

Anna Szklarska

Uniwersytet Jagielloński

Wspólne problemy antropologii filozoficznej Hannah Arendt i Giorgio Agambena

Hannah Arendt i Giorgio Agambena łączy podejmowanie podobnej problematyki, refleksja nad kondycją człowieka, naturą zła, zbrodnicznymi systemami. Ich myśl zawiera próbę diagnozy dylematów epoki, w której żyjemy. Oboje wskazują na zagrożenia świata nowoczesnego, który dysponuje niespotykanymi nigdy wcześniej sposobami destrukcji. Wspólne jest im również przekonanie, że ludzka wielość stanowi podstawę polityki i jest ona w sensie politycznym tożsama z wolnością.

Agamben inspirował się myślą Arendt, w swych pracach nawiązywał do niej wielokrotnie, a w niektórych kwestiach, jak wówczas, gdy opisuje triumf nagiego życia, stanowiącego odpowiednik *animal laborans* – można go uważać za kontynuatora myśli wybitnej filozofki. Wprawdzie nie poznał on nigdy Arendt osobiście, niemniej od 1968 korespondowali ze sobą. Adres Hannah Arendt przekazał mu Martin Heidegger podczas seminariów w Prowansji, w których Agamben uczestniczył latem 1966 i 1968.

Obydwoje zajmowali się problematyką Holocaustu i ludzi uznawanych przez świat za zbędnych. Dla Arendt, która była żydowskiego pochodzenia, sprawa była osobista. Co więcej – sama Arendt przez 18 lat, od momentu opuszczenia Niemiec w 1933 aż do roku 1951, kiedy uzyskała obywatelstwo amerykańskie, była jako bezpaństwowiec pozbawiona wszelkich praw i ochrony rządu i państwa. Cały czas była jednak aktywna politycznie – pracowała w organizacjach ułatwiających Żydom emigrację do Palestyny, a także współpracowała z działaczami antyfaszystowskimi.

Agamben również nie należy do filozofów „gabinetowych”, zamkniętych w abstrakcyjnym świecie, zanurzonych wyłącznie w filozoficznych dociekaniach, nie zabierających głosu w sprawach aktualnie ważkich. Wprost przeciwnie, myśliciel jasno i bezkompromisowo wyraża swe poglądy polityczne. Jest krytyczny wobec formy identyfikacji obywateli za pomocą paszportów biometrycznych i przeciwny

prowadzeniu wojny z terroryzmem przy wykorzystaniu haseł obrony praw człowieka.

Arendt i Agambena łączą także w pewnym zakresie te same inspiracje filozoficzne. Agamben był zaangażowany we włoskie wydanie dzieł Waltera Benjamina; Arendt o Benjaminie napisała książkę biograficzną. W centrum zainteresowania obojga stoi obdarzony zdumiewającą łatwością czynienia zła, pełen pychy człowiek, który eksperymentuje ze swymi biologicznymi ograniczeniami, konstruuje bombę atomową i tworzy obozy koncentracyjne.

Oboje pozostają niezmiernie wrażliwi na procesy w świecie, które, choć wygenerowane przez człowieka, to mogą doprowadzić do jego zagłady. Ich myśl rozwijana jest w odniesieniu do społecznej rzeczywistości, w której przyszło im żyć, zawiera trafną, acz niezmiernie krytyczną diagnozę współczesności.

Arendt definiuje kondycję ludzką jako zespół warunków danych człowiekowi i określających jego życie na ziemi. Jedynie natura ludzka ma charakter otwarty. Próby wytwarzania sztucznego życia w warunkach laboratoryjnych, będące symptomem pragnienia ucieczki od kondycji ludzkiej, mogą skutkować nieprzewidywalnymi konsekwencjami, których nawet nie jesteśmy dziś w stanie sobie wyobrazić. Społeczeństwo, które budujemy, winno w sposób naturalny koegzystować z biosferą. Nie wystarczy jedynie wytwarzać, trzeba też umieć panować nad artefaktami. Współczesny człowiek jest pyszny, dąży do zniesienia naturalnych ograniczeń, nie dostrzega przyszłych zagrożeń.

Wspólnym punktem odniesienia myśli Arendt i Agambena jest radykalne zło totalitaryzmu. Zarówno Arendt, jak i Agamben są zdania, że duma z bycia człowiekiem została zatracona po obozach, które były próbą unicestwienia człowieczeństwa w człowieku. Bezpowrotnie utracone zostało oczarowanie ludzi człowieczeństwem, które poprzedzało Holocaust. Oboje zdają się twierdzić, że trzeba sobie uświadomić do czego zdolny jest człowiek. Nieprzypadkowo mottem książki Agambena *Co zostaje z Auschwitz* jest zdanie: „Być wystawionym na wszystko to być do wszystkiego zdolnym”. W innym miejscu filozof pisze: „obóz stanowił miejsce ostatecznego spełnienia nazistowskiej polityki, która (...) była sztuką czynienia możliwym tego, co zdawało się niemożliwe”¹.

1 Giorgio Agamben, *Co zostaje z Auschwitz*, przeł. S.Królak, Wyd.Sic!, Warszawa 2008, s. 78

Arendt wskazuje na zdumiewająco łatwe i bezkarne przejście w myśleniu człowieka od „wszystko jest dozwolone” do „wszystko jest możliwe”. Jak głosi: „totalitarne piekło jest dowodem na to, że człowiek może urzeczywistnić diabelskie fantazje, a niebo nie spada na głowę ani nie rozstępuje się ziemia”². Oboje są również zdania, że totalitaryzmu nie da się zrozumieć przez porównanie z czymś znanym. Powołując się na świadectwo ocalałych z Zagłady, piszą o fenomenie, kiedy to ofiary stają się oprawcami, a oprawcy – ofiarami, bowiem obie grupy dostały swoistego braterstwa w upodleniu, w zezwierzęceniu, nikczemności³. Arendt zwraca uwagę, iż w społeczeństwie totalitarnym jest miejsce tylko dla katów bądź ofiar, podstawy do tego stwarza ideologia, która uważa siebie samą za naukową filozofię. Agamben podkreśla rozbieżność między możliwością stwierdzenia historycznych faktów a możliwością zrozumienia tego, co za nimi stało. Ci, którzy trafili do obozów koncentracyjnych poddawani byli straszliwemu eksperymentowi. Po tym, co stało się w Auschwitz, możliwe jest już tylko życie w cieniu Auschwitz. Auschwitz pozbawia nas komfortu myślenia o człowieku jako o istocie wyjątkowej. Obala również przekonanie, iż życie ludzkie nieodłącznie wiąże się z godnością.

Forma świadectwa tego, co wydarzyło się w Auschwitz, gwarantuje niemożność podważenia tego, co miało tam miejsce. Ponieważ ocalały świadczy nie o Auschwitz, lecz w imieniu muzułmana, w oparciu o niemożność mówienia, zatem świadectwo nie może zostać zanegowane. Co więcej, skoro prawdziwe świadectwo dać może jedynie ten, kogo człowieczeństwo próbowano unicestwić, znaczy to, że absolutne unicestwienie tego, co ludzkie, nie jest jednak możliwe.

Agamben nazywa Arendt „autorką najodważniejszej i najbardziej demistyfikatorskiej pracy, jaką poświęcono zagadnieniu zła w naszych czasach”⁴. Arendt próbuje nakreślić historyczną perspektywę, po to by udzielić odpowiedzi na pytanie, jakie wydarzenia na arenie międzynarodowej przygotowały Holocaust.

2 Hannah Arendt, *Korzenie totalitaryzmu*, t.2, przeł. D. Grinberg, M. Szawiel, Wyd. Akademickie i Profesjonalne, Warszawa 2008, s. 210

3 G. Agamben, *Co zostaje z Auschwitz*, op. cit., s. 15

4 Ibidem, s. 71

Holocaustu nie sposób wyjaśnić za pomocą prostych hipotez i kategorii przyczynowości. Zamiast tego Arendt proponuje analizę „podziemnych żywiołów”, które – jak imperializm i polityka kolonialna, czy rasizm i antysemityzm – przygotowały grunt dla totalitaryzmu. Jej próba zrozumienia historii ma głęboko filozoficzny wydźwięk. Totalitaryzm jest formą rządów, której istotą jest terror, a zasadą działania logika myślenia ideologicznego. Arendt postawiła pytanie: jak możliwe było tak niewyobrażalne zło? Jeśli jednostka bezmyślnie utożsamia się z systemem, może dokonywać ogromnego zła bez najmniejszego poczucia odpowiedzialności. Zanik myślenia, prosta bezrefleksyjność służą niezmiennie rozprzestrzenianiu się zła w świecie. Tymczasem idzie jedynie o to, byśmy myśleli nad tym, co robimy – twierdzi Arendt. Brak myślenia jest źródłem zła. Człowiek w systemie totalitarnym przenosił odpowiedzialność na innych, podpierał się autorytetami i tym, że wszyscy to akceptowali. Machina była piekielna i świetnie zorganizowana, ale jeśli są takie struktury społeczne i jeśli ludzie się z nimi utożsamiają – to są banalni w swej bezmyślności.

Arendt stawia niezwykle odważne tezy, jedną z nich jest ta, iż nawet naród żydowski i syjoniści przyczynili się do powstania totalitaryzmu. Kontrowersyjne jest też np. twierdzenie, że człowiek może czynić zło nie będąc nikczemnym.

Arendt nazywa antysemityzm pierwszym filarem piekła. „Korzeń” z tytułu jej dzieła powinien być rozumiany jako coś, z czego proces czerpie siły. Autorka wskazała na punkty, z których wyrósł Holocaust. Jest to próba pokazania źródeł, choć tak radykalne zło jest niepojmowalne. Co więcej, zdaniem Agambena, etyka po Auschwitz, rozumiana jako drogowskaz życiowy podpowiadający człowiekowi jak odnaleźć się w świecie – nie jest możliwa, bowiem żadna koncepcja etyczna, żadna z owych powszechnie szanowanych i obowiązujących zasad etycznych w obliczu wydarzeń Zagłady okazała się niewystarczająca, nieprzydatna. Jak pisze Agamben: „nie przeszła decydującej próby”⁵. Człowiek staje zatem wobec dylematu – co teraz? Odwiecznie nurtujące go pytanie „jak żyć?” przemianowane zostaje w jeszcze bardziej dramatyczne – jak żyć po Auschwitz? Arendt konsekwentnie zawiesza to pytanie, natomiast Agamben

5 Ibidem, s. 10

w swoich pracach, np. we *Wspólnota, która nadchodzi*, podejmuje się interesujących prób nakreślenia horyzontu etyki dla przyszłych pokoleń. Być może potrzeba było tych kilku dziesięcioleci po koszmarze Auschwitz, by możliwe było przejście od pełnej pokory konstatacji, iż etyka w obliczu i po Auschwitz jest niewystarczającą pociechą, do prób szukania dlań nowych fundamentów, co czyni Agamben, a czego Arendt bezpośrednio się nie podjęła. Trzeba jednak zdawać sobie sprawę, iż myśl, która formalnie nie jest etyką, może zawierać ogromne pokłady treści etycznej i być doskonałym materiałem dla etycznych badań, a za taką można uznać filozofię Hannah Arendt. Dała nam ona genialne studium totalitaryzmu, a wraz z nim naukę, iż można mordować człowieka nie czując, że się popełnia zbrodnię. Tak działo się już w procesie kolonizacji, stanowiącym modelowy przykład straszliwej arogancji silniejszych barbarzyńców. Murzynów, posiadających i tworzących piękne kultury, dopasowane do środowiska i warunków, w jakich żyli, Brytyjczycy uznali za gorszych. Z obawy o przemieszanie się kultur kolonizatorzy odebrali rdzennej ludności godność i człowieczeństwo. Arendt w myśleniu w kategoriach rasy poprzedzającym rasizm dostrzegała jego przedświt. Koncepcje nadludzi były silne na długo przed tym, jak totalitaryzmy zgarnęły swe straszliwe żniwo i nadal istnieje ryzyko, że ponownie zatriumfują, zwłaszcza jeśli prawa człowieka nie będą przestrzegane.

Kluczowym pojęciem antropologii filozoficznej Agambena jest *homo sacer* - człowiek bez godności, wegetujący, bez praw obywatelskich, w ekstremalnej postaci człowiek, którego można bezkarnie zabić, jak więzień obozu koncentracyjnego, obdarty nawet z instynktu życia, bezwolnie pozwalający prowadzić się do komory gazowej (zatem to *homo sacer* mógłby najlepiej zaświadczyć o zbrodniach totalitaryzmu). Zdaniem Agambena *homo sacer* nie zniknął wraz z końcem tego zbrodniczego systemu. Współcześnie *homini sacri* są choćby uchodźcy. Pozawala to Agambenowi wskazanie podobieństwa między totalitaryzmami a systemami demokratycznymi, które głosząc hasła praw człowieka, roszczą sobie zarazem prawo do nadzorowania biologicznego życia ludzi.

Agamben posługuje się kategorią *homo sacer* na określenie człowieka, którego zabicie nie mogłoby zostać uznane ani za przestępstwo, ani za rytualną ofiarę. W

przekonaniu Agambena *homo sacer* jest kategorią, dzięki której możemy zobaczyć Auschwitz w nowej perspektywie. Filozof porównuje to, co działo się w obozie, ze współczesnymi okolicznościami, z przestrzeniami poza prawem, tworzonymi dla szukających azylu uchodźców, czy też z ludźmi podtrzymywanymi sztucznie przy życiu dzięki medycznej aparaturze. Píše o mechanizmach biowładzy, która nagie, tj. biologiczne życie i jego aspekty, stawia w centrum swych zainteresowań i życia politycznego; pokazuje tym samym, że biologiczność zaczyna pełnić kluczową rolę w publicznym dyskursie. W obozie stara się dostrzec model pomagający nam zrozumieć aktualne sytuacje, z jakimi zderzamy się w życiu, zaś figura *homo sacer* służy mu do ujęcia stosunku prawa do życia w zupełnie nowej optyce.

Totalitaryzm stworzył człowieka zbędnego, który niestety nie zniknął wraz z upadkiem tego zbrodniczego systemu. Włoski myśliciel do osób zbędnych zalicza uchodźców pozbawionych wszelkich praw za wyjątkiem prawa do życia, które niczego nie gwarantuje. Jak twierdzi, obecnie podczłowiek powinien interesować nas dużo bardziej niż nadczłowiek. Zdaniem Arendt człowiek potrzebuje zbiorowości politycznej, która byłaby w stanie zapewnić mu fundamentalne prawa. Filozofka wielokrotnie wyrażała przekonanie, że człowiek potrzebuje należeć do społeczności, która byłaby dlań gwarantem poszanowania podstawowych praw. Stajemy się równi dopiero jako członkowie grupy. Utrata statusu politycznego jest zawsze dla człowieka dramatyczna w skutkach.

Zdaniem Arendt podstawą do ustanowienia rządów totalitarnych jest występowanie w państwie ogromnych mas ludzi zbędnych, które pojawiły się na skutek upadku europejskiego systemu stanowego. Przekształceniu klas społecznych w masy towarzyszył zanik solidarności grupowej. Atomizacja społeczeństwa, nastawienie na zysk, dobro własne z pominięciem interesu ogółu druzgocąco odbija się na postawach obywatelskich. Jednostka w społeczeństwie masowym jest odizolowana od sfery politycznej i samotna w całokształcie swojej egzystencji.

Agamben z troską wskazuje na istnienie coraz większych mas ludzi zbędnych, co – jak przestrzegała Arendt – w prostej linii może doprowadzić do ponownego triumfu totalitaryzmu na arenie historii. Sprzyja temu również osamotnienie, dawniej będące

dla człowieka krańcowym przeżyciem, a dziś stanowiące coraz powszechniejsze doświadczenie. Zjawisko zorganizowanej samotności intensyfikuje się w społeczeństwie masowym, gdzie nie tylko ludzie zostają pozbawieni prywatności, ale również dokonuje się degradacja sfery publicznej. Arendt pozostawiła nam ostrzeżenie, iż powrót totalitaryzmu jest dużo bardziej realny, niż mogłoby się wydawać. Agamben idzie nieco dalej obwieszczając niejako, że być może, w pewnym sensie – ów powrót już się dokonał. Jednak nie jest jego intencją przepowiadanie apokalipsy, tylko właściwy sposób odnoszenia się do problemów, z którymi przyszło nam się zmagać.

W opinii Agambena klasyczne rozróżnienie na życie prywatne i publiczne, na człowieka jako istotę biologiczną i człowieka jako polityczny podmiot, dawno już się zdezaktualizowało. Agamben, pisząc o zanikaniu granic między prywatnym, a publicznym, biologicznym i politycznym wyraźnie inspirował się myślą Arendt.

Arendt dogłębnie opisywała przemiany w sferze publicznej i prywatnej idąc od antycznej Grecji, po nowożytność i nowoczesność, wskazując jak to, co dawniej przynależne do dziedziny prywatnej, zostało przeniesione do publicznej. Agamben, zwracając uwagę na przemieszanie tych dwóch sfer i głosząc, że żyjemy w całkowitej prywatności i zarazem w całkowitym upublicznieniu, jest tu jej kontynuatorem.

W antycznej Grecji wszystko, co konieczne, pożyteczne i nastawione na zaspokojenie potrzeb biologicznych, było zarezerwowane dla sfery gospodarstwa domowego. Z upływem czasu to, co wiązało się z mozolną pracą, przetrwaniem gatunku, przeszło do sfery publicznej. Dziś wolny jest ten, kogo polityka nie dotyczy. Oboje, Arendt i Agamben, są zdania, iż to społeczeństwo kapitalistyczne zachwiało relacjami między tym, co prywatne, a tym, co publiczne. W polis panował nonkonformizm, w społeczeństwie masowym jest dokładnie odwrotnie. Obok konformizmu obserwujemy triumf uniformizacji. Przekształceniu klas społecznych w masy towarzyszy zanik postaw obywatelskich, gdyż zatomizowane jednostki są nastawione przede wszystkim na zysk własny. Współzawodnictwo zastąpiła konkurencja, w której wszystkie posunięcia są dozwolone. Arendt przypomina nam, iż w polis siła nie działała, dla Greków *hybris* była złem. Polis dawała gwarancję ochrony przed powierzchownymi kontaktami między ludźmi, gdyż działanie weń opierało się na

trwałej obecności innych. Na przestrzeni epok działanie zastąpione zostało pracą, czyny natomiast – czynnościami. Przez publiczne Arendt rozumie to, co światowe, odbywające się w odkryciu i dające szansę na nieśmiertelność. Prywatne natomiast oznacza to, co nie daje się wyrazić, lub nie powinno być ujawnione. Sfera publiczna wyrasta z działania razem z innymi. Działania nie wymusza na nas konieczność biologiczna. Słowem i czynem wpisujemy się w ludzki świat, ale, jak podkreśla Arendt – działanie i mowa potrzebują obecności innych. Działanie ma zawsze nieprzewidywalne konsekwencje. Zdolność przebaczenia, która oczyszcza pole do dalszych inicjatyw i składanie obietnic, które daje nadzieję na pewien porządek, stanowią przeciwwagę dla nieprzewidywalności. Obecnie, kiedy rynkiem jest cały świat, ludziom jeszcze trudniej jest przewidywać. Globalizacja oznacza dla ludzkości ogromne zubożenie jej kulturowej różnorodności. Arendt z niepokojem konstatuje, iż zamiast wzajemnej, harmonijnej koegzystencji zróżnicowanych kultur, ludzkość zmierza ku ujednoliceniu. Agamben zaś zauważa, iż brak duchowej ojczyzny prowadzi ludzi w kapitalizmie do poczucia wyobcowania i bezdomności. Przede wszystkim zaś, ludzka wielość i różnorodność została współcześnie zastąpiona pojedynczością człowieka masowego, który jest wyobcowany i nie czuje się odpowiedzialny za sferę publiczną.

Agamben przeprowadza bezwzględną krytykę polityczno-prawnego ustroju współczesnej demokracji. Zwraca uwagę na niebezpieczeństwo odpowiedzialności ludzi do postaci samego nagiego (biologicznego) życia. Za Benjaminem wskazuje na fakt, iż stan wyjątkowy, w którym żyjemy, stał się regułą. Dokonało się upowszechnienie stanu wyjątkowego jako modelu władzy nowoczesnej demokracji. Opozycja, która zdaniem Agambena wyjątkowo trafnie oddaje mechanizmy współczesnej władzy, to nagi, biologiczne życie oraz życie społeczne, w ramach pewnej kultury, życie w polis. Agamben rozumie stan wyjątkowy jako sytuację, kiedy człowiek zostaje sprowadzony do samego nagiego, biologicznego życia, pozostającego w centrum zainteresowania władzy, którego paradygmatem jest *homo sacer*, człowiek zbędny, uchodźca, czy pacjent pogrążony w śpiączce i sztucznie podtrzymywany przy życiu. Wreszcie – figura *homo sacer* znajduje swego odpowiednika w obozowym muzułmanie, żywym trupie, jedynym predysponowanym, by zaświadczyć o koszmarze obozu i nie będącym w stanie

tego uczynić.

Agamben pisze o „kontrolu sprawowanej przez nową bio-władzę”⁶, która wytworzyła sobie i przywłaszczyła szereg technologii. Filozof uważa, że decydujące znaczenie dla czasów współczesnych miało upolitycznienie nagiego życia jako takiego. Agamben swoją refleksją nawiązuje do Arendt, która opisywała „proces, w którego wyniku życie biologiczne jako takie, zaczyna zajmować centrum sceny politycznej nowoczesności. Arendt widziała w owym prymacie życia naturalnego nad politycznym działaniem początek transformacji i upadku przestrzeni publicznej nowoczesnych społeczeństw”⁷.

Agamben zastanawia się jaki jest obecnie stosunek między polityką, a życiem i uznaje, że wpisanie nagiego życia w sferę polityczną stanowi rdzeń suwerennej władzy. Władza ta za przedmiot i przestrzeń swej dominacji obiera właśnie nage życie, które zaczyna wypełniać całą przestrzeń polityki. Współczesna władza zarządza przetrwaniem jednostek i populacji. Agamben uważa, że nowoczesna polityka odznacza się tym, iż nage życie nie tylko staje się istotnym elementem polityki władzy państwowej, ale, że życie polityczne i biologiczne, prawo i życie jako takie „wkraczają w obszar nie dającej się wyeliminować nierozróżnialności”⁸. Dawniej przestrzeń nagiego życia usytuowana była na peryferiach ustroju, dziś zostało one postawione w centrum. Obecnie w myśleniu i debacie publicznej prym wiodą pojęcia takie, jak: płodność, śmiertelność, wyż demograficzny, zachorowalność, polityka prozdrowotna, etc. Termin „populacja” zastąpił używane przez stulecia słowo „lud”. Cieleśnością epatowani jesteśmy w sferach sztuki, nauki i rozrywki. W centrum zainteresowania społeczeństwa stoją zagadnienia związane z polityką prokreacyjną, technikami rozmnażania pozaustrojowego, regulacją płodności. Niestety, władza chce mieć tutaj wpływ na swych obywateli i w sposób mniej lub bardziej bezpośredni stara się kontrolować i regulować ich rozrodczość. To, co najbardziej prywatne, stało się przedmiotem publicznej dyskusji, gdzie toczy się spory o

6 Giorgio Agamben, *Homo sacer*, przeł: M. Salwa, Prószyński i S-ka, Warszawa 2008, s. 12

7 Ibidem, s.13, Agamben posługuje się zwrotem *homo laborans* na określenie tego, co Arendt rozumiała przez *animal laborans*

8 Ibidem, s. 20

eutanazję i zapłodnienie *in vitro*. Agamben, za Michelelem Foucaultem, chce dokonać demystyfikacji władzy, przed którą nie sposób uciec. Władza przejawia się w relacjach rodzinnych, gospodarce, medycynie, różnego rodzaju organizacjach, instytucjach religijnych. Regulacje nakładane przez władzę internalizujemy godząc się, by ingerowała w nasze życie – na tym polega jej przebiegła skuteczność i wewnętrzna funkcja. Potęga władzy jest ogromna, choć najczęściej nie jesteśmy tego świadomi, gdyż kontrola przebiega w sposób niezauważany. Zasadza się na swoistej cichej „współpracy” między rządzącym, a podległymi mu, nie jest sprawą tylko jednej strony. Nowa władza nie przyjmuje postaci konkretnego, indywidualnego, dającego się łatwo wskazać prześladowcy. Nie idzie jej również o nadzorowanie śmierci, nie koncentruje się na uzyskaniu mocy pozbawiania życia pozostających w zasięgu jej wpływów podmiotów, ponieważ chce kontrolować samo życie.

Biowładza triumfuje nie na skutek zabijania, lecz przez opanowanie życia. Agamben wskazuje na to, że biowładza, a właściwie życie, zniewala ludzi. Kiedy życie staje się tak agresywne i wszechogarniające - śmierć okazuje się mniej realna i traci swą odrębność. Zapomina się, że życie jest godne w połączeniu ze śmiercią, która jest jego dopełniającym przeciwieństwem. Dziś śmierć postrzegana jest jako końcowy etap egzystencji. Agamben zgadza się z Foucaultem, który konstatuje zjawisko dyskwalifikacji śmierci.

Nastąpiła epoka kultu nagiego życia. Zdaniem Agambena miarą człowieczeństwa może być dystans wobec trywialnej strony życia. W tym sensie współczesny człowiek, zanurzony w trywialnej stronie życia, tj. dotyczącej aspektów związanych z jego biologicznością – pozwala życiu triumfować nad swym człowieczeństwem. Agamben widzi tu analogię do opisywanego przez Arendt pojawienia się w przestrzeni publicznej *animal laborans*. Zdaniem Arendt może to prowadzić do niebezpiecznych konsekwencji. Grecy radzili sobie z okiełznaniem życia, jednak wraz z odejściem greckiej *polis* ludzie mają z tym coraz większy problem. Bio-władza realizuje się poprzez bio-politykę, czyli szereg inicjatyw sytuujących nagie życie i zjawiska z nim związane w sferze publicznej. Agamben uważa, że następuje tu pewne przewartościowanie; jest zdania, iż: „życie jako

funkcja jest czymś innym niż życie jako historia”⁹. Filozof, powołując się na Arendt, podkreśla, iż ta, charakteryzując kondycję ludzką pracę, służącą podtrzymaniu biologicznego życia i przetrwaniu gatunku, stawiała niżej niż inne aktywności. Człowiek ze swej istoty realizuje się najdoskonalej w przestrzeni wolności, a zatem poprzez działanie i wytwarzanie, skoncentrowane na osiągnięciu trwałych wartości i w konsekwencji nawet umożliwiające mu obcowanie z nieśmiertelnością, np. poprzez dzieła, które są w stanie przetrwać niejedno jednostkowe życie. Dla Greków kres życia nie musiał następować wraz z ustaniem czynności biologicznych organizmu, stąd problemy nagiego życia w ogóle ich nie zajmowały. Proza życia, jego trywialność, jak również to, co dlań najintymniejsze - narodziny i śmierć, były zarezerwowane dla sfery gospodarstwa domowego. Grecy dążyli do osiągnięcia wolności od tego wymiaru życia, gdyż uznawali, że człowieczeństwo realizuje się najpełniej w sferze wartości, poprzez słowa i czyny między wolnymi podmiotami. Agamben, powołując się na Arendt, zwraca uwagę, że z upływem wieków następowało stopniowe przewartościowanie tego porządku, przy czym odwrócenie owej hierarchii apogeum osiągnęło w czasach nam współczesnych, epoce kultu nagiego życia. Obecnie ludzie sporadycznie żyją z myślą o tym, by pozostawić po sobie sens, który przetrwa ich życie, a jeśli już tak czynią, to przez ów sens rozumieją swoje dzieci i wnuki (zatem znowu powracamy do punktu wyjścia i przyznania pierwszeństwa życiu *stricte*). Tymczasem Arendt, która niezmiernie ceniła sobie ludzką zdolność ustanawiania nowego początku, przez owe inicjowanie, *natality* rozumiała nie tylko przekazywanie życia w biologicznym sensie, ale tworzenie czegoś na nowo poprzez działanie i myślenie. Twierdziła także, że *natality* winno stać się centralną kategorią myśli politycznej. Możemy mówić w tym kontekście o podwójnych narodzinach: pojawieniu się na świecie, a następnie – mowę i działanie – wkroczeniu w ludzki świat. Arendt, podobnie jak Agamben, zdawała sobie wyraźnie sprawę z tego, że „właśnie *natality* jest najbardziej (...) narażone na niebezpieczeństwo: samo może stać się przedmiotem ludzkiego działania i potencjalnej kontroli”¹⁰.

9 G. Agamben, *Co zostaje z Auschwitz*, op. cit, s. 127

10 Włodzimierz Heller, *Hannah Arendt: źródła pluralizmu politycznego*, Wyd. Naukowe IF UAM, Poznań 2000, s. 93

O życiu mawia się, że jest święte i głosi potrzebę ustanowienia dlań szczególnych praw. Niepokojące jest to, że na tym się poprzestaje, zapominając o domaganiu się ustanowienia praw, które służyłyby ochronie ludzkiej wolności i godności. Nawet ludzie wierzący i religijni myślą o wieczności nie w odniesieniu do własnego jednostkowego życia, ale o życiu wiecznym jako takim. Ziściło się nam i upowszechniło przekonanie Epikura, iż żyjąc, trzeba myśleć tylko o życiu, nie o śmierci, gdyż tej nie ma, nie dotyczy nas. Ludzie tak dalece angażują się w utrzymanie życia, że na podobieństwo zwierząt przestają myśleć o własnej śmierci, zupełnie jakby nie docierała do nich ich własna skończoność. W świecie przyrody występuje tylko cykliczny rozwój i rozpad. Współczesny człowiek zgadza się odtwarzać ten rytm i w nim, tak jak *animal laborans*, nie podejmuje namysłu i działania. Agamben interpretując kategorię *animal laborans* widzi w nim zwierzę, które pracuje w sposób instynktowny, choć z mozołem, po to, by zapewnić sobie biologiczne trwanie. *Animal laborans* nie myśli o przyszłości. Kiedy znika pragnienie nieśmiertelności, a wraz z nim świadomość tego, że jesteśmy istotami skończonymi, okazuje się, że nie chce nam się podejmować minimalnego wysiłku, wykraczającego poza ten potrzebny do biologicznego trwania, wpadamy bowiem w iluzję, iż na więcej mamy czas i jeszcze zdążymy. Agamben pisał o ryzyku związanym z owym życiem w zawieszeniu, mogącym skutkować tym, iż czekając, możemy nie zdążyć zrealizować swoich planów i pragnień. Zwierzęta żyją poza czasem – nie pamiętają swojej przeszłości i nie tworzą żadnych projekcji odnośnie przyszłości. Teraźniejszość przeżywają głównie na poziomie bólu lub przyjemności fizycznej. *Animal laborans* w ten sam sposób, poprzez swoją cielesność, wychodzi ku innym przedstawicielom swojego gatunku. Nie spotyka się z nimi na agorze, nie przeżywa ich obecności we współdziałaniu. Człowiek zachowuje się tak, jakby rzeczywiście pragnął potwierdzić, że pochodzi od zwierząt i ze swą biologicznością ma więcej wspólnego, niż ze sferą ducha.

Agamben rozumie biowładzę jako wytyczanie granic, które dzielą życie na uprawnione i wykolejone, wyłączone poza nawias. Wszystko to ma źródło w tym, iż nowożytna polityka uznaje życie za swą kluczową wartość. Tu dostrzega Agamben podobieństwo, wspólną optykę demokracji i totalitaryzmu, które nie bez powodu

potrafiły stosunkowo łagodnie zastępować się na arenie dziejów. Musimy zdawać sobie sprawę, że każdy z nas jest poniekąd *homo sacer*, jest żyjącym w stanie permanentnej niewiedzy, czy aby nie został już uznany za zbędnego, społecznie niepożądanego. Dzisiejszy świat jest jak obóz, w którym o życiu i śmierci stanowi arbitralna decyzja, w dodatku uregulowana mocą prawa i podtrzymywana przez jego autorytet. Władza dysponuje technologią mogącą sterować nagim życiem, przedłuża jego funkcje, bądź uznaje, iż życie na to nie zasługuje. To, co dawniej przynależało do sfery transcendencji, zostaje sprowadzone niemal do technicznych kwestii, a odbywa się to w atmosferze festiwalu życia, wśród co rusz wznoszonych haseł o jego świętości.

Biowładza jednak nie ma w sobie nic demonicznego, jest sytuacją, gdy wyjątek staje się normą, gdy bioetyczne kwestie zostają wciągnięte w sferę polityki; jest uznaniem na mocy suwerennego przepisu pewnej formy życia za przeklętą.

BIBLIOGRAFIA

Giorgio Agamben, *Co zostaje z Auschwitz*, przeł. S. Królak, Wydawnictwo Sic!, Warszawa 2008

Giorgio Agamben, *Homo sacer*, przeł. M. Salwa, Prószyński i S-ka, Warszawa 2008

Giorgio Agamben, *Profanacje*, przeł. M. Kwaterko, Państwowy Instytut Wydawniczy, Warszawa 2006

Giorgio Agamben, *Wspólnota która nadchodzi*, przeł. S. Królak, Wydawnictwo Sic, Warszawa 2008

Giorgio Agamben, *Stan wyjątkowy*, przeł. M. Surma-Gawłowska, Ha!art, Warszawa 2009

Hannah Arendt, *Eichmann w Jerozolimie. Rzecz o banalności zła*, przeł. A. Szostkiewicz, Znak, Kraków 1987

Hannah Arendt, *The Human Condition. The central dilemmas facing modern man*, wyd. Anchor Books, New York 1959

Hannah Arendt, *Kondycja ludzka*, przeł. A. Łagodzka, Aletheia, Warszawa 2000

Hannah Arendt, *Korzenie totalitaryzmu*, przeł. D. Grinberg, M. Szawiel, Wydawnictwa

Akademickie i Profesjonalne, Warszawa 2008

Hannah Arendt, *Między czasem minionym a przyszłym. Osiem ćwiczeń z myśli politycznej*, przeł. M. Godyń, W. Madej, Altheia, Warszawa 1994

Hannah Arendt, *Myślenie*, przeł. H. Buczyńska-Garewicz, Czytelnik, Warszawa 1991

Hannah Arendt, *Odpowiedzialność i władza sądzenia*, przeł. W. Madej, M. Godyń, Prószyński i S-ka, Warszawa 2007

Hannah Arendt, *O przemocy, Nieposłuszeństwo obywatelskie*, przeł. A. Łagodzka, W. Madej, Altheia, Warszawa 1998

Hannah Arendt, *O rewolucji*, przeł. M. Godoń, Czytelnik, Warszawa 2003

Hannah Arendt, *Polityka jako obietnica*, przeł. W. Madej, M. Godyń, Prószyński i S-ka, Warszawa 2005

Hannah Arendt, *Propaganda totalitarna*, przeł. A. Rój, CDN, Warszawa 1986

Hannah Arendt, *Salon berliński i inne eseje*, przeł. M. Godyń, S. Szymański, Prószyński i S-ka, Warszawa 2008

Hannah Arendt, *Walter Benjamin 1892-1940*, przeł. A. Kopacki, wydawnictwo słowo/obraz terytoria, Gdańsk 2007

Hannah Arendt, *Wola*, przeł. R. Piłat, Czytelnik, Warszawa 1996

Włodzimierz Heller, *Hannah Arendt: źródła pluralizmu politycznego*, Wydawnictwo Naukowe IF UAM, Poznań 2000

Miłowit Kuniński (red.), *Totalitaryzm a zachodnia tradycja*, Ośrodek myśli politycznej i księgarnia akademicka, Kraków 2006

Cezary Wodziński, *Raport w sprawie zła*, w: Kwartalnik filozoficzny, t. 22, zeszyt 4, 1994