

Bülent Diken

Od obozów dla uchodźców do osiedli grodzonych

Biopolityka i koniec miasta

Artykuł opisuje sytuację osób ubiegających się o azyl, będących materializacją zaproponowanej przez Giorgia Agambena kategorii *homo sacer* – ostatecznego przedmiotu biopolityki, którego życie odarte jest z kulturowych i politycznych form. Uwaga autora skupia się na społeczno-przestrzennych mechanizmach unieruchamiających potencjalnych azylantów w ramach „nie-miejsc” takich jak ośrodki dla uchodźców, w których wiodą oni życie wpisane w permanentny stan wyjątkowy i ośrodki zatrzymań, gdzie trafiają przymusowo i bez wyroku. W celu przedstawienia systematycznego ujęcia owego unieruchomienia, artykuł odwołuje się do pojęcia obozu. W dalszej kolejności wskazuje na istotne zbieżności między przestrzeniami dla uchodźców i innymi, bardziej pożądanymi współczesnymi obozami (np. osiedlami grodzonymi), co prowadzi do problematyzacji pojęć takich jak miasto czy polityka. Podsumowując, omawiane są tu konsekwencje „obozu” jako zarazem pozytywnej formy władzy, jak i ograniczenia wolności, w odniesieniu do dyskusji o „końcu miasta” i (nie)możliwości oporu przeciwko lub ucieczki od obozów.

Słowa kluczowe: obóz – nie-miejsce – osiedla grodzone – koniec miasta – *homo sacer* – nierozróżnialność

Od tłumacza:

Prezentowany tekst jest skróconym tłumaczeniem artykułu *From Refugee Camps to Gated Communities: Biopolitics and the End of the City*¹, który ukazał się w 2004 roku w „Citizenship Studies” oraz, w zmienionej formie, jako podrozdział wydanej w 2005 roku książki *The Culture of Exception: Sociology Facing the Camp* (napisanej wspólnie z Carstenem Bagge Laustsenem). W pominiętych w polskim przekładzie częściach (*The Refugee as Exception*, *The Refugee as Homo sacer*) Bülent Diken mierzy się z problematyką obozu dla uchodźców w odniesieniu do pism Giorgia Agambena, testując podstawowe dla nich kategorie w rodzaju nagiego życia, wyjątku czy porzucenia [*abbandono*]. W świetle rozważań autora, uchodźca to współczesny *homo sacer*, wyjęty spod prawa bandyta, wpisany jednak w jego matrycę na zasadzie włączającego wyłączenia czy też typowego dla *ban-opticonu*, czyli współczesnego następcy opisywanego przez Foucaulta więzienia, de-angażującego porzucenia. Diken na przykładzie australijskiego obozu Woomera czy wypowiedzi europejskich polityków (m.in. Hilbranda Nawyña i Andersa F. Rasmussena, obecnego sekretarza generalnego NATO) pokazuje, w jaki sposób budowana jest dziś przeznaczona dla uchodźców zachodnia „szara strefa ambiwalencji”: *umożliwiona* dzięki instalowaniu w „Pierwszym Świecie” mechanizmów powstałych na potrzeby kolonizacji (takich jak obóz), *umożliwiająca* neutralizację ryzyka i konfliktu w ramach skutecznie globalizowanej postpolityki bezpieczeństwa. „Budowla” ta ma fundamentalne znaczenie z punktu widzenia rozmaitych odmian obozu, współczesnych przeobrażeń przestrzennych i obecnej fazy urbanizacji, o których traktują kolejne partie tekstu. To dzięki nim *homo sacer* wkracza do miasta.

Obóz dla uchodźców jako nie-miejsce

Punktem wspólnym dla etnologa i tych, o których mówi, jest miejsce, a ściślej – to, które zajmują tubylcy, którzy tam żyją, pracują, bronią go, budują jego mocne strony, strzegą jego granic, ale także dostrzegają ślady chthonicznej czy nadprzyrodzonej mocy przodków lub duchów zaludniających i ożywiających jego intymny świat, jakby cząstka ludzkości, która składa jej w tym miejscu dary i ofiarę, stanowiła także jej kwintesencję...

Marc Augé, *Nie-miejsca*, s. 27

Większość przestrzeni przeznaczonych dla uchodźców, zarazem tych bardziej „otwartych” (wymienne określanymi mianem obozów dla uchodźców, ośrodków lub schronisk), jak i „zamkniętych”, bliskich strukturom więziennym (jak ośrodki zatrzymań [*detention center*]) jest ucieleśnieniem tego, co Augé nazywa „nie-miejscami”. Nie integrują one innych miejsc, znaczeń, tradycji czy ofiarnych, rytualnych momentów, lecz pozostają, z uwagi na brak charakterystyki, niepoddającymi się symbolizacji i abstrakcyjnymi przestrzeniami². Jako nie-miejsca, większość przestrzeni przeznaczonych dla uchodźców to przestrzenie „nierozróżnialności” [*indistinction*]: „przestrzeń nie-miejsca pozbawia tego, kto do niej wkracza, zwykłych uwarunkowań”³.

Obozy dla uchodźców ulokowane są zwykle poza miastami, na przedmieściach lub na terenach wiejskich, z reguły w miejscach demonstracyjnie peryferyjnych, realizują współczesną strategię rozproszenia osób ubiegających się o azyl. Jak głosi komunikat prasowy Home Office⁴, nowe brytyjskie ośrodki dla uchodźców planowane są w miejscu byłych terenów militarnych na obszarach wiejskich, izolowanych od skoncentrowanych w miastach usług lub obiektów kulturalnych. Nie trzeba dodawać, że uchodźcy, wobec małego wsparcia finansowego uniemożliwiającego korzystanie z transportu, prawdopodobnie większość swojego czasu spędzą będą w ośrodkach. Fakt ten, w powiązaniu z wielkością każdego z nich (750 miejsc), stanowić może „przepis na frustrację i napięcie powstające w samych ośrodkach oraz między osobami ubiegającymi się o azyl i lokalnymi społecznościami”⁵. Strategia rozproszenia opiera się zasadniczo na kwestiach ekonomicznych (np. tańsza

ziemia) i społecznych obawach, będących głosem sprzeciwu wobec budowania w miejskich centrach „gett dla uchodźców”. Tymczasem do ich formowania w odizolowanych lokalizacjach prowadzi sama praktyka rozproszenia. Przypominają one w takich miejscach wyspy lub „neutralne miasta”⁶, charakteryzowane przez sterylne i jednostronne zamknięcie na zewnątrz. Za ogrodzeniem fizyczny kontakt ze światem zewnętrznym jest ograniczony do minimum. Nie istnieje możliwość jego „posmakowania”, w rezultacie uchodźca doświadcza kompletnej izolacji od życia publicznego. We współczesnej polityce azylu uchodźca przywołuje strach i powiązane z nim uczucie niepewności. Z kolei obozy dla uchodźców są doskonałymi materializacjami „lęku przed dotykaniem”, co zdaje się oczywiste z uwagi na ich architektoniczną konstrukcję, antymiejskość oraz idealizację sterylności jako obrazu porządku. Obóz dla uchodźców może być uznawany za „miejski kondom”⁷, by użyć trafnej metafory Richarda Sennetta.

Dziwić nie może zatem fakt, że strategie rozproszenia nie mają na celu integrowania potencjalnych azylantów (w ramach lokalnego kontekstu, rynku pracy czy szkoły), trzymając ich w otchłani przestrzeni zamknięcia dopóki nie otrzymają statusu uchodźcy (co rozstrzyga, czy zostaną odesłani do „domu”, czy nie). W rzeczywistości, z systemowego punktu widzenia, uchodźcy są ucieleśnieniem ludzi wykluczonych jednocześnie z kilku systemów funkcyjnych, zredukowanych tym samym do miana nagiego życia. Są, by oddać problem słowami Niklasa Luhmanna, „ciałami, które muszą przetrwać jakoś na własną rękę, nie zaś jako część całości lub rodzaj ludzi wykorzystywanych w jakimkolwiek celu w systemach funkcyjnych”⁸. Na najbardziej charakterystyczne aspekty życia obozowego składają się zatem: życie za niewielkie sumy pieniędzy czy nawet kupony żywnościowe bez dodatkowego wsparcia finansowego (co skutkuje wypieraniem uchodźców poza normalne funkcjonowanie na gruncie systemu ekonomicznego); zapobieganie znajdowaniu płatnej pracy; życie zgodnie z rządowymi wyborami dotyczącymi miejsca pobytu oraz minimalna mobilność geograficzna.

Ujmując rzecz skrótowo, życie osoby ubiegającej się o azyl naznaczone jest ekstremalną izolacją; nie tylko fizyczną, lecz również socjoekonomiczną i kulturową. Jej

Obozy dla uchodźców odzwierciedlają [mirror] współczesne technologie *szybkości* (co umożliwia pozbywanie się uchodźców tak szybko, jak to tylko możliwe), *ucieczki* (od publicznego rozgłosu i upolitycznienia) i *bierności* (neutralizowanie uchodźców jako obcych)

społeczne relacje zależą często od dobrej woli osób pracujących w obozie (przede wszystkim wolontariuszy). Istotnym elementem w tym kontekście jest oczywiście bariera językowa, zmniejszająca zdolność obywatelskiej partycypacji u osoby ubiegającej się o azyl. Dalej, bariera ekonomiczna: przykładowo, transport do najbliższych miast, podobnie jak wszystkie inne obywatelskie czynności, kosztuje więcej niż może sobie pozwolić potencjalny azylant, co ogranicza jego mobilność do krótko. Dla uchodźców pozbawionych własnych środków nie istnieje też możliwość zatrudnienia. Wyjątkiem jest tu praca na czarnym rynku [*black economy*], która, abstrahując od związanych z nią nierówności i trudności ze znalezieniem jej w odizolowanych lub „rozproszonych” miejscach, powodować może przeniesienie z ośrodka dla uchodźców do ośrodka zatrzymań [*detention center*]. Jedyną możliwością uniknięcia wymuszonej rezydencji w ośrodku dla uchodźców, istniejącą jedynie w kilku krajach i po zakończeniu okresu przyjęcia, jest złożenie wniosku pozwalającego na zamieszkanie poza nim. Przykładowo, osoby ubiegające się o azyl w Szwecji, Wielkiej Brytanii, Francji i Holandii mogą zachować minimalne wsparcie finansowe, jeśli uda im się znaleźć mieszkanie poza obozem, przy jednoczesnym wykorzystaniu ofert edukacyjnych i „aktywizujących”. Jeśli zdecydują się na podobny krok w krajach takich, jak Dania i Austria, tracą wspomniane wsparcie, zachowując możliwość korzystania z oferty „aktywizującej” i opieki zdrowotnej. Jeszcze bardziej restrykcyjne pod tym względem są Niemcy. Uchodźcy muszą tam mieszkać w obozach wskazanych przez władze i ubiegać się o pisemną zgodę na przemieszczanie się na odległość ledwie kilku kilometrów od ośrodka⁹. Jeszcze dalej idzie w tej kwestii Australia, gdzie wszystkie osoby ubiegające się o azyl są przetrzymywane w ośrodkach zamkniętych [*detained*].

W czasach, w których mobilność staje się czynnikiem determinującym społeczną zmianę oraz stratyfikację, w których opozycja *Gesellschaft–Gemeinschaft* zdaje się być zastępowana przez nowe rozróżnienie – na mobilnych i osiadłych¹⁰, potencjalny azylant utrzymywany jest w stanie bezruchu. Odległości znikają i świat się kurczy, ale, według Bhabhy, „dla wysiedlonych czy

pozbawionych mienia, migranta lub uchodźcy, żaden dystans nie jest tak przytłaczający jak kilka metrów dzielących go od granicy”¹¹. Ponad granicami immobility trwa nie tylko w sensie geograficznym, ale także w odniesieniu do uspołecznienia i spajających je przedmiotów. Dla przykładu, regulacja zasiłków oraz kwestii pobytu unieruchamia uchodźców geograficznie w świecie przepływów. Podczas gdy mobilność sieciowa rozluźnia dziś relację między fizyczną i społeczną formą bliskości, życie uchodźców, paradoksalnie, pozostaje związane z obrazem więzi społecznej wymagającej obu jej odmian. Co istotne w tym kontekście, podobnie do Augéowskich nie-miejsc, obozy dla uchodźców są integralną częścią, produktem i manifestacją współczesnych procesów globalizacji. W kategoriach globalnej mobilności uchodźcze nie-miejsca dzielą wiele znaczących charakterystyk. Po pierwsze, są miejscami, w których wyjątek staje się regułą. W ten sposób niemiecki *Durgangslager* czy *Aufgangslager* może uznać lub odrzucić uchodźców bez uwzględnienia zwyczajnych praw człowieka. Po drugie, i w związku z mobilnym charakterem samej tożsamości uchodźców, miejsca te są bliskie centralnym węzłom transportowym i granicom, co przynosi bezpośrednio wpisanie mobilności w ich matryce regulacyjne¹². Tym samym policja może natychmiastowo odsyłać uchodźców, firmy przewozowe mogą sprawdzać, czy pasażerowie są w posiadaniu wiz itp. Nie jest przypadkiem zatem, że obozy dla uchodźców odzwierciedlają [mirror] współczesne technologie *szybkości* (co umożliwia pozbywanie się uchodźców tak szybko, jak to tylko możliwe), *ucieczki* (od publicznego rozgłosu i upolitycznienia) i *bierności* (neutralizowanie uchodźców jako obcych). Każda z nich służy Sennettowi do charakteryzowania nowoczesnego modelu [*design*] miasta¹³. Po trzecie, takie miejsca organizowane są wokół „antycypacyjnej” [*pre-emptive*] logiki zarządzania ryzykiem (w której policja interweniuje *zanim* zaistnieje potencjalny problem, np. nim uchodźcy znajdą się na terenie państwa). Celem jest tu kontrolowanie „ewentualności”

przed zaistnieniem samego wydarzenia¹⁴, czyniące wykluczenie uchodźcy „działaniem z wyprzedzeniem” [*pre-emptive action*].

Chociaż uchodźca postrzegany jest jako oznaka przemieszczania, choć jego drogi są intensywnie kontrolowane przez infrastrukturę mobilności, jego życie wewnątrz obozu opisywane być może jedynie w kategoriach immobilności. Oficjalnie obóz jest przestrzenią tranzytową, „wyjątkową”, uchodźca powinien tu spędzić ograniczoną ilość czasu. Staje się dziś jednak wszędzie lokalizacją stałą, przeciągając w nieskończoność przejściową kondycję uchodźców. Ich sytuacja staje się permanentna i nieodwołalna, zastygając w nienegocjowane, sztywne struktury:

Obozy dla uchodźców wprowadzają nową jakość: „spetryfikowanej przejściowości”, trwale utrzymującego się stanu tymczasowości, trwania pozszywanego z momentów, z których żaden nie ma waloru elementu i przyczynku do ciągłości. Dla mieszkańców obozu uchodźców perspektywa długofalowych kontynuacji i konsekwencji nie stanowi części doświadczenia. Mieszkańcy tych obozów żyją, dosłownie, z dnia na dzień – a na treść ich życia nie ma wpływu świadomość, że dni łączą się w miesiące i lata. Jak w więzieniach i „hipergettach”, badanych przez Loïca Wacquanta, uwięzieni w obozach uciekinierzy „uczają się życia, a nie przeżycia [(*sur*)*vivre*] z dnia na dzień w bezpośredniości chwili, skapani [...] w rozpaczliwej wzbierającej w obrębie murów”¹⁵.

„Przejściowa trwałość” obozu, właściwa samej jego logice, wyłania się, gdy wyjątek staje się regułą. Ekstremalną formę owej immobilności materializuje jednak dopiero ośrodek zatrzymań [*detention center*]. Osoby ubiegające się o azyl trafiają do niego w trzech sytuacjach. Po pierwsze, w celu wyjaśnienia kwestii ich tożsamości i trasy podróży, przede wszystkim jednak, gdy odrzucono już wniosek o azyl. Przykładowo, na lotniskach międzynarodowych we Francji „obcokrajowcy mogą być przetrzymywani w *zone d'attente* przez cztery dni poprzedzające interwencję francuskiej władzy sądowniczej”¹⁶. Po drugie, dla przykładu, Australia prowadzi politykę obowiązkowego zatrzymywania. Aresztuje się tam każdego potencjalnego azylanta, zgodnie z założe-

niem, że dopóki nie dowiedzie własnej autentyczności (potwierdzając, że zasługuje na status uchodźcy), uchodźcą winien za oszusta. System ten nazywany bywa również „rozwiązaniem pokojowym”: powoduje wyrzucenie czterystu ludzi do wymierających, pustynnych osiedli, jak Woomera (gdzie dwudziestu więźniów tygodniowo dokonuje próby samobójczej¹⁷), robiąc wszystko w celu powstrzymania ich nawet przed staraniem się o azyl. Po trzecie, uchodźcy, którzy popełnili przestępstwo (np. pracując na czarnym rynku czy stosując przemoc lub groźby wobec pracowników obozu) mogą zostać „uwięzieni” na czas rozpatrywania ich aplikacji. Znaczącym pozostaje fakt, że w większości państw zachodnich kradzież około pięćdziesięciu funtów może skutkować w przypadku uchodźcy zatrzymaniem. Interpretacja danego zachowania w kategoriach „groźnego” zależy przy tym zwykle od osobistego i arbitralnego progu tolerancji wśród pracowników obozu. Wiele ośrodków dla uchodźców stosuje politykę „zerowej tolerancji”, co umożliwia zamykanie ubiegających się o azyl nawet za relatywnie małe przestępstwa. Atmosferę w ośrodku zatrzymań orkiestrują ukryte groźby przemocy, aktualizowane czasem w formie konkretnej przemocy czy nawet przypadków śmiertelnych. Stała obecność policji wzmacnia jego wizerunek jako więzienia. Sytuacja ta obfituje w konsekwencji w naruszenia praw człowieka. W jednym z przykładowych przypadków „aresztowanemu nałożono kajdanki, przykuto go i umieszczono na sześć dni w pokoju pozbawionym okien, odmówiono też pomocy medycznej i zatrzymano na przeszło dwaście miesięcy w 1996 i 1997 roku”¹⁸. Uwięzienie na czas nieokreślony, nieznaną własnych praw, odwołanie odpowiedzi na żądanie prawnego wsparcia, przetrzymywanie w izolacji od innych uwięzionych, użycie siły oraz ogólnie złe warunki w odniesieniu do jedzenia, opieki zdrowotnej, prywatności, snu, poziomu osobistego bezpieczeństwa, edukacji i rekreacji – oto najbardziej powszechne cechy życia w ośrodkach zatrzymań na całym świecie.

Co najistotniejsze w tym kontekście, wzrasta liczba przymusowych zatrzymań ludzi przetrzymywanych w ośrodkach bez procesu, niekiedy przez długi czas (związany z zawieszeniem normalnego funkcjonowania). Gdy do władzy dochodził rząd Blaira (1997 rok),

w ośrodkach zatrzymań w Wielkiej Brytanii przebywało jednocześnie siedemset osób; dzisiaj jest ich około tysiąca ośmiuset¹⁹. Rząd obiecuje zwiększyć ich liczbę do czterech tysięcy w nowych ośrodkach zatrzymań zwanych „ośrodkami dla deportowanych” [*removals center*]:

Zdaniem rządu są one przeznaczone dla „niedoszłych” azylantów [*‘failed’ asylum seekers*], przetrzymywanych przez kilka dni przed planowaną deportacją. W świecie dotychczasowych doświadczeń wydaje się to mało prawdopodobne – według ostatnich statystyk rządowych jedynie 4% uwięzionych oczekiwało na natychmiastowe działanie deportacyjne, 60% nie otrzymało nawet pierwszej decyzji w związku z aplikowaniem o azyl, a większość pozostałych czekała na wyniki odwołań – wielu z zatrzymanych przebywało w ośrodkach miesiące czy nawet lata²⁰.

Dania – Sandholmslejren, czy też obóz Sandholm. Pod numerem 17 rezydują dwie kobiety: N. Jamshidi i H. Elmess, odpowiednio z Iranu i Libanu. Nie są tu z powodu popełnionych przestępstw, ale dlatego, że odrzucono ich wnioski o azyl. Czekają na odesłanie do domu. Jamshidi mówi, że „wariuje od siedzenia w tym miejscu” – obawia się powrotu i ewentualnego ryzykowania życiem w kraju, z którego uciekła. Wciąż ta sama frustracja:

Niczego już nie czuję. Ani nadziei. Ani głodu. Chcę tylko trochę spokoju. Wcześniej cały czas płakałam. Brakowało mi mojej wolności. Tęskniłam za dziećmi, teraz jestem niewzruszona... „Jedzenie”, krzyczy personel o 12. „Jedzenie”, krzyczą ponownie o 17. O 22 idziemy spać. Tak samo każdego dnia. Równie dobrze mogę wrócić do Libanu i zginąć. Wewnątrz już jestem martwa... Jestem niczym.

Zastanowić się można, czy władzy tak trudno rozpoznać tu głos *homo sacer*? Wizytujący w 2002 roku obóz Sandholm European Council Torture Committee [dzisiejszy Europejski Komitet ds. Zapobiegania Torturom oraz Nieludzkiemu lub Poniżającemu Traktowaniu albo Karaniu²¹] wyraził niepokój w związku z przetrzymywaniem w nim osób bez procesu, co kłóci się z zasadami przyjętymi przez ONZ w kwestii praw człowieka. Duńskie władze wyjaśniły sytuację podkreślając, że problem ten dotyczy

przepustowości [*capacity*], dodając, że „przewidują”, iż „zaostrenie przepisów imigracyjnych powstrzyma w przyszłości wielu obcokrajowców przed przyjazdem do Danii”. W ten sposób problem rozwiąże się sam²².

Upowszechnienie obozu

Świat, w którym rodzimy się w klinice i umieramy w szpitalu, w którym mnożą się, w wydaniu ekskluzywnym lub niehumanitarnym, punkty tranzytowe i tymczasowe miejsca pobytu (sieci hoteli i squaty, kluby wakacyjne, obozy uchodźców, slumsy skazane na zniszczenie lub powolny rozkład), w którym rozwija się zwarta sieć środków transportu, także stanowiących przestrzenie zamieszkałe, gdzie bywalec wielkich supermarketów, użytkownik automatów i kart kredytowych odnawia – poprzez „nieme” handlowe gesty – świat, którego przeznaczeniem jest samotna indywidualność, w drodze, w tymczasowości i efemeryczności, stanowi dla antropologa i innych badaczy pewien nowy przedmiot [...].

Marc Augé, *Nie-miejsca*, s. 53.

Ten nowy globalny przedmiot, którego nadejście oznajmia Augé, to „nie-miejsce” czy też, jak wolałbym sam go nazwać, obóz. Wspólne cechy obozów i nie-miejsc to eksterytorialność (są „w”, lecz nie wywodzą się „z” kontekstów, w których są, wyjątkowo, zlokalizowane), dysponowanie znaczeniami, płynność tożsamości i trwałość przejściowości (wszystkie będące konstytutywnymi składnikami „płynnej nowoczesności”²³). Jaki mechanizm stoi za formowaniem się takich przestrzeni?

Carl Schmitt wykazał, że powiązanie między lokalizacją i porządkiem jest tym, co konstytuuje „nomos ziemi”. Na skutek tego połączenia to, co biologiczne (*zoē*) i to, co społeczne/polityczne (*bios*) zostały odseparowane, a nagie życie wykluczone z polis. W tym miejscu pojawia się pewna dwuznaczność: w stanie wyjątkowym owo powiązanie zostaje zerwane. Gdy to, co niemożliwe do zlokalizowania, wyjątek, osiąga trwale umiejscowienie, następuje wyłonienie obozu jako sfery nierozróżnialności. Na jego gruncie prawo i chaos, wewnątrz i zewnątrz pozostają nierozróżnialne: „Porządkowi bez lokalizacji (stanowi wyjątkowemu, w którym zawieszono zostało prawo) odpowiada teraz lokalizacja bez porządku (obóz

jako permanentna przestrzeń wyjątku)²⁴. Obóz, materializując stan wyjątkowy, tworzy strefę nierozróżnialności [*indiscernibility*], strukturalnie odmienną od panoptrycznej warowni [*entrenchment*]. Nawet jeśli Foucault badał więzienie jako paradygmatyczną przestrzeń polityczną nowoczesności, w dziwny sposób nie uwzględniając obozu, to ten ostatni właśnie stanowi *nomos* nowoczesności²⁵. Przez wzgląd na to paradoksalnym pozostaje fakt, że teoria społeczna potrafi ująć obóz jedynie jako anomalię: przestrzeń wyjątku usytuowaną na marginesie

Obóz wyraża jedynie zanik tego, co społeczne w stanie natury. Jednak w logice wyjątku przestrzeń ta nie jest anomalią, ale tym, co wyjaśnia regułę

polis, mającą na celu neutralizowanie „ułomnych obywateli” [*failed citizens*] i „wrogów”. W ten sposób obóz wyraża jedynie zanik tego, co społeczne w stanie natury. Jednak w logice wyjątku przestrzeń ta nie jest anomalią, ale tym, co wyjaśnia regułę. Prawo ustanawiane jest zawsze w sposób negatywny: regułę poznaje się na drodze jej przekroczenia, państwo za sprawą jego wyjątku, normalne dzięki patologicznemu. Zatem by zrozumieć więź społeczną, trzeba dowiedzieć się najpierw, co za jej sprawą wykluczono. Albo, by oddać to za pomocą aluzji Schmitta poczynionej w kierunku Kierkegaarda, obóz jest wyjątkiem, który „wyjaśnia to, co ogólne i sam siebie”²⁶.

Obóz jest zatem, w sposób coraz bardziej znaczący, wyjątkiem, który staje się regułą. W okresie rządów nazistowskich wyłonił się jako wyjątkowa przestrzeń, w której życie więźniów w brutalny sposób transformowano w nagie życie²⁷. Współcześnie przestaje być historyczną anomalią, ponieważ produkcja *nuda vita* ma miejsce w coraz większym stopniu poza jego murami. Opowieść o nowoczesności pominęła doświadczenie Holocaustu, obozu jako wyjątku podtrzymującego regułę²⁸. Tym, co odsuwają od siebie narracje postmodernistyczne (lub „postpolityczne”) jest przekonanie, że regułą stał się dziś obóz. I tak, jak nie sposób prowadzić narracji o nowoczesności z pominięciem obozu koncentracyjnego, nie-

możliwe jest również snucie opowieści postmodernistycznej z wykluczeniem obozu w rozwijanym tutaj sensie. Nie znaczy to, że wszystkie współczesne przestrzenie mogą być charakteryzowane w odniesieniu do okrucieństw nazistowskich obozów (choć struktury przypominające obóz, np. ośrodki zatrzymań, rozprzestrzeniają się bardzo szybko). Jednak logika obozu uogólniana jest obecnie na obszarze całego społeczeństwa²⁹. Żyjemy dziś w czasach, w których „ontologiczny status [populacji] jako podmiotów prawnych został zawieszony”³⁰. W ten sposób suwerenna władza nie jest sprawowana tylko jako akt [*actuality*] (w aktualnie wyznaczonej przestrzeni), ale i potencjalność. Przejawia się nie tylko poprzez kreowanie przestrzeni nierozróżnialności między wnętrzem i zewnątrz (narodu, miasta, domu), lecz również przenikając w całości pole społeczne/polityczne. Dochodzi w ten sposób do transformacji przestrzeni społecznej w zdyslokowaną przestrzeń biopolityczną, w ramach której nowoczesne kategorie polityczne (np. prawo/lewo, prywatne/publiczne, absolutyzm/demokracja) wkraczają w postpolityczny obszar nierozróżnialności³¹. To właśnie w tym kontekście status uchodźcy postawiony naprzeciw obywatela staje się więcej niż wymowny:

Czy jesteśmy świadkami odrodzenia starego rozróżnienia na *prawa człowieka* i *prawa obywatela*? Czy istnieją prawa dla wszystkich przedstawicieli ludzkości (respektowane także w przypadku *homo sacer*) i węższe prawa obywateli (te, których status jest regulowany prawnie)? Co stanie się, jeśli wyciągniemy stąd bardziej radykalny wniosek? Co, jeśli prawdziwym problemem nie jest kruchy status wykluczonych, ale raczej fakt, że na najbardziej elementarnym poziomie wszyscy jesteśmy „wykluczeni”, jako że w naszym najbardziej pierwotnym, zerowym wymiarze jesteśmy przedmiotem biopolityki i, że dane nam ewentualnie prawa polityczne i obywatelskie dotyczą statusu wtórnego³²?

Konieczne będzie tu przywołanie fundamentalnej dwoistości władzy: jej równocześnie pozytywnych i „wyzwalających”, jak i negatywnych, restrykcyjnych właściwości. Ostateczna tajemnica władzy zasadza się na paradoksalnej relacji między obecnością i nieobecnością. By użyć cytatu z *Podejrzanych*³³: „największa sztuczka diabła polega na przekonaniu świata o jego nieistnieniu”.

W wielu przypadkach rozpoznanie obozu nie jest trudnym zadaniem (np. obozy dla uchodźców, obozy gwałtu, fawele itp.). Wszelako istnieją również jego bardziej „dobroczynne” odmiany (np. grodzone osiedla, seksturytyka, parki tematyczne itd.) powtarzające logikę wyjątku dla „zwycięzców”. W pierwszym znaczeniu, rozumiany jako wyjątek, obóz oznacza zarazem ekstremalną deprivację i ekstremalne uprzywilejowanie, równocześnie radykalne wykluczenie i włączenie. Na obu krańcach, rozróżnienie na to, co biologiczne i to, co polityczne zdaje się zanikać i coraz trudniejsze jest dziś odnoszenie się do polis i polityki w klasycznym sensie.

W celu przedstawienia natury obozu jako władzy pozytywnej, omówię pokrótce kwestię „grodzonych” miejskich struktur na gruncie Nowego Urbanizmu. Sprzedając nie tylko nieruchomości, ale i dostęp do bezpiecznego stylu życia, większość grodzonych osiedli [*gated communities*] nie posiada dosłownie żadnej przestrzeni publicznej. Znajdujemy tam, co więcej, przestrzenie jawnie ograniczające podstawowe prawa, takie jak wolność zgromadzeń³⁴. Gwałcąc ideę dobra wspólnego i naruszając prawa bazujące na obywatelstwie, wspólnoty te „działają w opozycji do interesów szerszej wspólnoty”³⁵. Grodzone osiedla, z ich technologiami uprzedniego, społecznego filtrowania, zwróconymi do wewnątrz projektami architektonicznymi, uprzywilejowaną infrastrukturą komunikacyjną (np. specjalny transport i wirtualne sieci wykluczające innych) oraz sprywatyzowanymi reżimami rządzenia, tworzą nowy typ lokalizacji, o lata świetlne oddalony od tradycyjnie pojmowanego „miasta”. Demonstrują raczej jego współczesne „rozdarcie” [*splintered*]³⁶. „Rozdzierający urbanizm” cechują dziś: po pierwsze, rosnące rozdzielanie czy też fragmentacja standardowej infrastruktury ery fordowskiej, dokonująca się na drodze prywatyzacji, po drugie, selektywne „ponowne łączenie” [*re-bundling*] fragmentów poprzez zaawansowane usieciowione infrastruktury. Zreorganizowane fragmenty nie ustanawiają jednak „miasta”. Otrzymujemy w zamian kolejne fragmenty: dzielnice rządowe, centra handlowe i kulturalne, parki w okolicy urzędów, osiedla grodzone, getta oraz hybrydy w rodzaju tematycznych malli, lotniskowych stref handlowych itd. Co istotne, fragmenty, o których mowa, produkują rozdzierającą [*splintering*], całko-

wicie niekoherentną strukturę, „mogą istnieć tylko w powiązaniu z usieciwionymi infrastrukturami. Pozwalają im one na utrzymanie koniecznych lub pożądaných socjoekonomicznych połączeń z przestrzeniami i ludźmi w bardziej lub mniej oddalonych »gdzie indziej«... Tym samym, usieciwione infrastruktury stają się bezpośrednio uwikłane w proces odrywania [*secessionary process*], wspierający materialną konstrukcję podzielonych środowisk miejskich”³⁷.

Warto dodać, że tłem dla takiego procesu jest logika wyjątku. Innymi słowy, solipsystyczne enklawy rozdzielonego [*unboundled*] miasta (niepoddanego jeszcze dostatecznemu namysłowi) to obozy. W tym kontekście nie jest dziełem przypadku, że wraz z rosnącym „rozdzieraniem”, obsesja na punkcie bezpieczeństwa staje się „zeitgeist miejskiej restrukturyzacji”, a życie miejskie jest w coraz większym stopniu „zmilitaryzowane”³⁸. Faktycznie, współcześnie wizerunek „miejskiej” cywilizacji coraz wyraźniej przeobraża się w stan natury: miasto jest „jak gdyby poddane rozkładowi”. Dobrym przykładem procesu uogólniania wyjątku jest opis przekształcenia starych wiktoriańskich przytułków z miejsc panoptycznych we współczesne osiedle grodzone, dokonany przez Nikolasa Rose’a:

W odwróceniu, które byłoby śmieszne, gdyby nie powodowany przez nie smutek, następujące elementy nie są już dłużej propagowane jako środki chroniące wspólnotę na zewnątrz przed zamkniętymi pensjonariuszami. Wysokie mury, kamery telewizyjnej przemysłowej, ochrona i tym podobne mogą być teraz przeniesione i przedstawione jako środki utrzymujące zagrożenie raczej na zewnątrz niż wewnątrz [...]. Za murami czai się niebezpieczeństwo, które oddaje w skrócie postać szaleńca³⁹.

Gdy miasto tkwi w stanie rozkładu, każdy zmienia się w „wariata” czy raczej „wilkołaka”, odwróceniu ulega także archetypowe połączenie między cywilizacją i barbarzyństwem. Mamy tutaj do czynienia z zasadniczą fantazją współczesnego życia miejskiego: miasto jest nieprzewidywalną i niebezpieczną przestrzenią przetrwania, „dżunglą”. Z perspektywy osiedli grodzonych, „miejska dżungla” jest strefą nierozróżnialności, w której panuje terror, a *homo sacer* angażuje się w walkę o przetrwanie.

Jednak tym, co wyparte w tej opowieści, jest istotny związek między pożądanymi i niepożądanymi obozami:

Oba rodzaje ponadterytorialności są osadzone, by tak rzec, na przeciwnych biegunach globalizacji. Pierwszy proponuje przejściowość jako możliwość będącą przedmiotem wolnego wyboru, drugi – jako zjawisko stałe i nieodwołalne, jako nieuchronny los: przypomina to różnicę, która dzieli dwie formy bezpiecznej stałości – żyjące na terenie zamkniętym wspólnoty dyskryminujących bogatych i getta dyskryminowanych biednych. Podobna jest także przyczyna zróżnicowania: po jednej stronie ściśle strzeżone, pilnowane wejścia i szeroko otwarte wyjścia, a po drugiej szeroko dostępne wejścia, lecz szczelnie zamknięte wyjścia. To właśnie szczególnie zamykanie wyjść podtrzymuje stan przejściowości, nie zastępując go stałością. W obozach dla uchodźców czas zostaje zawieszony; jest czas, lecz nie ma historii⁴⁰.

Dążąc nie tylko do dyscyplinarnego uwięzienia, ale i wykluczenia, nasze społeczeństwo zdaje się produkować dwa rodzaje obozów. Występują one w formie bliźniaczej: dobrowolne obozy, w których zablokowano wejście i umożliwiono swobodne wyjście, oraz te, w których wejście jest otwarte, ale wyjście pozostaje zamknięte. Niektóre obozy zaprojektowane są tak, by trzymać ludzi (wyrzutków) „z daleka”, inne, by trzymać ich (więźniów [*inmates*]) „wewnątrz”. W obu przypadkach opierają się na zasadzie dystrybucji (możliwości) wejścia i wyjścia. W tym kontekście mówić można o fundamentalnej różnicy między obozami koncentracyjnymi i dzisiejszymi obozami: inaczej niż te pierwsze, drugie odwołują się do sytuacji wyboru. W społeczeństwie konsumpcyjnym funkcjonują jako, by tak rzec, horyzonty uwodzące lub odrzucające obywateli-konsumentów/zbywateł⁴¹, miesz(k)kańców [*denizens*], którzy nie wiedzą czy wzniosą się „w górę” (osiedla grodzone) czy spadną „w dół” (ośrodki zatrzymań). W warunkach płynnej nowoczesności nic nie prowadzi większości podmiotów automatycznie od jednego ekstremum do drugiego. Większość ludzi tkwi raczej w stanie zawieszenia pomiędzy nimi, co materializuje *unsicherheit* czy też kruchość charakterystyczne dla „płynnej nowoczesności”⁴². Ten stan zawieszenia oraz idące za nim brak bezpieczeństwa i niepewność, to część

funkcjonowania obozu. Zmusza ludzi do rozpoznania władzy jako potencjalności (porzucenia).

Gdy wyjątek staje się regułą, nie wyłania się, na bazie idei obozu, nowy, inny model „miasta”, w odniesieniu do którego „istniejące” lub rzeczywiste sytuacje mogłyby być traktowane jako „rozbieżności” czy wyjątki od tego modelu. W rzeczywistości jeśli „model” ten kiedykolwiek by zaistniał, przypominałby Calvinowskie „modelowe miasto” z *Niewidzialnych miast*:

Jest to miasto złożone z samych wyjątków, niemożliwości, sprzeczności, dysproporcji, nonsensów. Jeżeli takie miasto jest najbardziej nieprawdopodobne, przy zmniejszaniu liczby elementów nienormalnych zwiększa się prawdopodobieństwo, że miasto rzeczywiście istnieje. Wystarczy zatem, abym odejmował wyjątki od mojego modelu, i w jakimkolwiek porządku będę postępował, natrafię zawsze na jedno z miast, które jednak istnieją, co prawda również w drodze wyjątku⁴³.

Sytuacja, w której wyjątek staje się regułą, odnosi nas do pewnego rodzaju przestrzenności zawieszony między „ekskluzją” i „inkluzją”. Jak przypomina w tym kontekście Bauman, zajmowanie przestrzeni nierozróżnialności z historycznego punktu widzenia było przywilejem pariasów takich, jak *les malheureux* w osiemnastym wieku, *les misérables* w wieku dziewiętnastym czy, współcześnie, *uchodźcy*⁴⁴. Wykluczające właściwości obozu można porównać do wydalania biednych z własnych parafii we wczesnonowoczesnej Europie, jako że zapomogi ograniczano zwykle jedynie do lokalnej biedoty. Również „getto” biednych skupiało w przeszłości to, co nie jest miastem – negatywność pochodzącą z relacyjnej logiki dychotomicznych różnic między porządkiem i nieporządkiem, normalnością i perwersją, prawem i bezprawiem (despotyzmem) itd. Tym, co może do tego dodać logika wyjątku, jest świadomość, że dychotomiczna różnica nie powinna być traktowana jedynie jako różnica między elementami w ramach tej samej ekonomii symbolicznej. Raczej „inny”, np. getto, oznacza to, co poprzedza samą różnicę⁴⁵. Różnicą, która ma tu znaczenie, jest ta między różnicą a brakiem różnicy. Jako takie, „getto” istnieje poza porządkiem symbolicznym: konstryuuje Lacanowską „przestrzeń fantazji”, przypomina

rodzaj „stanu natury”. Nie przestrzeń empiryczną, lecz skonstruowaną dzięki logice wyjątku. Jej budulec pozostaje jednak materialny (np. elementy znaczące czy budynki) i jako taka należy ona (przestrzeń fantazji) do porządku symbolicznego⁴⁶. Innymi słowy, fantazja cechuje się widmową strukturą, w której, poprzez dyskursywną reprezentację przestrzeni poza tym, co symboliczne, rzeczywistość i fantazja stają się nierozróżnialne.

Co da się powiedzieć w tym kontekście o „końcu miasta”? Z historycznego punktu widzenia miasto wyobrażano sobie jako przestrzeń zamkniętą, otoczoną „murami”, zakreślającymi poziomy inkluzji i ekskluzji⁴⁷. Ograniczenia ustanawiały dystynkcję między polis i stanem natury. Jednak przejście od natury (tego, co realne) do polis (tego, co symboliczne) nie jest do końca jasne. To tutaj szukać musimy ideologicznych fantazji, które podtrzymują miejską rzeczywistość: istotnie, „krąg rzeczywistości domknąć może tylko niesamowity, widmowy suplement”⁴⁸. Miejska rzeczywistość zatem przejawia się poprzez nieudaną symbolizację i nigdy nie może stać się Pełnią. Brak ten został wykluczony przez miejskie fantazje, fundowane na redukcji wyjątku do anomalii. To te same fantazje powodują powrót Realnego w postaci abjektu⁴⁹ czy obiektu pragnienia (obóz jako ośrodek zatrzymań lub osiedle grodzone), konstruując schemat, w którym brak miejskiej „rzeczywistości” (porządek symboliczny) może być wypełniony, a miasto możliwe do doświadczenia jako wyobrażeniowa pełnia ze stałymi współrzędnymi.

Koniec miasta

W jaki sposób zatem obóz sygnalizuje „koniec” miasta? Pierwsza odpowiedź na to pytanie brzmi: miasto nigdy nie istniało jako całość, zawsze spajał je wyjątek. Idea „uporządkowanego” [ordered] miasta jest więc fundamentalnie nostalgiczna, czego symptomem jest obóz. Fantazja stworzona w ten sposób głosi, że gdyby nie istniała wyrwa (obóz), miasto byłoby całością. Obóz jest „kontyngentną” przestrzenią powstrzymującą zaistnienie miejskiego porządku, który umożliwiłaby dopiero jego nieobecność. Tym, co ukrywa ta fantazja, jest oczywiście fakt, że obóz jest „koniecznym” efektem

istniejących stosunków władzy. I jako taki właśnie uczestniczy aktywnie w konstrukcji współczesnej miejskiej rzeczywistości. Paradoksalnie zatem obóz jest tym, co spaja miasto; dzięki niemu można fantazjować na temat miasta nieantagonistycznego! W ten sposób radykalnym stanowiskiem sprzeciwiającym się idei obozu jako anomalii jest zaprzeczenie jego istnieniu: miasto jest już zawsze antagonistyczne; jest samym antagonizmem.

To jednak nie wszystko. Nie można zapominać o jeszcze jednym znaczeniu obozu, które z całą pewnością sygnalizuje „koniec” miasta. Wracamy tym samym do pytania o postpolitykę, do współczesnych trudności związanych z polityzacją w sensie nadawanym jej w klasycznej Grecji, tj. metaforyczną uniwersalizacją partykularnych żądań w celu restrukturyzacji przestrzeni społecznej⁵⁰. W takim stopniu, w jakim polityka oznacza umiejętność debatowania i zdolność do zmiany ramy politycznej dyskusji i walki na bazie konfliktu, obóz sygnalizuje, że władza może opuścić

Paradoksalnie zatem obóz jest tym, co spaja miasto; dzięki niemu można fantazjować na temat miasta nieantagonistycznego

agorę, że istnieje esencjalne połączenie między rosnącą mobilnością i „rozdzierającym się” miastem. Świat współczesnego obozu (obozowania) [camp(ing)] jest światem, w którym władza staje się nomadyczna. Jej post-panoptyczna odmiana „podróżuje z lekkością”, zaangażowanie nie jest dla niej ani konieczne, ani pożądane, a szybkość staje się dlań nadrzędnym czynnikiem stratyfikacji i dominacji⁵¹. Jeśli logika „uderz i uciekaj” [hit and run] nakazuje dziś ludziom być posłusznymi, bycie we właściwym obozie oznacza sytuację, w której możliwe jest uciekanie bezzwłoczne. Polityczny konflikt wymaga czasu i zaangażowania, dialogu: jednak władza nomadyczna może ominąć agorę. Brak zaangażowania nie jest już zewnętrznym ograniczeniem relacji władzy, a niepewność nie prowadzi do konfliktu: oba te elementy stały się skutecznymi strategiami władzy. Konflikt wymaga relacji:

tymczasem jedna ze stron tego wzajemnego (panoptrycznego) stosunku zrezygnowała⁵². Władza przeniosła się do „przestrzeni przepływów”: polityka, agora pozostały niezmiennie lokalne⁵³. W skrócie, prędkość wzniosła się „ponad politykę”⁵⁴.

W konsekwencji, mobilne elity zdają się wznosić ponad istniejące modele dysputy i konfliktu, które Boltanski i Thévenot nazywają „porządkami uzasadnienia” [*regimes of justification*] lub „*cités*” („formułą wspólnoty polityczno-gospodarczej”⁵⁵). Mieszkańcy dobrowolnych obozów nie potrzebują usprawiedliwiać swoich działań w odniesieniu do zasady równoważności czy założenia o wspólnocie ludzkiej i tego nie robią. Zasadą sterującą ich zachowaniem zdaje się raczej brak równoważności i ignorowanie kwestii „dobra wspólnego” (czy będzie to „społeczeństwo”, „sprawiedliwość”, czy lokalność). Na drugim biegunie obozy oznaczają zatem rosnący

Brak zaangażowania nie jest już zewnętrznym ograniczeniem relacji władzy, a niepewność nie prowadzi do konfliktu: oba te elementy stały się skutecznymi strategiami władzy

dystans między wiedzą i działaniem: większa wiedza (np. o cierpieniu w obozie Woomera) nie przynosi gwarancji etycznego i politycznego działania⁵⁶. Na tym tle obóz konfrontuje nas z niesatysfakcjonującym wyborem między wymykającą się agorze postpolityką a ultrapolityką, sublimującą porządek poprzez klasyfikowanie wszystkich rodzajów polityki jako polityki bezpieczeństwa, co „ma na celu depolityzację konfliktu poprzez doprowadzenie go do skrajności dzięki bezpośredniej militaryzacji polityki”⁵⁷.

Istotne pytanie w tym kontekście brzmi: czy możliwe jest dziś zredefiniowanie pojęcia „dobra wspólnego” w sposób odpowiadający logice płynnej nowoczesności? Jedną z ciekawych prób stanowi „projektowy porządek uzasadnienia” autorstwa Boltanskiego i Chiapello. Chodzi o nowy porządek uzasadnienia i krytyki dostosowany do mobilności sieciowej, której kluczową cechą jest wszechstronna połączeniowość [*connectionism*]. W siat-

kowym [*reticular*] świecie, w którym przedustawny habitus jest czymś niepożądanym, „autonomiczna osoba jest mobilna”⁵⁸. W ramach etycznego schematu oceny, cechującego nowe *cités*, każdy powinien działać na rzecz „dobra wspólnego”, angażując się z myślą o innych, wzbudzać zaufanie, być tolerancyjnym, szanować różnice i dzielić się informacjami. Wewnątrz świata połączeń można podróżować z lekkością. Robić to można jednak dla własnej korzyści lub z myślą o wspólnym dobru podmiotów połączonych w tymczasowej sieci. W tym sensie wydaje się istnieć porządek uzasadnienia pasujący do sieci płynnego kapitalizmu.

Bardziej radykalną próbę przemyślenia dobra wspólnego znaleźć można w *Imperium* Michaela Hardta i Antonia Negriego, którzy starają się sformułować immanentną krytykę płynnego kapitalizmu. Na gruncie Imperium wyłaniają się nowe, istotne pytania dotyczące dobra wspólnego. Kluczowy w tym kontekście jest podział na to, co prywatne i na to, co publiczne. W perspektywie historycznej kapitalizm opiera się bowiem na wyłączeniu i prywatyzacji tego, co wspólne. W rzeczywistości w Imperium „to, co publiczne jest rozdarte i sprywatyzowane, nawet jako pojęcie”⁵⁹. Nie warto przy tym opłakiwać destrukcji immanentnej relacji między publicznym i wspólnym, dokonanej siłami transcendentnej władzy własności prywatnej. Skupić winniśmy się raczej na sposobie działania tego, co wspólne:

[...] uczestniczymy dziś we wspólnotowości bardziej radykalnej i głębszej niż w całej dotychczasowej historii kapitalizmu. Uczestniczymy w świecie produkcji, na który składają się komunikacja i sieci społeczne, usługi interaktywne i wspólne języki. Nasza ekonomiczna i społeczna rzeczywistość jest w mniejszym stopniu definiowana przez wytwarzane i konsumowane obiekty materialne, a bardziej przez współprodukowane usługi i relacje. Produkowanie oznacza coraz bardziej budowanie kooperacyjno-komunikacyjnych kolektywów⁶⁰.

Współcześnie dobro wspólne jest zjawiskiem sieciowym: rynki przybierają formę sieci, własność jest stopniowo zastępowana przez dostęp, a tradycyjna wymiana ustępuje stopniowo na rzecz połączeń między serwerami i klientami⁶¹. W dobie imperialistycznej społeczne

bogactwa pochodziły z „zewnątrza”, podczas gdy suwerenność wyłaniała się „wewnątrz”. W czasach Imperium podział ten przestał być obowiązujący, zmieniły się przy tym natura pracy i akumulowanych bogactw. Dobro wspólne zaczyna dotyczyć sieci społecznych, komunikacji, informacji oraz układów afektywnych. W tym samym czasie praca społeczna staje się w coraz większym stopniu niematerialna, produkuje i reprodukuje wszystkie aspekty tego, co społeczne⁶².

Prowadzi nas to do pytania o opór. Jeśli „od obozów nie ma drogi powrotu do klasycznej polityki”⁶³, w jaki sposób możliwy jest opór i emancypacja wobec typu przestrzeni? Istotne w tym kontekście jest pojęcie wielości. Jeśli nagie ciało *homo sacer* jest negatywną granicą człowieczeństwa i jego pasywności, jego pozytywnym i produktywnym biegunem jest właśnie wielość⁶⁴. Będąc nieograniczonym czasowo i przestrzennie, Imperium zawłaszcza biopolitykę jako swój wyłączny kontekst i uznaje społeczeństwo za dziedzinę biowładzy⁶⁵. Tymczasem stałe i biologiczne pojęcie „ludu” [*peoples*] rozkłada się, „tworząc płynną i amorficzną wielość”⁶⁶. Z perspektywy immanencji wielość jest jedynym absolutnym suwerenem, w przypadku którego uspołecznienie nie jest kwestią społecznego kontraktu, lecz kontaktu. Na wielość składają się horyzontalne sieci połączeń i relacji tworzących ruch, jest ona domeną trans-indywidualnych relacji, otwartym, produktywnym i reproduktywnym, kreatywnym polem sił i połączeń, społeczną fizyką⁶⁷. Jest odpowiednikiem Imperium rozumianego jako globalna, immanentna polityczno-ekonomiczna sieć. Spinozo-marxiści [*Spino-Marxists*] Hardt i Negri sprzeciwiają się idei stanowiącej, że globalny kapitalizm w coraz większym stopniu wymyka się politycznym regulacjom i odcina się od polityki (tezie ogólnie akceptowanej w debacie nad globalizacją). Twierdzą w zamian, że globalny kapitał może być takim właśnie tylko dzięki wsparciu globalnego, polityczno-instytucjonalnego aparatu. „Imperium” stanowi ogniwo łączące wspomniany aparat z globalnym kapitałem, oznacza zarazem *formalną* suwerenność jurydyczną oraz jej *treść* – suwerenność kapitału. Imperium jest „maszyną powszechnej integracji”⁶⁸, nie zależy mu na „dzieleniu i podbijaniu” poprzez tworzenie czystych i uporządkowanych tożsamości, lecz na integracji różnic w gładkiej, globalnej przestrzeni

pozbawionej tarć czy konfliktów⁶⁹. To właśnie w takim horyzontalnym świecie, bez udziału transcendentnych instytucji mediujących, wielość staje naprzeciw Imperium⁷⁰. Wielość jest zarazem fundamentalną, kreatywną siłą podtrzymującą Imperium i kapitał. Jest żywą pracą, równocześnie materialną i niematerialną, wprawiającą w ruch kapitał, a nie odwrotnie. „Ostatnie słowo władzy mówi: *opór jest pierwotny*”⁷¹. Pojęcie wielości umożliwia podejście uwzględniające w produktywny sposób nierozróżnialność i nagie ciało. Powróćmy teraz do protestów, do których doszło w Woomerze w kwietniu 2002 roku. Protest „Woomera2002” skupiał się wokół ośrodka zatrzymań. Sprzeciw opierał się na logice nierozróżnialności oraz tym, co „jakikolwiek”, starając się stworzyć „ciało bez organów”, wielość:

Chwilami w trakcie Woomera 2002 nasze ciała zbliżały się do siebie w zwartej intensywności, by stworzyć ciało bez organów i maszyny walki. Martwa ideologia przestawała wtedy cokolwiek znaczyć. Pojęcia zawsze się liczą, ale porzuciliśmy złudzenie, że zdołamy przekonać ludzi zaczynając od idei, które powiodą ich wtórnie do jednolitych działań. Dystynkcja między tymi rzeczami była nie do utrzymania, a przewidywalna retoryka „nas” „zamykających Ruddock” i „uwalniających uchodźców” wyparowała, gdy tylko razem urzeczywistniliśmy te pojęcia. Pojęcia lubią wolność. Pojęcia, które nie były skodyfikowane w liberalnej, socjaldemokratycznej, socjalistycznej czy jakiegokolwiek innej ideologii⁷².

Przekonanie, że „opór jest pierwotny” oznacza, że nie istnieje prosta dychotomia między władzą i oporem lub jedną formą obozu (np. ośrodkiem zatrzymań) a inną (np. „sanktuarium” jako „strategiczną reinkrypcją przestrzeni sakralnej kościoła będącą rodzajem ochrony przed suwerenną władzą państwa”⁷³). Problem oporu wobec obozu nie jest kwestią budowania odmiennego obozu, ale pytaniem „jak określić wroga, przeciwko któremu należy się zbuntować?”⁷⁴. Traktowany jako maszyna obóz oznacza, że współczesny urbanizm przekształcił proces „kontroli” (w przeciwieństwie do „dyscypliny”) w formę uspołecznienia dokonującą się poprzez nieciągłą przestrzeń interaktywnych i heterogenicznych różnic. Różnic, które dla Derridy nie tworzą *Ciałości*, według

Baudrillarda nie są *Realne*, a dla Virilia nie znajdują się po prostu *Tam*⁷⁵. Obserwujemy zatem zróżnicowany proces tworzenia przestrzeni nierozróżnialności, mający na celu dyscyplinę, kontrolę i terror⁷⁶. W jego ramach panoptyczna dyscyplina ustanawia suwerenność na drodze ograniczenia; kontrola zmienia to poprzez tworzenie gładkiej przestrzeni, w której koniecznością staje się forma skodyfikowanej mobilności; terror zdaje się wyłączać jako nieregulowany przepływ, droga ucieczki od „kontroli”, inwestujący w niepewność i brak bezpieczeństwa. W ultrapolityce „wojny z terrorem”, państwo rozszerza wyjątek jako stan permanentny. Czyni to zgodnie z totalitarną linią usuwania terroru, obiecując bezpieczeństwo i pewność. W rezultacie pobudza ponowne ustanowienie dyscyplinarnego ograniczenia, w postaci ochrony przed terrorem w formie osiedla grodzonego na opak [*in reversed form*] (jako wyspy porządku pośród nieporządku, w przeciwieństwie do panoptikonu – wyspy nieporządku na oceanie porządku). Zróżnicowane przestrzenie dyscypliny, kontroli i terroru współlistnieją ze sobą, a każda z nich

zawiera elementy innych. Często ich topologie nakładają się na siebie i zderzają, nie jest więc łatwo „odróżnić” jedną formę władzy od drugiej, dlatego też przestrzeń władzy to sfera nierozróżnialności⁷⁷.

Tym, co czyni inkluzję/ekskluzję pojęciem nierozróżnialnym, jest fakt, że każdy obóz (jako maszyna) składa się z wyselekcjonowanych przepływów, przekształconych podczas „intermezzo” we wnętrze i zewnątrz. Obóz i związane z nim pozycje podmiotowe są zatem kodowane, dekodowane i kodowane ponownie przez system różnic (np. klasę, płeć, rejestr przestępczości, wiek, wzory konsumpcji itd.), który może być rozkładany na dalsze systemy. W ich ramach sfera ta staje się potencjalnie przestrzenią negocjacji i proliferacji heterogenicznych wewnątrz i zewnątrz, przyjaźni i nadchodzących wspólnot. Tylko w tym znaczeniu obóz może konstituować „miasto”: „fenomen transkonsystencji [*transconsistency*], sieć... próg deterytorializacji”⁷⁸. W przeciwnym razie to „obóz, a nie miasto, jest dziś fundamentalnym, biopolitycznym paradygmatem Zachodu”⁷⁹.

Tłum. Piotr Juskowiak

1 B. Diken, *From Refugee Camps to Gated Communities: Biopolitics and the End of the City*, „Citizenship Studies” 2004, Vol. 8, No. 1, s. 83-106.

2 M. Augé, *Nie-miejsca: wprowadzenie do antropologii hipernowoczesności*, tłum. R. Chyłkowski, Warszawa 2010, s. 53.

3 Tamże, s. 70.

4 Home Office, *Still now Decision on Accommodation Center for Asylum Seekers*, informacja prasowa z dnia 14 maja 2002. Tekst dostępny na stronie: www.folketinget.dk/Samling/20012/udvbilag/UUI/Almdel_bilag167.htm-15k [wszystkie informacje odnośnie stron internetowych dotyczą momentu, w którym ukazał się artykuł Dikena – dopisek tłum.].

5 Cambridgeshire Against Refugee Detention, *Asylum Accommodation Center Sites Named*, 2002, s. 2. Tekst dostępny na stronie: www.serf.uncam.org/card.

6 R. Sennett, *The Conscience of Eye*, London 1990, s. 170.

7 R. Sennett, *Ciało i kamień: człowiek i miasto w cywilizacji Zachodu*, tłum. M. Konikowska, Gdańsk 1996, s. 183.

8 N. Luhmann, *The Idea of Unity in Differentiated Society*, referat zaprezentowany na XIII Światowym Kongresie Socjologicznym zorganizowanym w 1994 roku w Bielefeld pt. „Contested Boundaries and Shifting Solidarities”, s. 4.

9 ECRE, *Setting Limits: Research Paper on Effects of Limits on the Freedom of Movement of Asylum Seekers within the Borders of European Union Member States*, London 2002, s. 33.

10 Zob. Z. Bauman, *Płynna nowoczesność*, tłum. T. Kunz, Kraków 2006.

11 Cyt. za: S. Graham, S. Marvin, *Splintering Urbanism: Networked Infrastructures, Technological Mobilities, and the Urban Condition*, London 2001, s. 219.

12 G. Verstrate, *Technological Frontiers and the Politics of Mobility in the European Union*, „New Formations” 2001, nr 43.

- 13 R. Sennett, *Cialo i kamień...*
- 14 D. Lyon, *Surveillance Society: Monitoring Everyday Life*, Buckingham 2001, s. 54.
- 15 Z. Bauman, *Spoleczeństwo w stanie obłączenia*, tłum. J. Margański, Warszawa 2006, s. 135.
- 16 G. Agamben, *Means without End: Notes on Politics*, tłum. V. Binetti, C. Casarino, Minneapolis 2000, s. 42.
- 17 Zob. D. Campbell, *In Woomera*, "The Guardian Weekly" 25.05.2002.
- 18 Human Rights and Equal Opportunity Commission, *Human rights*, 2002. Tekst dostępny na stronie www.human-rights.gov.au/human_rights/asylum_seekers/index.html.
- 19 Stan na rok 2004, w którym opublikowano niniejszy artykuł [przyp. tłum.].
- 20 Cambridgeshire Against Refugee Detention, s. 5.
- 21 Dopisek tłumacza.
- 22 Cytaty w moim przekładzie pochodzą z M. Sørensen, *Indeni er jeg allerede dod*, „Berlingske Tidende”, 19.06.2002 [przyp. autora].
- 23 Zob. Z. Bauman, *Płynna nowoczesność*, s. 175-176.
- 24 G. Agamben, *Homo sacer: suwerenna władza i nagie życie*, tłum. M. Salwa, Warszawa 2008, s. 240.
- 25 Tamże, s. 33-34.
- 26 Tamże, s. 29.
- 27 Zob. W. Sofsky, *The Order of Terror: The Concentration Camp*, tłum. W. Templer, Princeton 1997; G. Agamben, *Co zostaje z Auschwitz: archiwum i świadek (Homo sacer III)*, tłum. S. Królak, Warszawa 2008.
- 28 Zob. Z. Bauman, *Wieloznaczność nowoczesna, nowoczesność wieloznaczna*, tłum. J. Bauman, Warszawa 1995.
- 29 G. Agamben, *Homo sacer...*, s. 33, 240-241.
- 30 J. Butler, *Żądanie Antygony: rodzina między życiem a śmiercią*, tłum. M. Borowski, M. Sugiera, Kraków 2010, s. 99.
- 31 G. Agamben, *Homo sacer...*, s. 14.
- 32 S. Žižek, *Welcome to the Desert of Real*, London 2002, s. 95.
- 33 *Usual Suspects* – film z 1995 roku w reżyserii Bryana Singera [przyp. tłum.].
- 34 Zob. J. Rifkin, *Wiek dostępu: nowa kultura hiperkapitalizmu, w której płaci się za każdą chwilę życia*, tłum. E. Kania, Wrocław 2003, s. 122-140.
- 35 D. Bell, cyt. za: S. Amin, M. Thrift, *Cities: Reimagining the Urbanism*, London 2002, s. 139.
- 36 Zob. S. Graham, S. Marvin, *Splintering Urbanism...*
- 37 Tamże, s. 228.
- 38 M. Davis, *The City of Quartz: Excavating the Future in Los Angeles*, London 1990, s. 223, 232.
- 39 N. Rose, *Powers of Freedom: Reframing Political Thought*, London 1999, s. 248-249.
- 40 Z. Bauman, *Spoleczeństwo w stanie obłączenia*, s. 135.
- 41 Krzysztof Rutkowski oddaje w *Ostatnim pasażu* angielski termin *denizen* jako zby-watel. Zob. K. Rutkowski, *Ostatni pasaż: przypowieść o byciu byle-jakim*, Gdańsk 2006. Druga próba pochodzi od tłumacza [przyp. tłum.].
- 42 Z. Bauman, *Spoleczeństwo w stanie obłączenia*.
- 43 I. Calvino, *Niewidzialne miasta*, tłum. A. Steinsberg, Warszawa 1975, s. 53.
- 44 Z. Bauman, *Liquid Love*, London 2003, s. 129-130.
- 45 Zob. A. Grossrichard, *The Sultan Court's*, London 1998; B. Diken, C. Laustsen, *Postal Economies of the Orient*, "Millennium: Journal of the International Studies" 2001, No. 30 (3).
- 46 J. Lacan, *Écrits: A Selection*, London 1977, s. 146-178.
- 47 P. Virilio, *The Overexposed City*, [w:] *Rethinking Architecture*, red. N. Leach, London 1997.
- 48 S. Žižek, *Introduction: The Spectre of the Ideology*, [w:] *Mapping Ideology*, red. S. Žižek, London 1994, s. 21.
- 49 Diken używa w tym miejscu, rzecz jasna, słynnego pojęcia Julii Kristevej, które zwykle się oddawać w języku polskim jako abiekt, wymiot (zob. J. Kristeva, *Potęga obrzydzenia: esej o wstręcie*, tłum. M. Falski, Kraków 2007), pomiot czy właśnie abiekt [przyp. tłum.].
- 50 S. Žižek, *The Ticklish Subject*, London 1999, s. 35.
- 51 Z. Bauman, *Płynna nowoczesność*, s. 232-234.
- 52 Tamże, s. 291.
- 53 M. Castells, *Spoleczeństwo sieci*, tłum. M. Marody [i in.], Warszawa 2007.
- 54 S. Lortinger, P. Virilio, *Pure War*, New York 1997, s. 86.
- 55 L. Boltanski, L. Thévenot, *De la Justification: Les Économies de la Grandeur*, Paris 1991. Tłumaczenie-eksplicację pojęcia „*cité*” przyjmuję za Markiem Czyżewskim, zob. tegoż, *Między panoptyzmem i „rządomyślnością” – uwagi o kulturze naszych czasów*, „Kultura Współczesna” 2009, nr 2. Za sugestie związane z tłumaczeniem pojęć Boltanskiego dziękuję Wiktorowi Marcowi [przyp. tłum.].
- 56 L. Boltanski, *Distant Suffering: Morality, Media and the Politics*, London 1999, s. 15.
- 57 S. Žižek, *The Ticklish Subject*, s. 29.
- 58 L. Boltanski, É. Chiapello, *Le Nouvel Esprit du Capitalisme*, Paris 1999, s. 183.
- 59 M. Hardt, A. Negri, *Imperium*, tłum. S. Ślusarski, A. Kolbaniuk, Warszawa 2005, s. 322, przekład zmodyfikowany.
- 60 Tamże, s. 322, przekład zmodyfikowany.

- 61 J. Rifkin, *Wiek dostępu...*, s. 7-8.
 62 M. Hardt, A. Negri, *Imperium*, s. 278.
 63 G. Agamben, *Homo sacer...*, s. 256.
 64 Zob. M. Hardt, A. Negri, *Imperium*, s. 386.
 65 Tamże, s. 39.
 66 Tamże, s. 212, przekład zmodyfikowany.
 67 A. Negri, „*Reliqua desiderantur*”: *a Conjecture for a Definition of the Concept of Democracy in the Final Spinoza*, [w:] *The New Spinoza*, red. W. Montag, T. Stoltze, Minneapolis 1997; A. C. Ljungström, *Radikalit dewmokrati og nomadisk ret – Spinoza, Negri, Deleuze*, „Slagmark” 2001, No. 30.
 68 M. Hardt, A. Negri, *Imperium*, s. 216.
 69 Tamże, s. 215-218.
 70 Tamże, s. 413.
 71 G. Deleuze, *Foucault*, tłum. i wstęp M. Gusin, Wrocław 2004, s. 117.
 72 Desert Storm, *An Engagement with the Real*, 2002. Tekst dostępny na stronie: antimedia.net/desertstrom/dialogue.shtml.
 73 W. Walters, *Deportation, Expulsion and the International Police of Aliens*, “The Journal of Citizenship Studies” 2002, No. 6 (3), s. 287.
 74 M. Hardt, A. Negri, *Imperium*, s. 229.
 75 Zob. R. Koolhaas [i in.], *S, M, L, XL*, New York 1995, s. 967.
 76 Zob. B. Diken, C. Laustsen, *Zones of Indistinction: Security, Terror and Bare Life*, “Space and Culture” 2002, No. 5 (3).
 77 Tamże.
 78 G. Deleuze, F. Guattari, *A Thousand Plateaus: Capitalism and Schizophrenia II*, tłum. B. Massumi, Minneapolis-London 1987, s. 432.
 79 G. Agamben, *Homo sacer...*, s. 247, przekład zmodyfikowany.

Bülent Diken – socjolog tureckiego pochodzenia, absolwent planowania miejskiego (w duńskiej Aarhus School of Architecture). Wykładowca Uniwersytetu w Lancaster (Wydział Socjologii). Zainteresowania badawcze sytuuje w obszarze teorii społecznej, socjologii miasta i migracji, filozofii polityki i poststrukturalizmu. Autor m.in. *The Culture of Exception - Sociology Facing the Camp* (2005), *Sociology through the Projector* (2007, obie razem z Carstenem Bagge Laustsenem), *Nihilism* (2009).