé* i *bios*. *Dzoé* to zwykła cecha życia wspólna wszystkim ożywionym bytom; to życie jako takie, pozbawione politycznego czy kulturowego kontekstu. Zatem *dzoé* nie różnicuje, lecz oznacza identyczność, biologiczną powtarzalność przedstawicieli gatunku ludzkiego właśnie dlatego, że nie posiada żadnych pozabiologicznych jakości. *Bios* z kolei to forma lub sposób życia właściwe jednostce lub grupie, zanurzonej w konkretnej rzeczywistości społecznej, a ściślej w jej konkretnych uwarunkowaniach<sup>2</sup>. Inny będzie więc *bios* obywatela starożytnych Aten, a inny

---

**Marcin Mazurek** (ORCID 0000-0002-8159-3762) – absolwent Instytutu Filozofii Uniwersytetu Warszawskiego, doktor nauk społecznych w dyscyplinie nauki o bezpieczeństwie, adiunkt na Wydziale Bezpieczeństwa Narodowego Akademii Sztuki Wojennej. Doktorant na Wydziale Filozofii i Socjologii UW. Specjalizuje się w problematyce bezpieczeństwa w kontekście kulturowej, gospodarczej i politycznej integracji, decentralizacji władzy oraz ewolucji pojęcia panowania i suwerenności. Jego zainteresowania naukowe skupiają się również na kwestiach dotyczących współczesnego nacjonalizmu i fundamentalizmu jako zjawisk związanych z wielowymiarowym procesem transformacji państwa narodowego.

<sup>1</sup> Św. Augustyn: *Państwo Boże*, ks. XIII, 11, 2, przekład ks. W. Kubicki, Wydawnictwo Antyk, Kety 2002, s. 485.

<sup>2</sup> Zob. G. Agamben: *Homo sacer. Suwerenna władza i nagie życie*, przekład M. Sowa, Warszawa 2008, s. 9–11.

jego niewolnika; jeszcze inny średniowiecznego feudała; inny zaś przedstawiciela współczesnej klasy średniej. Każdorazowo *bios* sytuować będzie swego nosiciela w określonym kontekście prawnym, politycznym, ekonomicznym, zarówno zbiorowym, jak i jednostkowym wraz z całą przynależną im symboliką i systemem odniesień.

Z punktu widzenia filozofii polityki powyższe rozróżnienie pozwala na pogłębione analizy procesu przekształceń znaczenia suwerenności, źródeł legitymizacji władzy oraz jej zakresu, jak również kształtowania się istoty władzy politycznej oraz jej kondycji, definiowanej przez procesy włączania, wykluczania i przekształcania samego życia. Analizy te stanowią istotną część badań biopolitycznych takich filozofów, jak Michel Foucault, Antonio Negri, Michael Hardt czy Giorgio Agamben. Doskonałego przykładu wykorzystania potencjału tej perspektywy dostarczają dokonane przez ostatniego z wymienionych pogłębione rozważania niejako już klasycznego paradoksu dotyczącego praw człowieka autorstwa Hannah Arendt, że oto kosmopolityczne z definicji prawa człowieka mogą być realizowane jedynie dzięki państwom narodowym i wyłącznie w ich granicach i to nie tylko z pominięciem bezpaństwowców będących przeciw ludźmi, ale nierzadko również ich kosztem<sup>3</sup>. Agamben nasświetla ten paradoks od strony biowładzy: właśnie ci, którzy nie dysponują *bios*, czyli wykorzenieni i pozbawieni właściwej im formy życia, a więc znajdujący się poza kontekstem istotnych znaczeń społecznych i politycznych, w najwyższym stopniu reprezentują *dzoé*, czyste życie – życie jako takie. Właśnie dlatego, że nie dysponują stwarzającą różnicę formą życia – *bios* – jako przedstawiciele nagiego życia w najwyższym stopniu zasługują na miano ludzi. Jednocześnie jednak dokładnie z tego samego powodu pozbawieni są ochrony praw człowieka, jako nieobywatele<sup>4</sup>.

W badaniach biopolitycznych, na co Agamben kładzie duży nacisk, kategoria nagiego życia, czystego życia, życia jako takiego,

---

<sup>3</sup> Zob. H. Arendt: *Korzenie totalitaryzmu*, przekład D. Grinberg, M. Szawiel, Wydawnictwa Akademickie i Profesjonalne, Warszawa 2008, s. 377–404.

<sup>4</sup> Zob. G. Agamben: *Homo sacer...*, s. 173–174.

okazuje się nieodzowna, ponieważ stanowi dla niej wyzwanie oraz obiekt bezustannych technik sprawowania władzy. Jednocześnie nagie życie owym technikom się wymyka, co oznacza, że podlega biowładzy jedynie wówczas, gdy przybiera formę, czyli gdy zostaje przez nią przekształcone w *bios*. Jako *dzoé*, zostaje objęte przez politykę tylko „[...] pod postacią wyjątku, czyli jako coś, co zostaje włączone jedynie poprzez wyłączenie”<sup>5</sup>.

W tym kontekście należy wyjaśnić użyty w tytule artykułu termin „martwe życie”. Odnosi się on do szeroko obecnego we współczesnej kulturze zachodniej zjawiska, które na potrzeby niniejszego tekstu można określić „kulturą zombie”. O ile zatem *dzoé*, nagie życie, jest terminem radykalnym, bo odnoszącym się do ostatecznego warunku współczesnej polityki jako biopolityki, o tyle martwe życie wykracza daleko poza ten radykalizm. Martwe życie to takie, które traci już nawet podstawowe funkcje biologiczne, jak rozmnażanie, wzrost, konsumpcja, charakteryzujące nagie życie i stanowią pretekst oraz potencjał włączania go w polityczne strategie. Martwe życie jest upiornym *dzoé*, niszczącym i pożerającym życie. Z tej przyczyny unicestwia również politykę. Samo pozostaje politycznie jałowe, bezsensowne niczym zombie, żywy trup i nie daje się włączyć w jakiegokolwiek polityczne strategie.

Celem niniejszego artykułu jest ukazanie fenomenu martwego życia, jako radykalnej formy politycznego nihilizmu, braku zaufania oraz buntu wobec politycznych i ekonomicznych strategii tresury, zawłaszczania, formowania, włączania i wyłączenia życia. A zarazem buntu, który posługuje się kategoriami biowładzy przez doprowadzenie ich do skrajnej postaci. Warto przy tym podkreślić, że fenomen martwego życia oraz nieodłączna od niego kontrpolityczna wizja postapokaliptycznego świata są głęboko zakorzenione we współczesnej kulturze popularnej konsumowanej przez wysoko rozwinięte społeczeństwa Zachodu w stopniu o wiele większym, niż mogłoby to wynikać ze znikomej liczby poświęconych im prac naukowych.

---

<sup>5</sup> *Ibidem*, s. 23.

Zombie w zachodniej kulturze popularnej pojawił się w okresie międzywojennym za sprawą powieści Williama Seabrooka *The Magic Island*, zekranizowanej w 1932 roku pt. *White Zombie*. Jest to banalna powieść, jakich mnóstwo w historii literatury i sztuki: oto naiwna i niewinna miłość przewycięża zazdrość, podstęp i okrucieństwo. Jak przystało na epokę kolonializmu, akcja powieści została osadzona w egzotycznym haitańskim otoczeniu. Zombie, podobnie jak palmy i tubylcza ludność, stanowią jedynie dekorację dla tego dość infantylnego melodramatu. Z drugiej strony, popularność zarówno powieści, jak i filmu ukazują zachodnią fascynację nie tylko egzotyką, ale i sekretem ostatecznej manipulacji zarówno życiem, jak i śmiercią. Zombie występuje tu jednak wciąż w swojej tradycyjnej postaci – jako zmarły, przywrócony do życia dzięki rytuałom voodoo w celu wykorzystania go do pracy w polu w charakterze niewolnika ślepo wykonującego polecenia. Praktyka ta jest dość upiorna, lecz jednostkowa i stanowi tradycyjną anomalię codziennego życia. W każdym razie na Haiti.

Dopiero w latach sześćdziesiątych dzięki kultowemu filmowi pt. *Night of the Living Dead* zombie przebojem wdarł się do kultury popularnej, a przez nią do świadomości ogromnej części jej odbiorców już nie jako element kolonialnego folkloru, lecz jako wyraz zachodniego posthumanizmu, początkowo jako kontrkultura, z biegiem lat przechodząca na pozycje kultury. Film doczekał się licznych remake'ów, kontynuacji i nawiązań w setkach innych tego typu produkcji, a także: seriali, powieści, teledysków, bajek, gier komputerowych, komiksów, reklam, a nawet kampanii społecznych. Wiele z nich przeszło do kanonu zachodniej kultury, a zombie stał się znaczącą częścią dziedzictwa kulturowego Zachodu. Wielomilionowe produkcje kinowe o tematyce politycznej ze znamienitą obsadą aktorską umieszczone w rzeczywistości zombie nikogo już nie dziwią. Podobnie jak coraz liczniejsze dzieła ambitnej kinematografii i sztuki teatralne, w których przemiana w zombie, rozkład ciała i lanknienie ludzkiego mięsa stają się pretekstem do poważnych rozważań natury egzystencjalnej i etycznej. Powszechna

recepja klasyków literatury, m.in. powieści Jane Austina, odbywa się za pośrednictwem kultury zombie, dzięki filmom, takim jak *Pride and Prejudice and Zombies*. Najmłodsze pokolenie Amerykanów historię własnego kraju poznaje dzięki filmom w rodzaju: *Abraham Lincoln vs. Zombies*. Losy bohaterów najpopularniejszych seriali na świecie, ukazujących postapokaliptyczną rzeczywistość zombie, m.in. *The Walking Dead* czy *Fear the Walking Dead*, stają się treścią codziennego życia i znajdują miliony odbiorców na całym świecie. Coraz częściej można się spotkać z doniesieniami medialnymi o zbrodniach dokonywanych przez ludzi mających problemy z odróżnieniem świata zombie od rzeczywistości. W rytm funkcjonowania wielu miast na świecie wpisały się cykliczne, wielotysięczne marsze żywych trupów.

Jak wyjaśnić ciągle wzrastającą popularność i moc oddziaływania fenomenu zombie w ostatnich kilkudziesięciu latach? Co on tak naprawdę oznacza? W moim przekonaniu udzielenie odpowiedzi na te pytania, zrozumienie kulturowej przemiany człowieka w mięso i pokarm, pojawienia się martwego życia, które mięso to konsumuje, urastając do rangi ostatecznej formy ludzkiego bytowania w świecie, wymaga przyjęcia perspektywy biopolitycznej. Mówiąc inaczej, wymaga przedstawienia mechanizmów sprawowania współczesnej biowładzy, jej strategii prawnych, organizacyjnych i ekonomicznych, skoncentrowanych na manipulacji i przekształcaniu życia zorganizowanej masy ludzkich ciał. Wówczas okaże się konieczne ukazanie relacji zwrotnych pomiędzy nagim życiem a współczesną biowładzą przez wyprowadzenie, tropem Agambena, konsekwencji płynących z politycznego pozbawienia życia jego właściwości. W rezultacie ujawni się ścisły związek między biopolitycznymi przekształceniami kultury organizacyjnej Zachodu a powstaniem i funkcją kultury zombie zogniskowanej wokół martwego życia.

Odpowiadając na pytanie o istotę biopolityki, należy, wzorem Thomasa Lemkego, odróżnić jej dziewiętnastowieczne odmiany, koncentrujące się na życiu jako przedmiocie politycznych manipulacji o ideologicznej motywacji, od sposobu, w jaki rozumiał ją

Michel Foucault. O ile w pierwszym przypadku mamy do czynienia z życiem jako przedmiotem politycznej manipulacji eugenicznej, często o jawnie rasistowskim charakterze bądź też z politycznym ekologizmem, o tyle w ujęciu Foucault, biopolityka „[...] nie uzupełnia tradycyjnych kompetencji politycznych [...]. Nie jest rozszerzeniem polityki, lecz zmienia jej istotę, przeformułowując koncepcję suwerenności politycznej i podporządkowując je nowym formom wiedzy politycznej”<sup>6</sup>. Innymi słowy, według Foucault, biopolityka oznacza władzę nad życiem, polegającą na poddawaniu go technikom mającym na celu jego wzmocnienie i wzrost przy jednoczesnej kontroli i nadzorze. Od tej pory podstawową funkcją władzy nie jest już zabijanie lub groźba pozbawienia życia, co definiowało władzę tradycyjną, lecz zawłaszczanie życia we wszelkich jego aspektach. Zawłaszczanie oznacza tu nie tylko dysponowanie nim, ale przede wszystkim organizowanie, kształtowanie, tworzenie, pomnażanie go, dbanie o jego jakość<sup>7</sup>.

Z punktu widzenia cezury historycznej rozwój biopolityki przedstawia się następująco: od początku XVII wieku mamy do czynienia z anatomopolityczną władzą nad ciałem, „[...]” której poczynania mają charakter technik dyscyplinarnych. Biegun drugi, uformowany nieco później, około połowy XVIII wieku, skupił się na ciele gatunku, poddanym mechanizmowi życia i służącym jako podłoże procesów biologicznych – rozmnażania, urodzin i umieralności, stanu zdrowia, ciągłości życia, długowieczności – oraz wszystkich warunków wywołujących ich przemiany; opanowanie tych procesów polega na wielu interwencjach i kontrolowanych regulacjach – jest to biopolityka regulacji”<sup>8</sup>. Początki tego procesu Foucault odnajduje w nowożytnej organizacji koszarów i wojskowej dyscypliny, która zostaje rozszerzona następnie na warsztaty, szkoły, szpitale, domy

---

<sup>6</sup> T. Lemke: *Biopolityka*, przekład T. Dominiak, Wydawnictwo Sic!, Warszawa 2010, s. 42–43.

<sup>7</sup> Zob. np.: M. Foucault: *Trzeba bronić społeczeństwa*, przekład M. Kowalska, Wydawnictwo KR, Warszawa 1998, s. 237–260.

<sup>8</sup> M. Foucault: *Historia seksualności*, przekład B. Banasiak, T. Komendant, K. Matuszewski, Czytelnik, Warszawa 2000, s. 122.

poprawcze i więzienia. Kontrola i dyscyplina stają się tu technikami sprawowania władzy. Uzupełnione o współczesną wiedzę z zakresu medycyny, demografii i ekonomii urastają do całościowego systemu zarządzania populacją – masą żywych ciał. Elementy, które system ten uwzględnia, to: „[...] proporcja narodzin i zgonów, wskaźnik reprodukcji, płodność danej populacji itp. Właśnie te procesy narodzin, śmiertelności, długowieczności, związane z całą masą problemów ekonomicznych i politycznych [...] w drugiej połowie XVIII wieku stały się podstawowymi przedmiotami wiedzy i podstawowym celami kontroli związanej z biopolityką”<sup>9</sup>.

Warto jednocześnie podkreślić, że drogi biopolityki od samego początku krzyżowały się z industrializacją i rozwojem gospodarki rynkowej, w których kumulacja kapitału pozostaje sprzężona z kumulacją populacji, odpowiednio przysposobionej i włączonej w wielorakie procesy produkcji i konsumpcji. Jak zauważa Agamben, kapitalizm potrzebuje „podatnych ciał” ukształtowanych przez dyscyplinującą kontrolę sprawowaną przez biowładzę<sup>10</sup>. W tym kontekście właściwego znaczenia nabiera stwierdzenie, że ciało staje się stawką w politycznej grze. Jest nosicielem praw i obowiązków. Jako śmiertelne, wymaga zachowania, jest więc podatne na sankcje prawne. Z tej przyczyny stanowi też źródło umowy społecznej oraz legitymizuje władzę polityczną jako gwarantującą nienaruszalność umowy, zapewniając ład i porządek, w który zostają włączone obdarzone funkcjami afektywnymi ciała.

Włączenie ciała w polityczne strategie, czyli poddanie go wszechobjęającym technikom kontroli i manipulacji, usankcjonowane, systematyczne oddziaływanie na nie to mechanizmy władzy, których bezduszna skuteczność prowadzi Agambena do wniosku, że współczesną biopolityką *par excellence* są obozy zagłady<sup>11</sup>. Choć stwierdzenie to wydaje się kontrowersyjne, ma swoje głębokie uzasadnienie. Wszak, jak pisze on: „[...] Auschwitz oznacza kres i upa-

---

<sup>9</sup> M. Foucault: *Trzeba bronić społeczeństwa...*, s. 240.

<sup>10</sup> Zob. G. Agamben: *Homo sacer...*, s. 12.

<sup>11</sup> Zob. *ibidem*, s. 13.

dek wszelkiej postaci etyki godności i stosowania się do normy. Nagie życie, do którego sprowadzona została istota ludzka, niczego nie wymaga, ani do niczego się nie dostosowuje. Samo jest jedyną normą, jest całkowicie immanentne<sup>12</sup>. Życie w sensie *bios* zostaje zredukowane do *dzoé*, czystego życia i jego fizjologicznych wymogów. Metody nadzoru i dyscypliny stają się władzą jako taką, bez odniesienia do nieistniejącego w obozie kontekstu prawnego, społecznego czy etycznego. W tym znaczeniu życie staje się immanentne – jest tym, czym jest, bez jakiegokolwiek odniesienia, do tego, czym mogłoby być bez odniesienia do jakiegokolwiek formy życia wspólnotowego wzbogaconego o inny niż biologiczny wymiar. Obozy zagłady to miejsca, w których techniki biowładzy zostają doprowadzone do ostateczności. Dlatego tak dużą uwagę poświęca Agamben muzułmanom, czyli skrajnie wycieńczonym współwięźniom, niezdolnym nawet do przyjmowania pokarmu, dla których nie ma już żadnego ratunku. Oto w jaki sposób Agamben definiuje muzułmana: „Traktowany zamiennie raz jako jednostka nomograficzna, raz jako kategoria etyczna, raz jako granica polityczna, raz jako pojęcie antropologiczne, muzułman jest istotą nieokreśloną, istotą, w której człowieczeństwo i nieludzkość, ale także życie wegetatywne i życie w relacjach, fizjologia i etyka, medycyna i polityka, życie i śmierć bezustannie się przenikają”<sup>13</sup>.

Muzułmanów współwięźniowie nazywali „chodzącymi trupami”, „trupami trzymającymi się na chwiejnych nogach”. Istotna jest tu, podkreślana przez Agambena, reakcja obrzydzenia i strachu wobec muzułmanów. Niemoc zatrzymania wzroku na muzułmanie – na człowieku, który jest już chodzącym, pełzającym trupem o pustych, bezmyślnych oczach i twarzy bez wyrazu, pozbawionym instynktu samozachowawczego, bytującym w swoim własnym świecie, niezdolnym do wchodzenia w jakiegokolwiek osobowe relacje bądź okazywania ludzkich odruchów, choćby lęku, próby przetrwania. Ciała,

---

<sup>12</sup> G. Agamben: *Co zostaje z Auschwitz*, przekład S. Królak, Wydawnictwo Sic!, Warszawa 2008, s. 69.

<sup>13</sup> *Ibidem*, s. 48.



które nie są jeszcze martwe, ale też nie sposób nazwać ich żywymi. Istoty, które nie mają swojego miejsca poza obozem, zabijane brutalnie i z obrzydzeniem przez esesmanów, a z obojętnością przez współwięźniów, którzy widzą w nich siebie za jakiś czas. Muzułmanie, to ludzie, którzy za pomocą systemu obozowej zagłady, zostają sprowadzeni do nagiego życia, niewartego już przeżycia. Lecz życie to jest wciąż ludzkie, a w każdym razie stanowi jego upiorną karykaturę. Niemożność patrzenia na nią, Agamben wiąże, powołując się na relacje ocalałych, z tym że to nieludzkie życie należy jednak wciąż do ludzi, a raczej do ludzkich upiorów, pozbawionych godności.

Zabijanie wrogów, nawet zbiorowe rzezie na „wrogiej ludności”, są praktykami tak starymi, jak sama polityka. Niemniej sprowadzenie istoty ludzkiej do czystego *dzoé*, planowo i systematycznie wyniszczanego aż do nieludzkiej postaci, stanowi zjawisko nowe i mogło pojawić się jedynie dzięki współczesnej biopolityce – systemowi racjonalnego, dobrze skalkulowanego zarządzania populacją, ludzkimi ciałami, ich fizjologia, odpornością, płodnością i kruchością. Dlatego, jak konstatuje Agamben, „[...] stos trupów jest obrazem o antycznym rodowodzie, radującym oko tyranów – widok muzułmanów jednak jest widokiem całkiem nowym, widokiem, którego nie mogą znieść ludzkie oczy”<sup>14</sup>.

Jak już wspomniałem, Agamben obozową zagładę nazywa biopolityką *par excellence*. Jednocześnie zwraca uwagę na to, że Foucault nigdy nie włączył problematyki obozów zagłady do swoich rozważań dotyczących technik biowładzy. Kwestia ta prowadzi bezpośrednio do polemiki, jaką Agamben podejmuje z Foucault. Z punktu widzenia niniejszego tekstu jest ona istotna o tyle, o ile pozwala Agambenowi na postawienie tezy, że przejście systemów demokratycznych w totalitaryzmy, następnie zaś z powrotem w formę demokratyczną, bez większych wstrząsów, płynnie, niemalże niezauważalnie zdradza jedność technik biowładzy charakteryzujących zarówno systemy totalitarne, jak i rządy demokratyczne. Agambenowska polemi-

---

<sup>14</sup> *Ibidem*, s. 51.

ka z Foucault zasadza się na założeniu, że polityczna tresura życia nie odróżnia biopolityki od władzy tradycyjnej. Przeciwnie, jest to praktyka tak stara, jak stara jest polityka. „Można wręcz stwierdzić, że wytworzenie biopolitycznego ciała jest pierwotnym osiągnięciem suwerennej władzy [...]. Sytuując biologiczne życie w centrum swych kalkulacji, nowoczesne państwo nie czyni zatem nic innego, jak tylko ukazuje ponownie sekretne więzy łączące władzę i nagie życie, tym samym na nowo przywiązując się do najdawniejszego z prastarych *arcana imperii*”<sup>15</sup>. Co zatem odróżnia biopolitykę, leżącą u podstaw zarówno władzy totalitarnej, jak i rządów demokratycznych, od tradycyjnych form sprawowania władzy, skoro te ostatnie również wykorzystywały techniki manipulacji życiem? Odpowiedź na to pytanie powinna pozwolić na wskazanie procesu, dzięki któremu martwe życie, obecne w kulturze zombie, pojawiło się jako ponowoczesna forma politycznego nihilizmu i buntu przeciwko systemowi współczesnej biowładzy. Buntu, doprowadzającego do skrajności biopolityczną kategorię życia jako przedmiotu manipulacji oraz będącego wyrazem daleko idącego braku zaufania do władzy politycznej redukującej swoje kompetencje do sprawnej manipulacji procesami życia.

Nowoczesna demokracja – przez którą należy rozumieć system sprawowania władzy administracyjnej nad populacją politycznie równych ludzi włączonych w procesy produkcji i konsumpcji wolnorynkowej, generujących i zarazem zaspokajających ich potrzeby – zasadniczo różni się od wszystkich tradycyjnych form rządzenia. Różnic tych jest wiele, ale ostatecznie można je sprowadzić do jednego mianownika, choć zauważyć trzeba, co jest tu niezwykle ważne, że nie występują one pomiędzy nowoczesną demokracją a systemami totalitarnymi. Aby je naświetlić, Agamben odwołuje się do klasyka filozofii polityki: „Arystoteles odróżnia politykę ludzką od polityki właściwej innym ożywionym bytom, ponieważ ta pierwsza opiera się – poprzez związaną z językiem domieszkę pierwiastka politycznego

---

<sup>15</sup> G. Agamben: *Homo sacer...*, s. 17.

– na wspólnocie dobra i zła, sprawiedliwości i niesprawiedliwości, a nie tylko tego, co przyjemne i tego, co przykre<sup>16</sup>. Konstatacja ta przestaje być banalna, gdy zostaje uzupełniona przez następującą uwagę: otóż nowoczesna demokracja tym obiega od swojego antycznego odpowiednika, jak również od późniejszych systemów politycznych, że nie tylko odrywa *dzoé* od *bios*, ale również uwalnia *dzoé* i nadaje mu znaczenie oraz rangę polityczną. Nagie, pozbawione określonej formy życie zostaje postawione na miejscu *bios*. I właśnie to *dzoé* ma stać się biorcą i nośnikiem zarówno praw, wolności, jak i szczęścia. Sprawiedliwość i niesprawiedliwość stają się więc kategoriami prawnymi, pozbawionymi ciężaru egzystencjalnego, dobro i zło zaś zostają włączone w ekonomię szczęścia. To, co przyjemne i to, co przykre staje się wskaźnikami dla władzy sprawującej rząd nad populacją i jej dobrostanem.

W tak scharakteryzowanym procesie Agamben widzi niemoc nowoczesnej demokracji, polegającą na braku możliwości nadania życiu społecznemu określonej, celowościowej i racjonalnej struktury. Niemoc, która ujawnia się właśnie wówczas, gdy demokracja zdaje się dominować nad pozostałymi formami sprawowania władzy jako najcenniejszy owoc postępu. Niemniej, jak zdaje się zakładać Agamben, słabość tę da się przezwyciężyć, gdy tylko proces odrywania *dzoé*, uwalniania go od etyki teleologicznej, od kulturowych założeń antropopolitycznych dobiegnie końca. Wówczas możliwe stanie się właściwe doświadczenie etyczne, nieprzesądzone przez całościowe i perfekcjonistyczne formy rozumienia ludzkiej natury<sup>17</sup>. Oto jak sam Agamben to tłumaczy: „Póki w ludzkim świecie autentyczność i dobro zajmowały odrębne miejsce, życie na ziemi było nieskończenie piękniejsze; z tego samego powodu jednak przyswojenie sobie tego, co obce, było niemożliwe, bowiem każde potwierdzenie autentyczności pociągało za sobą przesunięcie tego, co niewłaściwe, na inne miejsce, przed czym za każdym razem broniła się moralność, umac-

---

<sup>16</sup> *Ibidem*, s. 11.

<sup>17</sup> Zob. G. Agamben: *Wspólnota, która nadchodzi*, przekład S. Królak, Wydawnictwo Sic!, Warszawa 2008, s. 49.

niając nasze szanse. Podbój dobra pociągał za sobą nieuchronny przyrost odpychanego zła, a każdej próbie umocnienia murów raję towarzyszyło pogłębienie się czeluści piekielnej. My jednak, pozbawieni wszelkiej właściwości, być może po raz pierwszy mamy możliwość przyswojenia tego, co obce i niewłaściwe jako takiego, przyswojenia, które nie pozostawi poza sobą żadnej piekielnej resztki”<sup>18</sup>.

Nie przesądzając możliwości ziszczenia się postbiopolitycznego scenariusza naszkicowanego przez Agambena, należy stwierdzić, że na obecnym poziomie bioregulacji życia społecznego trudno dostrzec zwiastuny wkroczenia człowieka Zachodu w epokę, w której brak właściwości wiązałyby się ze swobodnym i samorzutnym uczestnictwem, pozbawionym ciężenia w kierunku jakichkolwiek, realnych bądź wyobrażonych właściwości zastępczych, bądź z utratą znaczenia i sensu nagiego życia. Sam Agamben wiąże wyobcowanie z zanikiem klas społecznych, osadzonych w historii, w języku, w rasie, nadających tożsamość, miejsce i znaczenie jednostkowemu życiu jako przynależnemu pewnej wspólnotcie, pewnemu *bios*. Zanik tożsamości powoduje w coraz większym stopniu karykaturalną, pełną sprzeczności i wstydu egzystencję jednostki-ciała, która nie wie o życiu ani jednostkowego, ani wspólnotowego – jest reprodukowana i poddawana logice rynku. Ciało wtłoczone w procesy produkcji i konsumpcji zostało oderwane od ciała materialnego, „[...] nie przypomina już Boga ani zwierzęcia, lecz jedynie inne ludzkie ciała”<sup>19</sup>. Stało się jedynie powielanym nieskończoną ilość razy i manipulowanym obrazem ciała. W końcu obraz ciała i ciało stają się od siebie nieodróżnialne.

Jedno wydaje się pewne: tak charakterystyczna dla współczesnej kultury popularnej powszechność śmierci z jednej strony jednostkowej, z drugiej zaś – masowej, dodatkowo pozbawionej kontekstu eschatologicznego, pozostaje skutkiem sprowadzenia życia do jego treści biologicznej i jej atrybutów określonych przez wektory tego, co przyjemne i tego, co przykre, a więc tego, co nie różnicuje. Ży-

---

<sup>18</sup> *Ibidem*, s. 20.

<sup>19</sup> *Ibidem*, s. 55.

cie jednostkowego ciała ma charakter masowy, indywidualizm zaś jest pozbawiany podmiotowego poczucia niepowtarzalności i partykularyzmu. Biopolityczna narracja prowadzi Foucault do konstatacji, że „obecnie władza bierze w rzyzy cały bieg życia; śmierć jest jego końcem, momentem wymknięcia się, najbardziej tajemnym i prywatnym punktem egzystencji”<sup>20</sup>. Należy dodać – usunięcie się w śmierć jest również z tej przyczyny aktem politycznym, formą nieposłuszeństwa obywatelskiego, buntu. Jest przerwaniem gry przez podważenie i zdeptanie jej reguł w świecie, w którym, jak zauważa Oswald Spengler, „całe życie jest polityką, w każdej instynktownej skłonności, aż do szpiku kości”<sup>21</sup>.

Jak zatem wyjaśnić popularność i siłę społecznego oddziaływania kultury martwego życia? Nie sposób uniknąć wniosku, że stanowi ono najbardziej nośną w kulturze popularnej formę politycznego nihilizmu. O ile muzułman, przynajmniej z perspektywy Agambena, to produkt i ofiara obozowej biowładzy, jako *dzoe* oderwane i przeciwstawione *bios*, a tym samym pozbawione miejsca bytowania, godności i jakiegokolwiek znaczenia, o tyle martwe życie, tak powszechna w kulturze popularnej figura zombie, zostaje przeciwstawione samemu *dzoe*. Jediną funkcją martwego życia, jest pochłanianie życia, poza możliwością jakiegokolwiek komunikacji, jakiegokolwiek formy ludzkiego bytowania. Martwe życie jest absolutnie immanentne. Niczym zły sen egzystencjalisty, zombie, to ludzka bryła, całkowicie tożsama sama ze sobą. Martwe życie jest wyzwolone nawet od ciężaru życia i śmierci, ich dynamiki oraz, oczywiście, od wszelkich narzędzi nadzoru i kontroli. Życie, które jest martwe, nie jest już ludzkie, jednocześnie nie będąc zwierzęce, niezdolne do posiadania własnego miejsca, swoim pojawieniem się stwarza sytuację wyjątkową. Sytuacja ta wymierzona jest w samą możliwość polityki nie tylko dlatego, że przybiera formę globalną, ale przede wszystkim dlatego, że niweczy wszelkie strategie politycznej mani-

---

<sup>20</sup> M. Foucault: *Historia seksualności...*, s. 121.

<sup>21</sup> O. Spengler: *Zmierzch Zachodu*, przekład J. Marzęcki, Wydawnictwo KR, Warszawa 2001, s. 419.

pulacji życiem. Jest wymierzone w żywotność organizmu społecznego oraz we wszelkie polityczne i rynkowe strategie kontroli, manipulacji, pomnażania i kształtowania życia.

Wszystkie najbardziej nośne, tj. bijące rekordy popularności produkty kultury zombie: filmy, seriale, gry, stanowią różne warianty jednego scenariusza. Można go streścić w następującej sekwencji: globalne podmioty rynkowe oraz państwowa administracja posiadają na swych usługach zaawansowaną naukę (głównie biologię i medycynę) oraz technologię. Poziom zaawansowania wiedzy i technologii wykracza w krytycznym momencie daleko poza możliwości manipulowania nimi przez ośrodki biowładzy. Potencjał przez nią zgromadzony, mający z założenia służyć ochronie i zwiększeniu efektywności biologicznej życia, obraca się przeciwko samemu życiu. Skutkiem tego następuje globalna katastrofa, prowadząca do postapokaliptycznej rzeczywistości, oznaczającej globalne nigdzie. W jej wyniku ogromna część ludzkiego życia zostaje zgładzona, ale nie unicestwiona – pod postacią zombie żeruje na ciałach ocalałych. Ośrodki biowładzy rozsypują się bezradnie pod naporem skutków uwolnienia zgromadzonego przez nie biopolitycznego potencjału. Nieliczni ocaleni stają się świadkami upadku cywilizacji w chwili, w której wydawała się ona osiągać apogeum swoich możliwości w kreowaniu świata. Ich rozpaczliwa walka o przetrwanie ukazuje dobitnie, że są niezdolni do urzeczywistnienia jakiegokolwiek trwałej i wartościowej, wspólnotowej formy bytowania, ponieważ *bios*, podobnie jak *dzoé*, zostały zawłaszczone, choć nie do końca wiadomo kiedy, przez nieistniejącą już przecież biowładzę jako przedmiot biopolitycznej manipulacji. Sygnalizowana już w niniejszym tekście, ogromna i wciąż rosnąca od kilku dekad popularność kultury zombie nie pozostawia złudzeń, że kultura ta stanowi jeden z najbardziej fascynujących, ale i niepokojących przejawów politycznego nihilizmu, wzrastającego braku zaufania do współczesnego systemu władzy oraz jej narracji.

### **Dead life: Biopolitical Analysis of Zombie Culture**

The aim of the article is to show the phenomenon of dead life present in the zombie culture as a radical form of political nihilism, lack of trust and rebellion against the political and economic strategies of training, appropriation, formation, and the inclusion and exclusion of life. Achieving this goal requires the adoption of a biopolitical perspective. In other words, it requires the presentation of the mechanisms of modern bio-power, its legal, organisational and economic strategies focused on manipulating and transforming the lives of the organised mass of human bodies. Then, the feedback relations between bare life and modern bio-power are shown in the context of Agamben's political deprivation of the properties of life. Lastly, the close relationship between the biopolitical transformations of the organisational culture of the West and the emergence and function of a zombie culture focused around dead life are shown.

Keywords: biopolitics, life, bios, *zoé*, zombies, consumption, power, rebellion.