

Katarzyna Gurczyńska - Sady

## Czy przestaniemy być ludzcy? Kafka, Arendt i Agamben

**Słowa kluczowe:** *człowieczeństwo, G. Agamben, H. Arendt, prawo, wykluczenie, społeczeństwo*

### 1. O możliwości utraty zmiennej natury ludzkiej

Ujęcie człowieka jako istoty uwarunkowanej, zależnej od szeroko pojętego otoczenia, w jakim przyszło mu żyć, dominuje we współczesnych koncepcjach filozoficznych. Rozumienie podmiotu jako tego, który posiada niezmienną naturę niezależną od warunków swojej egzystencji, stało się anachroniczne i rzadkie wśród wiodących filozofów zeszłego stulecia. W zamian podkreślony zostaje kameleonizm istoty ludzkiej, jej zaskakująca wręcz plastyczność wyrażająca się w adaptacji do warunków życia, a tym samym jej zależność od tego, co „poza nią samą”: społeczeństwa, wspólnoty, świata, kultury itd. Owa adaptacja, na co wskazuje choćby historia powszechna ubiegłego stulecia, przybiera niekiedy postać tak skrajną, że gdy warunki, w jakich się odbywała, zmieniają się na lepsze, trudno uwierzyć, że życie na ich gruncie było w ogóle możliwe.

Przyjęcie założenia, że człowiek ulega zmianom dostosowując się do warunków własnej egzystencji nie przeszkadza w portretowaniu go jako tego, który niezależnie od wahań, jakim ulega jakość jego życia, pozostaje niezmiennie istotą ludzką. A zatem nawet gdy przyjmuje się wzmiankowane powyżej stanowisko, że nie istnieje jedna, stała natura ludzka, to wielu nadal jest przekonanych, że człowiek, który zmienia się stosownie do danych warunków, mimo wszystko, dopóki żyje, jest człowiekiem. Jest nim więc zarówno wtedy, kiedy realizuje swoje najszczytniejsze duchowe powołanie („żyje w pięknie”, jak powiedziała by Hannah Arendt), jak i wtedy, kiedy wegetu-

je na skraju swego biologicznego przeżycia. Można jednak przyjąć pogląd odmienny. Można uznać, że człowieczeństwo ma swoje granice, jest stanem do porzucenia, a konkretniej rzecz ujmując, stanem stale zagrożonym utratą. Jeśli się człowieczeństwa nie chroni, można je stracić, co nie jest równoznaczne z wyginięciem ludzkiego gatunku. Możemy pozostać człekokształtni, żywi, ale przestaniemy być ludzcy.

Myśl, że człowiek jest zagrożony utratą swojego człowieczeństwa, ma swoją wykładnię w ramach tradycyjnego jego pojmowania jako istoty o naturze nieziennej. Klasyczne – zarówno platońskie, jak i arystotelesowskie – podejście każe człowieczeństwo rozumieć jako wezwanie do realizacji moralnego zadania, ujmowanego jako walka ze zwierzęciem, które człowiek nosi w *sobie*. Jednostka, zgodnie z tą wykładnią, sama dla siebie stanowi stałe zagrożenie. Zanedbując się, może utracić to, co w niej ludzkie: jasne, dobre, prawdziwe. Kategorie takie jak duch, silna wola, charakter, czystość, dzielność, wzniosłość pojawiają się w kulturze od czasów starożytnych i służą do konstrukcji obrazu człowieka, który swoje stałe zagrożone człowieczeństwo chroni pracując nad sobą. Bo tak jak zaniedbać ciało, można zaniedbać ducha: zgnuśnić, postradać moce psychiczne, sprzeniewierzyć się dobru i w rezultacie – ulegając sobie – popaść w zezwierzęcenie.

Jeśli natomiast pojmujemy człowieka jako istotę, która swą naturę zyskuje w procesie socjalizacji, możliwość odczłowieczenia wygląda zgoła odmiennie. Przyczyn dehumanizacji należy wtedy szukać *poza* człowiekiem i zaniedbaniami, do których jest skłonny. W takim wypadku to nie jednostka odbiera sobie człowieczeństwo, ale *zostaje jej ono odebrane*, mimo że ona sama stawia temu opór. W odniesieniu do obecnej sytuacji, siłę, która wydziera człowiekowi człowieczeństwo, postrzega się nie tylko jako siłę zewnętrzną, ale w dodatku ulokowaną w samym sercu wysoko ucywilizowanych społeczeństw. Tam zatem, gdzie zwykle widziało się matrycę procesów, które uczłowieczały człowieka lub przynajmniej sprzyjały jego walce z własną zwierzęcą naturą, widzi się jądro ciemności, miejsce najgroźniejsze dla człowieka. Sfera publiczna staje się miejscem, gdzie o jednostce ludzkiej można mówić już tylko w kategoriach czysto biologicznych.

Takie właśnie stanowisko odnaleźć się da w pismach Giorgia Agambena i (w mniejszym stopniu) Hanny Arendt. Warte jest ono omówienia, jako że dostarcza prognozy na czasy nadchodzące, daje ponury obraz niby-człowieka przyszłości i ostrzega przed losem, jaki przypaść nam może już wkrótce w udziale.

W celu prezentacji owego stanowiska wyjdę od rekonstrukcji koncepcji podmiotowości u Agambena, by następnie nakreślić sens, w jakim społeczeństwo może człowiekowi zagrozić, w jakim stanowi ono siłę dehumanizującą. Specyfika obrazu człowieka u Agambena polega na tym, że do jego nakreślenia

nie prowadzi klasyczne pytanie o to, kim jest człowiek, ale rozważanie, jak przestaje się być człowiekiem i kim się jest, już nim nie będąc. Zapytajmy więc: kto to jest nie-człowiek?

## 2. Agambenowski jeszcze-podmiot

Filozofii podmiotu Agambena, leżącej u podstaw jego polityczno-kulturowej refleksji, nie daje się prosto przyporządkować do określonej tradycji antropologicznej. I jak łatwo wskazać tych, którzy wpłynęli na niego jeśli chodzi o rozważania dotyczące dziejów, genezy i perspektyw społeczeństwa ponowoczesnego, tak trudno o taką oczywistość jeśli chodzi o refleksję nad samym podmiotem. Arkadiusz Żychliński, pisząc o tych, których Agamben komentuje, bezpośrednio wymienia tak różnych jak Bataille, Kojève, św. Tomasz, Linneusz, von Uexküll, Tycjan, Heidegger i Benjamin (Żychliński, 2010: 261). Do tej listy dopisać można bezpiecznie parę innych nazwisk i wystąpić z wnioskiem, że tradycja, której Agamben ulega, jest szeroko rozgałęziona, wielowątkowa. Można dopisać do niej również myślicieli starożytnych, z których na miejsce pierwsze wysuwa się Arystoteles, jak również kilku współczesnych reprezentujących nurty tak odmienne jak filozofia języka (Wittgenstein) czy filozofia społeczna (Arendt, Foucault). Powstaje zatem pytanie, jak, omijając niepewny grunt historycznych przyporządkowań, dotrzeć do obrazu człowieka u Agambena?

Wydaje się, że właściwą strategią będzie dobór pojęcia, na które autor, kreśląc taki obraz, często się powołuje. W przypadku Agambena jest to pojęcie granic człowieczeństwa. Człowiek zostaje uznany za istotę, która ma swoje granice i nie są to granice przeżycia biologicznego. Człowieczeństwo leży w *pewnym* zakresie tego, co można nazwać życiem istoty człękokszałtnej. Każdy człowiek jest istotą żywą, ale nie każda człękokszałtna istota żywa musi być człowiekiem. Dlaczego? Bo granice człowieczeństwa są przekraczalne, bycie człowiekiem jest stanem zagrożonym utratą.

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

Co to jednak znaczy przekroczyć granice człowieczeństwa? Na czym polega kruchość bycia człowiekiem? W terminologii Agambena oznacza to: zostać z człowieczeństwa wykluczonym. I choć twierdzenie takie ma swoją dość banalną interpretację, u Agambena nabiera ona ciekawego znaczenia, gdyż wiąże ze sobą wątki ściśle polityczne.

Pozostańmy na razie w kręgu rozważań „czysto” antropologicznych. Agamben ujmuje człowieka jako istotę która – w przeciwieństwie do zwierząt – posiada do siebie dystans. Wie, jak jej jest, i nie tylko wie, co się jej przytrafia, ale również, jak ona się z tym ma. Gdy takie poczucie traci, a dzieje się to w określonych warunkach, staje się zwierzęciem, choć zwierzęciem szczególnym. Agata Bielik-Robson w jednym ze swoich esejów podkreśla, że człowiek przekraczający granice swego człowieczeństwa – sytuując się na owej granicy – jest z pewnością czymś mniej niż człowiekiem, ale „nigdy nie pozostawia biologicznego życia jego własnym mechanizmom”. Człowiek nie pojawia się w postaci zwierzęcia, z którego, by tak rzec – wyrósł w swojej prehistorii, ale jest „człowiekiem jako zwierzęciem” (Bielik-Robson 2010: 150–151). Tę subtelną różnicę oddaje się przywołując sytuację więźnia w obozie koncentracyjnym podczas II wojny światowej. Głód, praca ponad siły, stała trauma, strach niszczą człowieka do tego stopnia, iż mimo że jeszcze żywy i człekokształtny – nie jest już ludzką istotą, jest właśnie „człowiekiem jako zwierzęciem”. Został wypchnięty poza granice bycia człowiekiem i znalazł się w sferze nieludzkiej, w sferze, by tak rzec, braku jakiegokolwiek samopoczucia. Istotne jest, że sferę tę Agamben charakteryzuje jako niejęzykową, co – z historycznego punktu widzenia – trudno nazwać przypadkiem.

Charakterystyka już-nie-człowieka jako tego, kto utracił zdolność mówienia, wiąże włoskiego filozofa z klasykami tej rangi co Arystoteles, a jeśli chodzi o wiek miniony, z Heideggerem i Wittgensteinem. Skoro człowiek jest tym, który mówi, to gdy zdolność tę straci, traci równocześnie dystans do rzeczywistości, który mu zapewniała mowa, a tym samym staje się zwierzęciem. Co więcej, przekraczając granice tego, co ludzkie, nie może o tym opowiedzieć. Na tym polega paradoks świadka w obozie koncentracyjnym (kwestia ta stanowi najbardziej obecnie rozpoznawalny wątek w filozofii Agambena). Przekraczając granicę bycia człowiekiem nie można zaświadczyć, że do tego doszło. Zapytajmy zatem raz jeszcze: kim jest owa niemówiąca, choć nadal żywa i człekokształtna istota? Agamben odpowiada: jest nią reszta – pozostałość po mówiącym człowieku.

Wydaje się, że to, iż człowiek w obozie koncentracyjnym staje się swoją „resztą”, nie należy do stwierdzeń odkrywczych. Określenie takie wtapia się w poetykę księżycowego krajobrazu obozowej egzystencji: nędzy, fizycznego i psychicznego wyniszczenia, życia na skraju biologicznych możliwości. Rodzi się więc pytanie, czy owo określenie wnosi cokolwiek nowego do rozumienia tego, na czym polega *conditio humana*? Wydaje się, że tak.

Tworząc koncepcję podmiotowości, czyni się to albo pozytywnie – mówiąc, kim jest człowiek – albo negatywnie – mówiąc, kim nie jest. Agamben tymczasem nie korzysta z żadnej z tych możliwości. W zamian proponuje uchwycenie tego, kim jest człowiek na granicy bycia sobą. W momencie, kiedy *jeszcze* jest

człowiekiem, a zatem zanim człowieczeństwo swoje straci. Kluczowy staje się moment przejścia, tuż przed przekroczeniem granicy bycia człowiekiem, stan znalezienia się na samym skraju człowieczeństwa, zanim staniemy się swoją resztą. Granica zakreślona zostaje od wewnątrz: tuż przed popadnięciem w nie-człowieczeństwo:

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

Posunięcie to – mimo że w refleksji antropologicznej oryginalne, znane jest z historii filozofii. Przywołać tu można Kanta, który zakreśla (od wewnątrz) granice myśleniu, ale jeszcze lepiej powołać się na Wittgensteina, który w *Traktacie logiczno-filozoficznym* mówi o tych samych granicach, granicach języka, podkreślając przy tym, że można je nakreślić od strony tego, o czym *jeszcze* można mówić. Przywołanie Wittgensteina ma zresztą głębsze uzasadnienie. Austriacki filozof we wczesnym okresie twórczości kwestie granic języka wiązał właśnie z problematyką podmiotowości – choć u Wittgensteina rzecz cała przybiera nawet bardziej radykalną postać. Bo jeżeli Agamben twierdzi, że istota ludzka to istota zamknięta w obrębie swoich granic (nietożsamy z granicami przeżycia), to Wittgenstein mówi o podmiocie wprost jako o granicy. Granicy czego? Tu jest tak samo: języka i świata, o którym ów mówi:

Podmiot nie należy do świata, lecz jest granicą świata (Wittgenstein 1997: 5.632).

Przekraczając owe granice, podmiot jako podmiot ludzki znika: umiera, mówi Wittgenstein, zaznaczając zarazem, że nie jest to śmierć istoty ludzkiej tradycyjnie rozumianej jako dusza i ciało. Wraz ze śmiercią tego, kto mówi, świat, będący przedmiotem mowy, kończy się. Dlatego też Wittgensteinowską tezę: „Śmierć nie jest zdarzeniem w życiu. Śmierci się nie przeżywa” (Wittgenstein 1997: 6.4311) z perspektywy lektury Agambena pojmiemy jako *nie-możliwość* dania świadectwa przez „muzułmana” – umierającego więźnia obozu koncentracyjnego, który będąc *jeszcze* żywy, ale już wykluczony, „wyrzucony” poza granice człowieczeństwa i zarazem języka, nie może nic o tym powiedzieć<sup>1</sup>. Poza granicami języka, jak niemal dosłownie brzmi jedna z tez *Trak-*

<sup>1</sup> Pojęcie muzulmana, użyte dla zobrazowania współczesnej postaci podmiotu, jest jednym z najbardziej znanych pojęć technicznych, jakich używa Agamben, niewolne jest jednak od poważnej krytyki. Zarzut filozoficznych spekulacji niemających swego poparcia w materiale historycznym wytacza między innymi, i jak się wydaje słusznie, Ewa Domańska. W eseju

*tatu*, nic nie może być powiedziane. Nie ma już świata i nie ma podmiotu. Jest milczenie po nim. Reszta – o której mówi Agamben – jest tym właśnie milczeniem.

### 3. *Homo politicus*

Szkielet koncepcji, w której podmiot jawi się jako istota szczelnie otoczona granicami języka, trzeba teraz dopełnić ciałem: uczynić z niego postać bardziej przypominającą nas samych, i to w dobie współczesnej. Sposób, w jaki czyni to Agamben, wiąże się ściśle z jego filozoficzną proweniencją. Ciałem, które wypełni szkielet koncepcji podmiotowości, będzie refleksja o charakterze politycznym. Bowiem na pytanie, dlaczego podmiot wykracza poza swe granice, odpowiedź brzmi: dzieje się tak z powodów politycznych.

Zacznijmy od kwestii o znaczeniu zasadniczym. Powiedzenie, że człowiek wykracza poza swoje granice, sugeruje, że czyni to sam, niejako wychylając się swobodnie poza nie. Tymczasem ruch ten jest ruchem gwałtownym. Człowiek z człowieczeństwa nie wypisuje się, nie odchodzi, lecz zostaje wyrzucony, wypchnięty. Coś bądź ktoś, musi się, by tak rzec, do tego przyłożyć. Jakaś siła, która ustanawia się nad człowiekiem. Siłę tę – i tu nie ma niespodzianki – Agamben określa mianem władzy, zaś jej sposób działania określa jako przemoc. Uczynienie z człowieka bytu paradoksalnego – człekokształtnej istoty niezdolnej do wypowiedzi – dokonuje się gwałtem. Co to za władza, która dehumanizuje człowieka?

Na początek garść koniecznych ustaleń terminologicznych. Przemoc, zdaniem Agambena, jest sposobem działania każdej władzy, przybierającym postać prawa. Sytuacja ta nie jest dla człowieka groźna, dopóki prawo posiada monopol na przemoc. Kryzys zaczyna się wtedy, gdy przemoc wykracza poza prawo, ustanawiając się jako prawo bez treści, ponad jakimikolwiek strukturami państwowymi. Przemoc, która przychodzi w postaci takiego nad-prawa, staje się silniejsza od jakiegokolwiek państwowego aparatu przymusu. Siłą tej przemocy człowiek zostaje wyrzucony poza granice swego człowieczeństwa.

Wszędzie na ziemi – jak mówi filozof – żyją ludzie poza prawem (stanowionym) i tradycją. Będąc poza prawem, oddani zostają bezprawiu. Ludzie ci to banici. Historycy powiedzieliby: bezpaństwowcy. O nich, pod tym właśnie mianem, rozpisuje się też Hannah Arendt w *Korzeniach totalitaryzmu*.

---

*Muzułman: świadectwo i figura* postuluje: „ważne jest, by proces badawczy przebiegał od świadectwa do figury (a nie odwrotnie), co chroni przed instrumentalnym traktowaniem «źródeł» jako ilustracji potwierdzających stworzoną uprzednio koncepcję, oraz by wzajemnie się one weryfikowały i uzupełniały” (Domańska 2010: 237).

Agamben szykuje dla nich nazwę własną: określa ich terminem *homines sacri* – ludzi „poświęconych”, umieszczonych poza ludzką i boską jurysdykcją. Co to znaczy?

Bezprawie w stosunku do nich charakteryzuje się tym, że zadany im gwałt nie stanowi świętokradztwa, nie jest też zbrodnią<sup>2</sup>. Można ich zabić i nie mieć z tego tytułu ani wyrzutów sumienia, ani nie zostać ukaranym. Jako się rzekło: wszędzie na ziemi żyją tacy ludzie, a to oznacza, że zbrodnia wykluczenia jest w historii ludzkości zbrodnią powszechną. Nadal żywa jest pamięć o losie ogromnych mas ludzi skazanych na wypędzenie po I wojnie światowej. Opuszczający swoje państwa ludzie, stając się bezpaństwowcami, stawali się równocześnie wyrzutkami społecznymi. Pozbawieni praw państwowych – co jest jedną z ważnych tez, jakie stawia w *Korzeniach totalitaryzmu* Arendt – pozbawieni też zostali praw człowieka. Tym samym przestano traktować ich jak ludzi. Agamben określa to właśnie jako sytuację *homines sacri*: można ich było zabić nie czując się winnym. Nie odnosiły się do nich zasady panujące w świecie prawa (stanowionego). Dehumanizacja następowała pod postacią „usankcjonowanego” bezprawia. Powstaje pytanie, jak to się dzieje, że do tego dochodzi?

Arendt i Agamben udzielają tej samej odpowiedzi. Pojawienie się władzy w postaci siły, która wyklucza część obywateli danego państwa, wynika wprost z jego suwerenności. Suwerenny oznacza bowiem: niezależny od *innych* podmiotów. Tak więc suwerenność *potrzebuje* inności: aby być suwerennym, trzeba mieć jakichś innych. Dlatego też wykluczenie, wyłuskanie innych jest ni mniej ni więcej jak rewersem suwerenności. Wykluczenie okazuje się być podstawowym ruchem politycznym, ruchem nieuniknionym. Państwo, jak twierdzi Agamben, potrzebuje *homines sacri*, jego wymiar polityczny konstytuuje się w ich wykluczeniu.

W polityce zachodniej nagie życie posiada szczególnie przywilej bycia tym, na którego wyłączeniu zbudowane jest państwo ludzi (Agamben 2008b: 18).

Przyjrzyjmy się owemu ruchowi wykluczenia. Co to za posunięcie i jak się realizuje? Na czym polega przemoc, będąca formą, w jakiej się wykluczenie odbywa?

Fakt, że wykluczenie stanowi odwrotną stronę suwerenności, jest decydujący, jeśli chodzi o jego charakter. Realizuje się ono nie tyle w zawieszeniu prawa, co w jego swoistym „odwróceniu”. By to wyjaśnić, posłużmy się przykładem zasady winnego. Przy normalnym funkcjonowaniu prawa wina

---

<sup>2</sup> Teza ta niczym refren powtarzana jest przez Agambena w książce *Homo sacer. Suwerenność na władzę i nagie życie* (Agamben 2008b, autor najszerzej pisze o tym na stronach 113–120).

poprzedza karę. W świecie odwróconego prawa kara jest uprzednia wobec winy. Albo inaczej: człowiek okazuje się winny wtedy, kiedy spada na niego kara, która w tym wypadku jest sensem owej winy. Arendt pisze o tym zjawisku w odniesieniu do bezpaństwowców.

Osoba bez przynależności państwowej, niemająca prawa pobytu i prawa do pracy, oczywiście musiała stale naruszać prawo. Była narażona na więzienie, nie popełniwszy żadnego przestępstwa. Co więcej, w jej konkretnym przypadku uległa odwróceniu cała hierarchia wartości obowiązująca w krajach cywilizowanych. Skoro taka osoba była anomalią, której nie przewidywało prawo, lepiej było dla niej stać się anomalią, jaką prawo przewidywało, a więc przestępcą (Arendt 2008: 401).

Przewinienie wykluczonego to, innymi słowy, przewinienie samym życiem. Nie istnieje chyba lepsze studium owego przypadku (choć liczba pojedyncza nie jest tu na miejscu) niż sytuacja K., bohatera *Procesu* Franza Kafki. K. budzi się w świecie, w którym wszystko toczy się inaczej, choć z pozoru nic się nie zmieniło. Jest to świat odebranego człowieczeństwa.

#### 4. Zawinięcie samym życiem

Historia K. nie jest historią człowieka, który został pozbawiony wolności w zwykłym tego słowa znaczeniu. Nigdy bowiem nie został uwięziony. Jego sytuacja to literacki prototyp życia człowieka wykluczonego – wyjątego spod prawa i wydanego bezprawiu. Świat, w którym funkcjonował jako obywatel, nagle uległ zawieszeniu. Człowiek ów żyje (budzi się, je, zasypia), ale zasady, na których oparte było jego życie, odwracają się. Niby wszystko przebiega normalnie – K. chodzi do pracy, spotyka się z ludźmi, spożywa posiłki, ale równocześnie wszystko jest inaczej.

Proces wytoczony K. jest absurdalny. Sądzi się człowieka, który nic złego nie zrobił i choć jest niewinny (a może dlatego właśnie), nie może tego dowieść. Jego zabiegi podejmowane w celu wykazania własnej niewinności, wszelkie działania, które przedsięwziął, pozostają bez zwykłej mocy sprawczej. I właśnie ten wątek: działań, które niczego w świecie zmienić nie mogą, silnie akcentuje Arendt; znajduje on też swoje echo w rozważaniach Agambena. Zatrzymajmy się przy nim na chwilę.

K. pozostaje „na wolności”, co, pozornie, pozwala mu działać w swojej sprawie i poprawić sytuację, w której się znalazł. Jego działania przypominają jednak ruchy mima. Odnoszą się, by tak rzec, do świata, który nie istnieje. Nie jest bowiem tak, że K. nic nie może zrobić lub że nic nie robi. Według Arendt, to właśnie jest szczególnie tragiczne w sytuacji wykluczonego: choć



nie jest zmuszony do bezczynności, to odmawia mu się wpływu na własny los. Wszystkie kroki bowiem, jakie K. przedsięwziął, aby zmienić swój los, pozostają bez skutku. Nie mają znaczenia dla sprawy, lub raczej: straciły to znaczenie, które posiadały, zanim proces K. się rozpoczął.

Zarówno Arendt, jak i Agamben podkreślają paradoks życia bezpaństwowca czy człowieka poświęconego: choć działa on – z własnego punktu widzenia – rozsądnie i celowo, jego poczynania pozostają bez efektu. Kroczy przed siebie, ale jego kroki nigdzie go nie prowadzą. Niewidzialne „nici”, które wiązały go z resztą społeczeństwa, zostają zerwane, a fakt, że były one niewidzialne, działa na jego niekorzyść, pozwala mu bowiem *łudzić się*, że nadal istnieją. Dlaczego się łudzi? Bo ludzie wykluczeni, nawet jeśli zdają sobie dobrze sprawę z własnego położenia, zachowują się tak, jakby łączność między nimi a światem nadal istniała. K. w sprawie własnego uniewinnienia podejmuje się kroków, o których wie, że są z góry skazane na niepowodzenie. Czyni to wiedząc, jak bardzo są daremne. Cóż bowiem innego – pyta – miałby ze sobą począć? Bez pozoru więzi z otaczającym go światem – a jest to wniosek bardzo ważny – jego egzystencja w ogóle nie jest możliwa. Kiedy więź z resztą społeczeństwa zanika, wykluczony, aby żyć, musi zachowywać się tak, jakby więź ta nadal istniała, w przeciwnym wypadku również w swoich własnych oczach nie byłby już człowiekiem. A gdy to czyni, życie jego przyjmuje karykaturalny kształt. Przypomina on kogoś, kto wykonuje ruchy tkacza, choć siedzi przy pustych krosnach.

Kafka po mistrzowsku portretuje to w wielu scenach. Za przykład może służyć jedna z nich, kiedy K., nie znając aktu oskarżenia (bo ten nie istnieje), usiłuje sformułować wniosek w swojej obronie. Czyni to, zdając sobie równocześnie sprawę, że jeśli sformułowanie obrony będzie miało jakieś znaczenie dla sprawy, to tylko na zasadzie czystego przypadku. K. najmuje nawet adwokata, który – o czym z góry wie – nie może mu pomóc (sąd, który go sądzi, dozwala na zatrudnienie adwokata, równocześnie nie uznając jego wystąpienia). Adwokat o nic K. nie wypytuje – stanowisko mocodawcy pozostaje mu obojętne, on zaś albo sam sobie odpowiada, albo milczy (por. Kafka 1986: 95).

Sceny te wydają się stanowić opis snu, a nie jawy. Działanie bez nadziei na jego wynik, życie w świecie bez rezonansu dla własnych poczynania to szczególnego rodzaju tortury, jakim poddany zostaje człowiek wykluczony. Nie oznacza to jednak, że ze strony władzy spotyka go samo zło. K. doznaje czasami ulgi. Nie doświadcza samych krzywd. Problem leży w tym, że dobro, jakim zostaje obdarzony, tak jak i zło, które go dotyka, spadają na niego przypadkowo i bez związku z tym, co robi (Arendt 2008: 414). Błądzi w świecie, bo nic od niego nie zależy. Jak powiedziałaby Wittgenstein, nie istnieje związek między jego wolą a światem. W świecie wykluczonego wszystko dzieje się tak,

jak się dzieje – i tyle. A jeśli zaczęłoby się dziać zgodnie z wolą podmiotu, to byłoby to wyłącznie szczęśliwe zrządzenie losu, nic, co byłoby wynikiem postawy „tak chcę i do tego dążę”.

Brak rezonansu między czynami wykluczonego a światem rozciąga się na sferę, bez której działanie nie byłoby w ogóle możliwe: na sferę słów i myśli. Wypowiedane przez K. słowa (jego przemowy, próby wyjaśnień, pseudo-zeznania) również pozostają bez echa. K. myśli i mówi, co myśli, ale jego przemyślenia nie stają się – jak ujęłaby to Arendt – poglądami czy opiniami<sup>3</sup>. Nie mają statusu mowy znaczącej. K. mówi, ale ze względu na to, że jego mowa nic nie może zmienić, jest ona tożsama z milczeniem. Dlatego K., mimo że może mu się wydawać inaczej, jest społecznym niemową. Utracił swoje człowieczeństwo. Jest nie-człowiekiem. Resztą po nim.

Egzystencja, którą wie dzie K., równoważna życiu biologicznemu, pozbawiona jest politycznego znaczenia. Mimo że żywy, nie jest człowiekiem. Ponieważ jego słowa i czyny pozostają bez społecznego rezonansu, K. zostaje wypchnięty poza granice człowieczeństwa i zrównuje się ze zwierzętami. Jego śmierć jest śmiercią zwierzęcia. Umierając, szepcze do siebie: „jak pies”. Doprowadzony na miejsce egzekucji, nie tyle umiera, co ginie. Jego śmierć nie ma bowiem nic wspólnego z publicznym rytuałem: nie jest sprawą zbiorowości, nie ma w niej sensu i powagi. Jako taka pozbawiona jest ciężaru śmierci ludzkiej. „Przeradza się – dopiszmy słowami Agambena – „w coś, co należy ukryć, w sprawę całkowicie prywatną i wstydlivą” (Agamben 2008a: 84).

## **5. Władza jako biowładza: prognoza na czasy nadchodzące**

Koncepcja podmiotu Agambena, mimo że nowatorsko wpleciona w nurt filozofii politycznej, pozostaje, jeśli chodzi o główne założenia, w *mainstreamie* antropologicznych koncepcji wieku minionego. Człowiek raz jeszcze (i pewnie nie po raz ostatni) ujęty zostaje jako istota zależna od tego, co poza nim, konstytuowana w oparciu o to, co nie jest nim samym. Pojęty jest jako *ja*, które bez więzi ze społeczną *matrix*, w którą pozostaje ujęty, znika. Będąc

---

<sup>3</sup> Arendt zauważa, iż przynależność ludzi, którzy utracili prawa obywatelskie, ma charakter przynależności pojedynczego egzemplarza do gromady zwierząt. Wykluczeni stają się osobami pozbawionymi poglądów, możliwości czynu, czy nawet zawodu, cech osobowych – czyli tego wszystkiego, co sprawiłoby, że byłiby tą a nie inną osobą. Pozbawienie praw to posunięcie, które uwiecznione jest niwelacją różnic. Odbiera człowiekowi status bycia jednostką (por. Arendt 2008: 421).

bytem „w odniesieniu do”, bez niej przestaje być ludzki. W koncepcji Agambena, podobnie jak u wielu myślicieli minionego stulecia (a u postmodernistów zwłaszcza) – akcent pada na językowy charakter owego odniesienia. Nietrwale *ja* konstituuje się na gruncie tego, o czym się mówi. Niedopuszczenie go do wspólnoty mówiących skutkuje jego dezintegracją, dehumanizacją. Zamieszkuje odstęp, jest szczeliną „między tym, co żywe, a tym, co mówiące” (Agamben 2008a: 145). Pozostaje nietrwiałym, kruchym zespoleniem tego, co żywe, z logosem. Logos ów – z tego względu – musi chronić. Przed czym? Odpowiedź brzmi: przed „nagim życiem”, przed naporem tego, co tylko żywe. Władza, która zagraża człowiekowi, owa przemoc ustanawiająca się nad strukturami świata ludzkiego, to życie samo. Jak słusznie zauważa Paweł Mościcki, jeden z komentatorów prac Agambena, prawo i polityka mieszają się z życiem biologicznym, w rezultacie czego zyskuje ono rangę rezerwowaną dla form życia społecznego (por. Mościcki 2012: 139). Skutkiem tego pozostaje już tylko ono samo.

Myśl ta, trzeba to zaznaczyć, nie należy oryginalnie do Agambena. Prawdopodobnie to pod wpływem pism Arendt Agamben przyjmuje podział na życie zwierzęce, o którym ona twierdziła, że do czasów nowożytnych toczyło się w sferze domowej, i na życie ludzkie, które od zawsze wiązało się ze sferą poza-domową, publiczną. Tak jak i ona, uznaje też, że dopóki sfery te pozostawały oddzielone, dopóty życie ludzkie mogło kwitnąć dzięki sferze publicznej. Moment, w którym granica je oddzielająca została przekroczona, okazał się arcygroźny dla ludzkości – zwiastował bowiem upadek cywilizacji. Życie zwierzęce wtargnęło do centrum sceny politycznej nowoczesności, niszcząc życie ludzkie<sup>4</sup>. Przekształcające się społeczeństwo samo-ustanowiło się jako publiczna organizacja procesu życia biologicznego. Nagie życie wysunęło się na plan pierwszy w strukturze państwowej, której fundamentem miał być podmiot świadomy i wolny. Dlatego też społeczeństwa, gdzie intruzja ta się dokonała, ze względów strukturalnych przypominają obóz koncentracyjny: miejsce, gdzie życie ludzkie się nie toczy, ale gdzie żyją ludzie (gdzie podtrzymuje się wegetatywne funkcje). Pozwala to Agambenowi powiedzieć, że społeczeństwa nasze zorganizowane są nie na wzór miasta, lecz obozu.

Jednym zdaniem, najgroźniejsze dla nas jest to, że życie biologiczne osiągnęło status dobra najwyższego, ośrodka zabiegów całego społeczeństwa. Tkwi w tym zresztą swoisty paradoks, który zauważa Mateusz Salwa. Człowiek w postaci nagiego życia jest wytworem polityki, choć pojawiając się w tej

---

<sup>4</sup> Agamben jako jeden z pierwszych dostrzega zbieżność poglądów Arendt i Foucaulta, podkreślając, że choć ta pierwsza nie używa terminu „biopolityka”, którym posługuje się Foucault, to oboje, pisząc o upadku przestrzeni publicznej nowoczesnych społeczeństw, powodu tego procesu upatrują w zezwierzczeniu człowieka, dokonującym się w wyniku zastosowania wyrafinowanych technik politycznych (por. Agamben: 2008b: 12–14).

formie, stanowi wobec polityki zaprzeczenie (Salwa 2010: 102–103). Istota ludzka realizuje się zaspokajając potrzeby zwierzęce, które z celami politycznymi – w rozumieniu Arystotelesa chociażby – nie mają nic wspólnego. Życie długie, syte, bezpieczne, wygodne itp. – oto zwierzęce ideały, które stały się celem ostatecznym naszych przedsięwzięć.

Najważniejszym osiągnięciem współczesnej biowładzy nie jest fabrykowanie życia i śmierci, lecz uległego i potencjalnie niekończącego się przeżycia. (...) Największą ambicją biowładzy jest całkowite i nieodwołalne oddzielenie w ludzkim ciele tego, co żywe, od tego, co mówiące, *zoe* od *bios*, istoty nieludzkiej od człowieka, oddzielenie przybierające postać przeżycia (Agamben 2008a: 156–157).

Chodzi już tylko o podtrzymanie życia, wzmocnienie go, pomnożenie, a zatem o to wszystko, co wiąże się ze sferą wegetatywną. Kiedy jednak życie rośnie w siłę, zanika *logos*. W miejscu ludzkości pojawia się populacja, i to wszystko, co z pojęciem tym można związać: dbałość o stan zdrowia, rozrodczość, długość życia, odpoczynek, odżywianie, a na końcu higieniczna śmierć bez znaczenia<sup>5</sup>.

Warto raz jeszcze zaznaczyć, że życie biologiczne nie staje się po prostu celem samym w sobie, ale sytuując się w centrum sfery publicznej, staje się celem politycznym. Władza sprawowana przez życie wkracza w ciała ludzi – decyduje o formach ich życia. Sprawia, że mnożą się miliony ludzkich istnień, których życie oddają wyłącznie kategorie biologiczne.

Zbieżne konkluzje zarówno Arendt, jak i Agambena rodzą pytanie o skalę zauważonego przez nich problemu. Kogo dotyczy problem wykluczenia z tego, co ludzkie? Literalnie rzecz biorąc, Arendt opisuje sytuację ludzi, którzy znaleźli się poza granicami człowieczeństwa, koncentruje się na geopolitycznej sytuacji Europy po I wojnie światowej. Agamben również wydaje się mówić o nagim życiu w kontekście określonych wydarzeń historycznych, skupiając się szczególnie mocno na sytuacji ludzi w obozach koncentracyjnych podczas II wojny światowej. A jednak jasne jest, że owe historyczne przykłady to prototypy zjawiska o charakterze zdecydowanie szerszym. Wszyscy – jak mówi Agamben – żyjemy w cieniu Auschwitz, i słowa te nie tylko każą zjawisko wykluczenia traktować szeroko, ale wieszczą złą przyszłość dla społeczeństw, w których biowładza się utrzymuje. Upływ czasu tylko potęguje rosnącą groźbę rozpadu cywilizacji zachodnioeuropejskiej, która przestaje być ludzka.

---

<sup>5</sup> Paweł Mościcki z tego względu ujmuje filozofię Agambena jako opowieść o „zaniku polityki i zastąpieniu jej radykalnie odpolitycznioną troską o życie i zdrowie populacji” (Mościcki 2012: 140). Nowoczesna polityka zrywa z arystotelesowskim rozumieniem dbałości o to, by „życie było dobre”, dbając tylko o to, by było witalne i spełniało wyznaczone dlań standardy biologiczne.

Zerwanie z logosem dotyczy coraz większej liczby ludzi i w jakimś momencie masa krytyczna zostanie przekroczona. Wszyscy jesteśmy – jak mówi Agamben – potencjalnie *homines sacri*.

Zgoda, jaka panuje pomiędzy Arendt i Agambenem co do wizji przyszłości naszej cywilizacji, odnosi się również do kierunku, z którego nadchodzi niebezpieczeństwo. Oboje postrzegają zagrożenie jako wewnętrzne, przychodzące z samego serca cywilizacji zwanej techniczną. Pozwoliła ona człowiekowi nie lękać się już tak bardzo przyrody, zapewniając schronienie, które oddzieliło go od bezpośrednich niebezpieczeństw z nią związanych i w tym też sensie uwolniła od lęku przed najazdem barbarzyńców. Ale niebezpieczeństwo przychodziło się gdzie indziej. Cywilizacja nasza uposażyła się w konia trojańskiego: biowładza ma charakter odśrodkowy. Zakaża, by tak rzec, organizm człowieka od wewnątrz.

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

Jeśli w nowoczesności życie coraz wyraźniej sytuuje się w centrum polityki państwowej (która stała się, by użyć terminu Foucaulta, biopolityką) i jeśli, w naszych czasach, w pewnym szczególnym, acz niezmiernie rzeczywistym sensie, wszyscy obywatele wirtualnie jawią się jako *homines sacri*, to jest to możliwe tylko dlatego, że relacja wyrzucenia od początku tworzyła właściwą strukturę suwerennej władzy (Agamben 2008b: 153–154).

We wnętrzu naszej cywilizacji utrzymuje się sfera czystego życia, która – i na tym polega rosnące niebezpieczeństwo – może przybrać rozmiary do tej pory niespotykane (por. Arendt 2008: 388–389, 400). Wszyscy jesteśmy potencjalnie jednostkami, którym odmawia się jakiegokolwiek (politycznego) znaczenia i które można ubezwłasnowolnić, pozbawić możliwości działania i komunikacji. To, czego może nam zabraknąć najbardziej, to własnej tożsamości, jakichkolwiek cech, które odróżnią nas od innych. Staniemy się zbiorom K., niezróżnicowanymi ludźmi bez nazwiska. Wspólnota, która nadchodzi – przytaczając tytuł zbioru esejów Agambena – to zwierzęca „wspólnota” istot biologicznych, a zatem gromada przebywających obok siebie istot łączących się w przypadkowe i nietrwale podgrupy.

Czyste pojedynczości porozumiewają się ze sobą jedynie w pustej przestrzeni przykładu, niezwiązane żadną wspólną własnością, żadną tożsamością. Wyzbywszy się wszelkich tożsamości, przyswajają sobie jedynie samą przynależność, znak □ (Agamben 2008c: 17).

Istoty takie, mimo że żyją gromadnie, pozostaną niezwiązane ze sobą, będą przypadkowo – jak mówi Agamben – „rozmyślczone w istnieniu”. Świat

zerwanych więzi społecznych, co dobitnie pokazywał w swoich powieściach Kafka, jest światem, w którym – paradoksalnie – wydaje się, że można żyć, ale umrzeć już nie można. Wyrzut poza granice społeczeństwa dokonuje się nie przez usunięcie, ale przez zanik tego, co łączy. Nie przez zagładę, lecz przez (re)produkcję jednostek pozbawionych politycznego znaczenia. Produkcję żywych trupów. W świecie techniki bowiem – jak nawiązując do Heideggera dobitnie stwierdza Agamben – człowiek nie umiera, lecz jest fabrykowany jako trup (por. Agamben 2008a: 76).

Zagrożenie, o którym pisze Agamben, polega na tym, że dziś wykluczenie nie oznacza bycia *poza* społeczeństwem powiązanych ze sobą jednostek. Oznaczałoby to bowiem, że świat ludzki, choć nieosiągalny dla wykluczonego, gdzieś nadal istnieje. Moc owej groźby leży w tym, że świat ów, stworzony przez współczesną cywilizację, zniknie. Może nie bez reszty, ale *reszta* owa ludzka już nie będzie. Świata ludzkiego nie będzie. Połknie sam siebie, niczym wąż zjadający własny ogon<sup>6</sup>.

## Bibliografia

- Agamben G. (2008a), *Co zostaje z Auschwitz. Archiwum i świadek. (Homo sacer III)*, przeł. S. Królak, Warszawa: Sic!
- Agamben G. (2008b), *Homo sacer. Suwerenna władza i nagie życie*, przeł. M. Salwa, Warszawa: Prószyński i S-ka.
- Agamben G. (2008c), *Wspólnota, która nadchodzi*, przeł. S. Królak, Warszawa: Sic!
- Bielik-Robson A. (2010), *Rozbita konstelacja. Teologia Agambena między tragedią a mesjanizmem*, w: *Agamben. Przewodnik Krytyki Politycznej*, Warszawa: Krytyka Polityczna 2010, s. 141–195.
- Arendt H. (2008), *Korzenie totalitaryzmu*, przeł. D. Grinberg, M. Szawiel, Warszawa: Wydawnictwo Akademickie i Profesjonalne.
- Domańska E. (2010), *Muzułman: świadectwo i figura*, w: *W sprawie Agambena. Konteksty krytyki*, Poznań: Wydawnictwo Poznańskie, s. 233–260.
- Kafka F. (1986) *Proces*, przeł. B. Schulz, Warszawa: PIW.

---

<sup>6</sup> Charakter konstatacji Agambena pozostaje, jak widać, niezwykle ogólny. Jego konkluzje przyjmują postać jednostronnych ocen uzyskiwanych na gruncie dosyć rozmytych kategorii. Często tam, gdzie spodziewać się należy konkretnego, pojawia się metafora. Nie umyka to uwadze wielu komentatorów, którzy pomimo to cenią jego prace. Należy do nich Leszek Koczanowicz, który dostrzegając słabość poglądów Agambena, dodaje, że „nie sposób jednak zaprzeczyć temu, że w swych pracach uchwycił niezwykle ważne, być może osiowe problemy, z którymi zmagają się współczesny świat” (Koczanowicz 2010: 173–174).

- Koczanowicz L. (2010), *Po takiej wiedzy, jakie przebaczenie?*, w: *W sprawie Agambena. Konteksty krytyki*, Poznań: Wydawnictwo Poznańskie, s. 155–180.
- Mościcki P. (2012), *Idea potencjalności. Możliwość filozofii według Giorgio Agambena*, Warszawa: Instytut Badań Literackich PAN.
- Salwa M. (2010), *Czy stan estetyczny jest stanem wyjątkowym?*, w: *W sprawie Agambena. Konteksty krytyki*, Poznań: Wydawnictwo Poznańskie, s. 95–114.
- Wittgenstein L. (1997), *Tractatus logico-philosophicus*, przeł. B. Wolniewicz, Warszawa: Wydawnictwo Naukowe PWN.
- Żychliński A. (2010), *Zwierzę, którego nie ma. Experimentum de hominis natura*, w: *W sprawie Agambena. Konteksty krytyki*, Poznań: Wydawnictwo Poznańskie, s. 261–285.

## Streszczenie

W artykule postawione zostaje pytanie o granice i sens człowieczeństwa. Przyjmując, że człowiek nie jest istotą posiadającą niezmienną naturę, ale zmienia się zależnie od okoliczności, problemem staje się kwestia granic tego, co w człowieku ludzkie. Czym są granice człowieka, a przede wszystkim jak się je przekracza? Intrygującej odpowiedzi na to pytanie udziela Giorgio Agamben. Analiza części jego poglądów służy eksplikacji myśli, iż niebezpieczeństwo, które czyha na człowieka w cywilizacji Zachodu, tkwi w niej samej. Groźnymi być przestały zarówno dzika, nieujarzmiona przyroda, jak również potencjalny najazd barbarzyńców. Kryzys naszej cywilizacji polega na tym, że zdolna jest ona (w coraz większym stopniu) wytworzyć zarówno pierwotną dzikość, jak i barbarzyństwo sama z siebie, czyli na mocy tego, w czym kiedyś upatrywaliśmy matrycę ucłowieczenia istot żywych.

