

Annales Universitatis Paedagogicae Cracoviensis

Studia Sociologica VII (2015), vol. 1, p. 9–17

Katarzyna Gurczyńska-Sady

Uniwersytet Pedagogiczny w Krakowie

Groźba zezwierzęcenia z wnętrza cywilizacji

Streszczenie

Pytanie, które formułuję w artykule i na które usiłuję znaleźć odpowiedź, dotyczy kwestii zwierzęcości jako zjawiska, które zagraża społeczeństwu. W oparciu o myśl Nietzschego, Schelera i Arendt przedstawiam koncepcję podmiotowości, w odniesieniu do której groźba ta staje się realna. „Dialog” owych filozofów daje podstawy, aby sformułować ostrzeżenie przed zwierzęcością, która nie zrealizuje się w bestialstwie i okrucieństwie, ale w bezwolności i bezmyślności. Do nakreślenia tego ostatniego wniosku wykorzystuję rozważania Agambena.

Słowa kluczowe: człowiek, zezwierzęcenie, cywilizacja, Nietzsche, Scheler, Arendt, Agamben

Złożenie człowieka z tego, co zwierzęce, i tego, co ludzkie, należy do najstarszych pomysłów rozwiązania zagadki, jaką ten stanowi od wieków. Mimo różnic pomiędzy stanowiskami bazującymi na owym rozróżnieniu, część zwierzęca pojmowana jest często jako rodzaj „opakowania”, podstawy lub zbrojenia dla „późniejszej” (w sensie chronologicznym i logicznym), ludzkiej już konstrukcji. Zestawienie koncepcji, które odpowiadałyby temu rozróżnieniu znacznie przekraczają „pojemność” jednego artykułu. Ciekawą, a mniej akcentowaną stroną takiej historycznej prezentacji jest kwestia wartościowania tego, co zwierzęce i ludzkie w człowieku. Chwaląc lub ganiąc to, co w nim cielesno-zwierzęce, wyznacza się jego moralne zadania, wyraża sens jego egzystencji oraz przepowiada przyszłość, wypowiadając równocześnie obawę przed ponownym zezwierzęceniem. I właśnie ten ostatni wątek będzie przedmiotem niniejszego artykułu. Zapytam w nim o jego sens. Jak miałyby ono wyglądać? Dlaczego nam grozi? Skąd pochodzi taka groźba?

Aby *zezwierzęcenie* rozumieć jako ponowne, trzeba przede wszystkim założyć zwierzęcą prehistorię człowieka. Należy tu od razu dodać, że teza tego rodzaju nie musi mieć koniecznie charakteru twierdzenia naukowego. Tego, iż człowiek był niegdyś zwierzęciem, nie trzeba traktować jako faktu o charakterze historycznym. Wystarczy, że twierdzenie to przyjmuje się na zasadzie figury narracyjnej, za pomocą której tworzy się pewną opowieść o człowieku. Ta staje się wówczas mitem, użytecznym, bo pozwalającym zrozumieć, dlaczego człowiek jest taki, a nie inny. W rezultacie pojawia się opowieść o niegdysiejszym zwierzęciu, które pod wpływem

określonych czynników (lub bez nich) stało się ludzkie, tracąc (w mniejszym lub większym stopniu) swą pierwotną dzikość. Czy przy takim wstępnym założeniu miałyby być ponowne zezwierzczenie człowieka?

Najprostsza odpowiedź brzmiałaby: na *powrocie* do stanu, który tak czy inaczej by porzucił. W tej postaci jest ona jednak nie do przyjęcia i nikogo o tym długo nie trzeba przekonywać. Zezwierzczenie człowieka, określanego jako ponowne, nie można rozumieć jako *powrotu* do stanu pierwotnego. Ucywilizowanie, uspołecznienie, do którego dochodzi, zmienia zwierzę w sposób, który trudno uznać za odwracalny. Więc mimo że ponowne zezwierzczenie niejako z *rozpędu* daje się rozumieć jako odtworzenie tego, co było, należy je rozumieć jako nowy, nigdy jeszcze nie osiągnięty stan człowieka. I choć powrót do czegoś nowego jest sam w sobie paradoksem, w omawianej kwestii to on nam pozostaje, czyniąc ją tym ciekawszą. A zatem zapytajmy raz jeszcze: jeśli zwierzęcość nie w swej wyjściowej postaci nam grozi, to w jakiej? W odpowiedzi przeanalizujemy kilka najbardziej wyrazistych w tym zakresie koncepcji.

Z tego, że powrót do zwierzęcości jako stanu, z którego człowiek wyszedł, jest niemożliwy, zdawał sobie sprawę już Nietzsche, którego w historii filozofii wyróżnia skandal afirmatywnego stosunku do zwierzęcej „części” w człowieku. Myśliciel ów służyć może za modelowy przykład tego, u którego namysł nad człowiekiem przyjmuje formę historii naturalnej opowiedanej za Darwinem: historii istoty posiadającej swoją czysto zwierzęcą pre-historię. Jak ją przedstawia?

Człowiek pojawia się jako pierwotnie dzikie zwierzę, które cieszy się swobodą w przyrodzie, dopóki nie zostaje schwytane w „ciasną klatkę społeczeństwa”. Jego życie jako zwierzęcia zostaje uznane za „weselsze”, jako że nie jest poddane żadnym ograniczeniom (tresurze, która ma potem miejsce). Stanowi niczym niezakłóconą walkę o przetrwanie. Dopóki zwierzęcia nie odrze się z naturalnych dla niego popędów i nie przymusi do bycia człowiekiem, pozostaje silne i witalne. Stając się istotą ludzką, pozbywa się swej pierwotnej mocy, słabnie. Jako nowy twór w przyrodzie jest nieudany. Nie takiego, jak mówi Nietzsche, chciała go natura. W odniesieniu do tego obrazu odrzucona możliwość powrotu do stanu przed ucłowieczeniem może nie wydawać się słuszna. Jeśli nasze poczucie „wyższości” wobec zwierząt jest złudzeniem, dlaczego do stanu zwierzęcego się nie cofnąć?

Cóż wywołuje dziś naszą niechęć ku „człowiekowi”? – bo człowiek nam dolega, to niewątpliwie. – Nie obawa; raczej to, że nie mamy już czego bać się w człowieku [...]; że „człowiek obłaskawiony”, ten nieuleczalnie mierny i niepokrzepiający, nauczył się już czuć siebie celem i szczytem, myślą dziejów, „człowiekiem wyższym” (Nietzsche 1913, s. 38).

Afirmacja zwierzęcości w człowieku, choć szokuje, jest do przyjęcia tylko wtedy, gdy zwierzęcości nada się sens, który nie jest pejoratywny. I tak czyni Nietzsche, znajdując go w pojęciu mocy. Mimo że chwali również okrucieństwo, bezwzględność, amoralność zwierząt, to cechą, którą je wyróżnia nad wszystkie inne, jest siła,

moc w działaniu. Naturalna historia ludzkości, którą opowiada, jest historią stopniowego jej wytracania. Z tej perspektywy stan pierwotny, zwierzęca preegzystencja, musi się jawić niczym raj utracony. Nietzsche jednakże uznaje drogę powrotną do niego za zamkniętą dla nas.

Człowiek zbyt długo złem spojrzeniem obserwował swoje przyrodzone skłonności, tak, że ostatecznie zawarły w nim siostrzany związek z „nieczystym sumieniem”. Usiłowanie odwrotne byłoby samo w sobie możliwe – lecz któż jest dość silny na to? [...] (Nietzsche 1913, s. 108).

Brama za wygonionym z rajy zwierzęciem zamyka się raz na zawsze. Dlaczego? Odpowiedź znajdujemy w nietzscheańskiej koncepcji popędu. Pojęcie to należy uznać za podstawowe w jego antropologii. Popęd jest tym, co wiąże człowieka ze zwierzęciem, niejako wspólną częścią obu tych istot. Rozumieć go należy jako rodzaj energii, która je napędza, gna, sprawia, że podejmują się tej czy innej aktywności. Ktoś inny, co warto podkreślić, zamiast słowa „popęd” użyłby w tym miejscu słowa „dusza”, ale Nietzsche tego uczynić nie może. Narodziny duszy w człowieku uznaje za główne źródło osłabienia człowieka. Dusza pomyślana jest jako antyteza popędu, szczególnie szkodliwy pasożyt, o którym człowiek, ku swojej zgubie, nauczył się myśleć jako o właściwym źródle swego poznania. Tymczasem, by nie błądzić w świecie, wystarczyłby nam sam popęd. Nie tylko bowiem „porusza” on każdą istotą żywą, ale czyni to w sposób ukierunkowany. Orientuje zwierzę w taki sposób, by dawało sobie radę w przyrodzie. Moment ucłowieczenia to moment, w którym orientacja ta zostaje zaburzona. Zmieniają się warunki życia, człowiek uspołecznia się i popęd, by tak rzec, zmienia swój dotychczasowy kurs. Jego trajektorie odkształcają się. A tym samym droga powrotna do poprzedniego stanu zamyka się raz na zawsze.

Odkształcenia popędu Nietzsche nie uznaje za fakt neutralny. Wartościuje go: określa jako zwyrodnienie. Zmiana ta skutkuje tym, że człowiek staje się cieniem tej istoty, którą był. Porównany zostaje do zwierzęcia domowego, czyli tego, które w stosunku do żyjącego na wolności pozostaje ułomne, niepełnosprawne.

Na drodze do anioła [...] wyhodował sobie człowiek ów zepsuty żołądek i ów obłożony język, z których powodu nie tylko wstrętną mu każda radość i niewinność zwierzęcia, lecz i życie pełne niesmaku [...] (Nietzsche 1913, s. 70).

Mimo więc tego, że z obranej przez siebie drogi nie ma powrotu, Nietzsche postuluje, by z niej zejść. Przypomnijmy jednak, że ponowne zezwierżenie człowieka, o które pytamy w tym artykule, pojęte ma być jako groźne a nie pożądane. Dlatego też, aby pójść o krok dalej w tych rozważaniach, myśl Nietzschego nie tyle trzeba porzucić, co odwrócić o 180 stopni. Musimy pomyśleć człowieka w *przeciwieństwie do sposobu*, w jaki pojmuje go Nietzsche, by zezwierżenie odstłoniło się od swojej pejoratywnej strony.

Filozofem, który podejmuje się polemiki z myślą autora *Poza dobrem i złem*, pragnącym ocalić ideał człowieka jako tego, który wyrasta ponad zwierzę, jest Max

Scheler. Przywołanie jego nazwiska jest tym bardziej zasadne, że jego rozważania, choć pozostają w kontraście z koncepcją podmiotowości u Nietzschego, przez pewien czas biegną równolegle. Scheler przyjmuje za swoim wielkim poprzednikiem tezę, iż istota ludzka w swojej witalności pozostaje słabsza niż zwierzę. Podobnie też jak Nietzsche szokuje, dostrzegając w intelekcie organ nieudany, pojawiający się jako rekompensata naszego nieradzenia sobie w świecie przyrody. Bo jeśli nawet człowiekowi wydaje się, że podbija przyrodę, czyni to nie z władzy nad nią, ale z bezszy. Wynalazcze kroki, jakie przedsięwziął, świadczą tylko na jego niekorzyść – to nie o własnych siłach, nie z własnej mocy człowiek osiągnął to, co osiągnął. Dlatego też intelekt, to, czym się szczyli, jest tylko „protezą witalną” wstawioną tam, gdzie zabrakło organu naturalnego.

Jeśli instynkt przeciwstawi się intelektowi i myśleniu, to można je właśnie określić jako surogat konstytutywnego *braku* „dobrych pomysłów”, który pojawia się u jakiegoś gatunku wraz z rosnącą niepewnością instynktu. Intelekt nie jest pierwotną cnotą, lecz tylko taką cnotą, którą powoduje pierwotny brak. Jest cnotą błędu! (Scheler 1987, s. 24).

Powtórzenie za Nietzschem kilku tez to jednak tylko wstęp do tego, by się z nim więcej nie zgodzić. A wszystko po to, by człowieka wywyższyć i ocalić jednocześnie. Kim zatem jesteśmy według Schelera? Pytanie to w odniesieniu do jego rozważań przyjmuje postać pytania o nasze pochodzenie. Skąd jesteśmy? Odpowiedź brzmi niemal ewangelicznie: nie z tego świata...

Scheler wzorem wielu chrześcijańskich poprzedników postrzega człowieka jako istotę dualną: działającą w świecie przyrody, ale zarazem odniesioną do porządku spoza niego. Tym, co sprawia, że człowiek wyniesiony jest poza zwierzęcość, jest obecność ducha. Ten pojawia się bez przyczyny. A pochodząc spoza przyrody, nie podlega jej prawom. Wzbogaca istotę żywą, wynosząc ją ponad porządek naturalny w taki sposób, że ta „częściowo” znajduje się poza nim. Tworzy, wraz z innymi duchami, świat czysto ludzki, ustanowiony ponad światem zwierząt. Świat ów nie ma żadnych związków ze zwierzyńcem poza tym, że stanowi jego antytezę. Przypomnijmy, że z taką postacią ludzkiej duchowości kategorycznie nie zgadzał się Nietzsche.

W każdym silnym i niewynaturzonym gatunku człowieku miłość i nienawiść, wdzięczność i zemsta, dobroć i gniew, czynienie „tak” i czynienie „nie” są nierozłączne. Jest się dobrym za tę cenę, iż umie się także być złym; jest się złym ponieważ nie umiałoby się nie być dobrym (Nietzsche 1910–1911, s. 242).

A zatem tym, co zasadniczo różni obu myślicieli, jest pogląd dotyczący źródła tego, co w człowieku „wyższe”. Nietzsche wpisuje się w formułę, która każe widzieć je jako wywodzące się z „niższego”. Jego zdaniem to, co miałyby nas od zwierząt odróżniać, ma swoje korzenie w ich świecie. Typowo ludzkie zachowania to przecież też zachowania popędowe (bo innych być nie może), tyle że przekształcone. Znakiem firmowym tego filozofa pozostaje, iż owo przekształcenie wartościuje

ujemnie, nazywa je zwyrodnieniem. Wszelkie wyższe emocje, doznania, uczucia, które Scheler wyniósłby ponad świat zwierzęcy, u Nietzschego widziane są jako zdeformowane popędy zwierzęce. Wzniosłe uczucia, bezinteresowne czyny, altruistyczne odruchy zostają *podejrzone* i znajdują swój odpowiednik i pochodzenie w świecie niższym, zwierząt. Dla Schelera tymczasem świat ducha jest nieredukowalny do świata zwierząt, oddzielony od niego granicą nieprzekraczalną.

Między człowiekiem „odrodzonym” a „grzesznikiem Adamem”, między „dzieckiem Bożym” a wykonawcą narzędzi i maszyn (*homo faber*) zachodzi nieprzekraczalna różnica *istotowa* (Scheler 1987, s. 33).

Schelerowska figura człowieka „złożonego” ze zwierzęcia i ducha, choć z wielu względów trudna do akceptacji, z punktu widzenia omawianej kwestii ponownego zezwierżenia ma duże znaczenie. Z zarysowanej perspektywy człowiek nie może ponownie stać się zwierzęciem, gdyż nigdy nim być nie przestaje. Jako zwierzę nigdy nie opuszcza świata przyrody, zaś jako duch (przynależąc innej sferze) uczynić tego nie może. Mówiąc krótko, człowiek może przestać być osobą, ale nie może porzucić stanu zwierzęcego. Dlatego o ponownym zezwierżeniu nie może być mowy. Człowiek zatem albo żyje w światach zwierzęcym i ludzkim równoległe, albo tylko w zwierzęcym. Kwestią dla nas interesującą pozostaje: jak wygląda jego życie w tym drugim? Człowiek bez ducha to istota na wskroś interesowna. Żyje przeciwko innym. Walczy z nimi o sytość, bezpieczeństwo. Chodzi mu o maksymalnie przyjemne i długie trwanie. Czego w jego życiu brak? Można by rzec jakości, czyli tego, co sprawia, że jego egzystencja jest nie tylko przeżyta, ale również zrealizowana pod względem wartości etycznych. Dlatego też życie zwierzęce ma swoją antytezę. Przetrawanie, by tak rzec, może nie wystarczać. Człowiek to ten, który odwraca się od celów, jakie stawia sobie zwierzę. Poszukując celów wyższych, traci dłoń na znaczeniu smaczne pożywienie, człowiek zaczyna przywiązywać mniejszą wagę do smacznego pożywienia, wygody, a nawet bezpieczeństwa. Człowiek w swojej zwierzęcości umie zdobyć się na dystans. Umie dystans ów utrzymać. A gdy tego nie potrafi, popada w zwierzęcość.

Opis ten pokrywa się z najbardziej ogólnymi intuicjami na temat tego, czym jest zezwierżenie. Kiedy się o nich myśli, w sposób najprostszy dokonuje się charakterystycznego dla Schelerowskiej koncepcji *odjęcia* życia duchowego od zwierzęcego (nie redukcji, jak chciałby Nietzsche). Od zachowań, dla których daje się znaleźć prostą analogię w świecie zwierzęcym, odejmuje się pozostałe. Jaki jest status tego *odjęcia*? Jak trzeba je pomyśleć, by się go lękać? Kiedy do niego dochodzi?

Odrzućmy najpierw najbardziej oczywistą odpowiedź. *Odjęcie* owo nie jest działaniem arytmetycznym, nie polega na tym, że w jego wyniku pozostaje wyłącznie jeden z wymienionych członów. Gdyby tak było, w jego wyniku musiałby móc pozostać również duch (nie tylko zwierzę). Tymczasem jesteśmy w stanie wyobrazić sobie człowieka zachowującego się jak zwierzę – człowieka niskich potrzeb

i przyziemnych celów – lecz nie takiego, który byłby tylko duchem. Jak zatem odciecie owo rozumieć?

Pomysł podziału na to, co niższe i wyższe w człowieku, należy, by tak rzec, do klasyki gatunku i tak często pojawia się w antropologicznym opisie, że już przez to samo wydaje się być adekwatnym. Jest, jak się zdaje, coś niezwykle przekonującego w dualistycznym obrazie istoty ludzkiej, coś zgodnego z najgłębszymi intuicjami, jakie o sobie mamy. A jednak odgraniczenie jednej sfery od drugiej jest krokiem zbyt radykalnym. Człowieka nie można ujmować tylko jako ducha, z drugiej strony myślenie o nim jako o zwierzęciu też nam przeszkadza. Co zatem pozostaje, jeśli nie chcemy odrzucić obrazu Schelera?

Pozostaje zgoda na kohabitację. Zgodzić się trzeba na istnienie obok siebie tego, co różne w sposób nieprzekraczalny. Ilustracją dla takiej postaci człowieka z łatwością daje się znaleźć wśród jego dualistycznych koncepcji. Jest nim chociażby obraz człowieka w wizji Hannah Arendt. Uznając konieczność separacji tego, co wyższe, od tego, co niższe w człowieku, myślicielka zauważa konieczność ich współistnienia.

Budując obraz życia ludzkiego, autorka *Kondycji ludzkiej* tworzy portret istoty, która by żyć, musi spłacić dług wobec przyrody i jej wymagań, ale równocześnie swoje człowieczeństwo zawdzięcza temu, iż jej życie polega na czymś innym niż owa „spłata”. Owo „coś więcej”, inaczej niż u Schelera, nie jest przeciwstawione życiu biologicznemu, ale je istotnie wzbogaca. Człowiek bowiem, by żyć, musi pracować na rzecz swojego biologicznego trwania, ale też czyni coś ponad to. Odrywając się od potrzeb czysto zwierzęcych, buduje świat ludzki – nie tylko pracuje, ale też tworzy. W taki sposób życie ludzkie utrzymuje się w obrębie dwóch sfer: domowej i publicznej. Jedna odpowiada celom przetrwalnym, druga wyższym. Wkładem Arendt w ów dosyć oczywisty schemat jest teza, iż życie ludzkie kwitnie wtedy, gdy sfery te pozostają w oddzieleniu, kiedy zaś mieszają się – człowieczeństwo nasze traci na jakości. Jak rozumieć owo przemieszanie?

Wyłonienie się społeczeństwa – wyłonienie się sfery zarządzania gospodarką, związanych z tym czynności, problemów i rozwiązań organizacyjnych – z cieniściego wnętrza gospodarstwa domowego na światło sfery publicznej nie tylko zatarło dawną linię graniczną między prywatnym a publicznym, ale także zmieniło niemal nie do poznania sens obu tych terminów i ich znaczenie dla życia jednostki i obywatela (Arendt 2010, s. 58).

Podział na sferę prywatną i publiczną dokonany jest ze względu na odrębność celów, jakie człowiek może osiągnąć. W domowej zaspokajają cele życia zwierzęcego, hołdując wartościom takim jak sytość, bezpieczeństwo, wygoda. W publicznej zaś zaspokajają cele ludzkie, służąc wartościom piękna, trwałości, sławy. Historia ludzkości to historia stosunku owych sfer do siebie. W przeszłości (czasach starożytnych) sfery te były od siebie oddzielone, wraz z nastaniem epoki nowożytnej nastąpiła intruzja sfery domowej w obszar publiczny. Ów moment w koncepcji Arendt to pierwszy znaczący krok ludzkości na drodze do zezwierzęcenia. Co się w związku z nim zmienia?

Przemieszaniu ulegają wartości. Cele życia zwierzęcego i towarzyszące im wartości zaczynają panoszyć się w sferze publicznej, co ją znacznie zuboża. Trwałość i piękno wyrobów zostają wyparte na rzecz konsumpcji. Twórczość oddana zostaje pod dyktando zasady pochodzącej ze sfery zwierzęcej. Liczy się zaspokajanie przyjemności i redukcja bólu. Człowiek staje się tym, który z budowniczego świata przekształca się w jego eksploratora. Jest istotą inteligentną, zmyślną i chytrą, ale zwierzęcą.

Ważnym elementem opisu zezwierzecenia u Arendt jest to, że wskazanym przez nią warunkiem są zmiany o charakterze ideologicznym, czyli te dokonujące się w sferze tego, co człowiek uznaje za ważne dla siebie. I to pociąga za sobą dwa ważne dla tych rozważań wnioski.

Pierwszy wiąże się z faktem, że zboczyliśmy z właściwego kursu. Fakt, że osiągnąwszy tak wiele, tworząc kulturę antyczną, zaprzepaściliśmy to w okresie późniejszym, świadczy o tym, że człowieczeństwo jest stanem kruchym, stale zagrożonym, stale wystawionym na niebezpieczeństwo osunięcia się w zezwierzecenie. To ostatnie jawi się jako groźba, która towarzyszy nam stale, niezależnie od naszych zdobytych już osiągnięć. Trwanie biologiczne, życie nie-ludzkie jest dryfem, któremu możemy ulec zarówno jako pewna kultura, dana wspólnota, jak i pewne indywiduum. Dlatego też troska o zachowanie granicy pomiędzy tym, co ludzkie w człowieku, i tym, co zwierzęce, jest troską o zachowanie człowieczeństwa na każdym poziomie zbiorowości ludzkiej. W tym sensie myśl Arendt można wyrazić w postaci apelu o to, by miasto (świat ludzki) nigdy nie stało się obozem przetrwania. By człowiek nadbudowywał swój świat na świecie przyrody, dbając mniej o własną wygodę, a więcej o piękno miejsca, w którym żyje. Bo fakt, że kiedyś wszedł na drogę właściwą, nie oznacza, że nie może z niej zboczyć.

Niebezpieczeństwo polega na tym, że globalna, uniwersalnie powiązana cywilizacja może wytworzyć barbarzyńców z samej siebie, zmuszając miliony ludzi do życia w warunkach, które wbrew wszelkim pozorom są warunkami życia dzikich (Arendt 2008, s. 421).

Drugi wniosek dotyczy kwestii uchronienia się przed zboczeniem z drogi właściwej człowiekowi. Pójście drogą niewłaściwych priorytetów, trwanie już tylko, jest rodzajem pułapki, w którą wpadający nie uświadamiają sobie jako krzywdy dla siebie. Przed tym ostrzega Arendt, kreśląc obraz społeczeństw nowoczesnych nieświadomych czyhających nań zagrożeń. Znaleźliśmy się w sytuacji dla siebie tragicznej, choć większość z nas pozostaje dumna z osiągnięć naszego czasu. To, że zaprzepaściliśmy własne człowieczeństwo w imię ideałów, wygody i sytości, większości z nas nie przeszkadza. Nie odczuwamy ani lęku, ani krzywdy, ciesząc się z możliwości korzystania z wynalazków, które ułatwiają (zwierzęce) trwanie.

Oba wnioski: kruchość stanu zwanego człowieczeństwem (rozumiana jako łatwość osunięcia się w zezwierzecenie poprzez wybór niewłaściwych priorytetów), jak i nieświadomość krzywdy, jaka w związku z tym nas spotyka (niemożność

zaświadczenia o niej), należą do zagadnień, które podejmuje w swojej filozofii włoski myśliciel Giorgio Agamben. Przyjrzyjmy się obu tym wątkom nieco dokładniej.

Człowieka w jego ujęciu różni od zwierzęcia możliwość odniesienia się do swego życia. Istota ludzka to ta, która wie, co się z nią dzieje, dlaczego robi to, co robi, a przede wszystkim umie o tym mówić. W ten sposób sprawuje władzę nad swym życiem i dopóki to czyni, jest człowiekiem. Gdy przekracza granice swego człowieczeństwa, traci je, choć nie oznacza to, że traci życie, ginie. Tym twierdzeniem, że można żyć, nie będąc człowiekiem, Agamben, jak się zdaje, najmocniej wyraża obawę przed zezwierzceniem.

Człowiek jest zawsze przed i poza człowiekiem, jest granicą przekraczaną nieustannie przez prądy tego, co ludzkie, i tego, co nieludzkie, upodmiotowienia i odpodmiotowienia, przyswajania mowy przez istotę żywą, i ożywiania logosu (Agamben 2008, s. 137)

Istota ludzka pozostaje stale zagrożona przekroczeniem własnych granic. Groźba ta jest stała, gdyż człowieczeństwo nie jest stanem osiągniętym raz na zawsze. Dopóki o owym zagrożeniu się mówi, upadek jest odwracalny. Dopiero przekroczenie granic człowieczeństwa skutkuje niemożliwością konstatacji faktu własnego zezwierżenia: nie-mową. Kiedy robimy się nieludzy – tracimy to, co nas jako ludzi wyróżnia: dystans do życia. A wraz z nim możliwość refleksji. Choć żywi i człekokształtni, stajemy się, jak mówi Agamben, resztą – pozostałością po człowieku.

Człowiek może przeżyć człowieka, człowiek jest tym, co zostaje, jako reszta po unicestwieniu człowieka, nie dlatego, że istnieje jakaś istota człowieczeństwa, którą można by zniszczyć albo ocalić, lecz dlatego, że miejsce człowieka jest wewnątrznie pęknięte, ponieważ człowiek zamieszkuje odstęp między istotą żyjącą a mówiącą, między człowiekiem a istotą nieludzką (Agamben 2008, s. 137).

A zatem zezwierzcenie, o którym mówi Agamben, to nie to, które dokonuje się w taki sposób, że człowiek (świadomie) zaczyna ignorować istniejący kodeks moralny lub z istoty łagodnej przekształca się w okrutną i bezwzględną. Popadnięcie w zezwierzcenie jest stanem, w który się przechodzi bez udziału świadomości i woli. Jest groźne, bo nad tym przejściem człowiek nie ma kontroli. Przekroczenie granicy czyni nas bezwolnymi. Odczłowieczona istota ludzka nie posiada woli, a zatem również i woli wyjścia z tego, w co popadła. Ani jej dobrze, ani źle, ani żyje, ani jest martwa. Jest ludzką istotą niemożliwą: żywym trupem człowieka.

Postać zezwierżenia, do której docieramy, zyskuje w ten sposób poszukiwaną przez nas postać. Jest wynikiem utraty tego, co w nas ludzkie, choć to, w czym łądujemy, nie jest nagą przyrodą. Tracimy wszelkie wyróżniki bycia człowiekiem: zdolność do refleksji nad własnym losem i możliwość kierowania życiem, a jednocześnie nie wracamy do pierwotnej zwierzęcości. Zwierzęcość, w którą popadamy, pochodzi, jak zgodnie podkreślają Arendt i Agamben, z wnętrza cywilizacji. I jako taka przybiera postać wyrefinowaną.

Nie-bycie, nie-istnienie, bez-czucie i bez-czynienie – oto fatum, które zawisło nad człowiekiem. W wyniku zezwierżenia, w owym nowym kształcie, nie wrócimy do świata niczym nieograniczonych swobód. Nie staniemy się wolni, co nieznaczy, że będziemy zniewoleni. Grozi nam to, że będziemy bezwolni. Tego powinniśmy się lękać, a nie lękamy się. Niebezpieczeństwo polega na tym, że zwierzęcość, ta pochodząca z wnętrza cywilizacji, jest dla człowieka pokusą, choć kusi negatywnie. Nie jako stan, w którym zyskujemy coś, czego nie mamy, ale jako trwanie bez przeszkód. Nie jako atrakcja, lecz jako jej antonim właśnie – nuda.

Bibliografia

- Agamben G. (2008). *Co zostaje z Auschwitz. Archiwum i świadek. (Homo sacer III)*, przeł. S. Królak. Warszawa: Wydawnictwo Sic!
- Arendt H. (2008). *Korzenie totalitaryzmu*, przeł. D. Grinberg, M. Szawiel. Warszawa: Wydawnictwo Akademickie i Profesjonalne.
- Arendt H. (2010). *Kondycja ludzka*, przeł. A. Łagodzka. Warszawa: Wydawnictwo Aletheia.
- Nietzsche F. (1910–1911). *Wola mocy*, przeł. S. Frycz, K. Drzewiecki. Warszawa: Nakład Jakuba Mortkowicza.
- Nietzsche F. (1913). *Z genealogii moralności*, przeł. L. Staff. Warszawa: Nakład Jakuba Mortkowicza.
- Scheler M. (1987). *Pisma z antropologii i teorii wiedzy*, przeł. S. Czerniak, A. Węgrzecki. Warszawa: PWN.

Threat of Animalism from within Civilization

Abstract

The question I formulate in the paper and to which I try to find an answer concerns animalism understood as a phenomenon that threatens society. Based on the thought of Nietzsche, Scheler, and Arendt I formulate a conception of subjectivity to which the threat becomes real. "Dialogue" of these philosophers provides a basis to express a warning against animalism, which does not manifests in inhumanity, cruelty or immorality, but in being passive and thoughtless. To draw the latter conclusion I adopt Agamben's considerations.

Key words: human, animalism, civilization, Nietzsche, Scheler, Arendt, Agamben