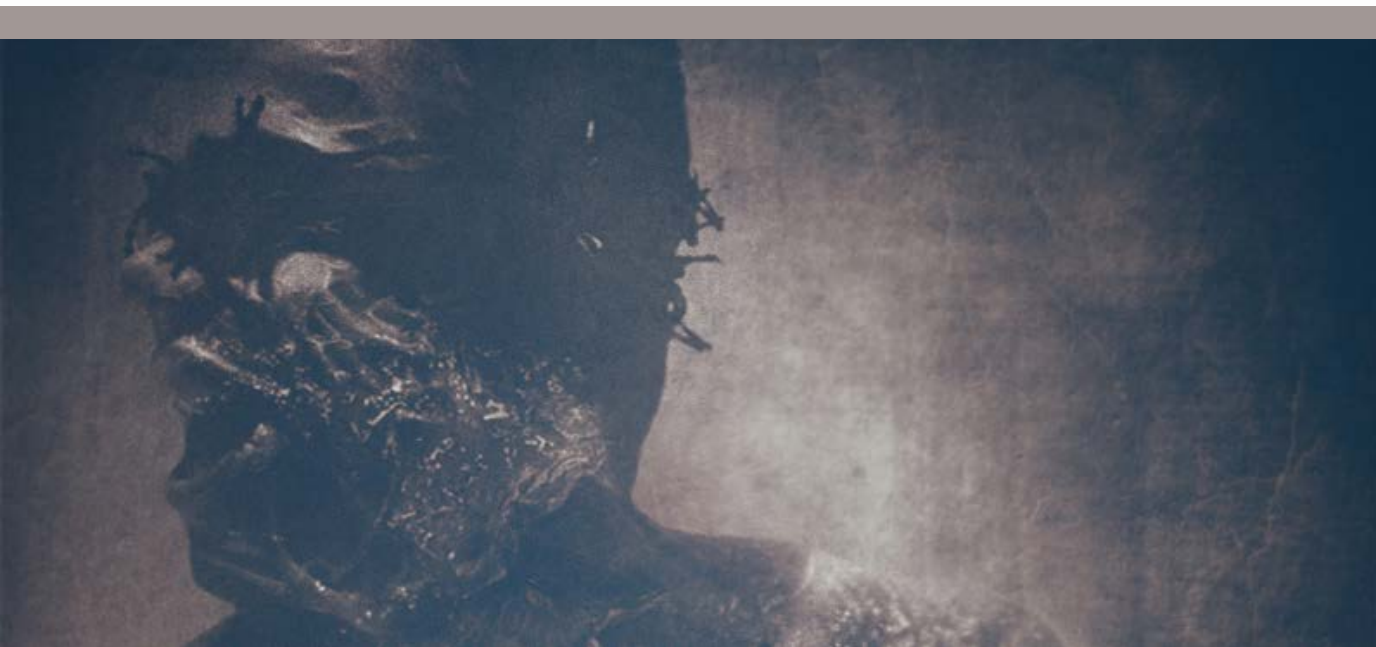


Zombie w kulturze

redakcja

KSENIA OLKUSZ



„Tym, co znika, jest Człowiek we właściwym znaczeniu”. O relacji między Kojèveiańską „śmiercią człowieka” a ekspansją popkulturowej figury żywego trupa

MARCIN CZARDYBON*

Co powraca? Hipotezy dotyczące przyczyn ekspansji

Zadajemy sobie pytanie o przyczyny kulturowej ekspansji zombie. O przyczyny, które sprawiły, że figura tego właśnie monstrum zdominowała ostatnimi czasy masową wyobraźnię, stając się przewodnim tematem popularnych filmów, książek i gier wideo. Niezwykle trudno jest bronić tezy, jakoby ta nieprawdopodobna wręcz popularność była przypadkiem, bądź stanowiła jedynie efekt wyczerpania się komercyjnego potencjału innych słynnych straszdeł. Możemy oczywiście stwierdzić, chociażby za Anną E. Kubiak (KUBIAK 2014: 172-175), że karnawał zombie oznacza kolejny krok w swoim przerabianiu przez zachodnią kulturę traumy śmierci. Więcej – możemy zobaczyć w tym zalewie produkcji o żywych trupach kolejną odsłonę nigdy niedocierającej do kresu narracji o konfrontacji sformatowanego przez logos produktu dojrzałej cywilizacji z radykalną innością, z obcym w całej jego budzącej strach, wrogość i obrzydzenie postaci. Są to bardzo wygodne odpowiedzi, bowiem przy całej swej naukowej głębi i wnikliwości nie wnoszą, jak można sądzić, wiele.

Czym jest zombie? Wizerunek, który wyłania się z uniwersum, cytując pewnego słoweńskiego filozofa, „boskiego idiotyzmu popkultury”, jest stosunkowo łatwy do

* Uniwersytet Warszawski | kontakt: czardymar@gmail.com

uchwycenia. To „ożywione ciała w trakcie procesu rozkładu” (CLASEN 2010: 1), to bezrefleksyjna siła dążąca do realizacji swej – związanej z konsumpcją – potrzeby, to amalgamat agresji i bodźców budzących odrazę, to niemal egzemplifikacja kategorii groteski. Pamiętajmy jednocześnie o tym, że figura żywego trupa przeszła w ciągu XX wieku pewną ewolucję. Wszak – wedle wszelkich danych – u źródeł figury zombie tkwi całe uniwersum (a zarazem bestiarium) związane z kultem *voodoo* (OWUSU 2003: 81). To pochodzenie figury zombie jest powszechnie znane. Przypomnijmy jednak znaczący rys tej postaci, który powoli zanikał wraz z procesem adaptacji żywego trupa do porządku popkulturowego uniwersum. W figurze zombie dopatrujemy się dziś nierzadko alegoryzacji szeroko pojętej cielesności w jej drodze ku zerwaniu cywilizacyjnych i kulturowych pęt. W porządek logocentrycznego świata, świata doskonale zrytualizowanego, znormalizowanego, świata języka, prawa i zakazu wdziera się, w postaci żywego trupa, niema siła, czysty popęd. Amorficzna potęga czystej cielesności, która swe (koncesjonowane przez interesy wydawców i producentów filmowych) święto celebrytuje w reżimie popkultury. Jest to niewątpliwie interesująca interpretacja fenomenu ekspansji zombie (CLASEN 2010; TWOHY 2008).

Wdzięczna to również formuła, doskonale wpisująca się w psychoanalityczny żargon. Wyparte powraca w symbolicznym. Wykluczone – w realnym. Jeśli przyjmiemy tę koncepcję, popkulturowa ekspansja zombie okaże się symptomem paranoi i/lub nerwicy. Treści wyparte (nieskrępowane, niezwyknięte popędy) powracają w symbolicznym (kod popkultury). Ten intelektualny konstrukt jest nader operatywny, jednakże pozwól sobie w dalszej części rozdziału przedstawić hipotezę, która – jeśli nie zaneguje – to uzupełni tę narrację o pewne spostrzeżenia dotyczące fenomenu wtargnięcia żywych trupów na kinowe ekrany i karty książek. Rysem, który niknie w parapsychoanalitycznej wizji, z oczywistych względów skoncentrowanej wokół diady Eros-Thanatos, jest niewolniczy charakter figury zombie w porządku *voodoo*. W haitańskiej tradycji nie znajdziemy, w odniesieniu do fenomenu żywego trupa, żadnej przesłanki, która pozwalałaby postrzegać tę postać jako oznaczającą wolnościowe dążenia. Słowo emancypacja, i jakiegokolwiek jego pochodne, w odniesieniu do zombie są niemożliwe. Dzieje się tak z nader prostej przyczyny. Zombie powstaje na skutek wywołanej przez bokora śmierci mózgu u potencjalnej ofiary. Następnie dusza tej ostatniej zmuszana jest do wnikięcia w naczynie, w którym zostaje poddana tresurze, która ma uczynić z niej demona służebnego. Martwe ciało zostaje ożywione i, na tym etapie zombifikacji, powstaje „pozbawione woli ciało, które wykona każdy rozkaz bokora” (OWUSU

2003: 81). Łatwo jest w tym momencie zrozumieć, dlaczego wolnościowe lub emancypacyjne kategorie w odniesieniu do postaci żywego trupa, budzić mogą uzasadnione wątpliwości.

Martwe mięso i Hollywood

Haitański zombie-niewolnik (wykorzystywany do prac polowych) wszedł do popkultury Zachodu już w latach dwudziestych XX wieku. Jednakże – znana nam dziś doskonale – „abiektalna” figura to pokłosie lat sześćdziesiątych. Zaryzykujemy tezę, że dominującą we współczesnych tekstach formę nadał i dopracował w odniesieniu do żywych trupów George A. Romero. Na tym jednak nie kończą się „zasługi” wymienionego twórcy. Seria filmów o żywych trupach – poza oczywistą funkcją dostarczania ludycznej przyjemności – została przezeń wzbogacona o komponent krytyki szeroko pojętego reżimu „Zachodu”, ze szczególnym uwzględnieniem Stanów Zjednoczonych Ameryki (WILLIAMS 2003). Podobnie jak *Frankenstein* Mary Shelley, temat zombie okazał się doskonałym nośnikiem pesymistycznych diagnoz o charakterze społecznym, tym razem dotyczących konsumpcjonizmu, rasizmu, nietolerancji i bezrefleksyjności mas w późnonowoczesnym lub – ponowoczesnym – porządku. *Noc żywych trupów* obnażała, a raczej wskazywała na hipokryzję, patriachalizm i rasizm społeczeństwa Stanów Zjednoczonych Ameryki. Brawurowa druga odsłona słynnej serii Romero za miejsce akcji miała gigantyczne centrum handlowe. Zombie w ogromnym supermarkecie to niezwykle sugestywny wizualny komentarz do społeczeństwa konsumpcyjnego reżimu. Z kolei groza i niepokój, które budzi w nas postęp naukowy, zostały doskonale uchwycone w *Dniu żywych trupów* (WILLIAMS 2003).

Przez ostatnie pół wieku – osobliwie w kinematografii państw zachodnich ze szczególnym uwzględnieniem USA (co jest pośrednio związane z pochodzeniem fenomenu zombie) – nastąpił prawdziwy *boom* wysoko- i niskobudżetowych produkcji związanych z figurą żywego trupa: od początku serii Romero, poprzez tak intrygujące projekty, jak *Zombie striptizerki*, aż po uniwersum *Resident Evil* i ekranizacje prozy Brooksa (NEWMAN 1988).

Wspomnijmy jeszcze przynajmniej niektóre z nich, choćby dla samego obcowania ze specyficzną poetyką tytułów tych dzieł: *Astro Zombie*, *Grobowce ślepej śmierci*, *Dziewica wśród żywych trupów*, *Rebelia umarłych*, *Śmierć z kosmosu*, *Martwe Zło*, *Tajemnicze lądowanie*, *Noc komety*, *Reanimator*, *Koszmar zombie*, *Wieśniacy zombie*, *Gorączka śmierci*, *Zmotoryzowane laski w krainie zombich*, *Martwica mózgu*, *Armia Ciemności*, *Krwawa łaźnia zombie*, *Ulica zombich*, *Ed i jego zmarła matka*, *Droga 666*,

28 dni później, *Zombie z Berkley*, *Noc Zombie*, *Martwe mięso*, *Zombie SS* i tak dalej. Charakter tych dzieł był oczywiście rozmaity. Trudno dopatrywać się wielkich pokładów subwersywnego potencjału w tak intrygujących produkcjach, jak *Zombie SS*, czy – kultowe – *Martwe zło* (wcześniej – *Zło*). Istotna jest inna obserwacja. Ilekroć zombie stawały się – w jakikolwiek sposób – pretekstem do społeczno-antropologicznych dywagacji, tylekroć miały one, w przeważającej mierze, wydźwięk analogiczny do tego, który znamy z produkcji Romero: żywy trup – metonimia ogółu społeczeństwa aideo-logicznego, spauperyzowanego, wegetującego, bezrefleksyjnego – przedstawiciel hedonistycznej, tępej masy (NEWMAN 1988: 146). Czas zadać pytanie: jakie czynniki mogły spowodować tę inwazję żywych trupów? Czy nie powinniśmy powiązać ze sobą takich fenomenów, jak reżim kapitalistyczny, z całym jego alienującym, reifikującym porządkiem, prymat liberalnej demokracji i wreszcie, dyskutowany oraz dyskusyjny (a im bardziej dyskusyjny, tym bardziej dyskutowany – a więc i coraz bardziej realny), problem globalizacji? W dużym uproszczeniu, wszystkie te komponenty łączą się w konstrukt, który roboczo nazwiemy ideologią „końca historii”.

Francis Fukuyama i liberalne państwo powszechne

Nie bez powodu przytaczam tu słynne określenie Francisa Fukuyamy. W moim przekonaniu to właśnie w jego dziele z 1992 roku, zatytułowanym – *nomen omen* – *Koniec historii, ostatni człowiek* (FUKUYAMA: 1997 A; FUKUYAMA 1997 B), zderzamy się z destylatem ideologicznej orientacji kultury anglosaskiej drugiej połowy XX wieku. Pragnę wykazać, że figura zombie nie jest jedynie groteskowym komentarzem animatorów masowej wyobraźni wymierzonym w społeczeństwo późnej nowoczesności. Rzecz jest nieco bardziej zawiła. Boski idiotyzm popkultury ponownie, być może nieświadomie, odkrył bowiem coś, co od samego początku tkwiło u podstawy filozoficznego dyskursu dotyczącego „reżimu końca historii”.

Jeśli pójdziemy za tą myślą, stwierdzimy, że żywy trup został *explicite* wpisany w koncepcję homogenicznego, powszechnego, ostatniego państwa. Państwa, o którym pisał Fukuyama, państwa, które przez pewien czas jawiło się jako logiczna i korzystna konsekwencja ruchów związanych z przepływami kapitału i rewolucją informacyjną. Powtarzam, traktuję „koniec historii” jako pewien destylat postulatów, konceptów i nadziei, które doszły do głosu w kulturze Zachodu u schyłku dwudziestego stulecia. Przyjrzyjmy się pokrótce tej wizji.

Amerykański neoheglista podkreśla rolę, jaką w liberalnej demokracji odgrywa potrzeba uznania. Zacytujmy znaczący ustęp z tekstu Fukuyamy:

Liberalizm Hegla daje się postrzegać jako dążenie do racjonalnego uznania, czyli uznania opartego na uniwersalnej podstawie, w którym godność każdego człowieka jako wolnej i suwerennej osoby jest uznawana przez wszystkich. Kiedy wybieramy życie w demokracji liberalnej, stawką jest coś więcej niż fakt, że zyskujemy wolność do zarobkowania i zaspokajania pożądlivej części duszy. Ważniejszą i w ostateczności bardziej satysfakcjonującą rzeczą, którą zapewnia nam demokracja liberalna, jest uznanie naszej godności. [...] Państwo liberalno-demokratyczne ceni nas współmier- nie do naszego poczucia własnej wartości, dzięki czemu prócz części pożądlivej także część tymo- tejska znajduje zaspokojenie (FUKUYAMA 1997 A: 288).

Możemy przytaczać jeszcze wiele mądrych i wzniosłych passusów z tej publikacji Francisa Fukuyamy. Znajdziemy tam tezy dotyczące tego, że gospodarka stwarza równość „*de facto*, zanim nastąpi to *de jure*”, a także interesujący akapit, traktujący o libe- ralnym uniwersalizmie:

Państwo liberalne musi być uniwersalne, czyli przyznawać uznanie wszystkim obywatelom ze względu na ich człowieczeństwo, a nie ze względu na członkostwo w jakiejś grupie etnicznej, raso- wej czy narodowej. Musi też być homogeniczne, to znaczy kreować społeczeństwo oparte na znie- sieniu rozróżnienia pomiędzy panami a niewolnikami (FUKUYAMA 1997 A: 290).

Cała myślowa konstrukcja stworzona przez Fukuyamę nie jest wszakże wolna od pewnych niedopowiedzeń, wynikających z przyjętego przezeń języka opisu. Jednym z pytań, które cisną się na usta, jest to dotyczące osobliwej antropomorfizacji bytu pań- stwowego, który „stwarza obywateli”, „przyznaje” obywatelom uznanie, oraz „ceni” obywateli. Czym jest ta wszechpotężna siła? Truizmem będzie, jeśli stwierdzimy, że rdzeniem tego monolitu władzy jest ekonomia. Nazwijmy ją więc nieco mniej enigma- tycznie – to przepływy kapitału, sieci interesów pomiędzy istotnymi – a słowo to ma ogromne znaczenie – graczami na międzynarodowym rynku. Krótko mówiąc – w li- beralno-demokratycznym reżimie końca historii jednostka poddawana jest wszech- stronnemu naciskowi amorficznej siły, lub – mówiąc językiem Guya Deborda – ucze- stniczy w „spektaklu”, wchłaniającym wszelkie działania i zagarniającym cały dyskurs:

Ruch spektaklu polega zasadniczo na przekształcaniu tego wszystkiego, co w działalności ludzkiej ma postać płynną, w zakrzepłe rzeczy, które jako negatyw w bezpośrednio doświadczanej wartości stają się wartością jedyną. [...] Kontemplacja spektaklu opanowuje materialnie rzeczywiste życie, które odtwarza porządek spektaklowy. [...] Nie można abstrakcyjnie przeciwstawiać spektaklu i rzeczywistej działalności społecznej [...]. Spektakl, który wywraca rzeczywistość na opak, jest realnie wytwarzany. [...] Rzeczywistość przejawia się w spektaklu, a spektakl jest rzeczywisty (DE- BORD 2006: 35).

Druga kwestia, która zastanawia w narracji Fukuyamy, to dość zawiły opis funk- cjonowania społeczeństwa – nie w kontekście reprodukcji wzorców, lecz wpływu, jaki

reżim końca historii, ów reżim specyficznie rozumianego „powszechnego uznania”, będzie miał – lub ma – na jednostkę. Wedle koncepcji amerykańskiego politologa, sprawiedliwe państwo to takie, w którym „wszystkie trzy części duszy są zaspokojone i zrównoważone pod nadzorem rozumu. Najlepszy ustrój [...] musi zaspokoić równocześnie całego człowieka, jego rozum, pożądanie i *thymos*” (FUKUYAMA 1997 B: 189). Fukuyama, rzecz oczywista, twierdzi, że po przyjęciu takiej definicji:

[...] liberalna demokracja daje najpełniejsze pole do popisu wszystkim trzem częściom duszy. Jeśli nawet nie kwalifikuje się – wedle określenia Sokratesa – do miana najsprawiedliwszego ustroju w słowach, jest chyba najsprawiedliwszy w rzeczywistości. Kluczem zaś do całości tej intelektualnej konstrukcji jest właśnie powszechne uznanie każdego przez wszystkich (FUKUYAMA 1997 B: 189).

Można jedynie dodać, że owo „powszechne uznanie każdego przez wszystkich” może przybierać różnorakie formy. Sprawiedliwość kapitalistyczno-demokratycznego reżimu stanowi sumę nieodzownych dlań czynników, jakimi są konsumpcja i masa. Czyż pamiętna scena forsowania przez żywe trupy „Jerusalem Wall” w filmie *World War Z* nie stanowi w istocie (być może wbrew intencjom twórców tej produkcji) ilustracji „Fukuyamowo” rozumianego „powszechnego uznania”?

Mędrzec i postczłowiek. O państwie powszechnym Alexandre’a Kojève’a

W odniesieniu do optymistycznych, acz nieco enigmatycznych, enuncjacji Fukuyamy, warto chyba cofnąć się nieco i odkryć ponownie, niecieszącego się obecnie wielkim uznaniem w naukowym dyskursie, francuskiego filozofa, Alexandre’a Kojève’a: radzieckiego emigranta, heglistę, marksistę i – jak sam o sobie mówił – stalinistę. Tego, na którego paryskie wykłady uczęszczali Jacques Lacan, Georges Bataille, Raymond Aron, Jean-Paul Sartre, Pierre Klossowski czy Maurice Merleau-Ponty. O jego dyplomatycznej działalności po II wojnie światowej Stanley Rosen pisał:

Zakres jego wpływów w rządzie, związanych ze stanowiskiem w ministerstwie oraz we francuskiej delegacji GATT i ONZ, gdzie pracował jako samouk ekonomista światowej klasy – ustępował prawdopodobnie jedynie wpływom samego de Gaulle’a. Podczas gdy inne kraje będące członkami GATT miały specjalistę od każdego paragrafu międzynarodowego kontraktu o cłach, Francja miała Kojève’a, który był specjalistą od każdego paragrafu (ROSEN 1998: 124-125).

Alexandre Kojève to człowiek, który w 1945 roku kreślił zręby Europejskiej Wspólnoty Węgla i Stali, mającej się później przekształcić w Unię Europejską. Stanley Rosen pisał w swej pracy zatytułowanej *Hermeneutyka jako polityka*: „Nie jest łatwo

powiedzieć, kim był Kojève, on sam skłaniał się do określenia... Bóg” (ROSEN 1998: 125). Ten francuski myśliciel, interpretując koncepcje Hegla, podkreślał znaczenie dla całego Heglowskiego systemu „domknięcia” historii, które następowało po – a właściwie w trakcie – tworzenia *Fenomenologii ducha*:

Jeśli historia ma koniec, to nie dlatego, że ten koniec jest sprawdzony czy też dowiedziony przez filozofię Hegla, która jest prawdziwa sama w sobie (albo przez odniesienie do prawdy wiecznej czy też boskiej). Wręcz przeciwnie, jeśli ta filozofia jest prawdziwa, to tylko dlatego, że historia zakończyła się, że człowiek już nie neguje, nie przekształca już rzeczywistości objawionej przez ostatnią filozofię, która tym samym nie jest już filozofią, czyli poszukiwaniem prawdy, lecz prawdą samą, czyli Mądrością (KOJÈVE 2014 A: 117).

Ta Mądrość zakłada homogeniczne, powszechne państwo ogólnej „szczęśliwości”, w którym nad szczęściem mas czuwaliby milczący mędrcy, trawiący w sobie prawdę (Kojèviańskiej interpretacji) *Fenomenologii ducha*. Kojève był apologetą i prorokiem tego powszechnego, homogenicznego państwa sytego tłumy (KOJÈVE 1999: 455; ROSEN 1998: 130-140; NOWAK 2006). Co więcej – swą działalność akademicką i dyplomatyczną poświęcił pracy nad zrealizowaniem tego tworu, będącego, choć zabrzmiałoby paradoksalnie, historyczną koniecznością po końcu historii. Warto podkreślić, że filozofia Alexandre’a Kojève’a była jednym z podstawowych punktów odniesienia i inspiracją dla Francisa Fukuyamy podczas tworzenia pracy zatytułowanej *Koniec historii, ostatni człowiek* (FUKUYAMA 1997 B: 189-193). Przytoczmy więc słowa francuskiego myśliciela:

Prawda absolutna, albo Nauka Mędrca, czyli w istocie Hegla, to znaczy adekwatne i zupełne objawienie tego, co Rzeczywiste, w jego całości, jest więc całościową syntezą wszystkich filozofii zaistniałych w trakcie historii [...]. Znaczy to, że dyskurs Hegla wyczerpuje wszystkie możliwości myślenia (KOJÈVE 1999: 404).

Następuje tryumf „Mądrości”, który w narracji Fukuyamy jest tożsamy z tryumfem liberalno-demokratycznego ładu. Alexandre Kojève, opierając się na Heglowskim tekście, stworzył zręby myślenia, które legły u podstaw finalistycznej narracji głoszącej śmierć człowieka:

[...] nie ma już [...] Człowieka we właściwym tego słowa znaczeniu. [...] Tym, co pozostaje po tej śmierci, są 1. Żywe ciała mające ludzką postać, ale pozbawione Ducha, to znaczy Czasu albo twórczego potencjału; 2. Duch, który istnieje empirycznie, ale w formie rzeczywistości nieorganicznej, nieożywionej: jako Książka, która – nie będąc nawet życiem zwierzęcym – nie ma nic wspólnego z Czasem (KOJÈVE 1999: 405);

W rzeczywistości koniec ludzkiego Czasu albo Historii, to znaczy ostateczne unicestwienie Człowieka we właściwym znaczeniu, czyli wolnego i historycznego indywiduum, oznacza całkiem po prostu ustanie Działania w mocnym sensie tego słowa. W praktyce oznacza to zniknięcie wojen i krwawych rewolucji. A także zniknięcie Filozofii (KOJÈVE: 1999: 454).

Tym, co zostaje po kresie czasu są „post-historyczne zwierzęta z gatunku *Homo sapiens*” (KOJÈVE 1999: 454). Te żyjące, pozbawione Ducha ciała, o których pisał Kojève, znajdują doskonałą egzemplifikację w twórczości przywoływanego już George’a Romero. Wspomnijmy chociażby znamiennej scenę z filmu *Świt żywych trupów*. Wyrwane z inteligibilnego reżimu, przejawiające agresywne skłonności istoty, lgną do drzwi wejściowych gigantycznego centrum handlowego. Czyż sekwencja ta potrzebuje jakiegokolwiek komentarza?

Fukuyama jednoznacznie interpretuje Kojewiański tryumf mądrości jako tryumf liberalnej demokracji. W tym punkcie amerykański politolog znacząco upraszcza koncepcje francuskiego filozofa. Jeżeli pokrótce przynajmniej opiszemy ideologiczne predykcje Kojève’a i ich ewolucję, okaże się, że kwestia ta jawi się nieco inaczej.

Konieczne jest, byśmy zwrócili uwagę na to, że to nie liberalizm, lecz komunizm był pierwszym „wyborem” filozofa. To rewolucja bolszewicka doprowadzić miała do homogenizacji społeczności globu, mówiąc za McLuhanem, „globalnej wioski”. Rychło jednak Kojève poddał nieznaczącej korekcie swe ówczesne intuicje. Jak pisał – dostrzegł, że to nie Związek Radziecki, ale reżim zachodniej demokracji jest tym, w którym realizuje się najszybciej przewidziany przezeń scenariusz wielkiego zjednoczenia (KOJÈVE I SCHMITT 2014):

Kapitaliści widzieli dokładnie to samo, co widział i opisywał Marks (jakkolwiek niezależnie od niego i z pewnym opóźnieniem) [...]. Innymi słowy, postmarksistowcy kapitaliści zrozumieli, że nowoczesny, wysoce uprzemysłowiony kapitalizm produkcji masowej nie tylko pozwala na stały wzrost dochodów oraz poziomu życiowego pracujących mas, ale wręcz go wymaga. I zgodnie z tym postępowali. Krótko mówiąc, kapitaliści zrobili dokładnie to, co zgodnie z marksistowską teorią powinni byli zrobić, aby uczynić rewolucję społeczną niemożliwą, to znaczy zbędną. Ta marksistowska przebudowa pierwotnego kapitalizmu została dokonana w dużej mierze anonimowo. Wszelako, jak zawsze, także i tutaj, pojawił się wielki ideolog, mianowicie Henry Ford. Można zatem powiedzieć, że Henry Ford był jedynym wielkim, autentycznym marksistą XX wieku (KOJÈVE 2014 B: 7).

W powyższym obszernym fragmencie doskonale oddane zostało to, w jaki sposób apologeta ostatniego, powszechnego państwa przeszedł od rewolucji komunistycznej do prób ustalania posthistorycznego ładu poprzez mechanizmy kapitalistycznej, liberalnej demokracji.

Treści wyparte

Przyjmijmy jednak Fukuyamową lekturę pism Kojève’a. Uzupełnijmy zarazem opis światowego ładu sporządzony przez amerykańskiego politologa o pewne szczegóły dotyczące kondycji człowieka w porządku homogenicznego, powszechnego państwa, szczegóły, którymi Kojève dopełniał obraz reżimu rozumu. Napotkamy tu oczywiście pewne trudności. Zestawianie stosunkowo klarownego wywodu Francisa Fukuyamy z – wręcz ocierającym się o ezoterykę – stylem Kojève’a to zadanie niezwykle skomplikowane. Nie zmienia to wszakże faktu, że gdy opis autora *Końca historii* uzupełnimy słowami francuskiego (cytowanego przezeń) myśliciela powstanie nam pewien niepokojący konstrukt, który brzmiałby: w reżimie liberalnej demokracji (bądź reżimie, który ustanawia liberalna demokracja) egzystować będą (lub już egzystują) „post-histeryczne zwierzęta z gatunku homo-sapiens”.

Poświęćmy nieco uwagi tym bytom. Wśród licznych hipotez dotyczących ich natury, które stawia Kojève, jedna – ze zrozumiałych względów – będzie nam szczególnie bliska. Chodzi o zezwierzęcenie, które francuski myśliciel – co intrygujące – łączył z przyjęciem w powszechnym państwie politycznych i kulturalnych wzorców zaczerpniętych ze Stanów Zjednoczonych Ameryki. Chodzi o bezrefleksyjną wegetację w systemie „prawdziwych”, idealnych zasad. Posthistoryczne zwierzę to byt, który „nie zmienia już w istotny sposób samego siebie, nie ma bowiem już nic do zmieniania” (KOJÈVE 1999: 454). Pozostaje nie tyle szczęśliwy, ile „usatysfakcjonowany”. Opis ten doskonale koresponduje z popkulturowym wizerunkiem zombie. Związana z konsumpcją satysfakcja zastępuje szczęście. Nie musimy daleko szukać, by znaleźć filmowy (zombie) przykład tego zjawiska: w 15 odcinku 5 sezonu głośnego serialu *The Walking Dead* w sekwencji śmierci Noaha odkryjemy *par excellence* ów rys przypisywany przez twórcę *Wstępu do wykładów o Heglu* posthistorycznemu zwierzęciu.

Cytując dalej Kojève’a:

[...] ostateczne zniknięcie człowieka we właściwym znaczeniu – oznacza również ostateczne zniknięcie ludzkiej mowy (logosu) we właściwym tego słowa znaczeniu (KOJÈVE 1999: 454).

Zwierzęta z gatunku *homo sapiens* reagowałyby na zasadzie odruchów warunkowych na sygnały dźwiękowe albo mimiczne i w rezultacie ich tak zwane rozmowy byłyby podobne do rzekomego języka pszczół. Tym, co by wówczas znikło, nie jest więc tylko Filozofia, czyli poszukiwanie dyskursywnej mądrości, ale także sama ta mądrość. Bo u tych zwierząt post-historycznych nie byłoby już dyskursywnego „poznania świata i ziemi” (KOJÈVE 1999: 455).

I raz jeszcze:

Doszedłem do wniosku, że American way of life to sposób bycia właściwy dla okresu post-historycznego, jako że to, czym są Stany Zjednoczone, stanowi zapowiedź „wiecznie terażniejszej” przyszłości całej ludzkości. W rezultacie powrót Człowieka do zwierzęcości przestał mi się jawić jako możliwość, która ma się dopiero urzeczywistnić, a uświadomiłem sobie, że jest to już rzecz pewna – jako terażniejszy fakt (KOJÈVE 1999: 455).

Historia dobiegła końca, mówi Kojève. Zostają posthistoryczne zwierzęta z gatunku *homo sapiens*. Bełkoczące poza porządkiem logosu masy i milczący mędracy – strażnicy Mądrości, dzięki której trwa wieczny karnawał, wielka fiesta bezrefleksyjnych tłumów.

Celowo sprowadzam optymistyczną narrację Fukuyamy do jej nihilistycznego, Kojèviańskiego rdzenia. Czynię to, ponieważ – jak możemy sądzić – obecnie, i to już od 50 lat, w porządku boskiego idiotyzmu popkultury, powraca posthistoryczne zwierzę z tekstów i wykładów francuskiego filozofa. W nowej, turpistycznej formie powraca postczłowiek, powracają zombie – homogeniczna, wyłączona z systemu logosu masa – żywe (albo ożywione) ciała, ale bez duszy, za to wzbogacone o rys agresji. Czyż możemy traktować jako przypadek to, że medialne powodzenie, medialna ekspansja żywych trupów przypada dokładnie na czas rewolucji informacyjnej, związanej z nią globalizacji i przekonaniu o prymacie liberalnej demokracji? Oznacza to zatem, że popkulturowy kod obnażył, ponownie odkrył pewien istotny rys konceptu „powszechnego” i, jak chciał Francis Fukuyama, liberalno-demokratycznego państwa. W ironicznym – na swój sposób autorefleksyjnym – komentarzu pojawił się niemal dokładnie ten sam twór, którego wizja wyłoniła się u podstawy dwudziestowiecznej, finalistycznej narracji. Jeśli zapagniemy wyrazić to w psychoanalitycznym żargonie, zabrzmi to w następujący sposób: wyparte treści o posthistorycznym zwierzęciu powróciły w formie zombie.

English summary

In the chapter *“What Disappears is Man in the Proper Sense”. On the Relationship Between the Kojèvian “Death of Man” and the Expansion of the Zombie Figure in Popular Culture*, Marcin Czardybon shows the convergence taking place between the globalist, anti-ideological narrative that found its voice at the end of the 20th Century and the expansion of the character of the zombie in texts of culture. It corresponds perfectly with theses that construct expressions about the “end of history”.

One often forgets that Francis Fukuyama’s claims and beliefs about the imminent primacy of Western, consumerist, liberal-democratic culture are – in their fundamental principles – only a reflection of the idea preached by a French philosopher of Russian origin, Alexandre Kojève. If we consider the phenomenon of the rising popularity of the zombie in cinema and literature as a kind of social reaction to the homogenization of individuals in a-ideological realities of late modernity, we cannot avoid returning to the claims of this philosopher. In his famous *Introduction to the Reading of Hegel*, in an intriguing way the condition and role of the individual in the realities of post-historical times were described. This vision, apart from components of turpitude and aggression, perfectly matches the image of zombies described in contemporary texts of culture. We can say that the expansion of “living corpses” in popular culture in the late 20th and early 21st Centuries is a (grotesque) disclosure of this content, which from the very beginning lay at the roots of this the final narrative about the end of history, ideology, struggle and work. Citizens of post-historical state are zombies, an inherent part of the world that Fukuyama and his enthusiasts saw and described in their theses.

Cytowane teksty

- CLASEN MATHIAS (2010), ‘The Anatomy of the Zombie: A Bio-Psychological Look at the Undead Other’, *Otherness: Essays and Studies*: 1.1, online: http://www.otherness.dk/fileadmin/www.othernessandthearts.org/Publications/Journal_Otherness/Otherness__Essays_and_Studies_1.1/Anatomy_of_a_Zombie_01.pdf [dostęp: 30.11.2015].
- DEBORD GUY (2006), *Spoleczeństwo spektaklu oraz rozważania nad społeczeństwem spektaklu*, przekł. A. Ptaszkowska, Warszawa: PIW.
- FUKUYAMA FRANCIS (1997 A), *Koniec historii*, przekł. T. Bieroń i M. Wichrowski, Poznań: Zysk i S-ka.
- FUKUYAMA FRANCIS (1997 B), *Ostatni człowiek*, przekł. T. Bieroń, Poznań: Zysk i S-ka.
- KOJÈVE ALEXANDRE (2014 A), ‘Hegel, Marks i chrześcijaństwo’, przekł. P. Herbich, *Kronos*: 4.
- KOJÈVE ALEXANDRE (2014 B), *Kolonializm z perspektywy europejskiej*, przekł. A. Serafin, *Kronos*: 4.

- KOJÈVE ALEXANDRE (1999), *Wstęp do wykładów o Heglu*, przekł. Ś. F. Nowicki, Warszawa: Aletheia.
- KOJÈVE ALEXANDRE, CARL SCHMITT (2014), 'Korespondencja', przekł. A. Serafin, *Kronos*: 4.
- KUBIAK ANNA (2014), *Inne śmierci: antropologia umierania i żałoby w późnej nowoczesności*, Kraków: Universitas.
- LACAN JACQUES (2014), *Seminarium III: psychozy*, przekł. J. Waga, Warszawa: PWN.
- NEWMAN KIM (1988), *Nightmare Movies: A Critical History of the Horror Film 1968-1988*, London: Bloomsbury Publishing Ltd.
- NOWAK PIOTR (2006), *Ontologia sukcesu: esej przy filozofii Alexandre'a Kojève'a*, Gdańsk: Słowo/obraz terytoria.
- OWUSU HEIKE (2003), *Rytuały Voodoo*, przekł. M. Dziedzic, Katowice: Kos.
- ROSEN STANLEY (1998), *Hermeneutyka jako polityka*, przekł. P. Maciejko, Warszawa: Aletheia.
- TWOHY MARGARET (2008), *From Voodoo to Viruses: The Evolution of the Zombie in Twentieth Century Popular Culture*, Dublin 2008, online: http://www.moshspace.com/theses/zombie_thesis.pdf [dostęp: 30.II.2015].
- WILLIAMS TONY (2003), *Knight of the Living Dead: The Cinema of George A. Romero*, London: Wallflower Press.