

# Tomasz Nowicki

---

## Żywy trup : Jak kultura popularna reprodukuje lęk przed wykluczeniem

---

Kultura Popularna nr 2 (36), 112-127

---

2013

Artykuł został zdigitalizowany i opracowany do udostępnienia w internecie przez Muzeum Historii Polski w ramach prac podejmowanych na rzecz zapewnienia otwartego, powszechnego i trwałego dostępu do polskiego dorobku naukowego i kulturalnego. Artykuł jest umieszczony w kolekcji cyfrowej [bazhum.muzhp.pl](http://bazhum.muzhp.pl), gromadzącej zawartość polskich czasopism humanistycznych i społecznych.

Tekst jest udostępniony do wykorzystania w ramach dozwolonego użytku.

Tomasz Nowicki

# Żywy trup

*Jak kultura popularna  
reprodukuje lęk  
przed wykluczeniem*

DOI: 10.5604/16448340.1081211

„...w masowej kulturze mamy prawdziwą obsesję wielkiej katastrofy. Asteroida uderzająca w Ziemię, fala, która wszystko zaleje, wojna atomowa, zaraza, która nas wybije. Podświadomie robimy to, co robi każdy scenarzysta, gdy nie umie wymyślić jakiejś sensownej pointy: uśmiercamy wszystkich bohaterów. Umiemy sobie wyobrazić, że wszyscy jesteśmy martwi, a nie potrafimy wyobrazić sobie istotnej zmiany społecznej” Slavoj Žižek (Żakowski, 2005).

**Tomasz Nowicki** – absolwent filozofii. Obecnie doktorant na Uniwersytecie Gdańskim z zakresu Pedagogiki i Nauk o Polityce. W pracy badawczej zajmuje się m.in. kulturą popularną oraz filozofią wychowania.

Celem artykułu jest przyjrzenie się kwestii różnicy i inkluzji w kulturze popularnej na przykładzie konstruowania opowieści o żywym trupie. Zanim przejdę do szczegółowej analizy przedmiotowego tematu winien jestem wyjaśnienia podejmowania tego zagadnienia w ramach szeroko pojętej pedagogiki. Szkoła wraz z jej instytucjami selekcjonującymi treści wychowania dziecka programowo dokonuje cięcia między tym, co uznaje za wartościowe a tym, co nazywa kulturą popularną. Spór o włączenie odbioru i rozumienia treści kultury masowej do edukacji jest jednym z ważniejszych wyzwań współczesnej szkoły. Pedagodzy dostrzegają powagę problemu, polegającego na tym, że decydując się na ignorowanie roli kultury popularnej ustępują miejsca mediom, które zagarniają pole organizacji symbolicznych treści konstytuujących odbiorcę i podmiot sztuki popularnej (Melosik, 2003: 68–69). Sztuki, która w świetle diagnoz współczesnych socjologów stawia sobie za jeden z celów infantylizację współczesnego konsumenta, dostrzegając zalety afektów dzieciństwa.

W końcu również konstruowana przez szkołę granica między tym, co ważne a tym, co nieistotne działa, że szkodą dla edukacji, która w starciu z tym, co masowe staje się drugorzędną siłą kształtującą podmiotowość współczesnego człowieka. Niemniej spór o włączenie wybranych zagadnień i zjawisk kultury popularnej do programów edukacyjnych pozostaje sprawą nierozstrzygniętą. W przedmiotowej analizie przyjmuję hipotezę roboczą o istotności dla edukacji rozumienia i odczytywania lekcji, jakie kultura masowa niesie dziecięcemu i dorosłemu odbiorcy mediów.

Przedmiotem analizy będzie konstruowanie opowieści o żywym trupie w kulturze popularnej. Zastosowaną metodą czytania tekstów będzie krytyczna analiza dyskursu. Przyjrzę się, w jaki sposób kultura popularna konstruuje figurę żywego trupa oraz spróbuję odpowiedzieć na pytanie, czy *zombie movies* są polityczne i na ile krytyka postkolonialna przyczyniła się do zniesienia stygmatu różnicy kanibala i zombie, a w końcu – co zadecydowało o złączeniu tych różnic w jedną uniwersalną kategorię wykluczenia. Pytaniem roboczym przedmiotowej analizy będzie, na ile i jak wytwarzanie potworności konstruuje opozycję ludzkie – nieludzkie i gdzie lokuje semantyczną sprawczość wytwarzania sensu owej różnicy. Analiza została przeprowadzona na tekstach pisanych oraz audiowizualnych.

## Genealogia współczesnej figury żywego trupa

Aby zrozumieć konstrukcję pojęcia żywego trupa, musimy sięgnąć do badań antropologicznych i świadectw etnograficznych poświęconych dwóm różnym kategoriom praktyk religijnych na Haiti oraz historii antropofagii (kanibalizmu). Zanim przejdziemy do zdefiniowania, czym jest żywy trup,

należy przeanalizować funkcję wytwarzania mitu o żywym trupie oraz praktyk zaprzęgniętych w jego odtwarzanie.

## Kanibalizm

Odkrycie kulturowego zwyczaju zjadania ludzi przez innych ludzi dokonuje się wraz z początkiem rozwoju potęg kolonialnych zachodniej Europy<sup>1</sup>. Pierwsze doniesienia o istnieniu takich praktyk wśród ludów spoza starego świata przybywają na kontynent europejski jako opowieść żeglarzy. Z czasem wraz z rozwojem kolonializmu relacje na temat powszechnie występującego wśród ludów nowego świata kanibalizmu upowszechniają się i stają oczywistością.

William Arens twierdzi, że aby mogła zaistnieć antropologia jako nauka o innym, potrzebna była zasada konstruuja radykalną inność i tę zasadą był właśnie kanibalizm. Wobec tego stwierdza on, że antropologia zaczyna się wraz z odkryciem kanibalizmu. Odtąd rozwój i odkrywanie prawdy o innym zostaje wplecione w poszukiwanie potworności różnicy i odmienności, która staje się pretekstem do podboju i kolonizacji (Arens, 2010: 238–239).

Sama nazwa *kanibalizm* pochodzi od ludności zamieszkującej wyspy karaibskie, której przypisano antropofagię, z czasem Karaibów zaczęto nazywać Kanibalami. Do ewolucji Karaibów w kanibali dochodzi za pomocą przekształceń języka hiszpańskiego. Na skutek błędnie wymawianego hiszpańskiego *caribs*, czyli Karaibowie stają się *canibs* – kanibami, a na końcu przekształceń syntaktycznych – kanibalami.

Aby zilustrować powyższe przytoczmy przykład wytwarzania faktu o praktyce jedzenia ludzi przez Karaibów. Rozpowszechnieniu informacji o antropofagii wśród Karaibów przysłużył się autorytet Krzysztofa Kolumba, który w czasie odkrywania nowego świata najpierw napotkał Arawków, a potem Karaibów. Arawkowie byli pierwszymi mieszkańcami nowego świata, z którymi załoga Kolumba nawiązała kontakt. Poznając ich kulturę, Kolumb uznał ją za prymitywną i naiwną oraz przesiąkniętą lękiem przed ich sąsiadami – Karaibami. Lęk ten wynikał z przekonania o wielkiej agresji i okrucieństwa Karaibów. Niemniej to nie sama próba zrozumienia kultury i wierzeń Arawków doprowadza Kolumba do rozpowszechnia informacji o ludożerstwie Karaibów, a splot czynników uzasadniających jego misję i podboje. O losach Karaibów zadecydowały parametry celów wyznaczonych podróżom Kolumba, którymi było zdobycie złota i przypraw korzennych. Kolumb nie odnalazłszy ich, ratował się zasugerowaniem królowej, że napotkane ludy mogą być przydatne jako towar do handlu ludźmi. W ten sposób przypadkowa kolejność napotkania przez załogę Kolumba w pierwszej kolejności Arawków i zasłyszana od nich opowieść o wrogim im ludzie Karaibów, którzy mieli dopuszczać się ludożerstwa zadecydowała o przypisaniu temu ludowi radykalnej inności antropofagii (Arens, 2010: 76–78).

Z książki *Mit ludożercy: Antropologia i antropofagia* dowiadujemy się, że właśnie tego rodzaju dowody spisane przez żeglarzy jako opowieści z dalekich podróży stały się fundamentem dla upowszechniania się występowania kanibalizmu. Niemniej z badań dostępnych źródeł na pierwszy plan wysuwa

1 Analizuję tu te praktyki kanibalistyczne, które były uznawane za praktyki kulturowe występujące powszechnie w danej grupie społecznej. Dla analizy rekonstrukcji współczesnej figury żywego trupa praktyki kanibalistyczne opisane i uznane za anomalie i odstępstwa od normy nie stanowiły czynnika utrwalającego i przenoszącego znaczenia. Niemniej tam gdzie było to konieczne starałem się uwzględnić znaczenie kanibalizmu jako anomalii.

się charakterystyczna cecha pośredniości zbieranych dowodów – są one relacjami z opowieści osób, które w wyniku nawiązania kontaktu z tubylczą ludnością dowiadywały się, iż ich sąsiedzi z innych plemion są ludożercami. W bogatym przytoczonym przez Arensa materiale badawczym uderza fakt, iż badacze terenowi nigdy nie byli naoczniymi świadkami kanibalizmu. Tam gdzie pojawiał się antropolog, tam właśnie niedawno występowały kanibale, którzy właśnie na chwilę przed pojawieniem się białego człowieka rezygnowali z praktyk antropofagi. To doprowadza Arensa z postawienia tezy o micie kanibalizmu, który każe przeformułować kontekst badawczy i postawić pytanie o szczególną trwałość przedstawień innych jako kanibali (Arens, 2010: 189).

Kanibalizm wyznacza granicę ludzkiego, ten kto zostaje oskarżony o zjedanie ludzkiego mięsa – zostaje pozbawiony prawa bycia człowiekiem. Ludzkie ciało wyznacza granice moralności, a ten, kto ją przekracza, pokonuje drogę między kulturą a naturą, stając się częścią przyrody. Człowiek zjadający ludzkie mięso staje się nie odróżnialny od zwierzęcia; staje się zwierzęciem.

W wielu kulturach ludzkie ciało stanowi potencjalnie najświętszy z symboli, a związane z nim praktyki wyznaczają szereg zasad moralnych i jedynie religia pozwala na transgresję cielesności w przestrzeni rytuałów odtwarzających akt ludożerstwa (Arens, 2010: 189–190). W tym kontekście możemy odczytywać akt transsubstancjacji wina i chleba w ciało Chrystusa zjadane podczas eucharystii. Według Arensa, tego rodzaju grzech, czy też częściej niechęć odróżnienia opowieści symbolicznej od rzeczywistych praktyk przez pierwszych badaczy nowego świata, przyczyniła się do utrwalenia mitu o powszechności praktyk kanibalistycznych. Spożywanie ludzkiego ciała traktowane jest jako najgorsze zwyrodnienie, jakie można

sobie wyobrazić. Religia rozumiana jako pomost między *sacrum* i *profanum* wykorzystuje tabu kanibalizmu do demonstrowania swojej ideologicznej wyższości i osvajania lęku przed byciem zjedzonym. Ten paradoks wykorzystywany bywa do wykroczenia poza zasady rozumu i moralności ustanawiając symboliczną przestrzeń świętości aktu spożycia ludzkiego ciała i przekroczenia jego immanencji. I tak poza wspomnianą eucharystią mamy na przykład praktyki członków plemienia La Dagma z zachodniej Afryki, którzy składają w ofierze woła w imię zmarłego człowieka. Podczas rytuału ciało zjedanego zwierzęcia przemienia się w ciało zmarłego członka plemienia (Arens, 2010: 213–214).

Warto w tym miejscu zauważyć, że w wielu narracjach o kanibalizmie pojawia się równoległe z nim tabu incestu. Obu tym praktykom przypisuje się wytyczanie granicy nieobecności kultury. Dzieje się tak, ponieważ w symbolice wielu kultur widoczne są analogie między jedzeniem a stosunkiem płciowym. U Freuda w *Totemie i tabu* potomstwo zabija i zjada ojca po to, aby uzyskać dostęp do kobiet. Następnie następuje pogrążenie się w poczuciu winy, stłumienie popędu kazirodztwa i kanibalizmu skutkujące wytworzeniem się kultury i moralności. Akt ten wyznacza linię demarkacyjną między ludzkim a nieludzkim, kulturą a naturą. Ustanowione zostaje tabu kazirodztwa i kanibalizmu, a ten, kto je naruszy, przestaje należeć do ludzkiej wspólnoty i staje się zwierzęciem. Dlatego w opowieściach o kanibalizmie pojawia się tak często

**Kanibalizm wyznacza granicę ludzkiego, ten kto zostaje oskarżony o zjedanie ludzkiego mięsa – zostaje pozbawiony prawa bycia człowiekiem.**

figura metonimii ludzi-leopardów, ludzi-pawianów, ludzi-aligatorów czy też wampira (człowieka-nietoperza) i zombie (metonimii kategorialnej śmierci i życia). Ustanowienie tabu i powiązanie go z początkiem cywilizacji implikuje utrwaleniem się schematu narracji w horrorze: burzenia tabu i odkrywania występowania incestu i kanibalizmu.

W tym miejscu przypomnę film *Noc żywych trupów* (1968), w którym po raz pierwszy w kulturze masowej pojawia się zombie zjadające ludzkie mięso. W jednej ze scen Romero, nawiązując do *Totemu i tabu*, odwraca opowieść Freuda i pokazuje, jak kultura cofa się do stanu natury. Chodzi o fragment, w którym dziecko przeistacza się w żywego trupa i zaczyna zjadać swoją matkę. W dramaturgii odwróconego freudowskiego schematu potworność tej sceny pochodzi ze zrównania jedzenia z aktem płciowym, mamy wtedy do czynienia z naruszeniem tabu kanibalizmu, kazirodztwa i homoseksualizmu. To z kolei prowadzi nas do kolejnego tropu, iż schemat okrywania powszechnie występującej antropofagii wśród przedstawicieli obcych kultur reprodukuje porządek wykluczenia charakterystyczny dla androcentryzmu naszej kultury. Tym samym, oprócz uprzedzeń rasowych, wizerunek kanibala często determinowała płeć, przypisując jedzenie ludzkiego mięsa w pierwszej kolejności kobietom (Arens, 2010: 197–198). Także w pierwszym filmie z 1932 roku, w którym kinematografia podejmuje temat żywego trupa to właśnie kobieta staje się obiektem potworności.<sup>2</sup>

W podsumowaniu znaczenia antropofagii Arens pisze, że dzisiaj zamiast o kanibalizmie należy mówić raczej o kompleksie kanibala, a wreszcie stwierdza, że „antropologia i antropofagia w ich dzisiejszym kształcie nie potrafiłyby bez siebie istnieć” (Arens, 2010: 215).

Powyższe rozważania prowadzą do wniosku, iż antropofagia stała się istotnym składnikiem opisów obcych kultur. Dostępne źródła i relacje nie pozwalają na utrzymanie wniosku o powszechności występowania tego rodzaju kulturowej prawidłowości. Konstruowanie koncepcji kultury w oparciu o to, co wyparte, odbywa się poprzez wytworzenie zwierciadła, w którym widzimy człowieka dzikiego, prymitywnego barbarzyńcę będącego w stadium przed-kulturowym. Procedura ta odbywa się jednak w białych rękawiczkach za pomocą mechanizmów wiedzy-władzy i mianowanych wyspecjalizowanych interpretatorów egzotyki, którzy poprzez produkcję oczekiwanej nauki nadają sens naszej koncepcji cywilizacji. Jak pisze Arens: „Nasza dyscyplina naukowa również częściowo zależy od istnienia człowieka dzikiego, a więc kanibala. Antropologowie bez antropofagów znaleźliby się co najmniej w takiej samej sytuacji jak średniowieczni inkwizytorzy, którzy prędko wyeksploatowali populację śmiertelnych heretyków i dlatego musieli wyczarować innych, nie z tego świata, ażeby ich przemysł i życiowa filozofia nie stały się bezprzedmiotowe” (Arens, 2010: 239).

## Zombie w voodoo

Żywe trupy w wierzeniach voodoo nie były kanibalami. Do połączenia tych dwóch kategorii dochodzi dużo później na obszarze kultury zachodu. Andreas

2 Chodzi o film *Białe Zombie* w reżyserii Victora Halperina. Tytuł filmu nawiązuje do uprzedzenia rasowego związanego z kolorem skóry. Schemat konstruowania potworności opiera się tu na metonimii rasowej, w której możliwość przeistoczenia się w zombie była esencjalnie przypisana do osoby czarnoskórej, zaś w filmie dochodzi do przemiany białej kobiety w żywego trupa.

Göbling zamieszania w łączeniu haitańskiego zombie z nadnaturalnymi cechami upatruje w złączeniu dwóch wersji zombie występujących w religii voodoo: zombie cielesnego (*zombie cadavre*) oraz zombie astralnego (*zombie astrale*). *Zombie cadavre* to wskrzeszeni umarli, których dusza częściowo zginęła. Z kolei *zombie astrale* to zbłąkane dusze, które zostały schwytane przez, *bokora* czyli najwyższego kapłana voodoo (Göbling, 2010: 239).

Zombie astralne powstaje po uśmierceniu fizycznego ciała, którego już nawet czarownik nie może wskrzesić. Poza tym *bokor* z jednego człowieka ma możliwość stworzenia obu rodzajów zombie, dzieje się tak, jeśli w trakcie tworzenia *zombie cadavre* czarownik równocześnie przeprowadza rytuał zniewolenia duszy. Następuje wtedy rozszczepienie człowieka na *zombie cadavre*, które staje się bezrozumnym niewolnikiem posłusznym swojemu panu oraz *zombie astrale*, które służy czarownikowi jako zły duch i może przyjmować postać zwierzęcia.

W tworzeniu zombie istotna jest administracyjna procedura uznania osoby za zmarłą. Jednak zanim to następuje, jeszcze za życia osoby *bokor* podaje wybranemu do przemiany w zombie człowiekowi truciznę (tetrodoksynę), która wprowadza go w letarg, skutkujący zanikiem objawów życia. Następnie odbywa się uroczystość pogrzebowa, w której uczestniczą krewni. W krótkim czasie po pogrzebie na cmentarz przybywa *bokor* wraz ze swoimi pomocnikami, którzy odkopują ciało zmarłego. Po raz kolejny podawana jest trucizna, która tym razem wybudza umarłego z letargu. Jednak powracająca do życia osoba posiada już tylko wegetatywne funkcje ciała i zostaje pozbawiona woli. Zombie zostaje wyciągnięte z grobu i jest okładane batami przez pomocników *bokora*, w celu uniemożliwienia duszy powrotu do ciała. Grób zostaje zasypany, a ślady kradzieży są zacierane. Drugie życie powstałej z grobu osoby jest już zależne od planów czarownika, który najczęściej czyni z niej niewolnika i wykorzystuje do najcięższych prac fizycznych, lub sprzedaje nowemu właścicielowi.

Zombie staje się bezwolną istotą, ponieważ *bokor* używa tylko niewielkiej mocy przy tchnieniu w ciało życiowej energii. Żywy trup ma zwiększoną odporność na ból i jest zdolny do dużego wysiłku. Jednak współczesny los haitańskich zombie związany jest z innym rodzajem niewolnictwa, jakim są nocne kluby oferujące usługi seksualne. Zombie są wykorzystywane do najbardziej zboczonych i perwersyjnych fantazji seksualnych klientów. Oprócz tego używane są one do realizacji drobnych przestępstw oraz wystawiane jako atrakcja w gabinetach osobliwości (Göbling, 2010: 240–245).

Z przytoczonych wyżej historii kanibalizmu oraz wiary w zombie dla naszej rekonstrukcji powstania dzisiejszej formy zombie jako kanibala, na razie wystarczy podkreślić wspólnotę geograficzną wyłonienia się owych struktur pojęciowych z przecięcia wpływów władzy państw kolonialnych z terenami przyległymi do morza karaibskiego. Kolejnym istotnym aspektem dla naszych rozważań, jest decyzyjizm narzucania dyskursu koloniom: prawno-administracyjny oraz symboliczny. Ponadto, w interpretacji znaczenia zombie we francuskiej kolonii nie można pominąć roli strategii oporu, jaką stanowiła praktyka religijna voodoo i wytwarzanie przez kapłanów żywych trupów, które były świadectwem religijnej biowładzy. W tym znaczeniu przecięcie się religii z należąca do Francji władzą administracyjną, która wydawała orzeczenia o zgonie, miało jednocześnie odebrać tej władzy sprawczość decydowania o ciele Haitańczyków i przywracać teokratyczny porządek zwierzchności kapłanów nad formalno-administracyjną maszyną nadzoru.

Zarówno o śmierci, jak i kształcie esencjalnych znaczących decydowały w koloniach zwierzchnie władze, mające swoje centra na starym kontynencie. Ten trop odwróconego porządku poszukiwania i rozumienia naszej kultury przez kształt, jaki nadaje ona obcym ludom – lekcja wyciągnięta wprost z krytyki postkolonialnej – prowadzi poprzez nowy świat na stary kontynent, do Europy i każe zadać pytanie: w jaki sposób pojęcie żywego trupa przejawiało się w naszej kulturze? Kolejnym ważnym pytaniem jest: czy pojawił się wzorzec, bądź dająca się zidentyfikować reguła stanowiąca paradygmat scenariusza o zbiorowym wykluczeniu?

## Muzułman

Zanim George Romero pokazał światu swoje zombie-kanibale, występujące w kulturze opowieści o żywych trupach i kanibalizmie prowadzone były osobnymi ścieżkami. Wyjątkiem były jedynie opowieści o wampirze. Wampira od zombie odróżnia wolna wola i samoświadomość, łączy z nim natomiast kanibalizm przejawiający się w picciu ludzkiej krwi oraz zmarłychwstanie.

Maria Janion w swojej biografii symbolicznej wampira wskazuje na jego esencjalny związek z romantyzmem i kultem jednostki (Janion, 2008). Mit wampira przetrwał do nowoczesności, pomimo iż po drodze nastąpiły prze-

***Utrwaleniu się opowieści o epidemii żywych trupów w przestrzeni symbolicznej to-***

miany kulturowe związane z umasowieniem się sfery symbolicznej, będące skutkiem zmian w koncepcjach państwa i narodu oraz stosunków produkcji. W tych zjawiskach przekształcania doświadczeń indywidualizmu na rzecz kolektywizmu możemy dostrzec dryfowanie lęku przed śmiercią i kanibalizmem skutkujące wytworzeniem się zombie-kanibala, które pozbawione jest indywidualnej świadomości, ale posiada

***warzyszyły przemiany ekonomiczno-gospodarcze i polityczne. Wydarzenia historyczne XX wieku przyniosły istotne zmiany w rozumieniu polityki i władzy.***

swego rodzaju zwierzęcą kolektywność. I tak narodziny wampira stanowiły jednostkowy wyjątek w społeczeństwie feudalnym, natomiast narodziny żywego trupa stanowią wyjątek w ciągłości istnienia populacji, wieszcząc stan wyjątkowy biowładzy. Kolektywna (nie)świadomość oraz epidemiologiczny strach będą stanowić dystynktywne znamiona nowoczesności, stanowiące tło dla powstania figury żywego trupa-kanibala. Żywy trup jest produktem nowoczesności.



Utrwaleniu się opowieści o epidemii żywych trupów w przestrzeni symbolicznej towarzyszyły przemiany ekonomiczno-gospodarcze i polityczne. Wydarzenia historyczne XX wieku przyniosło istotne zmiany w rozumieniu polityki i władzy. Przed powstaniem nowego gatunku horroru o zombie-kanibalu wydarzył się prawdziwy horror obozu koncentracyjnego. To właśnie w Auschwitz ucieleśnione zostają kategorie kształtujące dyskursywne formy (nie)realnego złączenia żywej śmierci (trupa), nabierające pozbawionej oblicza formy mużułmana: „Tak zwany mużułman, jak w żargonie obozowym nazywało się więźnia, który poddał się rezygnacji i z którego zrezygnowali też towarzysze niedoli, nie dysponował już żadną przestrzenią świadomości, w której mogłaby zachodzić konfrontacja dobrego ze złym, szlachetnego z podłym, intelektualnego z nieintelektualnym. Był on po prostu ledwie trzymającym się na chwiejnych nogach trupem, kłębkim fizycznych funkcji w ich ostatnich podrygach” (Amery, 2007: 38).

Muzułman stanowił istotę na wpół martwą, pozbawioną świadomości, która niczym zjawa poruszała się wśród baraków obozu koncentracyjnego. Jego potworna obecność w maszynie zagłady stanowiła o logice biowładzy zmierzającej do ukazania, że przed komorą gazową istnieje strefa nieokreślona przez żadne prawo i etykę. Obszar pustki między życiem a śmiercią – pustki, którą wypełniły istoty nie będące już ludźmi, ukazujące proces fizycznej inskrypcji na ciele granicy ludzkie-nieludzkie.

Proces narodzin mużułmana znamy jedynie z relacji ocalałych z jego otoczenia, nie mamy zaś żadnej relacji ocalałego mużułmana, ponieważ tacy nie istnieją. To, co wiemy na temat stawania się mużułmanem oparte zostało na relacjach tych, którzy patrzyli na proces przemiany żywej ludzkiej istoty w istotę martwą, choć nie pozbawioną życia (Agamben, 2008: 41–87).

W obozie wszyscy więźniowie byli poddawani dyscyplinie głodu. Głodzenie powodowało, że każdy uczestniczył w posuwaniu się po osi istnienia między człowiekiem a mużułmanem. Kłodziński w *Studium obozowego „muzułamaństwa”* stwierdza, że wygaśnięcie samoświadomości oraz woli wydarza się po utracie jednej trzeciej swej normalnej wagi ciała: „Obok postępującego dalej wychudzenia i osłabienia zaczynał się zmieniać wyraz twarzy. Wejrzenie stawało się mętne, twarz przybierała wygląd obojętny, bezmyślny i smutny. Oczy były przymglone, gałki głęboko zapadnięte. Skóra nabierała barwy szarosinej, stawała się cieńsza, pergaminowa, stwardniała i łuszczyła się. Była bardzo podatna na wszelkiego rodzaju zakażenia, głównie świerzbem. Włosy były szorstkie, łamliwe i matowiały. Głowa nabierała wyglądu wydłużonego, uwidaczniały się obrysy kości jarzmowych oraz oczodołów. Chory oddychał wolno i mówił cicho i z dużym wysiłkiem. W zależności od czasu trwania głodzenia ukazywały się mniejsze lub większe obrzęki. (...) Do obrzęków dołączała biegunka, chociaż zdarzało się często, że biegunka wyprzedzała powstanie obrzęków. Chorzy w tym okresie tępieli, stawali się obojętni na wszystko, co się wokół nich działo. Wyłączali się z jakiegokolwiek więzi z otoczeniem. Jeśli mogli się poruszać robili to w tempie bardzo zwolnionym, nie zginając nóg w kolanach. Na skutek obniżonej temperatury ciała, która przeważnie spadała poniżej 36 st. C, trzęśli się z zimna. Obserwowana z daleka grupa takich chorych robiła wrażenie modlących się Arabów. Stąd też pochodzi popularne obozowe określenie cierpiących na chorobę głodową – «muzułmany»” (Ryn i Kłodziński, 1983: 31–32).

Niemożność dania świadectwa przez tych, którzy umierali, zostaje w powyższym cytacie potwierdzona, poprzez okrutną logikę języka sprowadzonego do anatomicznego opisu rozkładu ciała. Język relacjonującego stadium

muzułmaństwa to opis rozkładu rzeczy – *res extensa* pozbawionego możliwości zdania relacji z pozycji *res cogitans*. Paradoks wezwania do pamiętania o tym, co miało miejsce zostaje schwytyany w pułapkę logiki naukowego opisu dokonanego przez osobę pełniącą funkcję lekarza w szpitalu obozowym w Oświęcimiu. Świadek w tej sytuacji stoi przed wyborem milczenia lub przekazania tego, co widział językiem, który odczłowiecza muzułmana. Problem wypowiedzenia uwikłany jest w kartezjański dualizm i ujawnia puste miejsce w dyskursie (brak obecności podmiotu-świadka), reprodukując logikę oprawcy – opisu, który dostarcza wiedzę, ale nie jest świadectwem zbrodni. „Historia wszystkich muzułmanów, którzy idą do gazu, jest taka sama, a ściślej mówiąc, nie mają oni żadnej historii; stoczyli się po prostu po pochyłości aż na dno jak strumienie, które zbiegają się do morza. Znalazłszy się w obozie na skutek wrodzonej nieudolności, nieszczęścia czy jakiegoś pospolitego przypadku, zostali pokonani, zanim zdążyli się przystosować; minęli się z czasem; zaczęli rozumieć niemiecki i orientować się trochę w piekielnej gmatwaninie praw i zakazów, gdy ich ciało było już w rozkładzie i nic nie mogło ich uratować przed selekcją lub śmiercią z wycieńczenia. Ich życie jest krótkie, ale ich liczba nieskończona: to oni, *Muselmanner*, potępieni, są jądrem obozu; oni anonimowa masa, wciąż odnawiana i zawsze jednakowa, półludzi, którzy maszerują męczą się w milczeniu, bo zagasła w nich iskra boża, bo zbyt wielka w nich pustka, by mogli naprawdę cierpieć. Trudno nazwać ich żywymi- trudno jest nazwać śmiercią ich śmierć, której nawet się nie boją, gdyż są zbyt zmęczeni, aby ją zrozumieć. Zaludniają oni moją pamięć postaciami bez oblicza i gdybym mógł ująć w jakimś obrazie całe zło naszych czasów, wybrałbym ten obraz, tak mi znajomy: wychudły człowiek, z pochyloną głową i zgiętym karkiem, z którego twarzy ani oczu nie można wyczytać ani cienia myśli” (Levi, 1996: 99–100).

Postać muzułmana przetrwała do naszych czasów w jeszcze innej formie krajobrazu martwej rzeczywistości tych, których podróż do stadium żywego trupa na skutek przypadku zatrzymała się wcześniej i nie stoczyła w otchłań. Mamy zatem dwa krańce niemożliwości opisu muzułmana jako stadium klinicznego w procesie głodzenia oraz toczącej się w obozie gry o przetrwanie, w której stawką było pozostanie człowiekiem. Pierwszy opis należy ująć w kategoriach politycznych stanu wyjątkowego a ściślej mówiąc sytuacji skrajnej, w której sprawowanie władzy nad życiem wymaga przywołania anonimowej figury suwerena przypominającej lewiatana – maszynę przeprowadzającą życie przez fabrykę, jaką był obóz między obszarem ludzkiego i nieludzkiego. Drugi, moralny punkt odniesienia oznaczał przestrzeń szarej strefy przetrwania w obozie i zobaczenia w muzułmanie istoty nieludzkiej, której nie można już pomóc, która wyznacza kres etyki, ponieważ po przekroczeniu stadium żywej śmierci nie ma już żadnego *być powinno*.

Kategorię polityczną ucieleśnienia muzułman jako jednostka antropologiczna i medyczna władzy absolutnej. W procesie produkcji śmierci obóz wytwarza trzecie królestwo między życiem a śmiercią. Jest nim (nie)życie muzułmana, które wyjaśnia triumf nazistów nad człowiekiem. W ciemnym zwierciadle na chwilę pojawiają się miliony rewersów marzenia o nadczłowieku i to w tym akcie logika zagłady znajduje swe spełnienie. Wymiar moralny najlepiej oddaje relacja uczestnika zagłady: „Muzułman u nikogo nie wzbudzał litości i od nikogo nie doznawał życzliwości. Koledzy nie zwracali na muzułmanów uwagi, mając zagrożoną własną egzystencję. Dla funkcyjnych muzułmani byli zbyt kłopotliwi, dla esesmanów – beużytecznym odpadem. Jedni i drudzy mordowali ich, każdy na swój sposób” (Ryn i Kłodziński, 1983: 54).

Na ile w sytuacji skrajnej można usystematyzować i umieścić we właściwym polu semantycznym muzułmana? Wydaje się to być zadaniem niemożliwym, ponieważ decydując się na któreś z możliwych odczytań, zubożamy opis o pozostałe. To, co nasuwa zebrany materiał, wymyka się możliwości zdania relacji, ponieważ muzułman był świadkiem całkowitym, który swoje doświadczenie pogrąża w niebycie. „Trzecie królestwo” kategoriałnego przenikania się moralności i polityki wyznacza granice ludzkiego-nieludzkiego, podmiotu-przedmiotu. W tym znaczeniu Agamben nazwie przestrzeń wytyczającą muzułmana nie-miejscem, największą tajemnicą obozu.

Sytuacja wyznaczania granic i konstytuowania się opozycji wymaga stanu wyjątkowego, a w nim zaistnienia sytuacji skrajnej. Wielu filozofów idąc tym tropem, rozpoczyna swój namysł nad językiem, podmiotem, polityką i moralnością. Dla nas w tym miejscu najważniejszy będzie Carl Schmitt, który swoją teologią polityczną zainspirował formę funkcjonowania III Rzeszy jako permanentnego stanu wyjątkowego. Schmitt zwraca uwagę, iż sytuację normalną można zdefiniować tylko w opozycji do sytuacji skrajnej. Dlatego namysł nad porządkiem prawnym państwa musi uwzględniać okoliczności zawieszenia jego obowiązywania. Dopiero wyjątek zawieszający porządek pozwala na zrozumienie samego siebie i ogółu (Schmitt, 2012: 45–104). Aby zrozumieć przypadek muzułmana, konieczność jego zaistnienia w procesie realizacji nazistowskiej utopii, należy odnieść się do pojęcia polityczności. Polityczność w rozumieniu schmittowskim jest nie sposobem realizacji istnienia narodu, lecz esencją jego bycia. Taka konceptualizacja polityczności implikowała istnienie jednorodności między państwem i narodem. Dlatego też obszar, który według Schmitta wytycza to, co polityczne, kształtuje się nie w oparciu o parę kategorii, lecz ich opozycję, jaką przyjmuje ona w konstrukcji przyjaciół-wróg. Wszelkie inne konceptualizacje polityki Schmitt traktował jako zwiastun jej końca. Rolą polityki jest wytwarzanie opozycji, a nadawanie kształtu pojęciom w tym procesie odbywa się przy założeniu istnienia wyjątku, który jest konstytutywny dla istnienia państwa. To dlatego Schmitt widzi w polityce zsekularyzowane pojęcia teologiczne, a w roli suwerena – zdetronizowanego z nieba na ziemię Boga (Schmitt, 2012: 245–314). W tym sensie kontynuacja polityki nazistowskiej zmierzała do poszukiwania empirycznego potwierdzenia występowania opozycji ludzkie-nieludzkie, podmiot-przedmiot. Dopiero stan wyjątkowy, jakim był obóz koncentracyjny doprowadził te poszukiwania do końca, wytwarzając postać muzułmana.

Stan wyjątkowy, co prawdopodobnie rozumieli naziści, pozostawia państwo w sytuacji zawieszającej porządek prawny, a suwerena w roli podmiotu stwarzającego *ex nihilo* reguły zarządzania oraz pola znaczeń, dla których poszukuje się opozycji, aby móc realizować politykę. Efektem psychologicznym sytuacji skrajnej jest to, iż istota ludzka po jakimś czasie przystosowuje się do wyjątku, czyniąc z niego sytuację normalną. Właśnie wtedy następuje proces konstytuowania przez władze nowych znaczeń i sensów. Obóz koncentracyjny stwarzał taką możliwość i przeistaczał stan wyjątkowy w paradygmat codzienności.

## **Sytuacja wyznaczania granic i konstytuowania się opozycji wymaga stanu wyjątkowego, a w nim zaistnienia sytuacji skrajnej.**

Muzułmana nosił w sobie każdy więzień. Jego obecność wyznaczała *telos* porządku naturalnego obozu, którego naturą była entropia; rzeczywistość sprzyjająca triumfowi śmierci. Więzień był tym, kto próbował oprzeć się tej naturze; walka o życie oznaczała przeprowadzanie dowodu na to, iż jest się nadal człowiekiem. Mimo, iż każdy, kto był umieszczony w obozie nosił w sobie chorobę mużułmana, ukrywanie przekraczania granicy proggu człowieczeństwa było stawką, o którą walczyli więźniowie. To także sprawiało, że nikt nie zwracał uwagi na mużułmana i udawano, iż go nie ma. Strach przed spotkaniem z „żywym trupem” wynikał z tego, iż więźniów najbardziej przerażało to, co przypominało ich samych. W chwili przeprowadzania procedury wyboru ludzi do komór gazowych władza realizowała politykę nadawania znaczenia temu, co ludzkie i nieludzkie. W tej paradygmatycznej procedurze decydowania o tym, kto jest żywym trupem, pojawia się znak czegoś uniwersalnego dla nowoczesnej polityki. Tego, iż biowładza decyduje o ustalaniu granicy między tym, co ludzkie i tym, co nieludzkie, a w sytuacji wyjątkowej użyje środków przymusu do realizacji tej polityki.

Jak zauważa Agamben: „Wszystkie świadectwa zwracają uwagę na to, iż mużułmanów trudno określić mianem istot żywych w sensie ścisłym. Amery nazywa ich «trzymającymi się na chwiejnych nogach trupami», Bettelheim zaś «chodzącymi trupami». Karpi zwie ich «istotami na wpół martwymi», «ludźmi mumiami», Levi zaś pisze w odniesieniu do nich «trudno nazwać ich żywymi». «W końcu żywi upodobniają się do zmarłych» – jak pisze jeden z więźniów Bergen-Belsen” (Agamben, 2008: 54).

Na pytanie postawione w tytule pracy Agambena – *co zostaje z Auschwitz?* – istnieje wiele odpowiedzi. Najbardziej porażającą jest teza Hannah Arendt o banalności zła, czyli tego, jak wyjątek staje się regułą (Arendt, 2010). W kontekście przedmiotowego szkicu poszukującego genealogii dzisiejszej formy żywego trupa, pojawienie się w XX wieku mużułmana jako granicy człowieczeństwa, rzuca mroczny cień na rekonstrukcję omawianego obszaru sztuki popularnej.

## Żywy trup

Poprzez rekonstrukcję opowieści o kanibalizmie, zombie i mużułmanie dotarliśmy do miejsca, w którym pojawia się współczesna wizja żywego trupa. Z tego, co dotychczas zostało zaprezentowane, wynika, że formy tej nie sposób analizować wąskim torem wyjaśniania, ponieważ charakterystyczna jest intertekstualność pola semantycznego wymienionych pojęć. Mamy tutaj do czynienia z wymiarem dyskursywnym w ścisłym znaczeniu, politycznym i moralnym, a dopiero na końcu symbolicznym. Niemniej to właśnie wymiar symboliczny jako substancja, w której wymienione znaczenia się mieszają okazuje się najbardziej żywotny.

## Metonimie

Spróbujmy teraz odtworzyć pole kategoriałnej metonimii życia i trupa/żywego trupa. Foucault twierdzi, iż suwerenna władza przekształca się w biowładzę wraz z narodzinami nauk policyjnych. Formuła takiej władzy sprowadza się do: kazać żyć i pozwalać umierać (Foucault, 2009). Czy w tym sensie pozo- stanie żywym aż do chwili otrzymania zgody na śmierć nie jest warunkiem

konstituowania się granicy podmiotowości między zakazem a pozwoleniem, którego przestrzeń przemienia obszar życia w obszar śmierci?

Oznaczałoby to, iż żywy trup zajmuje przestrzeń nagiego życia, czyli wyznacza biopolityczną substancję. Życie, które w swej nagości jest już nieodróżnialne od biologicznej masy. Idąc dalej za Agambenem, jest *homo sacer*, czyli życiem, które można zabić, ale którego nie można złożyć w ofierze (Agamben, 2008). Wyartykułowaniu sprzeczności zawartej w byciu żywym trupem towarzyszy niemożliwość istnienia. Dlatego też kategoria ta nigdy po Oświećcieniu nie pojawia się wprost, tylko zawsze jako granica niemożliwości. Dopiero po operacji ukrycia (zapomnienia) i zrekonstruowania polityki po drugiej wojnie światowej powraca ona w miejsce przestrzeni symbolicznej, stając się mitem o zagładzie.

Żywy trup będzie też niemożliwością śmierci, czyli punktem, w którym zaprzeczeniu ulega możliwość utraty życia, a ciało ulega fabrykacji w trupa. Trup jest zatem częścią procesu wyrwanego spod władzy natury, który staje się elementem podlegającym przetworzeniu technologicznemu.

Symboliczna przestrzeń, w której pojawia się żywy trup staje się możliwa dzięki nowoczesności. Nowoczesność wraz ze swoim rozwojem technologicznym jednocześnie wytworzyła Auschwitz oraz pozwoliła je przeżyć. To rozwój technologii po drugiej wojnie światowej, w tym upowszechnienie się kina i telewizji, otworzyły przestrzeń symboliczną na wchłanianie i organizowanie znaczeń. Jedną z możliwości, jakie uzyskała polityka jest interpasywne przeżycie strachu przed kanibalem i żywym trupem. Żywy trup powołany przez cywilizację do „życia” i zapomniany po wojnie przez kilkadziesiąt lat mógł do niej powrócić jako fikcja, z której okrucieństwem nie musimy się konfrontować. Interpasywność jako bierne odbieranie treści sprawia, że to, co nas angażuje w przeżywanie lęku przed politycznym wykluczeniem, nie powoduje konieczności bezpośredniej konfrontacji z jej przekazem. Obrazy i dźwięki fikcji zostają tak skonstruowane, aby pobudzić aktywność odbiorcy związaną z przeżywaniem strachu. Dlatego nie boimy się zombie, a pracę związaną z konfrontacją z lękiem dokonują bohaterowie historii o żywym trupie (Žižek, 2009: 172–176).

Graniczną przestrzeń trzeciego królestwa, jaką wyznacza żywy trup pozostawiono otwartą na wpisywanie w nią różnych opowieści. Próg wyznaczający tę przestrzeń został uzupełniony o kolejny moment graniczny, jakim jest kanibalizm. Konotacja znaczeniowa kanibalizmu i zombie jako zjadania człowieka przez martwego człowieka łączy w sobie lęk przed tym, iż żywy trup ma formę ludzką oraz przed możliwością zostania wchłoniętym przez nagie życie. W ten sposób żywy trup staje się formą uniwersalną łączącą w sobie najważniejsze punkty wyznaczające granicę ludzkie-nieludzkie, kultura-natura. Kanibalizm tworzy także kolejne kontinuum niemożliwości żywego trupa jako, że istota ta potrzebuje pokarmu pomimo własnej śmierci.

Z połączenia nagiego życia, śmierci i kanibala powstaje współczesna postać żywego trupa. Z faktu, że w przypadku żywych trupów mamy do czynienia z biowładzą, surowym i niedającym się dalej kategoryzować (przez

## **Poprzez rekonstrukcję opowieści o kanibalizmie, zombie i muzułmanie dotarliśmy do miejsca, w którym pojawia się współczesna wizja żywego trupa.**

władze) życiem i fabrykowaniem trupów, wynika kolejna dystynktywna cecha nieobecności samoświadomości. Brak samoświadomości jest cechą życia sprowadzonego do gatunku, do kategorii biologicznych, którym przypisujemy istnienie reguł zachowania, lecz nie wolność. Żywe trupy są pozbawione zdolności, przeżywania bólu i emocji. Jest to prawdą o tyle, o ile nowoczesność porzuca kartezjański paradygmat zwierząt jako maszyn udających afekty podobne do ludzkich. Jednak temu, jak skonstruowano żywego trupa bliżej do kartezjańskiej wizji maszyny bez ducha.

## Paradygmaty

Przywołując postać muzułmana miałem jeszcze jeden cel poza opisem wytworzenia przez nazistowską władzę granicy ludzkie-nieludzkie. Próbowałem pokazać, jak elementy polityki i funkcjonowania obozu tworzą paradygmat scenariusza opowieści o żywym trupie. Jeśli zgodzimy się z Agambenem, to obóz koncentracyjny i sposób, w jaki zarządza się w nim życiem i śmiercią, wytwarzają wzorzec biopolityki. Postać muzułmana w dalszej części tekstu zostanie zastąpiona zwrotem: żywy trup i na przykładzie węzłowych momentów rzeczywistości obozu koncentracyjnego porównana z głównymi tematami scenariuszy *zombie movies*. Zasadność takiego porównania wynika z przeprowadzonej powyżej genealogii współczesnej figury żywego trupa.

Jednym z elementów konstruowania dramaturgii opowiadania o żywym trupie jest sytuacja epidemii dotykającej ludzką populację. Na tkance biologicznego pola władzy, na skutek prowadzenia polityki zarządzania życiem i śmiercią, dochodzi do niekontrolowanego pokawałkowania populacji, wskutek czego

### **Jednym z elementów konstruowania dramaturgii opowiadania o żywym trupie jest sytuacja epidemii dotykającej ludzką populację.**

część tkanki biopolitycznej staje się nagim życiem zagrażającym życiu politycznemu. W ten sposób zostaje wydzielona grupa istot przez władzę nazwanych zarażonymi oraz nosicielami epidemii zagrażającej reszcie populacji. Następnie maszyny konstruujące dyskurs przekazują komunikat, że osoby dotknięte epidemią stały się nagim życiem (które można zabić, ale nie złożyć w ofierze). Epidemia jest zjawiskiem masowym, które wymaga podjęcia zorganizowanych działań politycznych. Tak jak miało to miejsce w przypadku Żydów i muzułmanów – żywych trupów – sytuacja skrajna wymaga wykroczenia poza i zawieszenia istniejącego

porządku prawnego. Tym samym biopolityczna maszyna preparuje zwłoki, odbierając śmierci wymiar jednostkowy i egzystencjalny.

Zakażenie chorobą stanowi kolejną węzłową kategorię, wokół której rozgrywa się opowieść o żywym trupie. Sytuacja epidemii zagrażającej populacji sprawia, iż każdy znajdujący się w polu biologicznym władzy, narażony jest na ryzyko wykluczenia z niej. W stawce walki o przeżycie chodzi o fizyczną eliminację nagiego życia, jakim stają się zakażeni oraz uniknięcie i ukrycie własnej choroby. Gra toczy się wokół i w biologicznym polu, w którym pojęcia: życie i śmierć, zdrowie i choroba, zakażenie i lekarstwo oraz ludzkie i nieludzkie odkrywają kluczowe znaczenie. Nie należy zapominać, iż ten, który jest chory, stanowi zagrożenie dla pozostałych, a zatem należy go

uniknąć, czynić niewidocznym i ostatecznie wyeliminować. Implikacją zakazania jest eliminacja skażonej części populacji. Używam zwrotu eliminacja w opozycji do śmierci. Śmierć rozumiem bowiem jako coś osobistego, co można doświadczać, natomiast eliminacja jest tym, co przynależy do polityki rozumianej jako tanatologia.

Stan wyjątkowy pojawia się jako decyzja suwerena. Niemniej kategoria stanu wyjątkowego nie wymaga artykulacji przez władzę, kiedy scenariusz oparto na zaistnieniu sytuacji skrajnej. W procesie indukcji wyjątek przeistacza się w sytuację polityczną stanu wyjątkowego. W konstrukcjach scenariuszy o żywym trupie stan wyjątkowy pojawia się w kontekście zawieszenia prawa i etyki. Zawieszenie sytuacji normalnej odsłania ukryty wymiar polityki i przejście z powierzchni zarządzania ludem do decydowania o kształcie populacji. Zdrowych należy oddzielić od chorych, a tych drugich wyeliminować. Władzy przypada w udziale rola wprowadzenia tymczasowych rozwiązań, które wymagają bezwarunkowego podporządkowania. Stan wyjątkowy naturalizuje wcześniejsze formy stosunków społecznych. Wymaganą postawą staje się biologiczny egoizm, w którym stawką nie jest wcale życie jednostki, lecz przetrwanie gatunku. W ten sposób dochodzi do odwrócenia kierunku konstrukcji reguł prawnych od norm, ku wzorom postępowania i ku postępowaniu determinowanym całkowicie przez warunki biologicznego przetrwania. Granica odróżniająca tych, którzy zostają uznani przez władzę za życie polityczne, od tych, którzy stanowią jego stan chorobowy, zostaje przemieszczona z ludzkie-nieludzkie na podmiot-przedmiot. Podmiot rozumiemy w sensie prawnym jako tego, który posiada prawa i obowiązki podlegające w stanie wyjątkowym woli suwerena. W tym sensie rozgrywa się w opowieści o żywym trupie ta część dramatu, która opowiada o poddaniu się woli suwerena i bezwarunkowym realizowaniu jego rozkazów. W tym znaczeniu wielokrotnie naziści określali dwuznaczne uwikłanie moralno-prawne sytuacji, w której znajdowali się na terenie obozu.

Ostatnią i niewypowiedziana kategorią jest postać suwerena i pytanie, kto decyduje o stanie wyjątkowym. Suweren pojawia się jako puste miejsce ideologii. Jako element procesu przekształcania rzeczywistości w wyjątek określający regułę. Fantomowe ciało suwerena stanowi ukrytą strukturę lęku przed wykluczeniem. Władzę, której decyzje przekształcają podlegającą jej populację w obóz. Suweren pojawia się także jako ten, który wytwarza absolutną substancję biopolityczną, jaką jest żywy trup.

Systemowe traktowanie zjawisk zachodzących w obszarze kultury popularnej jako nieistotnych dla edukacji stawia szkołę z jej roszczeniem do autorytetu w pozycji marginalnej. Lekcja, która płynie z odczytywania treści popkultury

**Żywy trup łączy w sobie wątki istotne zarówno dla antropologii, jak i dla filozoficznych dyskusji pedagogicznych o dyskursywnych obszarach, w których zachodzi wykuwanie znaczeń i opozycji takich kategorii, jak podmiot-przedmiot, ludzkie-nieludzkie oraz kultura-natura**

pozwala zrozumieć i rozpoznać nowoczesność oraz jej ideologiczną matrycę. W tekście chciałem pokazać na przykładzie analizy pojęcia żywego trupa, że pokawałkowana na różne gatunki kultura popularna jednocześnie ukrywa i przenosi znaczenia istotne dla edukacji. Żywy trup okazał się być czymś więcej niż poprawnym politycznie eskapizmem, będąc zarówno opowieścią o wykluczeniu, jak i figurą łącząca w sobie kategorie istotne dla dyskursywnej konstrukcji podmiotu. Żywy trup łączy w sobie wątki istotne zarówno dla antropologii, jak i dla filozoficznych dyskusji pedagogicznych o dyskursywnych obszarach, w których zachodzi wykuwanie znaczeń i opozycji takich kategorii, jak podmiot-przedmiot, ludzkie-nieludzkie oraz kultura-natura. Staralem się pokazać, jak i dlaczego żywy trup stanowi kategorię polityczną. Rozwijając tezę Agambena o obozie jako paradygmacie współczesnej biopolityki, pokazałem, jak mużułmaństwo i Auschwitz stało się matrycą dla opowieści o żywym trupie. Z kolei sam, żywy trup stał się uniwersalną kategorią wykluczenia.

Moim zamiarem było jedynie naszkicowanie treści genealogii znaczeń żywego trupa i dryfu węzłowych kategorii wyznaczających punkty graniczne koncepcji podmiotu. Podmiotowość była tu ukazywana intertekstualnie zarówno w wymiarze politycznym, jak i dyskursywnym. Jestem świadomy, że analiza wymaga dodatkowych studiów nad bogatym materiałem audio-wizualnym oraz obecnymi w kulturze dyskursami biomedycznymi. Wielkim nieobecnym tej części badań pozostaje analiza kulturowych podań dotyczących „zmartwychwstania”. Dalsze studia nad siecią łączących zmartwychwstanie z kategorią żywego trupa prawdopodobnie dostarczą nowych informacji na temat związków teologicznych tej kategorii oraz wiedzy o tym, jaką rolę odgrywały tabu związane ze śmiercią i ciałem. Religia może, być tutaj kolejnym graczem w wyznaczaniu biologicznego pola żywej śmierci, na co wcześniej wskazywałem na przykładzie praktyk religijnych voodoo.

#### BIBLIOGRAFIA

- Arens W. (2010). *Mit ludożercy: Antropologia i antropofagia*. Warszawa.
- Amery J. (2007). *Poza winą i karą: Próby przełamania podjęte przez złamanego*. Kraków
- Agamben G. (2008). *Co zostaje z Auschwitz*. Warszawa.
- Agamben G. (2008). *Homo sacer: Suwerenna władza i nagie życie*. Warszawa.
- Arendt H. (2010). *Eichmann w Jerozolimie: Rzecz o banalności zła*. Kraków.
- Foucault M. (2009). *Nadzorować i karać: Narodziny więzienia*. Warszawa.
- Göbbling A. (2010). *VOODOO, bogowie, czary, rytuały*. Kraków.
- Janion M. (2008). *Wampir, Biografia symboliczna*. Gdańsk.
- Levi P. (1996). *Czy to jest człowiek*. Warszawa.
- Melosik Z. (2003). Kultura popularna jako czynnik socjalizacji, [w:] Kwieciński Z., Śliwerski B. (red.), *Pedagogika 2*. Warszawa.
- Ryn Z., Kłodziński S. (1983). Na granicy życia i śmierci. Studium obozowego „mużułmaństwa”. „Przegląd Lekarski”, 1, (27–73).
- Schmitt C. (2012). *Teologia polityczna i inne pisma*. Warszawa.
- Žižek S. (2009). *Przekleństwo fantazji*. Wrocław.
- Żakowski J. (2005). *Rewolucja u bram* (rozmowa ze S. Žižkiem). <http://www.polityka.pl/spoleczenstwo/niezbednikinteligenta/12863,1,rewolucja-u-bram.read> (dostęp: 5.08.2013).



## FILMOGRAFIA

*Noc żywych trupów* (*Night of Living Dead*, reż. George Romero, 1968).

*Białe Zombie* (*White Zombie*, reż. Victor Halperin, 1932).