

## Teologia biopolityczna Giorgio Agambena

Piotr Kozak

Starożytni Grecy nie mieli jednego terminu dla określenia tego, co współcześnie rozumiemy przez kategorię życia – tą konstatacją rozpoczyna swoje analizy w *Homo sacer* Giorgio Agamben<sup>1</sup>. Posługiwali się dwoma pojęciami: *dzoē*, na oznaczenie cechy przysługującej wszystkim bytom ożywionym, i *bios*, które wskazywało na formę lub sposób życia właściwy jednostce lub grupie. *Dzoē* jest przy tym w świecie klasycznym wykluczona z *polis* i ograniczona do sfery prywatnej (*oikos*); *Bios* jest natomiast działaniem (*praxis*), zmierzającym ku jakiemuś celowi, co w przypadku człowieka oznaczało szczęście (*eudaimonia*). Jeszcze u Arystotelesa człowiek był wyposażonym w życie zwierzęciem, zdolnym, jak zauważa Foucault, *ponadto* do egzystencji politycznej. Człowiek nowoczesny jest już zwierzęciem w polityce, w której postawiona zostaje kwestia jego życia jako żyjącego bytu – tu gatunek i jednostka, jako proste ciało żyjące, stają się stawką w grze jego politycznych strategii. W ten sposób rodzi się biowładza. W nowoczesną politykę wkracza nagie życie, *dzoē* wkracza w *polis*. Model prawno-instytucjonalny krzyżuje się z biopolitycznym modelem władzy. Wpisywanie nagiego życia w sferę polityczną stanowi zatem pierwotne jądro suwerennej władzy – utworzenie biopolitycznego ciała jest jej pierwotnym osiągnięciem<sup>2</sup>.

Z tego punktu widzenia trzeba raz jeszcze powrócić do Arystotelesa, który definiuje *polis* poprzez przeciwstawienie życia (*dzēn*) i życia dobrego (*eu dzēn*). Ta opozycja jest jednak, jak wiadomo, określona poprzez wpisanie pierwszego w drugie. Tym samym zachodnia polityka przejawia się już od swych początków poprzez kategorię wykluczenia (które jest w tym samym stopniu wpisaniem) nagiego życia. Polityka będzie miejscem, gdzie „żyć” musi przeistoczyć się w „żyć dobrze”, jednocześnie tym, co zostaje upolitycznione jest wykluczone w ten sposób nagie życie. Tak też fundamentalna dla zachodniej polityki nie będzie, jak chciał Carl Schmitt, opozycja wróg-przyjaciel, ale *dzoē-bios*, opozycja wyłączenie-włączenie. Suwerenna władza fundować się będzie na teologii biopolitycznej. Tym samym „polityka istnieje, ponieważ człowiek jest istotą żyjącą, która w języku wydziela i przeciwstawia sobie samej nagie życie, a jednocześnie pozostaje z

---

<sup>1</sup> Agamben [2008 b].

<sup>2</sup> Por. *ibid.*, s. 17.

nim w stosunku włączającego wyłączenia”<sup>3</sup>. Jeszcze Platon twierdził, że refleksja polityczna rodzi się w wyniku kryzysu praktyki politycznej. Jeśli jest to prawda, to analizy Giorgio Agambena pokazują jednak, iż ten kryzys jest znacznie głębszy, niż by się mogło wydawać.

### Paradoks suwerenności

Kreśląc strukturę logiki suwerenności Agamben odwołuje się do analiz Carla Schmitta. Sformułowany przez tego ostatniego paradoks suwerenności brzmi: suweren sytuuje się jednocześnie poza porządkiem prawnym i w jego granicach. Suwerenem jest ten kto ma legitymizację prawną, by jednocześnie prawo zawiesić – ogłosić stan wyjątkowy<sup>4</sup>. „Ten, kto decyduje o stanie wyjątkowym, jest suwerenny”<sup>5</sup>. Pojęcie suwerenności jest tu pojęciem granicznym. Graniczne nie oznacza jednak tego, co niejasne. To, co graniczne dotyczy kwestii ostatecznych. Dotyka ono nie tyle zwykłych przypadków, co przypadków wyjątkowych, krańcowych. Stąd decyzja o stanie wyjątkowym jest decyzją *par excellence*. Ogólna norma, sformułowana w zasadzie prawnej, nigdy nie jest w stanie określić absolutnego wyjątku. Dlatego też nie może ona dostatecznie uzasadnić decyzji o tym, czy rzeczywiście nastąpił przypadek wyjątkowy. Nie jest możliwe zarazem jasne określenie warunków koniecznych do uznania danej sytuacji za wyjątkową. Nie da się również sprecyzować warunków dopuszczalności działania w sytuacji skrajnej, którą chcemy opanować. Warunki jak i treść kompetencji są zatem z definicji nieograniczone. Suweren, a więc i państwo rozstrzyga konflikty, określa czym jest porządek publiczny i bezpieczeństwo, a co im szkodzi. Zasada suwerenności będzie określona przez figurę stanu wyjątkowego, który to charakteryzuje się nieograniczoną władzą, to znaczy, że cały obowiązujący dotąd porządek prawny zostaje zawieszony. Prawo całkowicie ustępuje tu państwu, suwerenowi. Ponieważ jednak stan wyjątkowy nie oznacza wcale chaosu ani anarchii, w rozumieniu prawa jest on wciąż formą porządku, choć nie porządku prawnego. W imieniu prawa prawo uchyla samo siebie. Stąd Schmitt będzie mógł powiedzieć, iż istotą zasady suwerenności jest „nigdy nieustająca możliwość wystąpienia ekstremalnej sytuacji, oczekiwanie sądu ostatecznego”<sup>6</sup>.

---

<sup>3</sup> Ibid., s. 19.

<sup>4</sup> W przeciwieństwie do abstrakcyjnej definicji suwerenności, która głosi, iż suwerenem jest ten, kto posiada najwyższą, niezależną od nikogo władzę, suwerenem wg Schmitta jest ten, kto „stoi ponad normalnie obowiązującym porządkiem prawnym, a jednocześnie jest z nim związany, ponieważ do niego należy decyzja, czy konstytucja może zostać *in toto* zawieszona” (Schmitt [2000] s. 34).

<sup>5</sup> Ibid., s. 33.

<sup>6</sup> Ibid., s. 81.

Wyjątku nie daje się więc ująć w ogólne normy, nie można go podporządkować naczelnej zasadzie. Jednocześnie to zasada wyjątku ucieleśnia w pełni zasadę suwerenności. Jeśli jednak stan wyjątkowy jest możliwy dopiero wówczas, gdy została stworzona sytuacja, w której obowiązują normy prawne, to z kolei każda ogólna norma wymaga, jako immanentnego warunku obowiązywania, istnienia normalnych form ludzkich relacji, do których się odnosi i które podporządkowuje jako norma. Reguła potrzebuje jednolitego medium. Równocześnie: „żadna norma nie stosuje się do chaosu”<sup>7</sup>. Jeśli porządek prawny ma mieć sens, musi zostać ustanowiona normalna sytuacja, a władza suwerenna jest właśnie władzą decydowania o tym, czy panująca sytuacja jest rzeczywiście normalna. Stąd każde prawo ma charakter sytuacyjny i opiera się na możliwości suwerena do podejmowania ostatecznych decyzji tworzących sytuację jako całość. Stan wyjątkowy w rzeczywistości stanowi, według Agambena, ukryty fundament, na którym spoczywa cały gmach systemu politycznego. To sytuacja wyjątkowa, jako ucieleśnienie zasady suwerenności, najlepiej ukazuje istotę władzy, która jako taka jest niezależna od normy prawnej. Paradoks stanu wyjątkowego mówi nam, iż państwo nie jest tożsame z porządkiem prawnym, władza nie potrzebuje prawa, by ustanowić porządek prawny<sup>8</sup>.

Prawo jest tworzone poprzez zawieszenie prawa<sup>9</sup>. To wyjątek określa normę poprzez swoje wykluczenie, stanowi warunek możliwości obowiązywania normy prawnej, a wraz z nim sens władzy państwowej. Ponieważ „nie istnieje żadna norma do chaosu”, musi on najpierw zostać włączony do porządku poprzez stworzenie obszaru nierozróżnialności zewnątrz od wewnątrz, chaosu i sytuacji normalnej, musi zostać ustanowiony stan wyjątkowy. Po to, aby norma mogła się do czegokolwiek odnosić, musi stworzyć swoje zewnątrz, to, co nie jest objęte żadną relacją, a jednocześnie względem tego jakąś relację ustanowić. Stąd wyjątek jest „włączającym wyłączeniem”, czyli włączeniem tego, co wykluczone

---

<sup>7</sup> Ibid., s. 39.

<sup>8</sup> Agamben kroczy tu drogą wytyczoną przez Michaela Foucaulta, który twierdził, iż klasyczna teoria suwerenności operuje w granicach potrójnej „pierwotności”: pierwotności podmiotu, który ma się stać poddanym; pierwotności jedności władzy, którą należy ugruntować; pierwotności zasady prawnej, którą trzeba respektować. Stąd należy, według Foucaulta, odrzucić teorię suwerenności, jako implikującą hipotezę represji (por. Foucault [1998] s. 52).

<sup>9</sup> Teoria powszechnej miarodajności prawa została utrwalona w scholastycznej formie przez Grotiusa jako przeciwieństwo partykularyzmów (*singularia*). Wynika ona z przekonania, iż ustawa, w przeciwieństwie do woli czy rozkazu konkretnej osoby, stanowi *ratio* wolne od żądz (*cupiditas*) lub zamieszania (*turbatio*). Z kolei człowiek ulega różnym zmiennym uczuciom (*variis affectibus perturbatur*). Cała nauka o państwie prawa opiera się więc na przeciwieństwie między powszechnie obowiązującą, zastaną, ponadczasową regułą prawną, a partykularnym, odnoszącym się zawsze do konkretnych i przejściowych sytuacji rozkazem. Por. Grotius [1957].

(odwrotnie funkcjonuje „przykład”, który jest wyłączającym włączeniem). Wyjątek jest tym, „co nie może być zawarte w całości, do której przynależy, i nie może należeć do zbioru, w którym już się zawiera”<sup>10</sup>. Relacja wyjątku wyraża w ten sposób pierwotną strukturę formalną stosunku prawnego<sup>11</sup>.

*Nomos*<sup>12</sup> suwerenności łączy zatem sprawiedliwość z przemocą, suweren, jako ten kto na mocy prawa prawo zawiesza, jest punktem nierozróżnialności przemocy od prawa – tu prawo przeistacza się w przemoc, a przemoc w prawo. Stan wyjątkowy jest figurą nieodróżnialności, gdzie schodzi się wyjątek i reguła, stan natury i prawo (*physis* i *nomos*), to, co na zewnątrz i wewnątrz. W stanie wyjątkowym prawo natury znajduje się już wewnątrz prawa, czego widocznym efektem jest choćby doktryna *lex naturalis*. Gdy wyjątek wskazuje tendencję do stawiania się regułą, stan natury i prawo nakładają się na siebie w absolutnej nieodróżnialności. Jak pokazuje doświadczenie historyczne, sytuacja graniczna ma właśnie tendencję do przeradzania się w nawyk. Stan wyjątkowy staje się regułą, a sytuacja skrajna przeistacza się w paradygmat codzienności. Póki bowiem stan wyjątkowy i sytuacja normalna są oddzielone w czasie i przestrzeni, choć potajemnie wzajemnie się fundują, ich relacja pozostaje ukryta. W momencie ich wzajemnego przenikania się, jak miało to miejsce w permanentnym stanie wyjątkowym, jakim była III Rzesza, a co, według Agambena, ma miejsce również obecnie, wyjątek staje się normą, a norma wyjątkiem: „gdy ujawniają swą współzależność, do czego dziś dochodzi coraz częściej, zaczynają wzajemnie się oświeślać od wewnątrz, jeśli można tak to ująć. Wynika stąd jeden wniosek, że sytuacja skrajna nie może już dłużej służyć za kryterium rozróżnienia [...]. Poucza nas ona raczej o absolutnej immanencji, o zawieraniu się »wszystkiego we wszystkim«”<sup>13</sup>. W stanie wyjątkowym nie jest możliwe odróżnienie prawa od jego wykonania<sup>14</sup>. Na tym gruncie uzasadnione jest twierdzenie Schmitta o niemożliwości oddzielenia prawa od czynnika osobowego. Decyzja podejmowana jest przez odpowiednią instancję lub osobę, co czyni ją niezależną od tego, czy w swojej treści jest ona słuszna czy nie.

---

<sup>10</sup> Agamben [2008 b] s. 40.

<sup>11</sup> Por. *ibid.*, s. 32.

<sup>12</sup> Można by zadać pytanie, dlaczego Agamben w swoich analizach odwołuje się wyłącznie do pojęcia *nomos*, pomijając termin *lex*. Odpowiedzią zdaje się być sama struktura suwerenności, która polegać ma na relacji wyrzucenia, która jest włączeniem i wyłączeniem zarazem. *Nomos* i *lex* zbiegają się więc w suwerennej sferze nierozróżnialności.

<sup>13</sup> Agamben [2008 a] s. 50.

<sup>14</sup> Również mesjanizm jest teorią stanu wyjątkowego. Mesjasz jest zarazem zrealizowaniem i przekroczeniem Tory. Z tym, że tego przekroczenia dokonują nie prawomocne władze, a Mesjasz, który te władze obala. Por. Agamben [2008 b] s. 85.

Decyzja uniezależnia się od uzasadniającej ją argumentacji i uzyskuje samoistną wartość – błędne i niewłaściwe decyzje mają prawne konsekwencje. Sama decyzja nie może mieć jednak absolutnie deklaratywnego charakteru. Choć decyzja, w sensie normatywnym, powstała z niczego, to jednocześnie prawna moc decyzji jest czymś innym niż rezultat jej uzasadnienia. „To nie dzięki normie można odnaleźć właściwy punkt odniesienia dla decyzji, lecz odwrotnie: dopiero wychodząc od jakiegoś punktu odniesienia, możemy określić, co jest normą, co jest normatywnie słuszne. Z normy nie wynika żaden punkt odniesienia, lecz tylko rodzaj jej treści”<sup>15</sup>. Stąd twierdzenie liberałów, że państwo i polityka nie mają samodzielnego znaczenia i podporządkowane są porządkowi moralnemu, prawnemu i gospodarczemu, jest błędne. Stanowi ono właśnie suwerenną przestrzeń nierozróżnialności stanu wyjątkowego<sup>16</sup>. Suweren ingeruje w każdą sprawę: raz jako rozstrzygający spór, który nie może być rozstrzygnięty w obszarze normy, raz jako zasada miłosierdzia zawieszająca prawo. Suweren jest prawodawcą, wykonawcą praw, strażnikiem, instancją łaski, opiekunem.

Zasada suwerenności uwidacznia się, według Agambena, na przykładzie dyskursu na temat obozów koncentracyjnych, gdzie przemieszane są kategorie prawne z etycznymi. Posługujemy się tu takimi sformułowaniami jak: wina, odpowiedzialność, niewinność, sąd, darowanie winy. Przy czym, co ważne, kategorie prawnicze nigdy nie mają na względzie wymierzenia sprawiedliwości czy ustalenie prawdy, ale mają uprawomocnić wyrok. Stąd istotą każdej normy prawnej jest proces. Prawo jest nie tyle normą, co wyrokiem, to jest procesem. Skoro jednak istotą normy prawnej jest proces, to zacierają się i tracą znaczenie granice między postrzeganiem prawa a jego pogwałceniem, niewinnością a winą, posłuszeństwem a nieposłuszeństwem. Ostatecznym celem normy jest tu wydanie wyroku – bez względu na karę, nagrodę, wymierzenie sprawiedliwości, czy prawdę. Wyrok jest celem samym w sobie. Stąd kara nie jest konsekwencją procesu, ale już

<sup>15</sup> Schmitt [2000] s. 58.

<sup>16</sup> Warto zwrócić uwagę na trafność analiz Schmitta: „I tak, polityczne pojęcie walki z liberalnej perspektywy oznacza konkurencję w gospodarce, a w sferze ducha – dyskusję. W miejsce przejrzystej różnicy między stanem wojny i pokoju wkracza dynamiczne pojęcie nieustającej konkurencji i nieprzerwanej dyskusji. Państwo staje się tożsame ze społeczeństwem, które z kolei z jednej strony, tej etyczno-duchowej, wyraża etyczny ideał ‘ludzkości’ i humanizmu, z drugiej zaś staje się ekonomiczno-techniczną jednością podlegającą jednolitemu systemowi produkcji i komunikacji. Wola, która towarzyszy walce i pozwala pokonać wroga, zostaje w świecie liberalnym zastąpiona przez racjonalną konkurencję, przez na przykład ideał lub program społeczny, tendencję w gospodarce lub ekonomiczną kalkulację. Naród jako polityczna jedność przepoczwarza się pod wpływem liberalnej myśli to w publiczność jako odbiorcę określonych kulturowych wytworów, to w siłę roboczą i wykwalifikowany personel, innym zaś razem w rzeszę konsumentów. Panowanie i władza oznaczają w sensie duchowym propagandę i sztukę oddziaływania na masy, w gospodarce – kontrolę” (ibid., s. 242-243).

sam proces jest karą. „Wyrok uniewinniający jest przyznaniem się do pomyłki sądowej”. Doskonale widać to na przykładzie procesów norymberskich, które przyczyniły się do takiego pomieszania pojęć, a jednocześnie do utrwalenia przekonania, że wina została osądzona, a dowody winy ustalone<sup>17</sup>.

Według Agambena, pojęcie odpowiedzialności również jest skażone prawem. Nie umożliwia ono przypisania komuś sprawstwa czegoś w etyce, polityce itd., ale służy ustanowieniu „sfery nieodpowiedzialności”. Ta ostatnia nie stoi poza obszarem etyki, a przed nim<sup>18</sup>. Krańcową postacią takiej przed-strefy było, wedle słów Agambena, *Sonderkommando*. „Eichmann czuje się winny wobec Boga, lecz nie w obliczu prawa” – bronił Eichmanna adwokat podczas procesu. Przez pomieszczenie pojęć wzięcie na siebie odpowiedzialności moralnej ma ustrzec przed odpowiedzialnością karną. Agamben zwraca uwagę, iż winna jest tu etyka świecka, która wynosi kategorie prawne do rangi najwyższych kategorii etycznych, tym samym zrównując prawo z etyką, chcąc jednocześnie wciąż korzystać z tego *distinquo*. Tymczasem etyka stanowi dziedzinę, której obca jest tak wina, jak i odpowiedzialność, co doskonale wiedział Spinoza, głosząc, że etyka jest doktryną życia szczęśliwego (*vita beata*)<sup>19</sup>.

W tym sensie Auschwitz wyraża kres i upadek wszelkiej postaci etyki godności i stosowania się do normy. Dobrem, które udało się ocalić tym, którzy przeżyli, nie jest godność, ale samo życie. Nagie życie niczego nie wymaga, do niczego się nie dostosowuje, samo jest jedyną normą, jest całkowicie immanentne: „okrutną nowiną, którą z obozów do ludzkiej ziemi przynoszą ocalali, jest właśnie to, iż można zatracić wszelką godność i wszelką przyzwoitość [...]; że nawet w najskrajniejszym upodleniu tli się jeszcze jakieś życie”<sup>20</sup>. Tym samym pierwotny stosunek prawa do życia polega nie na stosowaniu się do niego, lecz na relacji porzucenia. *Nomos*, jako pierwotna siła prawa, utrzymuje życie w obszarze obowiązywania swego dekretu, porzucając je<sup>21</sup>.

### *Homo sacer*

By wyjaśnić relację włączającego wyłączenia Agamben posługuje się pojęciem *homo sacer*. Historyczna figura *homo sacer*, „świętego człowieka” oznaczała

---

<sup>17</sup> Agamben [2008 a] s. 16-18.

<sup>18</sup> Stąd też niedostatek, według Agambena, teorii Levinasa.

<sup>19</sup> Por. *ibid.*, s. 23.

<sup>20</sup> *Ibid.*, s. 69. Tym samym godność jest niezależna od istnienia nosiciela. Żyd będzie człowiekiem pozbawionym wszelkiej *Würde*.

<sup>21</sup> Agamben [2008 b] s. 47.

pierwotnie osobę wyrzuconą poza obręb wspólnoty, którą można bezkarnie zabić, a której jednocześnie nie można złożyć w ofierze<sup>22</sup>. Łączy ona w sobie zatem bezkarność zabicia oraz zakaz złożenia z niego ofiary (*sacer* znaczy również przeklęty). *Święte życie* to życie, którego nie można złożyć w ofierze, a które jednak można zabić. *Homo sacer* jest więc podwójnie wyłączony, wyłączony z porządku *profanum* i *sacrum*, jednocześnie wystawiony na działanie przemocy. Tym, co pozostaje jest nagie życie. *Homo sacer* jest więc umiejscowiony w przestrzeni suwerenności. Wymiar polityczny konstytuuje się tu poprzez wyłączenie nagiego życia. Tym samym możemy przejść do konstatacji, iż przestrzeń polityczna suwerenności konstytuuje się jako podwójne wykluczenie – jako narośl tego, co religijne, na *profanum* i na odwrót<sup>23</sup>. Tworzy się strefa nieodróżnialności pomiędzy ofiarą a morderstwem. Suwerenna jest właśnie ta sfera, w której można zabić, nie popełniając morderstwa i nie składając ofiary. Pojęcie *homo sacer*, stanowiące przestrzeń podwójnego wykluczenia poza obszar *profanum* i *sacrum*, stanowi jednocześnie otwarcie między nimi sfery nierozróżnialności stanu wyjątkowego.

W tym suwerennym wyrzuceniu uchwycone jest nagie życie. To właśnie wyrzucenie nagiego życia, powołanie sfery nierozróżnialności stanu wyjątkowego konstytuuje suwerenność. Wyrzucenie jest tu zarazem wytworzeniem; wytwarzanie nagiego życia jest najdoskonalszym osiągnięciem suwerenności. Świętość życia, wyrażana na przykład w idei praw człowieka, którą chce się przeciwstawić zasadzie suwerenności jest zatem tej zasady najwyższym wyrazem. „Świętość życia – którą dziś chciano by przeciwstawić suwerennej władzy, nadając jej wartość podstawowego (w każdym sensie) prawa człowieka – jest pierwotnie wyrazem

---

<sup>22</sup> Formuła *homo sacer* stanowi: *neque fas est eum immolari, sed qui occidit parricidio non damnatur* (Agamben [2008 c] s. 91).

<sup>23</sup> W tej perspektywie szczególnej wyrazistości nabierają tezy Agambena dotyczące kapitalizmu. Kapitalizm jest tu ucieleśnieniem nierozróżnialności stanu wyjątkowego, określającego i określonego przez zasadę suwerenności. Kapitalizm z obojętnością odnosi się do cezury *sacrum-profanium*, boskie-ludzkie. „W swej skrajnej postaci religia kapitalistyczna urzeczywistnia czyste oddzielenie, niczego już nawet nie oddzielając. Absolutna profanacja, bez jakiegokolwiek pozostałości *sacrum*, zlewa się wówczas z równie czczą i integralną sakralizacją”. Kapitalizm wchłania i zarazem uniemożliwia profanację, stanowi absolutną Nieprofanawalność. Jednocześnie uniemożliwia jakiegokolwiek trwale użycie. Konsumpcjonizm, jako skrajna forma kapitalizmu, znosi wartość użytkową. Kategoria towaru zostaje przeniesiona w sferę stanu wyjątkowego. Opozycja wartość użytkowa-wartość wymienna zniesiona w suwerennym stanie nierozróżnialności (por. Agamben [2006] s. 103-104). Z innej, aczkolwiek zbieżnej perspektywy krytykować będzie kapitalizm, według Thomasa Lemke, Michael Foucault w swej krytyce neoliberalnego zarządzania. Tu urynkowanie jednostki jest osiągalne dzięki restrukturyzacji podmiotowości, poddaniu go racjonalności ekonomicznej zysków i strat poprzez dyscypliny finansowe i represje ekonomiczne. „Neoliberalizm promuje konkurencyjne zachowania ekonomiczne i stworzenie przedsiębiorczych, rozważnych podmiotów, których moralna wartość związana jest z racjonalną analizą zysków i strat określonych działań” (Lemke [2001]; cyt. za: Charkiewicz [2007 a] s. 97).

podporządkowania życia władzy śmierci, jest nieodwracalnym ukazaniem w relacji porzucenia”<sup>24</sup>. Nie zwykłe życie naturalne, ale życie wystawione na śmierć, to jest nagie (święte) życie jest pierwotnym elementem politycznym. Święte życie nie jest ani *bios* ani *dzoē*, ale sferą nieodróżnialności, w której te zawierają się w sobie i wykluczają nawzajem, jednocześnie wzajemnie się konstytuując<sup>25</sup>. Suweren jest tym, wobec którego wszyscy są potencjalnymi *homines sacri*, a *homo sacer* tym, w stosunku do którego wszyscy postępują niczym suwereni. Świętość życia jest więc pierwotną formą zawierania się nagiego życia w porządku polityczno-prawnym. Kategoria *homo sacer* określa rodzaj pierwotnej relacji politycznej, czyli bycie o tyle, o ile jest ono, we włączającym wyłączeniu, odniesieniem dla suwerennej decyzji. „Życie jest święte tylko wtedy, gdy jest uchwycone w suwerennym wyjątku”<sup>26</sup>. Przewinienia, z których wynika relacja *sacratio*, nie mają więc charakteru wykroczenia poza normy, ale stanowią właśnie suwerenny wyjątek. Pierwotny wyjątek, w którym życie ludzkie zostaje objęte ustrojem politycznym.

Pierwotnymi podwalinami władzy jest życie całkowicie dające się zabić, które jednocześnie samo się upolitycznia poprzez swą możliwość bycia zabitym. Stąd państwo nie konstytuuje się na społecznej więzi, ale na rozwiązaniu, włączającym wykluczenie nagiego życia. Samo społeczne zobowiązanie ma właśnie pierwotnie formę rozwiązania lub wyjątku, gdzie to, co zostaje ujęte, jest zarazem wyjęte. Ludzkie życie upolitycznia się tylko poprzez bycie porzuconym na łaskę śmierci<sup>27</sup>. Pierwotne wobec normy pozytywnej lub umowy społecznej jest suwerenne zobowiązanie, które jest jednakże tylko rozwiązaniem. Nagie życie, które to rozwiązanie w sobie zawiera, a zarazem wytwarza, które „zamieszkuje niczyją ziemię leżącą między domem i państwem”<sup>28</sup>, jest z punktu widzenia suwerenności pierwotnym elementem politycznym. Suweren tworzy zatem nagie życie i na tym funduje swoją władzę.

---

<sup>24</sup> Agamben [2008 b] s. 116.

<sup>25</sup> Por. *ibid.*, s. 125.

<sup>26</sup> *Ibid.*, s. 118.

<sup>27</sup> Tak na przykład niewolnikiem dla Rousseau jest ten, kto nie należy do ludu, nie jest równy, nie jest obywatelem. Jest człowiekiem *in abstracto*. Nie należy do jednorodnej wspólnoty, stąd pozbawiony jest praw, więcej – jego życie nie stanowi jego własności. Por. Rousseau [2007] s. 30-32 oraz s. 76. W perspektywie przedstawionej przez nas zasady suwerenności deklaracja: „zawieram z tobą układ na twoją wyłączną szkodę, a na moją wyłączną korzyść i będę go dotrzymywał tak długo, dopóki zechcę, a ty będziesz go przestrzegał, dopóki ja zechcę” (Rousseau [2007] s. 17), staje się nie tak bezsensowna jak by chciał tego Rousseau. Być może to właśnie przecucie tego paradoksu powstrzymało Rousseau od dalszych analiz: „czuję jednak, że serce moje buntuje się i powstrzymuje me pióro” (Rousseau [2007] s. 34).

<sup>28</sup> Agamben [2008 b] s. 126.



Stan natury u Hobbesa pełni więc rolę nierzeczywistej epoki poprzedzającej założenie państwa, ale funkcjonuje właśnie jako stan wyjątku – wewnętrzna zasada państwa. Stan natury nie jest stąd stanem wojny wszystkich ze wszystkimi, ale stanem, gdzie każdy dla każdego stanowi *homo sacer*. Hobbesowski stan, człowiek człowiekowi wilkiem, jest zatem stanem nieodróżnialności człowieka od wilka – „sferą wilkołaka”. Wilkołak nie jest ani życiem naturalnym, ani życiem społecznym, ale nagim życiem. W stanie natury każdy może zabić każdego. W świetle tego rozróżnienia wszyscy są równi jako *homines sacri*<sup>29</sup>. Nagie życie jest stałym i obecnym założeniem suwerenności. W rzeczywistości więc stan natury jest stanem wyjątku, w którym państwo jawi się jako zasada suwerennego rozwiązania. *Homo homini lupus* funkcjonuje jako polityczna struktura włączającego wykluczenia policyjnego pokoju *homo homini deus*<sup>30</sup>. Założenie państwa nie jest zatem wydarzeniem, które dokonało się raz na zawsze, ale cały czas się wydarza w państwie obywatelskim pod postacią suwerennej decyzji ustanawiającej wyjątek. Ta odnosi się bezpośrednio do życia, a nie do wolnej woli obywateli. Życie jawi się zatem jako pierwotny fenomen polityczny. Życie to jednak nie jest reprodukcyjnym życiem naturalnym, greckim *dzoē*, ani *bios*, czyli formą życia obdarzonego pewną jakością. Jest ono raczej nagim życiem właściwym *homo sacer*. Nagie życie jest sferą nieodróżnialności i ciągłego przechodzenia między człowiekiem i dzikim zwierzęciem, naturą i kulturą. Tym samym relacja wyrzucenia spaja nagie życie i suwerenną władzę, a podstawa równości politycznej znajduje się w możliwości bycia zabitym.

Musimy zatem nauczyć się rozpoznawać strukturę wyrzucenia w stosunkach politycznych, w przestrzeni publicznej, w której żyjemy. „Głębsza niż wszelka wewnętrzność i bardziej zewnętrzna niż wszelka obcość jest w państwie ochronna strefa świętego życia”. Obszar *homo sacer* jest obszarem suwerennego *nomos*, który pozostając w relacji włączającego wykluczenia, warunkuje wszelkie inne normy, jest „pierwotnym uprzestrzennieniem umożliwiającym i regulującym wszelką lokalizację i terytorializację”<sup>31</sup>. Jeśli z kolei w nowoczesności życie sytuowane jest coraz wyraźniej w centrum polityki państwa, jeśli nowoczesna polityka jest biopolityką sytuującą życie w centrum polityki, jeśli tym samym, w pewnym

<sup>29</sup> Hobbes redukuje ludzkie zachowanie do ostatecznego bodźca – lęku. Jednocześnie wszyscy są u Hobbesa w stanie natury równi. Degradacja figury „szlachetnie urodzonego” kładzie fundamenty pod egalitaryzm antropologiczny. Por. Sloterdijk [2003] s. 32-33.

<sup>30</sup> W tej perspektywie widać ponownie, jak wiernym uczniem Schmitta pozostaje Agamben. „Groza stanu natury przyciąga do siebie nawzajem przerażone jednostki; ich strach osiąga maksimum; rozbłyśka światło rozumu – i oto nagle stoi przed nami nowy bóg” (Schmitt [2008] s. 42).

<sup>31</sup> Agamben [2008 b] s. 153.

szczególnym sensie, wszyscy obywatele jawią się jako *homines sacri*, to jest to możliwe tylko dlatego, że relacja wyrzucenia stanowi pierwotną strukturę suwerennej władzy. W tym kontekście analizy Agambena zarysowują wyraźne ostrzeżenie: „Jeśli dziś nie istnieje już dająca się na wstępie określić figura *homo sacer*, to być może dlatego, że wszyscy jesteśmy wirtualnie *homines sacri*”<sup>32</sup>.

## Obóz

Według Agambena, współcześnie to stan wyjątkowy stanowi podstawową strukturę polityczną, czego efektem jest to, że obiektem poszukiwań „tego-co-nie-daje-się-zlokalizować” jest obóz koncentracyjny. To nie więzienie, jak chciał Foucault, które pozostaje wciąż w obrębie prawa, ale obóz, który rządzi się prawem stanu wyjątkowego, stanowi podstawową strukturę polityczną<sup>33</sup>. Nowoczesna polityka jest zatem przestrzenią nagiego życia, a jej ucieleśnienie stanowi figura obozu koncentracyjnego. Obóz jest biopolitycznym paradygmatem nowoczesności. Tym samym, zdaniem Agambena, tylko uznanie polityki za biopolitykę może tłumaczyć fakt płynnego przejścia od demokracji do totalitaryzmu i na odwrót. Jednocześnie nowego znaczenia nabiera emancypacyjny potencjał nowoczesności. W centrum walki z absolutyzmem rodząca się demokracja ustanawia nie *bios*, czyli życie obywateli o pewnej jakości, ale *dzoē*, czyli nagie życie w swej anonimowości, objęte jako takie suwerennym wyrzuceniem. Ciało jest zatem bytem o janusowym obliczu. Stanowi przedmiot podporządkowania suwerennej władzy, jak i podmiot osobistych swobód i wolności. W nowoczesnej polityce nagie życie zbiega się zatem z przestrzenią polityczną stając się nieodróżnialne. Tą przestrzenią zbiegu jest stan wyjątkowy. W stanie wyjątkowym nagie życie jest wyłączone z ustroju a jednocześnie przez nie schwywane. Kiedy jednak granice stanu wyjątkowego tracą wyrazistość, z czym mamy coraz częściej do czynienia obecnie, nagie życie wyswobadza się i staje się jednocześnie podmiotem i przedmiotem ustroju politycznego i jego konfliktów. Miejszem organizacji władzy państwowej i emancypacji od niej. Polityka będzie usiłowała nadać związek *dzoē* i *bios*. Nagie życie objęte jest jednak przez nią tylko w formie wyjątku. Stąd nowoczesna demokracja będzie starała się uwolnić *dzoē* w tym samym miejscu, w którym czyni je formą *bios*. Walka o wolność i szczęście rozgrywa się w tym samym miejscu – w nagim życiu – które wyznacza ich zniewolenie<sup>34</sup>.

---

<sup>32</sup> Ibid., s. 159. Czy w tym kontekście nie deaktualizuje się zdanie André Greena: „Można być obywatelem albo apatrydą, ale trudno sobie wyobrazić, że jest się granicą” (Green [1990] s. 107; cyt. za: Balibar [2007] s. 327).

<sup>33</sup> Por. Agamben [2008 b] s.33-34.

<sup>34</sup> Według Ewy Charkiewicz, władza realizuje swoje zamiary właśnie poprzez pojęcie wolności.

Obóz jest przestrzenią niemożności zdecydowania między prawem i faktem, normą i zastosowaniem, wyjątkiem i regułą. Niemożnością zdecydowania, która jednocześnie nieustannie o nich decyduje<sup>35</sup>. Obóz pojawia się w momencie, w którym system polityczny, oparty o trójcę państwo-naród-terytorium związek określonego ustroju i określonej lokalizacji, zapośredniczony przez reguły wpisywania życia, ulega kryzysowi. Stąd państwo postanawia bezpośrednio uznać za jedno ze swoich zadań opiekę nad życiem biologicznym narodu. Gdy wspomniany system przestaje funkcjonować, obóz staje się nowym regulatorem wpisywania życia w ustrój „lub raczej znakiem niemożliwości, by system mógł funkcjonować, nie przeistoczywszy się w zabójczy mechanizm”<sup>36</sup>. Obóz jest czwartym elementem, który dołącza do wspomnianej struktury, jednocześnie ją rozbijając.

Istotą obozu jest zatem zmaterializowanie stanu wyjątkowego i wynikające z tego wytworzenie suwerennej przestrzeni, w której nagie życie i norma znajdują się na progu nieodróżnialności. Obozem będzie na przykład stadion Bari, na którym w 1991 roku włoska policja zgromadziła nielegalnych imigrantów przed odesłaniem ich do kraju<sup>37</sup>. Obozem będzie też paryski Vélodrom d’Hiver, w którym władze Vichy zebrały Żydów, zanim wydały ich Niemcom. Obozem będą również *zones d’attentes* na francuskich lotniskach, w których przetrzymywani są obcokrajowcy ubiegający się o status uchodźcy. We wszystkich tych wypadkach pozornie nieszkodliwa przestrzeń, stanowi obszar nierozróżnialności. Normalny porządek jest tu zawieszony. To, co się tu wydarzy nie zależy od prawa, ale wyłącznie od suwerennej decyzji policji, która działa tam jako władza. „Strefy międzynarodowe”, czy też „strefy tranzytowe” w portach i na lotniskach stanowią nie tylko ilu-

---

Nikolas Rose utożsamia tę postać władzy z „zarządzaniem poprzez wolność” (por. Rose [1999]). Wolność stała się technologią władzy, „która wytwarza jednostki jako neoliberalne ekonomiczne podmioty”. Jednocześnie wolność pozostaje w sferze suwerenności – tam, gdzie przeszkadzała władzy była reglamentowana i ograniczana (por. Charkiewicz [2007 b] s. 81-82).

<sup>35</sup> Por. Agamben [2008 b] s. 237.

<sup>36</sup> Ibid., s. 239.

<sup>37</sup> Ewa Majewska zwraca również uwagę na dyskurs zarządzania migracją. Wyróżnia trzy wzajemnie warunkujące się podejścia do kwestii migracji: 1) walka z nielegalną migracją, to znaczy ochrona granic, kryminalizacja migracji; 2) zarządzanie migracją i stopniowa akceptacja migracji zarobkowej; 3) ochrona przed terroryzmem. Państwo oddziela przy tym prawa człowieka i obywatela, status uchodźcy i migranta. Migracja polityczna jest bardziej szlachetna niż ucieczka przed nędzą. Por. Majewska [2007] s. 301-307. W tym kontekście warto również wspomnieć na temat domniemanych obozów tymczasowych dla osób podejrzanych o chęć nielegalnego przekroczenia granicy z UE na terenach państw Afryki Północnej, organizowanych przez unijną agencję Frontex. Tu procesowi kryminalizacji podlega sam fakt bycia imigrantem. Por. Święckowska [2008]. Ewa Charkiewicz będzie twierdzić, iż: „współczesny strategiczny dyskurs biopolityki dotyczący bezpieczeństwa i terroru opiera się na patologizującej reprezentacji »niebezpiecznego muzułmanina«” (Charkiewicz [2007 b] s. 44). W tym ujęciu nawet Europa Wschodnia ujmowana jest jako biopolityczna patologia. Por. *ibid.*, s. 70.

stracę kryterium uogólnionej przemocy, ale także materializuje się w nich podwójne pojęcie granicy, których pierwszym przejawem są odmienne formalności związane z jej przekroczeniem<sup>38</sup>. Obozem będą też niektóre peryferia miasta, gdzie normy prawne tracą swoje znaczenie, gdzie traci ważność rozróżnienie na winę i jej brak<sup>39</sup>.

Figurą ucieleśniającą biopolityczną władzę absolutną jest, zdaniem Agambena, postać „muzułmana”. *Der Muselmann* oznaczał w żargonie obozowym więźnia, który poddawał się rezygnacji i z którego rezygnowali inni współwięźniowie. Personifikuje on trzecią sferę pomiędzy „poddanym władzy życiem” a śmiercią, gdzie władza już nie sięga. Stanowi on obszar nierozróżnialności i suwerenności zarazem. Obóz jako sytuacja skrajna, stan wyjątkowy pozwala zdefiniować i uzasadnić prawomocność normalnego porządku prawnego. To w świetle wyjątku możliwa jest ocena i definicja sytuacji normalnej. Obóz pozwala zatem oddzielić człowieka od nie-człowieka, to, co ludzkie i nieludzkie, muzulmana od człowieka. Do istoty obozu należy przekształcanie naturalnych faktów w polityczne zadanie, a więc dowolne przesuwanie progu, poza którym można zabijać i nie popełniać morderstwa.

Jak wiadomo, Foucault definiował suwerenność jako prawo życia i śmierci, z tym, że prawo sprawowane jest po stronie śmierci, ale jedynie pośrednio – jako powstrzymanie się od uśmiercenia. Stąd klasyczna definicja suwerenności to: „skazywać na śmierć i pozwalać żyć”. Jednocześnie wraz z rozwojem nauk policyjnych na początku XVII w. władza zwiększa troskę o życie – rodzi się technolo-

---

<sup>38</sup> Podobnie zauważa Étienne Balibar: „Dla pochodzącej z bogatego kraju bogatej osoby (której paszport coraz bardziej oznacza nie zwykłą przynależność narodową, ochronę i prawa obywatelskie, ale wzrost praw, w szczególności światowego prawa nieskrępowanej cyrkulacji) granica stała się drobną formalnością, przekraczanym w biegu punktem symbolicznego uznania statusu społecznego. Dla biedaka z ubogiego kraju granica jest zupełnie czymś innym: jest to nie tylko bardzo trudna do przebycia przeszkoda, lecz także miejsce, gdzie nieustannie powraca się, aby napotkać na trudności, do którego przybywa się lub które się opuszcza zgodnie z nakazem wydalenia i łączenia rodzin, w którym ostatecznie się przebywa. Jest to sfera czasowo-przestrzenna charakteryzująca się nadzwyczajną lekkością, prawie miejsce życia – będącego jednak oczekiwaniem na życie, nie-życiem. Psychoanalityk André Green napisał, że trudno jest żyć na granicy, ale to nic wobec bycia granicą” (Balibar [2007] s. 323-324). Obecny świat jest bardziej niż kiedykolwiek światem „bez granic”, co oznacza paradoksalnie, że zwielokrotniła się ich liczba, choć redukuje się ich lokalizacja oraz funkcja. Granice stały się zonami, regionami, krajami granicznymi. Granice przestały tworzyć linie, „[...] granice nie są już brzegiem polityki, ale stały się po prostu – w skutek wprowadzenia środków policyjnych, jako że każda służba graniczna jest dzisiaj organem bezpieczeństwa wewnętrznego – przedmiotem, a dokładniej rzeczami w samej przestrzeni polityki” (ibid., s. 331).

<sup>39</sup> Zwróćmy uwagę, że większość doniesień prasowych dotyczących slumsów czy *faveli* przedstawia je jako środowiska nie tyle kryminogenne, co z istoty swej kryminalne. Procesowi kryminalizacji podlega wręcz sam fakt zamieszkiwania we wspomnianych miejscach. Por. Davis [2008].

gia biowładzy, która definiuje się poprzez: „kazać żyć i pozwalać umierać”, a raczej: „skazywać na przeżycie i pozwalać umierać”. Wcześniej to śmierć była znamieniem absolutnej władzy suwerena. Teraz śmierć jest prywatna i wstydliva i pozostaje poza obszarem władzy. Stąd też należy ją ukryć, stąd dewaluacja śmierci<sup>40</sup>. Życie przekracza bramy *oikos* i penetruje państwo<sup>41</sup>. Zachodzi jednocześnie konieczność ustalania wciąż nowych linii podziału, oddzielających *dzoē* od *polis*, pozwalające wyizolować święte życie. Gdy naturalne życie całkowicie zawiera się w *polis*, konstytuuje się sfera nieodróżnialności. To, co humanitarne, oddzielone od tego, co polityczne, musi zatem powielać izolację świętego życia, na której opiera się suwerenność, a obóz, czyli czysta przestrzeń wyjątku, stanowi biopolityczny paradygmat, któremu to, co humanitarne, nie potrafi położyć kresu. Prawa człowieka, jako odseparowane od politycznych, tworzą przestrzeń nagiego życia. Przykładem tego wygnania jest postać uchodźcy. Uchodźca przekracza ramy naród-obywatel, jednocześnie nie jest odseparowany od ustroju państwowego, nawet, a właściwie za przyczyną figury praw człowieka.

Zasadniczą cezurą dzielącą współczesną przestrzeń biopolityczną jest ucieleśnienie różnicy pomiędzy ludem a populacją, to jest przekształcenie ludu politycznego w ciało biologiczne, w którym idzie o kontrolowanie i regulowanie rozrodczości, śmiertelności, zdrowia i choroby. Wraz z narodzinami biowładzy, każdy lud ulega podwojeniu w postaci populacji, każdy lud demokratyczny jest zarazem demograficzny<sup>42</sup>. Cezurę tę wprowadza, według Agambena, nazistowska

---

<sup>40</sup> Dawne prawo suwerena: „skazywać na śmierć i pozwalać żyć” zostaje przeformułowane na: „skazywać na życie i zezwalać na śmierć”. W przypadku starej zasady, z punktu widzenia suwerena, podmiot jest neutralny: ani żywy, ani martwy. Dopiero za sprawą suwerena ma prawo życia i śmierci. Jednocześnie, tu śmierć jest przechodzeniem spod władzy jednego suwerena pod władzę drugiego, stąd też jej rytualizacja. W przypadku zasady skazywania na życie śmierć staje się sprawą prywatną, jest wychodzeniem poza jurysdykcję władzy. Dlatego też władza usuwa śmierć na bok. Foucault ukazuje to na przykładzie generała Franco, który sam będąc panem życia i śmierci obywateli, pod koniec życia zostaje dosłownie skazany na przeżycie dzięki medycynie. Por. Foucault [1998] s. 238-239.

<sup>41</sup> Por. Agamben [2008 a] s. 83-84.

<sup>42</sup> Agamben podąża tu za analizami Foucaulta, który utrzymywał, iż w XVIII wieku pojawiła się nowa, niedyscyplinarna technika władzy, która dotyka nie indywidualuów, a populacji, człowieka, jako gatunku biologicznego. „Tak więc po pierwszym zawładnięciu ciała, które dokonało się według modelu indywidualizacji, mamy drugie zawładnięcie, które nie jest już indywidualizujące, ale umasawiające, które zwraca się nie do człowieka-ciała, ale człowieka-gatunku. Po anatomo-polityce ludzkiego ciała, stworzonej w ciągu XVIII wieku, pojawia się pod koniec tego samego stulecia, coś, co nie jest już anatomo-polityką ludzkiego ciała, ale co nazwałbym »biopolityką« ludzkiego gatunku” (Foucault [1998] s. 240). Biopolityka odnosi się więc będzie, według Foucaulta, do zespołów procesów, jak: proporcja narodzin i zgonów, płodność i tak dalej. Choroba również przestaje być traktowana jako gwałtowny przerywnik życia, zwielokrotnienie śmierci – jak w przypadku epidemii – ale jako proces podkopywania życia, stąd narodziny medycyny z jej centralizacją wiedzy, kampanią uczenia i medykacją ludności. Choroba przestała przynosić tu śmierć,

Rzesza w ustawach norymberskich dzieląc ludzi na aryjczyków i niearyjczyków, w tym Żydów i *mischlingów*. Tu podział jest płynny – aryjczyk przeradza się w niearyjczyka, niearyjczyk w *mischlinga*, ten w Żyda, Żyd staje się przesiedleńcem, ten więźniem. Na końcu podziału znajduje się muzułman<sup>43</sup>. Podczas Holocaustu

---

a odbiera siły, skraca czas pracy, obniża wydajność, zwiększa koszty ekonomiczne. Jeszcze medycyna XVIII wieku odwoływała się do pojęcia zdrowia, które choroba narusza. Wiek XIX odwołuje się już do pojęcia normalności (por. Foucault [1999] s. 58). „Biopolityka oprze swoją wiedzę i zdefiniuje interwencyjne pole swojej władzy na problemach narodzin, umieralności, rozmaitych niezdolności biologicznych, skutków środowiska” (Foucault [1998] s. 242). Pojawia się zatem ponadindywidualne ciało, ciało mnogie i wielogłowe, niezliczone: populacja. Po drugie, w przypadku populacji bierze się pod uwagę zjawiska zbiorowe. Zjawiska indywidualne są zjawiskami przypadkowymi. Na poziomie zbiorowym ujawniają one swoje prawa w szerszych granicach czasowych. Stąd: Biopolityka będzie się zwracać do przypadkowych zdarzeń, które zachodzą w populacji ujmowanej jako trwającej w czasie” (ibid., s. 243). Po trzecie, mechanizmy władzy nie będą się opierać na funkcji dyscyplinarnej, ale regulacyjnej, czyli będzie chodziło o „zoptymalizowanie stanu życia”. Te mechanizmy są co prawda podobne do władzy dyscyplinarnej, ale posługują się innymi środkami – nie chodzi tu o opanowanie jednostkowego ciała, ale o regulowanie całości. „Tak więc poniżej poziomu tej wielkiej absolutnej, dogmatycznej i mrocznej władzy, jaką była władza suwerena, która polegała na możliwości skazywania na śmierć, pojawia się teraz, wraz z technologią biowładzy, ta technologia władzy »nad« populacją jako taką, nad człowiekiem jako istotą żywą, pewna ciągła, uczona władza, która ma możliwość »skazywania na życie«. Suweren skazywał na śmierć i pozwalał żyć. Teraz pojawia się zaś władza, którą nazwałbym władzą regularyzacji, która polega przeciwnie, na tym, że każe żyć i pozwala umierać” (ibid., s. 244). Stąd też mamy dwie serie: serię ciało-organizm-dyscyplina-instytucje, która rządzi się techniką dyscyplinarną; i serię populacja-procesy biologiczne-mechanizmy regulujące-państwo. Tu rządzić będzie technika zabezpieczająca, regulująca. Od XIX wieku władza objęła przestrzeń, jaka rozciąga się między organizmem a biologicznością. Władza objęła i ciało i życie (por. ibid., s. 240-250). Warto tu dodać, że *Historia seksualności*, która nakreśla pojęcie biowładzy, miała się pierwotnie zamknąć tomem *Populacje i rasy*.

<sup>43</sup> W tym kontekście warto przywołać tak zwaną „sprawę dziecka Knauera”. W lutym 1939, bądź w grudniu 1938 r. do kancelarii Hitlera przyszedł list od niejakiego Knauera, ojca niemowlęcia, które narodziło się z niedorozwojem jednej stopy, było pozbawione jednego przedramienia, ślepe i „z wrodzonym idiotyzmem”. Autor listu prosił w nim, aby dziecku, w obliczu jego upośledzenia, udzielono *łaski śmierci*. Hitler polecił wówczas swojemu osobistemu lekarzowi Karlowi Brandtowi, aby zbadać to dziecko i jeśli informacje się potwierdzą – zabić. Wydał również dyspozycje Brandtowi oraz szefowi swojej kancelarii Philippowi Bouhlerowi, aby w przyszłości analogiczne wypadki rozwiązywać podobnie. 20. lub 21. września 1939 r. odbyła się w „Grand Hotelu” w Sopocie narada z Hitlerem, gdzie zapadła decyzja o eliminacji osób niedorozwiniętych, nieuleczalnie chorych i umyślowo upośledzonych. Dyrektywę wydano w październiku 1939: „Reichleiter Bouhler i dr med. Brandt są z mojego polecenia odpowiedzialni za rozszerzenie kompetencji lekarzy, którzy zostaną wymienieni z nazwiska, tak ażeby osobom według wszelkiego prawdopodobieństwa nieuleczalnie chorym wobec zupełnie krytycznej oceny stanu ich zdrowia można było zapewnić łaskawą śmierć. Podpis /-/ A. Hitler” (polska wersja pełnomocnictwa dostępna na: <http://www.lernen-aus-der-geschichte.de/resmedia/document/document/B018T09P.PDF>. Data użytkowania: 19 X 2008). Niemowlę było badane przez prof. Wenera Catela w klinice pediatrycznej w Lipsku, który zaproponował wysłanie takiego listu do Hitlera. „Dziecko Knauera” to prawdopodobnie chłopiec, który urodził się w rodzinie Kressler 20 lutego 1939 roku w Pomßen w Saksonii i nosił imiona Gerhart Herbert. Prawdopodobnie zabito go zastrzykiem w lipskiej klinice w dniu 25. lipca 1939 r. Dziecko oficjalnie zmarło na „niedowład serca”. „Sprawa dziecka Knauera” zapoczątkowała tak zwaną akcję T4, która była jednym z pierwowzorów masowych mordów w

Żydzi nie zostali wymordowani jako ofiary, ale jako nagie życie. Agamben podkreśla – jednym z elementów, których administracja III Rzeszy skrupulatnie przestrzegała do końca swych dni, było odbieranie zesłanym do obozów Żydom reszty ich identyfikacji prawnej. Obozy były nie tylko miejscem umierania, ale i miejscem fabrykowania muzułmanów, ostatecznej substancji biopolitycznej. Żydzi nie umierali w obozie jako Żydzi. Auschwitz nie odbierało życia, ale śmierć. Muzułman jako taki nie umierał, to w Auschwitz „fabrykowano trupy”<sup>44</sup>. W punkcie gdzie więzień przeistacza się w muzułmana biopolityka rasizmu wykracza poza rasę i dociera do progu, gdzie nie można już dokonać cięcia. Muzułman jest kategorią wykraczającą poza pojęcie rasy i podmiotu. Tu luźna i nieprzewidywalna więź ludu i populacji ulega całkowitemu zawieszeniu i pojawia się absolutna substancja biopolityczna, której już nie sposób dalej podzielić, ani przypisać jakemukolwiek podmiotowi. Obozy nie były tylko miejscem umierania, ale były miejscem fabrykowania muzułmanów, ostatecznej substancji biopolitycznej. Dalej była już tylko komora gazowa. Śmierć jest tylko epifenomenem. Biopolityka przeradza lud w populację, a te w muzułmanów, stąd to muzułman jest jądrem obozu i struktury biopolityki<sup>45</sup>.

Podstawą biopolitycznej struktury nowoczesności jest nadanie bądź odebranie wartości życiu jako takiemu. Suweren jest w biopolityce tym, który decyduje o politycznym znaczeniu życia. Nowość biopolityki polega na tym, że fakt biologiczny staje się jednocześnie faktem politycznym i na odwrót. Fakt naturalny jawi się jako zadanie polityczne<sup>46</sup>. Tym samym współczesne figury *homo sacer* to:

---

obozach koncentracyjnych. Jednocześnie dobitnie ukazuje ona zmianę logiki władzy i przejście od skazywania na śmierć ku „udzielaniu łaski”, pozwalaniu na śmierć.

<sup>44</sup> Por. Agamben [2008 a] s. 72.

<sup>45</sup> Por. *ibid.*, s. 85-87. Podobną tezę stawia również Balibar, który prowokacyjnie zakreśla analogię pomiędzy dyskursem przeludnienia, mającym konotacje eliminacyjne, a rozprzestrzenianiem się AIDS. Będzie on utrzymywał, że współcześnie państwa produkują, za Bernardem Ogilvie, „człowieka jednorazowego”, pozbawionego użyteczności i używania. Por. Balibar [2007] s. 353.

<sup>46</sup> W tym kontekście ciało stanowi, w radykalnym sensie, zarazem ciało wspólnotowe i ciało naturalne. Połączone są one przy tym w nierozróżnialnej sferze suwerenności. Jeszcze w średniowieczu figurą oddzielającą i łączącą zarazem te dwie formy ciała była postać suwerena. Król, jako ciało wspólnotowe, stanowi jego pełną aktualizację. Jednostkowe ciało naturalne stanowiło czystą potencjalność (por. Kantorowicz [2007] s. 390). Biopolityka nie ma już centrum władzy. Współczesnym paradygmatem stał się, za Peterem Sloterdijkem, „indywidualizm masowy” (por. Sloterdijk [2003] s. 13). Tym samym biopolityczna masa uosabia zarazem swoją aktualizację, jak i potencjalność. Oddzielenie, które było funkcją suwerena, stapia się tu, by posłużyć się terminologią Agambena, w sferze nierozróżnialności stanu wyjątkowego. Próbę wyjścia z tego impasu biopolityki próbuje Agamben nakreślić we *Wspólnocie, która nadchodzi*. Agamben szuka tu polityki „jakiękolwiek pojedynczości”, to jest polityki bytu, którego wspólności nie zapośrednicza ani warunków przynależności, ani brak warunków, ale wyłącznie sama przynależność. Tę „jakiękolwiek pojedynczość” odnajdujemy w tym, co niepaństwowe – w ludzkości. Państwo nie jest jednak w stanie tole-

uchodźca, przekraczający struktury polityczne, jednocześnie przez nie schwytyany; skazani na śmierć, których życie jest w absolutnej formie zdane na łaskę lub nielaskę suwerena; ludzie w śpiączce, gdzie kategorie życia i śmierci są określone poprzez dyskurs polityczny. Postać *homines sacri* ucieleśniają w końcu *Versuchspersonen*, ludzie poddawani eksperymentom medycznym w obozach, którzy w najwyższym stopniu ugruntowują zasadę „skazywać na przeżycie i pozwalać umierać”. Za Slavojem Žižkiem, współczesną figurą nierozróżnialności sfery *homo sacer* są też osoby poddawane torturom<sup>47</sup>.

W tej perspektywie jaśniejsza staje się teza o obozie jako paradygmacie współczesnej polityki. Technologie medyczne umożliwiają obecnie oddzielenie życia człowieka od jego nagiego życia – dwudziestowieczna biopolityka dosłownie „skazuje ludzi na przeżycie”. Jej osiągnięciem nie jest fabrykowanie życia i śmierci, lecz uległego i potencjalnie niekończącego się przeżycia. Biowładza oddziela więc życie organiczne od życia zwierzęcego, istotę ludzką od nieludzkiej, muzulmana od świadka, życie wegetatywne, podtrzymywane za pomocą technik reanimacyjnych, od życia świadomego „póki nie osiągnie się pewnego progu, który na podobieństwo granic geopolitycznych jest jednak ze swej istoty ruchomy i przemieszcza się wraz z postępem technologii naukowych i politycznych”<sup>48</sup>. Funkcją i najwyższą ambicją biowładzy jest całkowite i nieodwołalne oddzielenie w ludzkim ciele tego, co żywe, od tego, co mówiące, *dzoē* od *bios*, istoty nieludzkiej od człowieka. Oddzielenie, które przybiera postać przeżycia. Stąd współczesną formą muzulmana jest ciało na oddziale reanimacyjnym. Fabrykując muzulmana biowładza chce zrealizować przeżycie, któremu nie można dać świadectwa, substancję biopolityczną, której można przypisać dowolną tożsamość demograficzną, etniczną, narodową, polityczną<sup>49</sup>. Należy zatem ponownie przyjrzeć się Arystotelesowi: w świetle biopolityki *dzoōn politikon* jawi się jako muzulman.

Czytelnika należałoby jednak przestrzec. W oczywisty sposób Agamben „przesadza”. Przesadza w ten sam sposób, w który przesadzali Theodor W.

---

rować prób ustanowienia takiej wspólnoty, która nie zakładałaby jakiegokolwiek tożsamości jej członków, ani możliwości wspólnego należenia. Dla państwa istotne znaczenie ma nie pojedynczość jako taka, ale jej zawieranie się w tożsamości (por. Agamben [2008 c] s. 89-91). Pozostaje oczywiście otwarte pytanie, czy proponowana przez Agambena forma emancypacji nie jest jedynie swoistym wybiegiem, polegającym w rezultacie na „czekaniu na mesjasza”.

<sup>47</sup> „[...] władze amerykańskie, które traktują w ten sposób terrorystów [poddając je torturom – P.K.] również osiągają nieokreślony status będący dopełnieniem *homo sacer*: choć działają jako legalna władza, ich czyny nie są objęte prawem, ani przez prawo ograniczone – działają w pustej przestrzeni podtrzymywanej przez prawo, ale niepoddane jego regulacjom” (Žižek [2008] s. 54).

<sup>48</sup> Agamben [2008 a] s. 156.

<sup>49</sup> Por. *ibid.*, s. 156-157.



Adorno i Max Horkheimer w swej *Dialektyce oświecenia*. W tym też sensie można byłoby powtórzyć analogiczną krytykę Marka Siemka, iż wspomniane analizy często wręcz „urągają uczciwości”<sup>50</sup>. Jeśli jednak chcemy adekwatnie uchwycić struktury władzy w ich funkcji ideologicznej, pamiętajmy: „tylko przesada jest prawdziwa”<sup>51</sup>.

## Bibliografia

- Agamben [2006] – G. Agamben, *Profanacje*, przeł. M. Kwaterko, PIW, Warszawa 2006.
- Agamben [2008 a] – G. Agamben, *Co zostaje z Auschwitz; archiwum i świadek*, przeł. S. Królak, Wyd. Sic!, Warszawa 2008.
- Agamben [2008 b] – G. Agamben, *Homo sacer; suwerenna władza i nagie życie*, przeł. M. Salwa, Prószyński i S-ka, Warszawa 2008.
- Agamben [2008 c] – G. Agamben, *Wspólnota, która nadchodzi*, przeł. S. Królak, Wyd. Sic!, Warszawa 2008.
- Balibar [2007] – É. Balibar, *Trwoga mas. Polityka i filozofia przed Marksem i po Marksie*, przeł. A. Staroń, Wyd. Akademickie DIALOG, Warszawa 2007.
- Charkiewicz [2007 a] – E. Charkiewicz, *Aneks. Michaela Foucault analityka władzy*, [w:] *Zniewolony umysł 2. Neoliberalizm i jego krytyki*, pod red. E. Majewskiej i J. Sowy, Wyd. Ha!art, Kraków 2007.
- Charkiewicz [2007 b] – E. Charkiewicz, *Od komunizmu do neoliberalizmu. Technologie transformacji*, [w:] *Zniewolony umysł 2. Neoliberalizm i jego krytyki*, pod red. E. Majewskiej i J. Sowy, Wyd. Ha!art, Kraków 2007.
- Davis [2008] – M. Davis, *Planeta slumsów*, „Le Monde diplomatique – edycja polska”, (28) 2008, s. 16-17.
- Foucault [1998] – M. Foucault, *Trzeba bronić społeczeństwa; wykłady w Collège de France, 1976*, przeł. M. Kowalska, Wyd. KR, Warszawa 1998.
- Foucault [1999] – M. Foucault, *Narodziny kliniki*, przeł. P. Pieniążek, Wyd. KR, Warszawa 1999.

---

<sup>50</sup> Por. Siemek [1994] s. 294-298. Należałoby się tu jednak zastanowić nad funkcją „przesady”. Z jednej strony rozbija ona jedność ideologii – jest to moment jej prawdy. Z drugiej strony prawda przesady jest prawdą samoalienującą się, prawdą nerwicy: „dopóki mówię mam rację”. W tym sensie słuszność ma Peter Sloterdijk, który twierdzi: „Za pomocą niekończących się form kulturowego krytycyzmu – np. redukcji Auschwitz do Lutera i Platona czy nadawaniu całej zachodniej cywilizacji cech organizacji zbrodniczej – próbuje się zamazać ślady zdradzające, jak blisko systemu klasowego ludobójstwa znajdujemy się my sami” (Sloterdijk [2006] s. 260, cyt. za: Žižek [2008] s. 100). Tym samym Horkheimer i Adorno ulegają błędowi początku, którego stara się właśnie wystrzec Agamben. Inna sprawa, czy skutecznie.

<sup>51</sup> Horkheimer, Adorno [1994] s. 136.

- Green [1990] – A. Green, *Le folie privée. Psychoanalyse des cas-limites*, Editions Gallimard, Paris 1990.
- Grotius [1957] – H. Grotius, *O prawie wojny i pokoju: trzy księgi, w których znajdują wyjaśnienie prawo natury i prawo narodów a także główne zasady prawa publicznego*; z jęz. łac. przeł., wstępem i przypisami opatrzył R. Bierzanek, PWN, Warszawa 1957.
- Horkheimer, Adorno [1994] – M. Horkheimer, T.W. Adorno, *Dialektyka oświecenia. Fragmenty filozoficzne*, przeł. M. Łukasiewicz, przekład przejrzał i posłowiem opatrzył M. J. Siemek, Wyd. IFiS PAN, Warszawa 1994.
- Kantorowicz [2007] – E.H. Kantorowicz, *Dwa ciała króla. Studium ze średniowiecznej teologii politycznej*, z jęz. angielskiego tłum. M. Michalski i A. Krawiec, red. naukowy wyd. polskiego J. Strzelczyk, Wyd. Naukowe PWN, Warszawa 2007.
- Lemke [2001] – T. Lemke, *The Birth of Biopolitics. Michael Foucault's Lecture on Neoliberal Governmentality*, „Economy and Society”, (30/2) 2001, s. 190-207.
- Majewska [2007] – E. Majewska, *W kwestii migracji – nowe formy zarządzania ludźmi [w:] Zniewolony umysł 2. Neoliberalizm i jego krytyki*, pod red. E. Majewskiej i J. Sowy, Wyd. Ha!art, Kraków 2007.
- Rose [1999] – N. Rose, *Powers of Freedom. Reframing Political Thought*, Cambridge University Press, Cambridge 1999.
- Rousseau [2007] – J.-J. Rousseau, *Umowa społeczna*, przeł. A. Peretiatkowicz, Wyd. Marek Derewiecki, Kęty 2007.
- Schmitt [2000] – C. Schmitt, *Teologia polityczna i inne pisma*, wybór, przekład i wstęp M. A. Cichocki, Wyd. Znak, Kraków 2000.
- Schmitt [2008] – C. Schmitt, *Lewiatan w teorii państwa Thomasa Hobbesa; sens i niepowodzenie politycznego symbolu*, przeł. M. Falkowski, Prószyński i S-ka, Warszawa 2008.
- Siemek [1994] – M. Siemek, *Posłowie do wydania polskiego. Rozum między światłem i cieniem oświecenia*, [w:] M. Horkheimer, T.W. Adorno, *Dialektyka oświecenia. Fragmenty filozoficzne*, przeł. M. Łukasiewicz, przekład przejrzał i posłowiem opatrzył M.J. Siemek, Wyd. IFiS PAN, Warszawa 1994.
- Sloterdijk [2003] – P. Sloterdijk, *Pogarda mas. Szkic o walkach kulturowych we współczesnym społeczeństwie*, przeł. B. Baran, Czytelnik, Warszawa 2003.
- Sloterdijk [2006] – P. Sloterdijk, *Zorn und Zeit*, Suhrkamp, Frankfurt a. M. 2006.
- Świątekowska [2008] – T. Świątekowska, *Frontex - bat na imigrantów*, „Le Monde diplomatique – edycja polska”, (29) 2008, s. 24.
- Žižek [2008] – S. Žižek, *W obronie przegranych spraw*, przeł. J. Kutyla, Wyd. Krytyki Politycznej, Warszawa 2008.