

Uniwersytet Papieski Jana Pawła II w Krakowie

Wydział Filozoficzny

Izabela Tomala

**Wykluczenie a godność człowieka. Krytyczna analiza
poglądów Giorgio Agambena**

Rodzaj pracy: doktorska

Promotor: dr hab. Joanna Mysona Byrska, prof. UPJPII

Seminarium z filozofii społecznej i polityki

Kraków 2024

Opis bibliograficzny pracy

Autor: Izabela Tomala,

Tytuł pracy: Wykluczenie a godność człowieka. Krytyczna analiza poglądów Giorgio Agambena,

Praca doktorska, napisana pod kierunkiem: dr hab. Joanna Mysona Byrska, prof. UPJPII, Kraków, WF UPJPII, 2024, 160 stron.

Abstrakt

W pracy przedstawiono zagadnienie wykluczenia w odniesieniu do godności człowieka. W oparciu o krytyczną analizę poglądów Giorgio Agambena zaprezentowano *figurę homo sacer*, osoby wykluczonej, która wiecie „nagie życie”. Celem dysertacji było ukazanie w jaki sposób możliwe jest wykluczenie poszczególnych jednostek ze społeczeństwa oraz systemu prawnego. Ten problem łączy się z kwestią nienaruszania przyrodzonej i niezbywalnej godności człowieka. Wnioski z przeprowadzonej analizy wskazują na to, że wykluczenie jednostek nie ogranicza się jedynie do aspektów społecznych, lecz ściśle łączy się z fundamentalnymi prawami człowieka, w szczególności z zagadnieniem ochrony godności człowieka jako niezbywalnego prawa.

W pracy zastosowano metodę analityczno-syntetyczną z elementami krytyki.

Wykorzystano materiały źródłowe (30) i pozycje bibliograficzne (151)

Słowa kluczowe:

a) **imiennie:** Giorgio Agamben, Hannah Arendt, Michel Foucault

b) **rzeczowe:** wykluczenie, *homo sacer*, bopolityka, wspólnota

c) **geograficzne:** Europa

Spis treści

Wstęp.....	4
Rozdział I. <i>Homo sacer</i> – jako podmiot wykluczony	8
1. Człowiek święty – człowiek przeklęty. Istota profanacji.	9
2. „Nagie życie” – życie, które wie dzie <i>homo sacer</i>	16
3. Obóz jako <i>nomos</i> dla <i>homo sacer</i>	21
4. Zachowanie godności <i>homo sacer</i>	31
Rozdział II. Suweren, stan wyjątkowy, tabu i strach – niezbędne elementy polityki	39
1. Agambenowska teoria suwerenności.....	41
2. Stan wyjątkowy jako narzędzie władzy i wykluczenia	47
3. Tabu i strach – elementy ułatwiające sprawowanie władzy	52
Rozdział III. Nowoczesna polityka w ujęciu Agambena	63
1. Biopolityka – „nagie życie” przedmiotem polityki	64
2. <i>Bios</i> i <i>zoe</i>	72
3. Biozarządzanie.....	77
4. Degradacja godności w biopolityce	85
Rozdział IV. Agambenowska krytyka biopolityki.....	90
1. Teologia ekonomiczna.....	92
2. Narzędzia biopolityki.....	96
3. Życie według wartości ekonomicznej, a wspólnotowość.....	105
Rozdział V. Krytyka wybranych aspektów filozofii Agambena	112
1. Filozof, hochsztapler, prowokator. Zrozumieć Agambena.....	114
2. Kierunki rozwoju filozofii Agambena	126
3. Wykluczone kobiety – pominięty temat w agambenowskiej filozofii ...	130
Zakończenie	143
Bibliografia	147

Wstęp

Wykluczenie i uprzedmiotowienie człowieka jest zjawiskiem od wieków obserwowanym w przestrzeni publicznej. Do wykluczenia może dochodzić na wielu płaszczyznach: społecznej, ekonomicznej, kulturowej, etnicznej. Agamben analizuje kwestie dotyczące wykluczenia i uprzedmiotowienia człowieka. *Homo sacer* jest takim uprzedmiotowionym człowiekiem. Agamben pyta o to, kim był i kim dzisiaj jest *homo sacer* — człowiek wykluczony oraz o to jakie są przyczyny i skutki wykluczenia pewnych grup ludzi ze społeczeństwa. Włoski filozof uważa, że wykluczeni stanowią element politycznej układanki, bez której nie sposób wyobrazić sobie jej funkcjonowania. Zdaniem Agambena osoba wykluczona to nie każdy kto znajduje się w trudnej sytuacji życiowej, ale *figura*, w której kryje się możliwość bycia wyeliminowanym ze społeczeństwa.

Giorgio Agambena, urodzonego w 1942 roku w Rzymie, jako filozofa można teoretycznie, obok Michela Foucaulta, Rolanda Barthesa czy Jacquesa Derridy zakwalifikować do grupy postmodernistycznych myślicieli. Aby zrozumieć to pojęcie, należy uprzednio przedstawić, to czym charakteryzuje się okres postmodernizmu w filozofii. Postmodernizm, zwany również ponowoczesnością, jest opisywany jako prąd myślowy, który dotyczy bardzo wielu dziedzin życia, poczynając od kultury, filozofii, polityki, a skończywszy na prawie. W postmodernistycznej myśli filozoficznej prezentowane są zupełnie odmienne poglądy i spojrzenia na dotychczasowe kwestie. Z genealogii samego słowa można wywnioskować, że postmodernizm stoi w opozycji do wcześniejszej epoki, czyli do modernizmu (modernizm był nurtem bardzo silnie związanym z epoką Oświecenia). Do największych krytyków modernizmu, a tym samym zwolenników postmodernizmu, należy zaliczyć m.in. Fryderyka Nietzschego, gdyż to właśnie on, jako jeden z pierwszych myślicieli, starał się podważyć i na nowo zdefiniować pojęcia opisujące modernistyczny świat. Najważniejszym pojęciem dla ponowoczesności jest pojęcie dekonstrukcji, które zostało upowszechnione przez francuskiego myśliciela Derridę. Jego zdaniem, dekonstrukcja to krytyczna metoda analizy tekstu, która wykazuje sprzeczności, napięcia i ukryte założenia w języku i myśli. Polega ona na destabilizacji hierarchii znaczeń i konwencji, które są zakorzenione w języku i kulturze. Derrida kwestionuje binarne opozycje i hierarchie, takie jak obecność/ nieobecność, męskość/ kobiecość, rzeczywistość/ metafizyka, które często stanowią

podstawę filozoficznej myśli zachodniej. Poprzez dekonstrukcję Derrida pokazuje, że te opozycje są wzajemnie związane i warunkują się nawzajem, a granica między nimi jest płynna i nieustannie się przemieszcza. Jego badania nad językiem pozwoliły zrozumieć, że teksty filozoficzne, polityczne są jedynie nośnikiem metafor, które mogą zostać odczytane na wiele sposobów. Postmodernizm kwestionuje wszystkie wypracowane w epoce Oświecenia definicje i pojęcia, do których należy zaliczyć: umowę społeczną, wolność, sprawiedliwość, równość.

Poglądy Agambena kształtowały się w burzliwych w całej Europie latach sześćdziesiątych, a dokładniej są dziedzictwem Maja '68, który we Włoszech przeszedł do historii jako czas powstawania licznych, oddolnych, zróżnicowanych tożsamościowo i tematycznie ruchów. Ten okres charakteryzował się głównie zmianą myślenia dotyczącego życia każdego człowieka. Postulowano odejście od lewicowej polityki, która w dużym stopniu odwoływała się do radzieckiej myśli politycznej. Zachęcano, aby nie spędzać całego życia w jednym miejscu pracy, stale podnosić swoje kompetencje i umiejętności oraz zdecydowanie postulowano odchodzenie od reżimu fabrycznego.

Głównym celem badawczym niniejszej pracy jest przedstawienie korelacji pomiędzy wykluczeniem a godnością człowieka, a także próba ukazania sposobów, które zdaniem Agambena, w przyszłości mogą stanowić niejako remedium na wykluczenie. Nie sposób jednak zaprezentować ten temat bez wcześniejszej analizy czynników, które do wykluczeń doprowadzają.

Dysertacja składa się z pięciu rozdziałów. W pierwszym rozdziale analizie zostanie poddany podmiot jakim jest *homo sacer*. Według Agambena, *homo sacer* wiezie „nagie życie” pozbawione wszelkiej ochrony. Dodatkowo *homo sacer* znajduje się w przestrzeni wyjątku, co oznacza, że z jednej strony jest on wykluczony, a z drugiej strony może on być permanentnie kontrolowany przez suwerena. To staje się podstawą do dalszych analiz włoskiego filozofa, które doprowadzają do postawienia tezy, że wykluczenie stanowi fundament współczesnej polityki. Mimo iż *homo sacer* staje się przedmiotem politycznych rozgrywek, jego przyrodzona i niezbywalna godność nie zostaje naruszona.

W drugim rozdziale niniejszej dysertacji zostanie ukazana zależność występująca pomiędzy *homo sacer*, suwerenem, stanem wyjątkowym, *tabu* i strachem. Agamben zauważa korelację pomiędzy wzbudzaniem strachu w społeczeństwie, wywoływaniem paniki i manipulowaniem jednostkami przez suwerena. Istotnym punktem odniesienia do rozważań włoskiego myśliciela jest filozofia Carla Schmitta i zaprezentowane przez

niego pojęcie suwerenności, które Agamben modyfikując, wykorzystuje w swoich rozważaniach.

Kolejny rozdział zostanie poświęcony tezie postawionej przez Agambena, w myśl której w nowoczesnych państwach to biopolityka zajęła miejsce polityki. Włoski filozof stara się pokazać, że za pomocą narzędzi jakimi posługuje się biopolityka z łatwością można w państwie wprowadzać stan wyjątkowy oraz doprowadzać do powiększenia się grupy *homo sacer*. Dodatkowo włoski filozof twierdzi, że biopolityka poprzez biozarządzanie doprowadza do degradacji godności jednostki. Wpływ na to ma także upadek wartości. Agamben w swoich rozważaniach w zakresie biopolityki rozwija myśl francuskiego filozofa Michela Foucault.

W rozdziale czwartym będzie przedstawione krytyczne stanowisko Agambena w stosunku do biopolityki i wszelkich narzędzi, którymi się posługuje (m.in. teologią ekonomiczną, kapitalizmem, konsumpcjonizmem). Zdaniem Agambena, to właśnie życie wyłącznie według wartości ekonomicznych doprowadza do dehumanizacji jednostki oraz powoduje zwiększanie się grupy osób będących *homo sacer*. Włoski filozof stara się przedstawić remedium na sygnalizowane przez niego problemy, którym miałyby być stworzenie jednego państwa, w którym nikt nie byłby wykluczany.

Piąty rozdział zawiera krytykę wybranych aspektów filozofii Agambena, do których zaliczyć należy brak spójności, zbytnią powierzchowność, a także analizowanie wyłącznie problemów bez wskazywania ich potencjalnych rozwiązań. Dodatkowo w rozdziale będą ukazane możliwości i kierunki, w których filozofia Agambena mogłaby się rozwinąć. Z racji tego, że myśl włoskiego filozofa jest wielopłaszczyznowa, zarówno kwestie pozycji jednostki w społeczeństwie, jak i postrzegania biopolityki mogą być elementem dalszego namysłu filozoficznego. W rozdziale zostanie poświęcona uwaga kazuosowi osób wykluczonych, które w myśli Agambena zostały całkowicie pominięte, a które stanowią połowę społeczeństwa. Temat dotyczy kobiet, które w wielu aspektach życia społeczno-politycznego pozostają *homo sacer*.

Agamben porusza ważne tematy, do których z pewnością należy zaliczyć: *homo sacer*, biopolitykę, kwestie suwerenności, godności, konsumpcjonizmu, biozarządzania, paneuropy. Szerokie spektrum analizowanych przez włoskiego filozofa zagadnień doprowadza często do tego, że trudno jednoznacznie odczytać intencje autora. Wieloaspektowość i wielopłaszczyznowość rozważanych przez Agambena kwestii powoduje pewne trudności w odbiorze jego filozofii. Obcowanie z tak elokwentnym i erudycyjnym myślicielem, daje możliwość poszerzenia nie tylko własnej wiedzy, ale

także i horyzontów myślowych o tematy, które pozornie ze sobą niezwiązane, mogą tworzyć spójną całość. Dzięki zastosowanej metodzie analityczno-syntetycznej z elementami krytyki, można było nie tylko odtworzyć myśl włoskiego filozofa, ale także poddać krytyce jego nietrafne spostrzeżenia. Metoda ta w kontekście badania osób wykluczonych i ich godności polega w pierwszej kolejności na dekonstrukcji istotnych pojęć (*homo sacer*, biopolityka, godność, prawa człowieka, suweren i in.), a następnie, poprzez syntezę, ukazanie, za Agambenem, jego teorii i struktur przez niego stworzonych, a także rozwiązań, które zaproponował. Aby przedstawić złożoność myśli włoskiego filozofa, w procesie syntezy, dochodzi do połączenia analizowanych uprzednio elementów. W trakcie procesu analizy i syntezy, w oparciu o krytyczne myślenie, wykazano niespójności, błędy lub przeoczenia, których dopuścił się Agamben. Korzyści jakie płyną z zastosowania tej metody, to przede wszystkim holistyczne zrozumienie problemu osób wykluczonych poprzez analizę jego składowych, a także umożliwienie badania stworzonych idei lub rozwiązań. Jednocześnie, element krytyki pozwala na zwiększenie jakości i obiektywności wyciągniętych wniosków oraz identyfikację ewentualnych błędów lub niedociągnięć w filozofii włoskiego myśliciela.

Rozdział I. *Homo sacer* – jako podmiot wykluczony

Analizę postaci *homo sacer* jako podmiotu wykluczonego w ujęciu Giorgio Agambena należy rozpocząć od niełatwej próby zrekonstruowania samego rozumienia tego, kim według włoskiego filozofa jest *homo sacer*. Agamben uważa, że *homo sacer* w kulturze, filozofii, prawie istnieje już od czasów starożytnych¹. Jego zdaniem samo pojęcie *sacer*:

„Określa ono to, co należy wyłącznie do bogów, co zostało im przekazane przez uroczysty akt *sacratio* lub *devotio* (dowódca poświęca własne życie bogom podziemnym, aby zapewnić sobie zwycięstwo). A jednak w wyrażeniu *homo sacer* przymiotnik odnosi się do jednostki wykluczonej ze wspólnoty, którą wolno bezkarnie zabić, aczkolwiek nie można złożyć w ofierze bogom”².

Homo sacer w filozofii Agambena jest figurą zaczerpniętą z traktatu rzymskiego gramatyka Sekstusa Pompejusza Festusa, który w swojej pracy „De verborum significatio” w ten sposób pisał o *homo sacer*:

„nie godzi się składać w ofierze, lecz ten, kto go zabije, nie będzie skazany za zabójstwo”³.

Oznacza to, że taka osoba była w stanie podwójnego wykluczenia: zarówno ze społeczności polityczno-prawnej, gdyż zabicie tej osoby nie pociągało za sobą prawnokarnych konsekwencji, jak i z porządku religijnego (rytualne składanie ofiar). *Homo sacer* znajdował się więc w sytuacji podwójnego wyjątku: poza sferą *ius divinum* oraz poza sferą *ius humanum*⁴. Dla włoskiego filozofa, uświadomienie tego podwójnego wykluczenia w jakim znajduje się *homo sacer*, stanowi fundament do dalszych rozważań dotyczących tego, w jaki sposób dana jednostka może zostać pozbawiona podstawowych

¹ Por. G. Agamben, *Homo sacer. Suwerenna władza i nagie życie*, przeł. M. Salwa, wyd. Prószyński i S-ka, Warszawa 2008, s. 19 – 20.

² G. Agamben, *Profanacje*, przeł. M. Kwaterko, wyd. Państwowy Instytut Wydawniczy, Warszawa 2006, s. 99.

³ G. Agamben, *Homo sacer. Suwerenna władza i nagie życie*, dz. cyt., s. 101.

⁴ Por. G. Jankowicz, P. Mościcki, *Projekt homo sacer*, wyd. Ha!art, Kraków 2008, s. 159 – 160.

praw i przywilejów obywatelskich, przy jednoczesnej kontroli jaką państwo poprzez suwerena⁵ nad nią sprawuje.

Celem poniższej części pracy jest przedstawienie tego, w jaki sposób Agamben rozumie zagadnienie człowieka świętego i człowieka przeklętego, które utożsamia z pojęciem *homo sacer*, czym jest akt profanacji, na czym polega „nagie życie” czyli życie jakie wiecie *homo sacer*, jak Agamben rozumie problem obozów (które jego zdaniem stanowią centralny punkt analizy współczesnej polityki i społeczeństwa, gdyż uważa on, że obozy to nie tylko fizyczne miejsca wykluczenia, ale także symboliczne przestrzenie, gdzie władza wyraża swoją dominację nad jednostkami) oraz próba udzielenia odpowiedzi na pytanie: jak wygląda kwestia godności w przypadku *homo sacer*?

Niniejszy rozdział stanowi wprowadzenie do rozważań dotyczących osób wykluczonych. Włoski filozof stara się ukazać zbiór cech, poprzez zidentyfikowanie których o konkretnym podmiocie można orzec, iż został on wykluczony z danej wspólnoty. Próżno u Agambena poszukiwać ostrych, jednoznacznych pojęć, które w jakikolwiek sposób ułatwiałyby zrozumienie jego tekstów. Mimo to, czytając jego prace można zbudować pewną logiczną całość pojęć i zjawisk, które pozwolą odkryć w jaki sposób włoski filozof myśli o zagadnieniu jakim jest *homo sacer*⁶.

1. Człowiek święty – człowiek przeklęty. Istota profanacji.

Agamben, za starożytnym rzymskim historykiem i gramatykiem Sekstusem Pompejuszem Festusem, przedstawia zjawisko równoczesnego bycia człowiekiem świętym i człowiekiem przeklętym:

„świętym człowiekiem jest jednak ten, kogo lud osądził za przestępstwo; i nie godzi się składać go w ofierze, lecz ten, kto go zabije, nie będzie skazany za zabójstwo; w prawie trybunów bowiem postanawia się: <<jeśli ktoś zabije tego, kto poprzez uchwałę zgromadzenia plebejuszy stał się święty, niech nie będzie uważany za zabójcę>>. Z tej racdezaliji zwykle każdy zły i niegodziwy człowiek jest nazywany świętym”⁷.

⁵ Rozumienie suwerena zostanie przedstawione w II rozdziale niniejszej pracy – przyp. Autora.

⁶ Por. G. Agamben, *Homo sacer. Suwerenna władza i nagie życie*, dz. cyt., s. 115.

⁷ G. Agamben, *Homo sacer. Suwerenna władza i nagie życie*, dz. cyt., s. 101.

Dzięki przytoczonemu sformułowaniu można stwierdzić, że określenie *sacer* już w starożytności miało podwójne znaczenie. Przy pomocy tego przymiotnika można było opisać zarówno osobę „świętą”, jak i „przekłątą”. W związku z tym, Agamben dochodzi do wniosku, że owa „świętość” jest paradoksalnym stanem, w którym coś jest jednocześnie wyłączone z prawnych i społecznych norm, a jednocześnie stanowi fundament tych norm⁸. Jak pisze:

„Człowiek święty, czyli należący do bogów, przetrwał rytuał, który oddzielił go od innych ludzi, by dalej wieść pośród nich na pozór zeświecczoną egzystencję. Niezbywalna pozostałość świętości przywiera jednak do jego ciała, nie pozwala mu utrzymywać z bliźnimi zwykłych relacji w sferze *profanum* i wystawia na groźbę gwałtownej śmierci przywracającej go bogom, do których tak naprawdę należy. Nie może jednak zostać poświęcony ani uczestniczyć w kulturze, ponieważ w sferze *sacrum* jego życie należy już do bogów”⁹.

Podwójność pojęcia *sacer* jest przez Agambena rozumiana w następujący sposób: „święty” odnosi się do tego, co jest uznawane jako wyjątkowe i nietykalne, co znajduje się poza sferą profanacji. „Przekląty” odnosi się do stanu wykluczenia społecznego lub wyroku społecznego, który sprawia, że jednostka staje się obiektem odrzucenia i wyłączenia. „Przekląty”, to osoba pozbawiona dostępu do praw i korzyści społecznych. Agamben używa pojęcia *homo sacer*, aby zwrócić uwagę na kondycję ludzi, którzy są wykluczeni i odrzuceni przez społeczeństwo, stanowiąc jednocześnie integralny element władzy politycznej. W związku z tym, zasadnicza różnica między „świętym” a „przeklętym” polega na tym, że „święty” jest wyjątkowy w tym sensie, że z prawnego punktu widzenia nie podlega zabijaniu, podczas gdy „przekląty” jest wykluczony z praw i społeczności, co sprawia, że jego życie jest w stanie permanentnego zagrożenia. Zdaniem włoskiego filozofa, zarówno „święty”, jak i „przekląty” spotykają się w pewnej sferze, którą Agamben definiuje jako sferę profanacji. Mateusz Kwaterko, filozof i tłumacz tekstów Agambena w przedmowie do książki włoskiego filozofa „Profanacje” stwierdza:

⁸ Por. G. Agamben, *Profanacje*, dz. cyt., s. 99 – 100.

⁹ Tamże, s. 99 – 100.

„Agamben – podobnie jak jego mistrz Walter Benjamin – lubuje się w przekładaniu terminów religijnych na pojęcia świeckie i *vice versa* – profanacja w jego rozumieniu pokrywa się przecież w znacznej mierze ze starą, poczciwą dezalienacją”¹⁰.

Owa dezalienacja, nazwana przez Agambena profanacją, jest pojęciem zaczerpniętym z socjologii, które odnosi się do procesu lub stanu, w którym jednostka lub grupa ludzi odzyskują kontrolę nad własnym życiem i tożsamością, wyzwalając się od uczuć alienacji, wyobcowania lub obcości¹¹. Dla Agambena profanacja odnosi się do aktu, który polega na tym, że coś co było uznawane za święte lub oddzielone od zwyczajnego świata, z powrotem zostaje do tego świata sprowadzone¹². Jak pisze:

„Rzymscy prawnicy doskonale rozumieli znaczenie słowa <<profanować>>. Rzeczy będące własnością bóstwa uznawano za święte lub religijne. Nie można było nimi obracać ani swobodnie rozporządzać: sprzedawać, pożyczać pod zastaw, puszczać w dzierżawę ani ustanawiać na nich służebności. Świątokradztwo polegało więc na pogwałceniu lub transgresji owej szczególnej <<nierozporządzalności>>, która oddawała rzeczy na wyłączny użytek bogów niebiańskich (wówczas nazywano je właśnie <<świętymi>>) albo bóstw podziemnych (w tym wypadku określano je tylko mianem <<religijnych>>). Poświęcać (*sacrare*) oznaczało przenieść rzeczy poza sferę prawa ludzkiego; profanowanie było zatem restytucją, ponownym przekazaniem ich ludziom do swobodnego użytku”¹³.

Akt profanacji to proces odwrócenia *sacrum*, czyli świętości, i przywrócenia go do sfery codziennego życia. Profanacja polega na przewyciężeniu podziału między *sacrum* a *profanum* oraz zniwelowaniu granicy między nimi. Nie polega ona na zniszczeniu czy znieważeniu świętości, ale na przekształceniu jej w sposób, który wykracza poza ramy podporządkowania i kontroli. Zdaniem Agambena, akt profanacji może doprowadzić do

¹⁰ Tamże, s. 8.

¹¹ Por. P. Sztompka, *Socjologiczna teoria podmiotowości* [w:] P. Buczkowski, R. Cichoński (red.), *Podmiotowość: możliwość, rzeczywistość, konieczność*, Redakcja Wydawnictw Ośrodka Analiz Społecznych ZMW, Poznań 1989, s. 11 – 20.

¹² Por. G. Agamben, *Profanacje*, dz. cyt., s. 93 – 94.

¹³ Tamże, s. 93.

tworzenia alternatywnych form życia i działania oraz do myślenia o wspólnotach i polityce w sposób odmienny niż tradycyjne modele, które są oparte na dychotomii: *sacrum* – *profanum*. Efektem tego jest zjawisko rozmycia granicy między tym, co jest uznawane za święte lub wyjątkowe, a tym, co jest codzienne i zwyczajne. Jak pisze:

„filologowie ze zdumieniem odnotowują podwójne i przeciwstawne znaczenie łacińskiego czasownika *profanare*. Z jednej strony uczynić coś *profanum*, zeświecczyć; z drugiej (to znaczenie występuje jedynie w wyjątkowych przypadkach) poświęcić. Uogólniając, można powiedzieć, że ta sprzeczność, na którą zwrócił już uwagę Freud, cechuje całe słownictwo związane ze sferą *sacrum*: przymiotnik *sacer* oznacza zarówno <<czcigodny, poświęcony bogom>>, jak i <<przeklęty, wykluczony ze wspólnoty>>”¹⁴.

Zagadnienie profanacji jest bezpośrednio związane z prezentowaną przez Agambena koncepcją człowieka świętego i człowieka przeklętego. Każdy z tych terminów służy włoskiemu filozofowi do tego, aby ukazać mechanizmy władzy, wyłączenia, kontroli, a w ostateczności wykluczenia w kontekście polityki i biopolityki. Stworzona przez Agambena siatka pojęciowa, która ukazuje złożoność pojęcia *homo sacer*, jest narzędziem służącym do rozważań nad kondycją jednostki w społeczeństwie oraz nad relacjami między władzą a jednostką¹⁵.

Sama idea profanacji w filozofii Agambena jest bardzo silnie powiązana z analizowaną przez niego postacią *homo sacer* oraz z pojęciem suwerena. Według włoskiego filozofa, profanacja jest sposobem oporu wobec suwerena oraz mechanizmów jego władzy i kontroli. Jest to akt, który podważa świętość pewnych pojęć, przedmiotów lub przestrzeni, które zostały celowo odseparowane lub wyizolowane przez struktury władzy. Poprzez profanację tych elementów jednostki kwestionują autorytet¹⁶. Jednym z kluczowych przykładów, za pomocą którego, Agamben ilustruje profanację, jest pojęcie „nagiego życia” odnoszące się do życia pozbawionego jakiegokolwiek istotnego statusu politycznego czy prawnego. Za pomocą profanacji pojęcia „nagiego życia”, jednostki potwierdzają swoją ludzkość i domagają się uznania za istoty polityczne posiadające prawa i zdolność działania. Według Agambena, akt profanacji może być formą oporu

¹⁴ Tamże, s. 98 – 99.

¹⁵ Por. tamże, s. 98 – 100.

¹⁶ Por. tamże, s. 99 – 100.

politycznego, której celem jest zakwestionowanie normalizacji stanów wyjątkowych i odzyskanie godności życia, które zostało zredukowane do zwykłego bytowania biologicznego¹⁷.

Agamben analizując to zagadnienie posługuje się pojęciami: państwo, suweren i prawo. Warto w tym miejscu wyjaśnić, w jaki sposób Agamben je rozumie. W filozofii włoskiego myśliciela, państwo odnosi się do instytucji i struktur organizacji społecznej, które sprawują władzę nad obywatelami. Państwo ustanawia prawa, regulacje, kieruje biurokracją i całą machiną państwowej administracji¹⁸. Z kolei suweren nie jest traktowany jako abstrakcyjna jednostka polityczna ani zbiorowa wola społeczeństwa, jak w tradycyjnych definicjach politycznych, ale jest przez Agambena analizowany w odniesieniu do stanu wyjątkowego i biopolityki. To on jest tym podmiotem, który decyduje, kiedy i wobec kogo, wprowadzać stan wyjątkowy. W kontekście suwerena, Agambena interesują kwestie związane z tym, jakie prawa wykorzystuje suweren w sytuacjach nadzwyczajnych, i w jaki sposób podejmowane przez niego decyzje wpływają na życie poszczególnych jednostek¹⁹. Jak pisze:

„tym, co zostaje uchwycone w suwerennym wyrzuceniu, jest ludzkie życie, które można zabić i którego nie można złożyć w ofierze: *homo sacer*”²⁰.

Oznacza to, że Agamben wykorzystując archaiczną figurę *homo sacer* próbuje ukazać zależność między osobami wykluczonymi, a suwerenem. Takie połączenie jest mu potrzebne do tego, aby przedstawić funkcjonowanie nowoczesnej polityki, która jego zdaniem jest biopolityką²¹, czyli formą władzy, która skupia się na kontrolowaniu i zarządzaniu ludzkim życiem.

Należy tutaj powołać się na znawcę filozofii Agambena, Lelanda de la Durantaye’a, który zwraca uwagę na to, że aby we właściwy sposób zrozumieć koncepcję *homo sacer*, trzeba zdekonstruować zaproponowane przez Agambena pojęcie prawa²². De la Durantaye, profesor literatury i filozofii, analizuje główne koncepcje i teorie Agambena, starając się wyjaśnić ich znaczenie i kontekst. Jednym z głównych punktów,

¹⁷ Por. tamże, s. 98 – 99.

¹⁸ Por. G. Agamben, *Homo sacer. Suwerenna władza i nagie życie*, dz. cyt., s. 11.

¹⁹ Por. tamże s. 27.

²⁰ Tamże, s. 116.

²¹ Zagadnienie biopolityki zostanie przedstawione w III rozdziale niniejszej pracy – przyp. Autora.

²² Por. L. de la Durantaye, *Giorgio Agamben. A Critical Introduction*, Stanford University Press, Stanford 2009, s. 254.

które de la Durantaye podkreśla, jest rola wyjątkowości i nadzwyczajności w myśli Agambena²³. Stara się on ukazać złożoność i głębię myśli Agambena, eksplorując jej filozoficzne, polityczne i kulturowe implikacje. Ukazuje również w jaki sposób Agamben w swoich rozważaniach nad polityką, prawem i tożsamością odnosi się do różnych dziedzin wiedzy, takich jak literatura, teologia czy historia.

De la Durantaye, w swojej pracy nad filozofią Agambena przywiązuje dużą wagę do koncepcji prawa w jego filozofii i stara się wyjaśnić, w jaki sposób Agamben rozumie prawo oraz jakie są konsekwencje tej koncepcji dla jego całościowej teorii społecznej i politycznej. Według de la Durantaye, Agamben rozumie prawo w sposób znacznie szerszy niż tylko zestaw norm i regulacji rządzących życiem społecznym²⁴. Dla Agambena, prawo obejmuje także tradycję religijną, kulturową i filozoficzną, która wpływa na sposób, w jaki społeczeństwa organizują się i kontrolują życie jednostek. Prawo nie jest dla Agambena jedynie kwestią regulacji społecznych, ale również narzędziem, za pomocą którego władza wyraża swoją kontrolę nad jednostkami i grupami społecznymi. Dodatkowo de la Durantaye zauważa, że Agamben krytykuje współczesne społeczeństwa za nadmierne uzależnienie od prawa, które często prowadzi do nadużyć władzy i ograniczeń wolności obywateli. Według włoskiego filozofa, prawo, które początkowo ma chronić jednostki, poprzez biopolitykę nadmiernie ingeruje w ich sfery prywatności, wolności oraz autonomię. Jednocześnie, Agamben bada w jaki sposób prawo może być używane do wykluczania jednostek i grup społecznych poprzez mechanizmy stanu wyjątkowego oraz biopolityki²⁵.

W związku z powyższym, de la Durantaye podkreśla, że koncepcja prawa u Agambena odgrywa istotną rolę w jego analizie współczesnych mechanizmów władzy i kontroli społecznej. Poprzez swoją krytyczną refleksję nad rolą prawa, Agamben stawia fundamentalne pytania dotyczące natury władzy, kontroli społecznej i wolności jednostki w dzisiejszych społeczeństwach. Włoski filozof pisząc o prawie stwierdza, że prawo to:

„całość tekstu tradycji w jego aspekcie regulacyjnym: czy to, gdy chodzi o hebrajską Torę, islamski szariat, chrześcijański dogmat, czy też świecki nomos”²⁶.

²³ Por. tamże.

²⁴ Por. tamże, s. 200 – 239.

²⁵ Por. tamże, s. 200 – 220.

²⁶ G. Agamben, *Homo sacer. Suwerenna władza i nagie życie*, dz. cyt., s. 76.

Agamben rozumie prawo jako kompleksowy zbiór normatywnych tekstów pochodzących zarówno z tradycji religijnej, jak i świeckiej. Co więcej, włoski filozof stawia tezę, że we wszystkich tradycjach, o których pisze (hebrajskiej, islamskiej, chrześcijańskiej) można dostrzec elementy wykluczenia, które prowadzą do sytuacji, w której jednostka staje się *homo sacer*. Jest to kluczowe w rozważaniach włoskiego filozofa, gdyż wskazuje na to, że wykluczenie i pozbawienie praw nie jest jedynie współczesnym zjawiskiem, ale ma wielowiekowe tradycje.

W filozofii Agambena, wykluczenie odnosi się do procesu, w którym jednostki są wyłączone z pełnego uczestnictwa w życiu społecznym i politycznym. Pojęcie wykluczenia u włoskiego filozofa ma na celu ukazanie, jak władza i instytucje polityczne tworzą granice, które decydują o tym, kto jest włączony do społeczności, a kto jest z niej wyłączony. Wykluczenie jest procesem, w którym jednostki są umieszczone poza sferą prawa, poddane nadzorowi i dyskryminacji, a ich prawa i wolności są ograniczane. Agamben zwraca uwagę na to, że wykluczenie może przybierać różne formy, takie jak wykluczenie społeczne, rasowe, etniczne czy polityczne. Dodatkowo zauważa on, że wykluczenie może być skutkiem procesów biopolitycznych, które regulują i kontrolują życie jednostek w imię utrzymania porządku społecznego. Wykluczenie, według włoskiego filozofa, jest powiązane z władzą suwerena. Jak trafnie zaznaczają Grzegorz Jankowicz i Paweł Mościcki, którzy badają zagadnienie osób wykluczonych u Agambena:

„Nawet jeśli cieszymy się pełnią praw obywatelskich w demokracjach liberalnych, to faktem jest, że w porządek ten wpisani jesteśmy jako egzemplarze nagiego życia. A to oznacza, że w każdej chwili możemy zostać w bezwzględny sposób poddani przemocy suwerennego wyjątku”²⁷.

Oznacza to, że wszelkie decyzje dotyczące człowieka są podejmowane przez suwerena. Agamben sygnalizuje problem, że bez względu na to jakie prawa i swobody posiadają poszczególne jednostki, to nadal występuje bardzo duże ryzyko, że te prawa mogą zostać im ograniczone lub zawieszane w wyjątkowych okolicznościach wprowadzonych wolą suwerena²⁸.

²⁷ G. Jankowicz, P. Mościcki, *Projekt homo sacer*, dz. cyt., s. 163.

²⁸ Por. G. Agamben, *Stan wyjątkowy. Homo sacer II*, przeł. Monika Surma – Gawłowska, wyd. Ha!art, Kraków 2008, s. 49 – 50.

Poprzez rekonstrukcję pojęcia jakim jest *homo sacer*, utożsamiany przez Agambena z człowiekiem świętym i człowiekiem przeklętym, włoski filozof stara się analizować kondycję jednostki w społeczeństwie, w którym normy prawne, polityczne, społeczne mogą prowadzić zarazem do wykluczenia, jak i kontroli jednostki. Poprzez te metafory, Agamben bada, jak władza tworzy strefy wyjątkowe, w których podstawowe prawa i godność jednostki są zagrożone lub złamane. Te pojęcia pomagają mu ukazać mechanizmy biopolityczne i polityczne działające we współczesnych społeczeństwach.

2. „Nagie życie” – życie, które wie, że *homo sacer*

Homo sacer, zdaniem Agambena, wie, że „nagie życie”, czyli życie polegające na czysto biologicznym trwaniu. Dla włoskiego filozofa, pojęcie „nagiego życia” stanowi centrum jego rozważań dotyczących zagadnienia *homo sacer*²⁹. Jak stwierdza włoski filozof:

„nagie życie, czyli życie *homo sacer*, życie, które daje się zabić i nie daje się poświęcić i którego funkcję, podstawową dla nowoczesnej polityki, mamy zamiar opisać”³⁰.

Analizując zagadnienie „nagiego życia” Agamben odwołuje się do koncepcji życia biologicznego – *zoe*, które jest przez niego rozumiane jako życie wyłącznie biologiczne pozbawione innych wymiarów egzystencji³¹. Według włoskiego filozofa „nagie życie”, życie biologiczne nie posiada kontekstu, w którym mogłoby ono zdobyć wartość lub sens. Jest ono kontrolowane przez instytucje polityczne i prawne, których jedynym celem jest zdominowanie go i wykorzystanie. Zdaniem Agambena, to właśnie owo „nagie życie” stanowi podstawę dla nowoczesnej polityki. Włoski filozof pojęcie „nagiego życia”, którym się posługuje zaczerpnął od niemieckiego filozofa, Benjamina, który definiował „nagie życie” (*bloss Leben*) jako podmiot przemocy mitycznej, która stanowi element właściwego funkcjonowania prawa³².

²⁹ Por. G. Jankowicz, P. Mościcki, *Projekt homo sacer*, dz. cyt., s. 140.

³⁰ G. Agamben, *Homo sacer. Suwerenna władza i nagie życie*, dz. cyt., s. 19.

³¹ W odróżnieniu do *bios* czyli życia społecznego. Poszerzona analiza *bios* i *zoe* będzie w rozdziale III niniejszej pracy – przyp. Autora.

³² Por. W. Benjamin, *W sprawie krytyki przemocy*, [w:] *Anioł historii: Eseje, szkice, fragmenty*, wybór i oprac. H. Orłowski, Poznań 1996, s. 50.

U Agambena kwestie „nagiego życia” są istotne z punktu widzenia sprawowania władzy. Włoski filozof uważa, że wpisanie „nagiego życia” w porządek polityczny stanowi fundament prowadzenia nowoczesnej polityki. Jak pisze Agamben:

„przestrzeń, swobody i prawa, które jednostki zdobywają w wyniku konfliktu z władzą centralną, za każdym razem przygotowują ciche, ale coraz dalej sięgające wpisanie ich życia w porządek państwowy, tym samym oferując suwerennej władzy, od której chciałyby się one uwolnić, możliwość powołania nowego i straszliwego trybunału”³³.

Walka o niezależność i autonomię, paradoksalnie, w miarę osiągania tych celów, może przynieść odmienny od zakładanego skutek, bowiem jednostki w nieświadomy sposób walcząc o powyższe wartości, coraz bardziej wpisują swoje życie w istniejący już porządek państwowy. To z kolei umożliwia suwerennej władzy, od której początkowo chciały się uwolnić, możliwość ustanowienia nowego, surowszego prawa. Oznacza to, że jednostki dążące do wyzwolenia się od władzy centralnej, w rezultacie mogą przypadkowo przyczynić się do wzmocnienia tej samej władzy poprzez uznanie jej za autorytet i dostosowanie się do jej struktur³⁴.

Przykładem, którym posłużył się Agamben, aby przedstawić aporię wpisania „nagiego życia” w porządek prawny jest zagadnienie praw człowieka, których możliwość egzekwowania wynika wprost z przynależności państwowej, a nie bycia po prostu człowiekiem czyli „nagim życiem”. Jak stwierdził:

„w systemie państwa narodowego, tak zwane święte i niezbywalne prawa człowieka okazują się pozbawione wszelkiej opieki i wszelkiej realności w chwili, w której nie można ich ustanowić jako praw obywatela danego państwa”³⁵.

Warto w tym miejscu zwrócić uwagę, że nie jest to autorska myśl Agambena. W kontekście praw człowieka włoski filozof odwołał się do koncepcji zaprezentowanej przez Hannah Arendt, która stwierdziła:

³³ G. Agamben, *Homo sacer. Suwerenna władza i nagie życie*, dz. cyt., s. 166.

³⁴ Por. J. Edkins, *Whatever Politics*, [w:] *Giorgio Agamben: Sovereignty and Life*, red. M. Calarco, S. DeCaroli, Stanford University Press, Stanford 2007, s. 70 – 71.

³⁵ Tamże, s. 173.

„praw człowieka, rzekomo niezbywalnych, nie da się wyegzekwować – nawet w krajach, których konstytucje były na nich oparte – ilekroć pojawiali się ludzie, którzy nie byli już obywatelami żadnego suwerennego państwa”³⁶.

W związku z powyższym należy stwierdzić, że prawa człowieka, tak długo jak dotyczą osób nieprzypisanych państwowo, są prawami martwymi. Mimo, iż Arendt pisze o dylemacie praw człowieka w XX wieku, współcześnie w XXI wieku, sytuacja, w której pewne grupy osób nieprzypisane państwowo zostają pozbawione ochrony prawnej się powtarza. Chęć wpisania każdego „nagiego życia” w porządek prawny danego państwa nie jest tożsama z troską o zapewnienie praw każdemu człowiekowi, ale ma na celu potwierdzenie władzy suwerena nad tymi jednostkami. Z drugiej jednak strony, niewpisanie danych jednostek w system państwowy powoduje, że znajdują się one poza jurysdykcją oraz systemami polityczno-prawnymi, w związku z czym zaczynają wieść „nagie życie” pozbawione ochrony. Stają się tym samym *homini sacri* – osobami wykluczonymi, o których włoski filozof pisze:

„Przyjrzyjmy się teraz życiu *homo sacer* lub jemu podobnych: życiu banity (...). Został on wykluczony ze wspólnoty religijnej i z życia politycznego: nie może uczestniczyć w rytuałach swej *gens* ani spełnić żadnego prawomocnego aktu prawnego. Poza tym, skoro może zabić go każdy, nie popełniając zabójstwa, jego cała egzystencja jest zredukowana do nagiego życia odartego ze wszystkich praw, które może on ocalić jedynie wieczną ucieczką lub znajdując ratunek w obcym kraju. Będąc jednak w każdej chwili wystawiony na nieograniczone niebezpieczeństwo śmierci, pozostaje w wieczystym związku z władzą, która go skazała na banicję. Jest on czystą *zoe*, lecz jego *zoe* jest jako taka obłożona suwerennym wyrzuceniem i w każdym momencie musi się z tą władzą liczyć, znajdować sposób by ją zwodzić i oszukiwać. W tym sensie – o czym wiedzą wszyscy wygnańcy i banicy – żadne życie nie jest bardziej <<polityczne>> niż ich”³⁷.

³⁶ H. Arendt, *Korzenie totalitaryzmu*, przeł. D. Grinberg, M. Szawiel, wyd. Świat Książki, Warszawa 2021, s. 356.

³⁷ G. Agamben, *Homo sacer. Suwerenna władza i nagie życie*, dz. cyt., s. 250.

Powyższy cytat ukazuje to, w jaki sposób włoski filozof łączy zagadnienie *homo sacer* z formą życia jakie on wie. Jego zdaniem, *homo sacer* jako osoba wykluczona skazany jest na bycie banitą, który pozbawiony jest wszelkich praw i płynącej z nich ochrony prawnej. Analiza Agambena pokazuje również niemożność zapewnienia jednostce ochrony bez wpisania jej w strukturę państwa. Oznacza to, że „nagie życie” jest narażone na troskę lub karę płynącą ze strony władzy państwowej, czyli samo w sobie, dla powszechnie obowiązującego prawa nie przedstawia wartości, która determinowałaby działania zmierzające do zapewnienia mu właściwej ochrony. To, co dla włoskiego filozofa analizującego zagadnienie *homo sacer* i „nagiego życia” jakie on wie jest najważniejsze, to ukazanie, że niewydolność dbania o poszczególne jednostki ma charakter strukturalny. Uważa on, że w samym sformułowaniu praw człowieka, istnieje potencjał do tego, aby ideały, które leżały u podstaw ich tworzenia zostały zaprzepaszczone³⁸.

Dzieje się tak przede wszystkim dlatego, że wypracowane systemy prawa ponadnarodowego są nieskuteczne, a także samo dochodzenie przysługujących praw w sytuacji gdy dana jednostka nie jest przypisana do określonego państwa jest trudnym przedsięwzięciem. Obecnie funkcjonują dwa modele, w oparciu o które można dochodzić swoich praw. Jeden z nich to system europejski, bazujący na Konwencji o ochronie praw człowieka i podstawowych wartościach z 1950 roku, a drugi to tzw. system ONZ-towski, oparty na Powszechnej Deklaracji Praw Człowieka. Zgodnie z systemem działającym w oparciu o przepisy konwencji europejskiej, każdy obywatel państw, które są członkami Rady Europy³⁹, w sytuacji, gdy walcząc o swoje prawa, wyczerpie drogę prawną swojego kraju, może odwołać się do Europejskiego Trybunału Praw Człowieka. Oznacza to, że obywatel danego kraju ma prawo pociągnąć swoje państwo do odpowiedzialności przed jurysdykcją europejską. W ONZ-towskim systemie funkcjonuje to zgoła inaczej. Osoba, której prawa zostały naruszone nie ma możliwości osobistego złożenia aktu oskarżenia. W jej imieniu może działać jedynie inne państwo, które złoży taki akt wobec państwa, które dopuściło się łamania prawa. Powyższa analiza jasno wskazuje, że bez względu na to w oparciu o jaki system pokrzywdzona jednostka będzie dochodzić swoich praw,

³⁸ Por. tamże, s. 176.

³⁹ Rada Europy jest organizacją międzynarodową o charakterze regionalnym, utworzoną na podstawie Statutu, przyjętego w Londynie 5 maja 1949 r. Jej członkami jest 47 państw europejskich. Poza strukturami Rady Europy pozostają Białoruś, Kosowo oraz Stolica Apostolska (która posiada status obserwatora) – przyp. Autora.

najważniejszym zagadnieniem tak naprawdę jest to, aby była ona obywatelką jakiegoś kraju, i aby działała w uprzednio wypracowanym przez to państwo systemie.

Na ten problem zwróciła uwagę w 2008 roku była komisarz ONZ do spraw praw człowieka, Mary Robinson, która stwierdziła, że:

„Ponad połowa ludzi na świecie żyje poza obszarem uznanych, egzekwowalnych praw, bez możliwości skutecznej ochrony swoich rodzin, domów i reszty majątku”⁴⁰.

Należy z tego wyciągnąć następujący wniosek: prawo, którego jedną z podstawowych zasad jest równość i sprawiedliwość, bardzo często doprowadza do wykluczenia pewnych grup ludzi. Problem ten nie jest nowym zjawiskiem, w XX wieku Arendt pisała:

„żadne, nawet najbardziej uroczyste przywołanie praw człowieka, mające zapewnić jednostkom jedynie ochronę przed atakami organów publicznych, nie zdoła skutecznie obronić bezpaństwowców ani zapewnić im praw pozytywnych. Nie występują oni bowiem jako jednostki, lecz jako spójne grupy ludności i nie jako jednostki są atakowani i prześladowani, lecz jako członkowie narodów lub odłamy narodów, żyjące bez ochrony państwa”⁴¹.

Jest to niezwykle trafne spostrzeżenie, które zmusza do wyraźnego stwierdzenia, że osoby, które ochrony swoich praw potrzebują najbardziej, gdyż znajdują się w trudnej sytuacji zagrożenia życia lub zdrowia, nie do końca mogą na nią liczyć.

Co warto podkreślić, nie tylko bezpaństwowcy czy uchodźcy są osobami wykluczonymi lub co najmniej pomijanymi. Neoliberalna ekonomia, której czasy rozkwitu przypadają na lata osiemdziesiąte XX wieku, doprowadziła do znacznego rozwarstwienia społecznego na biednych i bogatych. Nie bez wpływu na tę sytuację był fakt prowadzenia wojen w wielu państwach, które pozbawiły rzesze ludzi nie tylko bezpieczeństwa o charakterze ekonomiczno-socjalnym, ale także doprowadziły do utraty bezpieczeństwa fizycznego. W takich sytuacjach prawo działa zdecydowanie na korzyść uprzywilejowanych. Dzieje się tak dlatego, że prawa ze swej natury zapewniają ochronę

⁴⁰ M. Robinson, [w:] W. Osiatyński, *Prawa człowieka i ich granice*, wyd. Znak, Kraków 2011, s. 154.

⁴¹ H. Arendt, *Pisma żydowskie*, przeł. M. Godyń, P. Nowak, E. Rzanna, wyd. Biblioteka Kwartalnika Kronos, Warszawa 2012, s. 261.

osobom, które posiadają zarówno własność, jak i autonomię. W znacznie mniejszym stopniu te same prawa są w stanie zadbać o interesy osób, które znajdują się w kryzysie. Jak trafnie zauważył Wiktor Osiatyński:

„Tak więc grupy upośledzone oczekują od rządów minimalnych świadczeń społecznych i kreowania nowych mechanizmów partycypacji, co jednak wymaga zarówno aktywnej roli państwa, jak i nowych regulacji globalnych. Jednak nie istnieje globalny system zarządzania wrażliwy na potrzeby biednych”⁴².

Wynika z tego, że osoby biedne nie zawsze mogą liczyć na reprezentację swoich interesów, nie tylko we władzach swojego państwa, ale także na arenie międzynarodowej.

„Nagie życie”, czyli życie, które zdaniem Agambena wiedzie *homo sacer* jest życiem pozbawionym ochrony prawnej, wydzielonym z obszaru wpływów politycznych i prawnych, przy jednoczesnym wpisaniu go w decyzyjność suwerennej władzy. Jest ono poddane na działanie różnych form przemocy oraz obowiązujących ograniczeń prawnych. Agamben analizuje to zjawisko bazując nie tylko na własnych obserwacjach oraz swojej wiedzy prawniczej, ale przede wszystkim na filozofii Arendt.

3. Obóz jako *nomos* dla *homo sacer*

Zagadnienie obozów w filozofii Agambena odnosi się nie tylko do fizycznych miejsc, w których zostaje umieszczony *homo sacer* wiodący „nagie życie”, takich jak obozy koncentracyjne czy więzienia, ale także do szerszego kontekstu społecznego, w którym jednostka może być poddana nadmiernemu nadzorowi, kontrolowana lub wykluczana⁴³. Dla włoskiego filozofa nie są najistotniejsze same wydarzenia, które miały miejsce w obozach koncentracyjnych, ale fakt, że w efekcie pewnego rodzaju irracjonalnej i abberacyjnej polityki obowiązującej w Trzeciej Rzeszy, możliwe było ludobójstwo. Agamben, za Arendt, wskazuje aporie związane z kwestią nazistowskich obozów koncentracyjnych. Polegają one na tym, że

⁴² W. Osiatyński, *Prawa człowieka i ich granice*, wyd. Znak, Kraków 2011, s. 154.

⁴³ Por. G. Agamben, *Homo sacer. Suwerenna władza i nagie życie*, dz. cyt., s. 232 – 233.

„Auschwitz został założony w celu urzędowej zagłady, która miała być przeprowadzona według najściślejszych przepisów i regulacji”⁴⁴.

Stało się jednak zupełnie inaczej. Mimo iż nazistom udało się stworzyć skuteczny aparat biurokratyczny, za pomocą którego byli w stanie dokładnie planować oraz kontrolować proces ludobójstwa (transporty, selekcje, kategoryzowanie ludzi, nadzór, hierarchia obozu), to w ostateczności zdarzenia, do których dochodziło w obozie, wymknęły się wszystkim regulacjom prawnym. Aporię tych wydarzeń opisuje były więzień Auschwitz, doktor Otto Wolken:

„zmieniało się niemal z dnia na dzień. Zależało to od oficera dowodzącego, od prowadzącego apel, od blokowego i od ich humoru. Jednego dnia mogło się zdarzyć coś, co dwa dni później w ogóle nie wchodziło w rachubę. Jedna i ta sama zlecona praca mogła być albo wyrokiem śmierci albo zupełnie przyjemnym zajęciem”⁴⁵.

Powyższe świadectwo dowodzi tego, że nieprzewidywalność działań, do których dochodziło w obozie miała swoją przyczynę w tym, że funkcjonował on w przestrzeni stanu wyjątkowego⁴⁶. Oznacza, że obowiązujące w nim zasady i normy postępowania mogły w każdej chwili zostać zmienione. W związku z tym, Agamben podkreśla, że sam obóz ukazywał to, że:

„ludzie mogli zostać tak całkowicie pozbawieni własnych praw i prerogatyw, że żaden czyn popełniony w stosunku do nich nie wyglądał na przestępstwo”⁴⁷.

Wynika z tego, że obóz był miejscem, w którym dochodziło do erozji porządku prawnego, który obowiązywał w całym państwie, ale nie w obozie. Tym samym, obóz stawał się przestrzenią wyjątku, w którym teoretycznie powszechnie obowiązujące prawo, przestawało obowiązywać. Dla Agambena, to co wydarzało się w obozach, nie jest w jego filozoficznych rozważaniach tak ważne, jak sam fakt możliwości stworzenia

⁴⁴ H. Arendt, *Odpowiedzialność i władza sądownia*, red. i wpraw. J. Kohn, przeł. W. Madej i M. Godyń, posłowie P. Nowak, Warszawa 2006, s. 279.

⁴⁵ Tamże, s. 280.

⁴⁶ Zagadnienie stanu wyjątkowego zostanie omówione szerzej w rozdziale II niniejszej pracy – przyp. Autora.

⁴⁷ G. Agamben, *Homo sacer. Suwerenna władza i nagie życie*, dz. cyt., s. 234.

przestrzeni, w której do konkretnych zachowań dochodziło. Włoski filozof traktuje zagadnienie istnienia obozów jako swoisty model, paradygmat biopolitycznego sposobu sprawowania władzy. Za pomocą obozu Agamben chce przedstawić różne aspekty biopolityki i relacji władzy w społeczeństwie. Opisuje on obóz jako miejsce, w którym wprowadza się stan wyjątkowy. To stan, w którym prawo stanowione jest zawieszane, a decyzje władzy są arbitralne. Podobnie w biopolityce, w określonych sytuacjach (takich jak kryzysy zdrowotne, terroryzm itp.) władza może wprowadzać stan wyjątkowy, co prowadzi do ograniczenia praw jednostek. Kolejnym elementem, na który Agamben zwrócił uwagę jest to, że obóz stanowi miejsce, w którym grupy ludzi są wykluczone z normalnego porządku społecznego i prawnego. Jednocześnie władza włącza ich w specyficzny system kontroli. To również odnosi się do biopolityki, gdzie jednostki mogą być wykluczone (np. uchodźcy, bezpaństwowcy), ale także kontrolowane i nadzorowane przez rządy. Włoski filozof zwraca także uwagę na to, że obóz jest miejscem skoncentrowanej kontroli przestrzeni i jednostek. Podobnie biopolityka dąży do kontrolowania przestrzeni i ciał ludzkich w celu zarządzania życiem. W związku z powyższym, agambenowska analiza obozu jako modelu sprawowania władzy pomaga zrozumieć, w jaki sposób biopolityka działa w społeczeństwie, jak kontroluje życie ludzkie i wprowadza stany wyjątkowe.

Warto w tym miejscu przywołać krytyków filozofii Agambena, m.in. Ernesta Laclau oraz Dominica LaCapra, którzy uważali, że potraktowanie przez włoskiego filozofa obozów jako pewnego rodzaju paradygmatu przestrzeni, w której dochodzi do wykluczeń jest hiperbolizacją lub zwyczajnym nadużyciem⁴⁸. Laclau i LaCapra twierdzili, że używanie przez Agambena Auschwitz jako modelu dla analizy współczesnych problemów politycznych jest nieskuteczne i nieodpowiednie. Ta krytyka agambenowskiej filozofii może wynikać z niezrozumienia jego metody. Agamben bowiem stosuje podejście oparte na paradygmacie, w którym określone, historyczne wydarzenia lub sytuacje są używane jako narzędzia do analizy szerszych problemów i modelowania bardziej ogólnych koncepcji. Jego metoda spotyka się z krytyką ze strony chociażby ww. filozofów, którzy uważają, że używanie Holocaustu jako modelu jest kontrowersyjne i nadmiernie dramatyczne⁴⁹.

⁴⁸ E. Laclau, *Nagie życie czy społeczne nie wiadomo co?*, przeł. S. Szadkowski, [w:] *Agamben. Przewodnik Krytyki Politycznej*, wyd. Krytyki Politycznej, Warszawa 2010, s. 53. Por. D. LaCapra, *Historia w okresie przejściowym. Doświadczenie, tożsamość i teoria krytyczna*, przeł. K. Bojarska, Universitas, Kraków 2009, s. 212.

⁴⁹ Por. tamże.

W filozofii Agambena, kwestia obozów jest przedstawiana w kontekście stanu wyjątkowego, na podstawie którego suweren może zawieszać obowiązujące prawo i wprowadzać nowe regulacje. Agamben uważa, że w jego rozważaniach najważniejsza jest nić łącząca stan wyjątkowy z obozem, który utożsamia z przestrzenią wykluczenia. Zdaniem włoskiego filozofa, powstanie obozów jest możliwe tylko w sytuacji, w której dochodzi do zawieszenia obowiązujących norm, czyli w sytuacji stanu wyjątkowego. Jak pisze:

„Stan wyjątkowy to moment, w którym, aby bronić państwa przed niebezpieczeństwem zachwiania jego porządku, trzeba uciec się do zawieszenia owego porządku i oddania całej władzy w ręce suwerena. Wówczas nie obowiązują już reguły życia codziennego, regulowanego konkretnymi przepisami i ustawami, lecz bezpośrednia decyzja sprawującego władzę”⁵⁰.

Agambenowska analiza koncepcji obozów i stanu wyjątkowego pozwala na zrozumienie jego głównych wniosków i krytyki wobec współczesnej polityki oraz prawa. Stan wyjątkowy daje suwerenowi możliwość zawieszenia obowiązującego prawa i wprowadzenia nowych regulacji, co sprawia, że suweren staje się absolutnym decydem w danej sytuacji. Obozy są wyrazem tej suwerennej władzy, ponieważ są przestrzeniami, w których suweren może dowolnie decydować o życiu i śmierci jednostek. Poprzez podkreślenie istnienia nici łączącej stan wyjątkowy z obozami, Agamben zwraca uwagę na to, że obozy są skrajnym przejawem stanu wyjątkowego, w których jednostki są pozbawione praw, a niemal całe ich życie staje się „nagim życiem”⁵¹. Dzięki powyższej analizie, łatwo można zrozumieć jakie mogą być skutki nadużywania suwerennej władzy i dlaczego konieczne jest zachowanie równowagi między zapewnianiem bezpieczeństwa publicznego a ochroną praw jednostek. Do najistotniejszych skutków nadużycia suwerennej władzy zaliczyć należy naruszenie podstawowych praw jednostek, takich jak prawo do życia, wolności osobistej, wolności słowa, sprawiedliwego procesu i godności ludzkiej. Decyzje podejmowane przez suwerena w stanie wyjątkowym mogą być arbitralne i nieproporcjonalne, prowadząc do represji, prześladowań i tortur. Nadużycie suwerennej władzy może także osłabić zaufanie do państwa prawa i instytucji demokratycznych. W sytuacji, w której suweren

⁵⁰G. Agamben, *Stan wyjątkowy. Homo sacer II*, dz. cyt., s. 147.

⁵¹ Por. G. Agamben, *Homo sacer. Suwerenna władza i nagie życie*, dz. cyt., s. 33 – 34.

ignoruje obowiązujące przepisy i zawiesza konstytucyjne zasady, może to podkopać podstawy rządów prawa i praworządności, co prowadzi do chaosu, niepewności i braku zaufania społecznego. Dodatkowo nadmierna suwerenna władza może spowodować narastanie napięć społecznych, konfliktów i niezadowolenia w społeczeństwie. Decyzje podejmowane przez suwerena, które są sprzeczne z interesami społecznymi lub faworyzują określone grupy, mogą prowadzić do protestów, zamieszek i dezintegracji społecznej.

Agamben twierdzi, że istotą funkcjonowania obozów jest występowanie stanu wyjątkowego. Jak pisze:

„Obozy rodzą się zatem nie ze zwyczajnego prawa (a jeszcze mniej, jak można by sądzić, z przekształcenia i rozwoju prawa penitencjarnego), ale ze stanu wyjątkowego”⁵².

Analizując naturę obozów oraz sposobu, w jaki kształtują przestrzeń i stosunki społeczne, Agamben zwraca uwagę na to, że obóz jest wynikiem procesu, w którym stan wyjątkowy (rozumiany jako czasowe zawieszenie normalnego porządku prawnego w obliczu nadzwyczajnych okoliczności) staje się coraz bardziej powszechny i regularny. Obozy, poprzez tworzenie specyficznych relacji władzy i podporządkowania, stanowią wyraz nadzwyczajnej formy władzy, która obejmuje kontrolę nad życiem i śmiercią jednostek. Obozy są miejscami, w których jednostki są poddawane woli suwerena i wykluczeniu społecznemu. Osoby umieszczone w obozach tracą swoje podstawowe prawa i są całkowicie zależne od jego decyzji. To tworzy relację absolutnej dominacji i podporządkowania, gdzie to suweren decyduje o wszystkich aspektach życia więźniów. Agamben argumentuje, że obozy funkcjonują na zasadzie stanu wyjątkowego, w którym obowiązujące normy są zawieszane, a suweren ma nieograniczoną władzę. Przebywanie w obozie staje się normą, a jednostki tracą swoją tożsamość społeczną i prawne statusy, stając się „nagim życiem”. Obozowa przestrzeń rozwija się, gdy stan wyjątkowy przestaje być tylko chwilowym stanem, a staje się częścią układu społecznego. Istotne z punktu widzenia rozważań włoskiego filozofa jest stwierdzenie, że pierwotnie stan wyjątkowy był wprowadzany w reakcji na konkretne niebezpieczeństwo lub wydarzenie. Jego funkcją było zapewnienie przez suwerena ochrony dla ludzi znajdujących się w

⁵² G. Agamben, *Homo sacer. Suwerenna władza i nagie życie*, dz. cyt., s. 228.

niebezpieczeństwie. W kontekście analizowania zagadnienia obozu, stan wyjątkowy, który początkowo był czasowy, stał się permanentnym ładem. Obozy zaczynają trwać i funkcjonować jako miejsca, gdzie to, co kiedyś było wyjątkowym stanem, teraz staje się normą. Kwestią kluczową powyższego cytatu jest stwierdzenie, że chociaż stan wyjątkowy staje się częścią stałego ładu przestrzennego obozu, to jednak pozostaje on poza normalnym porządkiem społecznym. W związku z tym, obozowa przestrzeń rządzi się swoimi zasadami i regułami, które oddzielają ją od codziennego życia społecznego. Wynika z tego, że obozy są efektem stopniowego zatarcia granicy między wyjątkiem a normą, między stanem nadzwyczajnym, a codziennym funkcjonowaniem społeczeństwa. Dzięki powyższej analizie obozów, Agamben zwraca uwagę na to, że obozy w swojej strukturze i istnieniu jako przestrzeni wyjątku, rzucają światło na kwestie związane z ekstremalnym wykluczeniem, regulacją i kontrolą jakiej poddawane są jednostki przez władzę. Według włoskiego filozofa, w porządku prawnym stan wyjątkowy został przedstawiony za pomocą definicji negatywnej. Oznacza to, że aby można było mówić o obowiązywaniu prawa, uprzednio należy wskazać obiekt, który nie posiada z prawem żadnego związku, żadnej relacji. Kolejnym krokiem jest stworzenie relacji pomiędzy prawem a danym obiektem, tym wykluczonym. W momencie zawieszenia prawa, czyli wprowadzenia stanu wyjątkowego, podmiot relacji zostaje wykluczony, ponieważ obowiązująca reguła, w oparciu o którą została stworzona relacja, uległa zawieszeniu.

Agamben nie podaje sposobu rozumienia zagadnienia jakim jest obóz. Swoje rozważania rozpoczyna od stwierdzenia:

„Obóz jest po prostu miejscem, w którym zrealizowała się najbardziej absolutna *conditio inhumana*, która wystąpiła na ziemi: ostatecznie to właśnie liczy się najbardziej tak dla ofiar, jak i dla następnych pokoleń. (...) Zamiast wprowadzać definicję obozu ze zdarzeń, które miały w nim miejsce, zapytamy raczej: czym jest obóz, jaka musi być jego struktura prawno-polityczna, by podobne wypadki mogły się rozegrać? Ta perspektywa pozwoli spojrzeć na obóz nie jako na fakt historyczny, pewną anomalię należącą do przeszłości (nawet jeśli czasem występuje również w chwili obecnej), ale jako swego rodzaju ukrytą matrycę, *nomos* politycznej przestrzeni, w której obecnie żyjemy”⁵³.

⁵³ Tamże, s. 227.

Włoski filozof wprost wskazuje na to, że obozy były i są miejscami, w których występuje najbardziej skrajna forma pozbawienia ludzi nie tylko praw, ale i naruszania ich godności. Agamben proponuje, aby zamiast definiować obóz poprzez konkretne wydarzenia, spojrzeć na jego strukturę prawno-polityczną, gdyż tylko dzięki temu będzie możliwe zrozumienie mechanizmów, które prowadzą do powstania i funkcjonowania obozów. Owa struktura obozów, o której pisze włoski filozof opiera się na formie, którą nazywa „włączającym wyłączeniem”. To stwierdzenie trafnie tłumaczy Eva Geulen:

„Jeśli imperializm jest nakazem globalizacji, która z zewnątrz prowadzi do rozpadu państwa narodowego, to obóz jest miejscem, w którym państwo zaczyna rozpadać się od wewnątrz”⁵⁴.

Próżno u włoskiego filozofa szukać kompleksowego opisu obozów, z dokładnym przedstawieniem tego, jak wyglądały, kto za co był w nich odpowiedzialny i jaką pełnił rolę. Agamben skupia się na czymś mniej oczywistym. Ukazuje, że prawnym fundamentem, na którym został stworzony każdy obóz, w którym dochodziło i dochodzi do wykluczeń jest stan wyjątkowy. Na poparcie swojej tezy przywołuje pierwszy obóz koncentracyjny, utworzony na Kubie w 1896 roku przez Hiszpanów oraz zagadnienie aresztu prewencyjnego (*Schutzhaft*), które przypadało na czasy narodowego socjalizmu, a także obóz jeniecki w Guantanamo Bay⁵⁵. Wszystkie powyżej wymienione obozy łączy wspólny aspekt, o którym Agamben pisze:

„Obóz jest przestrzenią, która otwiera się, gdy stan wyjątkowy zaczyna stawać się regułą. W obozie stan wyjątkowy, który zasadniczo był czasowym zawieszeniem porządku dokonany na podstawie zaistnienia wytworzonego niebezpieczeństwa, nabiera stałego ładu przestrzennego, który jako taki pozostaje jednak stale poza normalnym porządkiem”⁵⁶.

Włoski filozof stawia tezę, że ta ukryta matryca politycznej przestrzeni może występować również poza dosłownymi obozami. Swoją tezę argumentuje tym, że te same

⁵⁴ E. Geulen, *Giorgio Agamben. Wprowadzenie*, przeł. M. Ratajczak, wyd. Sic!, Warszawa 2012, s. 114.

⁵⁵ Por. J. Butler, *Guantanamo Limbo*, <https://www.thenation.com/article/archive/guantanamo-limbo/>, dostęp: 1.04.2023.

⁵⁶ G. Agamben, *Homo sacer. Suwerenna władza i nagie życie*, dz. cyt., s. 230 – 231.

mechanizmy, które prowadzą do tworzenia obozów, mogą funkcjonować w szerokim kontekście społecznym, czyli stają się strukturą, która wpływa na kształtowanie społeczeństwa i jego relacji z władzą. Wniosek jaki płynie z rozważań Agambena jest następujący: obozy są symbolem przestrzeni, w której dochodzi do wykluczenia poszczególnych jednostek, a ich struktura rzuca światło na mechanizmy polityczno-ekonomiczne⁵⁷, które działają w społeczeństwie⁵⁸.

Według włoskiego filozofa, naruszenie godności polega na skrajnym odarciu jednostki z jej ludzkiej tożsamości, praw i integralności. Agamben uważa, że obozy są miejscami, gdzie to naruszenie godności osiąga swoją najbardziej drastyczną formę, gdyż symbolizują ekstremalną degradację jednostki do statusu „nagiego życia”⁵⁹. Jak trafnie stwierdza Jankowicz i Mościcki, analizując filozofię Agambena:

„Najczęściej powtarzany przykład Agambena to zatrzymani z Guantanamo, którzy nie posiadają statusu więźniów wojennych. Zostali poddani nagej sile władzy, pozbawieni praw obywatelskich i sprowadzeni do statusu nagiego życia. Z etycznego punktu widzenia ten społeczno-polityczno-egzystencjalny wymiar stanu wyjątkowego jest najważniejszym punktem odniesienia dla Agambena”⁶⁰.

To, co najistotniejsze u Agambena, to wielokrotne podkreślanie faktu, że nie szuka on odpowiedzi na najważniejsze pytania w mnożeniu i analizowaniu przykładów poszczególnych obozów czy przestrzeni wykluczeń, ale w badaniu poszczególnych pojęć, schematów postępowania i form jakimi posługuje się władza. W jego filozofii obok obozów koncentracyjnych pojawia się obóz w Guantanamo Bay. Dzięki takiemu zabiegowi włoski filozof ukazuje, że do wprowadzenia stanu wyjątkowego, jako przestrzeni zawieszenia powszechnie obowiązującego prawa może dochodzić zawsze i wszędzie. Aby można było zająć się problemem naruszenia godności na szerszą skalę i poszukiwać sposobów jej przeciwdziałania, dla Agambena ważne jest zrozumienie abstrakcyjnych mechanizmów i struktur, które leżą u podstaw tych konkretnych przypadków.

⁵⁷ Zagadnienie teologii ekonomicznej przedstawionej w filozofii Agambena zostanie opisane w rozdziale IV niniejszej pracy – przyp. Autora

⁵⁸ Por. G. Agamben, *Homo sacer. Suwerenna władza i nagie życie*, dz. cyt., s. 230 – 234.

⁵⁹ Por. tamże, s. 233.

⁶⁰ G. Jankowicz, P. Mościcki, *Projekt homo sacer*, dz. cyt., s. 178.

Obóz, wraz z całą swoją strukturą i zasadami w nim obowiązującymi, według Agambena stał się przestrzenią aporyczną, którą, aby można było w pełni zrozumieć, należy analizować w oparciu o zagadnienie wyjątku. Jak pisze włoski filozof:

„Należy w tym miejscu przyjrzeć się paradoksalnemu statusowi obozu jako przestrzeni wyjątku: jest on skrawkiem terytorium, który zostaje wyłączony z normalnego porządku prawnego, ale przez to nie jest po prostu przestrzenią leżącą na zewnątrz. (...) Obóz jest hybrydą prawa i faktu, w której oba pojęcia stały się nieodróżnialne. Arendt zauważyła, że w obozach w pełni wychodzi na jaw zasada rządząca totalitarnym państwem, której nie chce uznać zdrowy rozsądek, to jest zasada głosząca, że <<wszystko jest możliwe>>”⁶¹.

Zdaniem włoskiego filozofa, obozy funkcjonują w strefie granicznej między wyjątkiem, a normą. Tym samym są niejako hybrydami prawa i faktu – prawa ponieważ są związane z prawnymi procedurami i regulacjami oraz faktu, gdyż dotyczą konkretnych wydarzeń i warunków panujących w obozie. Te dwie sfery stają się nierozróżnialne w kontekście obozu. Obozy stają się obszarami, w których prawo i fakty zlewają się w jedno, tworząc swoisty stan wyjątkowy. Zasada „wszystko jest możliwe” odzwierciedla skrajne nadużycia płynące ze strony władzy oraz brak jakichkolwiek ograniczeń w warunkach totalitarnych.

Warto w tym miejscu zwrócić uwagę na to, że Agamben podkreśla fakt, iż nie w każdym obozie musiało i musi wydarzyć się to, co działo się w Auschwitz. To, do czego w obozach dochodzi, zdaniem włoskiego filozofa, zależy przede wszystkim od pewnego rodzaju nieuchwytnych czynników. Jak zaznacza Geulen analizując filozofię Agambena:

„Auschwitz jest przykładem na to, że <<niemożliwe>> stało się możliwe; przykładem, który nie należy do żadnej grupy, ale istnieje dalej jako paradygmat urzeczywistniania niemożliwości. Jego <<metafora i maski>> obecne są także dzisiaj. Strukturę prawną obozu można dostrzec w tzw. <<obozach tymczasowych>>, jak to je w 2004 roku zaanonsował niemiecki minister spraw wewnętrznych, na statkach uchodźców czy *zones d’attentes* międzynarodowych lotnisk”⁶².

⁶¹ G. Agamben, *Homo sacer. Suwerenna władza i nagie życie*, dz. cyt., s. 232 – 233.

⁶² E. Geulen, *Giorgio Agamben*, dz. cyt., s. 117 – 118.

Powyższe rozważania przedstawiają przekonanie Agambena o uniwersalności schematów i procesów, które miały miejsce w Auschwitz i to, że wydarzenia, do których tam dochodziło, mogą się powtórzyć, a nawet w pewnym stopniu współczesne społeczeństwa są tego świadkami. Agamben używa metafory Auschwitz, aby ukazać, że elementy struktury obozowej można dostrzec w innych miejscach, takich jak obozy dla uchodźców czy strefy tranzytowe. Oczywiście nie zrównuje obozów w Auschwitz ze współczesnymi obozami, ale podkreśla samą symbolikę nazistowskich obozów oraz założenie dotyczące permanentności stanu wyjątkowego w przestrzeni publicznej. Zrozumienie kontekstu, w jakim Agamben odnosi się do Auschwitz i innych miejsc, takich jak m.in. strefy tranzytowe, jest kluczowe do właściwej interpretacji jego filozofii. Agamben nie sugeruje, że strefa tranzytowa jest równoważna z Auschwitz ani, że skala ludobójstwa jest porównywalna. Zamiast tego, włoski filozof używa Auschwitz jako symbolicznego punktu odniesienia, aby zilustrować uniwersalność pewnych struktur i procesów społecznych, które istniały w obozach koncentracyjnych, takich jak zawieszenie prawa, stan wyjątkowy i wykluczenie społeczne. Gdy Agamben odnosi się do uniwersalnych schematów i procesów, ma na myśli pewne fundamentalne mechanizmy społeczne i polityczne, które można zaobserwować w różnych kontekstach historycznych i współczesnych. Chodzi tutaj o niektóre elementy, które przyczyniły się do funkcjonowania obozów koncentracyjnych, takie jak biopolityka, wykluczenie społeczne czy zawieszenie prawa. Agamben sugeruje, że choć skala i charakter tych zjawisk mogą się różnić, to niektóre ich składowe mogą być obecne także w innych miejscach i sytuacjach społecznych. W sytuacji, w której Agamben odnosi się do stref tranzytowych czy innych form wykluczenia, nie sugeruje, że są one tożsame z Auschwitz, ale raczej podkreśla pewne podobieństwa w strukturze władzy i mechanizmach kontroli społecznej. Jego celem jest zrozumienie głębszych tendencji społecznych i politycznych, które mogą prowadzić do naruszania praw jednostek i tworzenia przestrzeni wykluczenia. Jednakże, oczywiście, ważne jest, aby zachować ostrożność i zrozumieć, że porównanie takich miejsc, jak strefy tranzytowe z Auschwitz nie oznacza bagatelizowania znaczenia i skali tragedii, jaka miała miejsce w obozach koncentracyjnych.

Przedstawienie struktury obozów (nie dosłownej a metaforycznej) zaprezentowane w filozofii Agambena jest konieczne, aby ukazać przestrzeń przeznaczoną i wydzieloną dla *homo sacer*. Jak pisze włoski filozof:

„Skoro mieszkańcy obozu byli ograbieni z jakiegokolwiek statusu politycznego i całkowicie sprowadzeni do nagiego życia, to obóz jest najbardziej absolutną przestrzenią biopolityczną, jaka kiedykolwiek zaistniała, przestrzenią, w której władza nie ma przed sobą niczego, z wyjątkiem czystego, niezapośredniczonego życia. Z tej racji obóz jest paradygmatem przestrzeni biopolitycznej w punkcie, w którym polityka staje się biopolityką, a *homo sacer* wirtualnie stapia się z obywatelem”⁶³.

Agamben ukazuje obóz jako symbol całkowitego pozbawienia statusu politycznego i redukcji jednostek do ich biologicznej egzystencji. Włoski filozof zauważa, że mieszkańcy obozów zostali całkowicie pozbawieni jakiegokolwiek statusu politycznego, a to oznacza, że władza nie uznaje ich za obywateli, ani nie przyznaje im żadnych praw politycznych. Agamben po raz kolejny podkreśla, że obozy stają się przestrzenią, w której jednostki zostały sprowadzone do „nagiego życia”, kontrolowanego przez władzę. Z tego wynika, że polityka przeradza się w biopolitykę i zaczyna skupiać swoją uwagę na kontroli życia biologicznego⁶⁴. W takiej sytuacji, *homo sacer* pozbawiony jakiegokolwiek ochrony prawnej, pozostaje całkowicie pod biopolityczną kontrolą władzy.

Obozy ilustrują skrajne konsekwencje biopolityki, w których władza kontroluje życie biologiczne jednostek, a status polityczny i prawa są całkowicie anulowane. Według Agambena, obozy stają się pewnym modelem biopolitycznego sposobu sprawowania władzy, nie tylko nad poszczególnymi jednostkami, ale także nad całymi grupami społecznymi. W obozowej przestrzeni wszystko zaczyna się stapiać, nie można wyznaczyć granic obowiązującego prawa ani wprowadzonego wyjątku, a wcześniejsi obywatele, stają się *homini sacri*.

4. Zachowanie godności *homo sacer*

Agamben rozważa zagadnienie godności w kontekście różnych koncepcji, takich jak *homo sacer*, stan wyjątkowy oraz biopolityka. Jego analiza koncentruje się w głównej mierze na tym, w jaki sposób władza poprzez swoje działania może naruszać godność jednostek. Włoski filozof stawia tezę, że do naruszeń godności dochodzi w sytuacji wpisania „nagiego życia” w system polityczny. Owo wpisanie Agamben rozumie jako kontrolowanie „nagiego życia” oraz pozbawienie poszczególnych jednostek ich statusu

⁶³ G. Agamben, *Homo sacer. Suwerenna władza i nagie życie*, dz. cyt., s. 233 – 234.

⁶⁴ Zagadnieniu biopolityki został poświęcony rozdział III niniejszej pracy – przyp. Autora.

prawno-politycznego⁶⁵. Mimo to, swoje analizy rozpoczyna od przytoczenia genezy pojęcia godności i stwierdza, że:

„pojęcie godności ma rodowód prawny. (...) odsyła do sfery prawa publicznego. (...) Sformułowanie jednak właściwej pełnej teorii godności było dziełem jurystów i średniowiecznych kanoników. (...) Godność uwalnia się zatem od swego nosiciela, podmiotu, by stać się fikcyjną osobą, czystą formą, rodzajem ciała mistycznego, istniejącego obok realnego ciała urzędnika bądź władcy, podobnie jak w Chrystusie prócz ciała ludzkiego istnieje stanowiąca jego podwojenie osoba boska”⁶⁶.

Włoski filozof ma świadomość tego, iż godność mimo iż ma rodowód prawny, jest przyrodzona i niezbywalna, i żadne działania ze strony władzy nie są w stanie doprowadzić do tego, aby jednostki zostały całkowicie pozbawione godności. Mogą ją swoimi działaniami naruszyć, ale nigdy całkowicie usunąć. Dodatkowo Agamben zaznacza, że:

„godność jest w istocie czymś niezależnym od istnienia swego nosiciela, wewnętrznym modelem bądź zewnętrznym wizerunkiem, do którego winien się on dostosować i który za wszelką cenę należy zachować”⁶⁷.

To, co dla włoskiego filozofa jest najważniejsze, to zwrócenie uwagi na to, że godność nie jest warunkowana ani uzależniona od jakichkolwiek innych czynników, takich jak pozycja społeczna, status materialny, czy oceny innych ludzi. Jest natomiast nieodłączną cechą ludzkiego istnienia, która nie może być naruszona niezależnie od okoliczności. Wskazuje również na konieczność szanowania godności każdej osoby i traktowania jej z należytyym szacunkiem.

Takie rozumienie godności wywodzi się z etyki personalistycznej, w której, jak twierdzi Jacques Maritain, godność jest nieodłącznym elementem ludzkiej natury⁶⁸. Francuski filozof uważał, że jednostki posiadają niepowtarzalną wartość i godność,

⁶⁵ G. Agamben, *Homo sacer. Suwerenna władza i nagie życie*, dz. cyt., s. 227.

⁶⁶ G. Agamben, *Co zostaje z Auschwitz*, przeł. S. Królak, wyd. Sic!, Warszawa 2008, s. 66 – 67.

⁶⁷ Tamże, s. 69.

⁶⁸ J. Maritain, *Humanizm integralny*, przeł. J. Budzisz, Londyn 1960, s. 9 – 13.

niezależnie od jakichkolwiek osiągnięć czy zewnętrznych okoliczności. Tak postrzegana godność jest podstawową cechą ludzkiej natury, która ma implikacje dla moralności i prawa. W związku z tym jest fundamentem dla tworzenia sprawiedliwego społeczeństwa, opartego na poszanowaniu praw i wolności każdego człowieka. Z tego założenia wynika krytyka ustrojów totalitarnych oraz wszelkich form naruszania praw człowieka⁶⁹.

Warto w tym miejscu odwołać się także, do stanowiska ks. Tadeusza Biesagi, który bazując na rozważaniach Maritaina zwrócił uwagę na pojęcie osoby oraz jej godności. Godność jest łącznikiem wielu wartości, ponieważ jest podstawową cechą, która definiuje człowieka jako istotę ludzką. Jest traktowana jako wartość uniwersalna, nienaruszalna i niezbywalna, co oznacza, że każda jednostka, niezależnie od swoich cech, zasługuje na poszanowanie i ochronę swojej godności. Godność stała się fundamentem wielu wartości uwzględniając przy tym zarówno podmiotowość człowieka, jak i jego wyjątkowość, wolność, a także powstający dzięki temu świat wartości⁷⁰.

W związku z tym można zadać pytanie: jaki był cel wprowadzenia pojęcia godności? Zgodnie ze stanowiskiem prezentowanym przez ww. polskiego filozofa i bioetyka, pojęcie godności było i jest użyte m.in. po to, aby ochronić osobę przed wszechwładzą bezosobowych struktur państwowych. Bez poszanowania godności, prawa obywatelskie mogłyby być stosowane w sposób dyskryminujący. Dzięki godności można przeciwstawić się utylitarystycznej próbie uprzedmiotowienia człowieka i to nie tylko przez państwo, ale także przez rozwijające się procesy zarówno ekonomiczne, jak i naukowo-techniczne⁷¹. Na tych podstawach zostały wypracowane prawa człowieka, które znalazły się w międzynarodowych konwencjach, deklaracjach, konstytucjach poszczególnych państw, a także kodeksach etycznych.

Analizując zagadnienie godności człowieka nie sposób nie wspomnieć o uregulowaniach normatywnych, które odwołują się do godności. I tak, w Powszechnej Deklaracji Praw Człowieka, która została uchwalona przez Zgromadzenie Narodów Zjednoczonych 10 grudnia 1948 roku już w preambule jest napisane, że:

⁶⁹ Por. W. Zuziak, *Autonomia osoby ludzkiej według J. Maritaina*, https://cejsh.icm.edu.pl/cejsh/element/bwmeta1.element.ojs-doi-10_14746_fc_2017_14_7/c/9608-9269.pdf, dostęp: 30.10.2023; por. E. Mounier, *Co to jest personalizm?*, przeł. D. Eska, A. Turowicz, A. Krasieński, wyd. Znak, Kraków 1960, s. 165 – 188.

⁷⁰ Por. T. Biesaga, *Pojęcie osoby a zasada jakości życia we współczesnej bioetyce, Ocalić cywilizację — ocalić ludzkie życie*, red. Z. Morawiec, Kraków 2002, s. 53 – 64.

⁷¹ Por. Tamże.

„Uznanie przyrodzonej godności i niezbywalnych praw wszystkich członków wspólnoty ludzkiej jest podstawą wolności, sprawiedliwości i pokoju świata”⁷².

Godność w powojennych aktach prawnych była niezwykle istotna, gdyż już w pierwszym artykule tejże Deklaracji stwierdzono, że: „Wszyscy ludzie rodzą się równi pod względem swej godności i swych praw”⁷³. Na marginesie, warto wspomnieć, że do godności jako zasady prawnej odwoływano się także w Konwencji o Prawach Człowieka i Biomedycynie⁷⁴, a także w art. 30 Konstytucji Rzeczypospolitej Polskiej⁷⁵. W związku z tym, należy przyjąć pogląd, że godność jako wartość jest powszechnie akceptowalna, leży u podstaw praw człowieka, demokratycznego państwa prawa, jest zakotwiczona w mentalności współczesnego człowieka, a także nie jest ona kwestionowana przez jakiegokolwiek organizacje międzynarodowe.

Godność może zostać przedstawiona w różnych wariantach. W klasycznej koncepcji człowieka wyróżniane są cztery zasadnicze pojęcia godności: ontyczno-aksjologiczna, świadomego podmiotu, nabyta (moralna) oraz godność jako dar ludzi i Boga⁷⁶. Pierwsza z nich — godność ontyczno-aksjologiczna (*ontological dignity*) jest obecna wraz z zaistnieniem ludzkiej natury i jest przynależną każdemu człowiekowi, bez względu na to, czy jest on aktualnie świadomy, czy też nie. Jest to uniwersalna podstawa realizującego się prawa do życia oraz do możliwości rozwoju każdej jednostki, bez względu na to, na jakim etapie rozwoju się ona w danym momencie znajduje⁷⁷. To z tej godności wypływają prawa do życia oraz rozwoju, czyli podstawowe, uniwersalne prawa, które dotyczą każdej osoby od chwili jej zaistnienia, aż po moment naturalnej śmierci. Warto w tym miejscu zauważyć, że godność ontyczno-aksjologiczna poprzedza jakiegokolwiek prawo stanowione, dlatego też termin godności powinien znajdować się w każdym akcie prawnym konstytuującym dane państwo, a także nie powinno być możliwe usunięcie go za pomocą jakichkolwiek sporów legislacyjnych czy pod wpływem grup nacisku. W momencie, w którym ma miejsce jakakolwiek próba ograniczenia tej

⁷² Powszechna Deklaracja Praw Człowieka, preambuła, <http://libr.sejm.gov.pl/tek01/txt/onz/1948.html>, dostęp: 2.02.2022.

⁷³ Powszechna Deklaracja Praw Człowieka, art. 1, <http://libr.sejm.gov.pl/tek01/txt/onz/1948.html>, dostęp: 2.02.2022.

⁷⁴ Por. Konwencja o Prawach Człowieka i Biomedycynie, https://www.coe.int/t/dg3/healthbioethic/texts_and_documents/ETS164Polish.pdf, dostęp: 2.02.2022.

⁷⁵ Por. art. 30 Konstytucji RP, <https://sip.lex.pl/akty-prawne/dzu-dziennik-ustaw/konstytucja-rzeczypospolitej-polskiej-16798613/art-30>, dostęp: 2.02.2022.

⁷⁶ T. Biesaga, *Osoba a normy etyczne*, [w]: *Spór o osobę w świetle klasycznej koncepcji człowieka*, P. St. Mazur (red.), WAM, Kraków 2012, s. 113 – 121.

⁷⁷ Tamże.

godności, do głosu dochodzą różne formy totalitaryzmu, wykluczenia czy selekcji⁷⁸. Jak pisał Leszek Kołakowski:

„Oto jest tajna broń totalitaryzmu: zatruć nienawiścią całą tkankę duchową człowieka i przez to pozbawić go godności”⁷⁹.

Ważna jest właśnie ta kolejność. Najpierw należy wzbudzić w ludziach nienawiść do danej jednostki lub grupy ludzi, by następnie pozbawić ich godności, aby w dalszej kolejności móc ich wykluczyć ze społeczeństwa.

Drugim rozumieniem godności, jest godność jako podmiotowa świadomość oraz aktualizacja dynamizmów osoby (*consciousness and actualization of personhood*). Jest ona wyrażana poprzez akty myślenia, a także wolności czy miłości. Zgodnie z tym, ten rodzaj godności objawia się w możliwości dokonywania poznania, w racjonalnym myśleniu, w odkrywaniu prawdy, w świadomych i odpowiedzialnych czynach, w zdolności komunikacji, a także w umiejętności budowania interpersonalnych więzi społecznych czy aktów religijnych. Człowiek posiadający ten rodzaj godności, nie może być w żaden sposób okłamywany czy też poddawany manipulacji. Powinien mieć możliwość wyrażać swoje sądy i opinie w oparciu o rzeczywistą prawdę. Z tego rodzaju godności wypływa zarówno wolność sumienia, wyznania, jak i wolność wyboru. Zgodnie ze stanowiskiem zaprezentowanym przez Josefa Seiferta „źródłem tej godności jest osoba jako rozumne i świadome <<żywe centrum aktów>>”⁸⁰. Nie można jednak stwierdzić, że osoba, której kondycja psychologiczna, biologiczna czy też społeczna na jakimś etapie życia uległa osłabieniu czy ograniczeniu, traci godność. Dzieje się tak dlatego, że niemożliwym jest oderwanie godności świadomego podmiotu od godności w wymiarze ontyczno-aksjologicznym.

Kolejnym pojęciem godności jest godność nabyta czy też moralna (*acquired dignity, moral dignity*), jest ona wynikiem pewnego rodzaju moralnego doskonalenia się danej jednostki zarówno w prawdzie, miłości, jak i sprawiedliwości. Do najpełniejszego wyrazu tej godności dochodzi przede wszystkim w relacji z drugim człowiekiem.

⁷⁸ Por. M. Piechowiak, *Filozofia praw człowieka. Prawa człowieka w świetle ich międzynarodowej ochrony*, Lublin 1999.

⁷⁹ L. Kołakowski, *Cywilizacja na ławie oskarżonych*, wyd. Res Publica, Warszawa 1990, s. 96.

⁸⁰ J. Seifert, *The philosophical diseases of medicine and their cure. Philosophy and Ethics of Medicine, vol. 1: Foundation*, w: *Philosophy and Medicine*, vol. 82, wyd. Springer, Dordrecht 2004, s. 123.

Sprawności moralne, czynienie dobra, realizacja pełni człowieczeństwa to wszystko wpływa na rozwój godności nabytej⁸¹.

Ostatnim wymiarem godności jest godność otrzymana jako dar ze strony społeczności (*dignity as gift, bestowed dignity*). Ma to miejsce wówczas, gdy dana osoba jest przez kogoś kochana, gdy jest obdarzona szacunkiem ze strony społeczeństwa, gdy jest akceptowana przez wspólnotę, w której żyje.

Każda z ww. godności jest niezwykle istotna i niewyobrażalne jest pominięcie którejkolwiek z nich. Niestety, zarówno w historii, jak i współcześnie, można zaobserwować proces dyskryminacji poszczególnych osób ze względu na cechy jakościowe. Ma to miejsce wówczas gdy zostaje zakwestionowana godność danej jednostki. Może się tak stać w momencie upolitycznienia życia czyli wpisania nagiego życia w sferę polityczną. Zdaniem Agambena, upolitycznienie życia może być poważnym problemem, ponieważ prowadzi do sytuacji, w której jednostka staje się zdominowana przez władzę i kontrolę państwa, traci wolność i autonomię, a jej godność zostaje naruszona⁸².

W związku z powyższym należy się zastanowić nad tym, jak wygląda zagadnienie godności w przypadku osób wykluczonych? Zgodnie ze stanowiskiem Agambena w życiu *homo sacer* godność stała się czymś niestosownym, jak stwierdza:

„Auschwitz oznacza kres i upadek wszelkiej postaci etyki godności i stosowania się do normy. Nagie życie, do którego sprowadzona została istota ludzi, niczego nie wymaga, ani do niczego się nie dostosowuje”⁸³.

Oczywistym jest, że skoro Agamben zakłada, że godność jest przyrodzona i niezbywalna, to żadne działanie władzy nie może jej człowiekowi odebrać. W sytuacji stanu wyjątkowego, w obozach, w których wszelkie prawa zostały zawieszane, godność *homo sacer*, przez osoby sprawujące władzę, została naruszana. Warto w tym miejscu postawić pytanie: w jaki sposób do tego dochodziło? Było to możliwe, ponieważ osoby, które przekraczały bramy obozu zostawały pozbawiane wszelkiego rodzaju tożsamości, zarówno prawnej, jak i politycznej. Żydzi, na podstawie ustaw norymberskich zostali już wcześniej pozbawieni przynależności państwowej. Jak pisze Agamben:

⁸¹ T. Biesaga, *Osoba a normy etyczne*, dz. cyt., s. 113 – 121.

⁸² Por. G. Agamben, *Homo sacer. Suwerenna władza i nagie życie*, dz. cyt., s. 13 – 20.

⁸³ G. Agamben, *Co zostaje z Auschwitz*, dz. cyt., s. 69.

„Skoro mieszkańcy obozu byli ograbieni z jakiegokolwiek statusu politycznego i całkowicie sprowadzeni do nagiego życia, to obóz jest najbardziej absolutną przestrzenią biopolityczną, jaka kiedykolwiek zaistniała, przestrzenią, w której władza nie ma przed sobą niczego, z wyjątkiem czystego, niezapośredniczonego życia”⁸⁴.

Powyższy cytat ukazuje przerażające doświadczenia Holocaustu i przedstawia Auschwitz jako symboliczny punkt, w którym ludzka godność oraz normy etyczne zostały drastycznie zdeptane i zniszczone. Dehumanizacyjne doświadczenia więźniów w obozach przedstawiają determinację z jaką władza starała się pozbawić ludzi wszelkich praw, godności oraz ich tożsamości. Mimo to godność jednostki, jako wartość nadrzędna, nie została więźniom odebrana.

Włoski filozof zauważa, że *homo sacer* jako osoba wykluczona jest obecna w przestrzeni prawno-społecznej od czasów starożytnych i prawa rzymskiego do dziś. *Homo sacer*, który został pozbawiony wszelkich przysługujących mu praw w dziedzinie „nagiego życia”, czyli życia pozbawione ochrony. Aby do tego mogło dojść, zdaniem Agambena, osoba wykluczona zostaje umieszczona w określonej przestrzeni, w której suweren sprawujący władzę może decydować o „nagim życiu” *homo sacer*. Tą przestrzenią, zdaniem włoskiego filozofa, są obozy, które jako miejsca wyjątku pozwalają na to, aby pozbawiać praw poszczególne jednostki, które się w nich znajdują. Agamben, przedstawiając tematykę obozów, porusza zagadnienie godności i stawia tezę, że godność jednostki jako fundamentalna i niezbywalna wartość, pozostaje nieodłączna od człowieka nawet w najtrudniejszych i najbrutalniejszych okolicznościach. Chociaż władza może próbować niszczyć godność ludzi, jak to miało miejsce w przypadku obozów koncentracyjnych, to jednak godność jako wartość pozostaje niezbywalna. Przykład Auschwitz, gdzie normy etyczne i ludzka godność zostały brutalnie naruszone,

⁸⁴ G. Agamben, *Homo sacer. Suwerenna władza i nagi życie*, dz. cyt., s. 233.

jest ostrzeżeniem przed skrajnym upadkiem etyki i moralności. Agamben, przedstawiając powyższe analizy, stara się umożliwić odbiorcy zrozumienie funkcjonowania współczesnej polityki, a przede wszystkim zwraca uwagę na to, że państwo i prawo mogą i faktycznie prowadzą do wykluczenia określonych grup ludzi ze społeczeństwa. *Homo sacer* wraz ze swoim „nagim życiem” jest istotnym elementem w politycznej układance. Państwo, które oddaje władzę w ręce suwerena, daje mu możliwość, aby zgodnie z obowiązującym prawem wprowadzał stan wyjątkowy, za pomocą którego będzie realizował swoją politykę. W stanie wyjątkowym poszczególne jednostki zostają wykluczone, gdyż uważane są za potencjalne zagrożenie (przykład więźniów z Gauantanamo Bay) lub nie są akceptowane przez władzę (przykład obozów koncentracyjnych).

Rozdział II. Suweren, stan wyjątkowy, tabu i strach – niezbędne elementy polityki

Agemben rozważając zagadnienia dotyczące wykluczenia pewnych grup ludzi z obowiązujących systemów społecznych i prawnych, zauważa punkty wspólne pomiędzy *homo sacer* a suwerenem. W wielu miejscach włoski filozof podkreśla, że te dwa podmioty poprzez swoją „wyjątkowość” znajdują się poza porządkiem prawnym. Faktem jest, że zarówno *homo sacer*, jak i suweren są z tego porządku wyłączeni, ale dochodzi do tego z odmiennych powodów. W niniejszej części pracy zostanie przedstawione, to w jaki sposób włoski filozof w swoich analizach umiejscawia względem siebie *homo sacer* i suwerena. Zostanie opisana agambenowska teoria suwerenności oraz podjęta próba udzielenia odpowiedzi na pytanie: na czym według niego polega istota paradoksu suwerenności? Zostanie także zaprezentowane pojęcie stanu wyjątkowego, którego występowanie jest istotne z punktu widzenia sprawowania władzy. Dla Agambena istotne jest także zwrócenie uwagi na temat *tabu* oraz strachu. Tezą tej części pracy jest agambenowskie założenie, że zarówno suweren, jak i *homo sacer* są wykluczeni z obowiązującego systemu prawnego, a zarazem są niezbędnymi elementami prowadzenia nowoczesnej polityki, którą włoski filozof utożsamia z biopolityką. Dodatkowo twierdzi on, że poprzez wzbudzenie strachu w społeczeństwie, władza może wpływać na jego decyzje. Aby to wszystko było możliwe, konieczne jest wystąpienie stanu wyjątkowego.

Punktem wyjścia do rozważań Agambena dotyczących suwerena i jego władzy jest filozofia Schmitta, a przede wszystkim stwierdzenie:

„Ten kto decyduje o stanie wyjątkowym, jest suwerenny”⁸⁵.

Połączenie stanu wyjątkowego, czyli stanu, w którym pewne obowiązujące zasady, prawa i reguły postępowania zostają zawieszane, z podmiotem suwerena czyli osobą, które podejmuje decyzję w imieniu wspólnoty, jest jak najbardziej prawidłowe. Zasadniczą różnicą pomiędzy Schmittem, a Agambenem jest fakt, że niemiecki filozof utożsamia stan wyjątkowy z wojną (czyli zakłada jego tymczasowość), natomiast dla Agambena stan wyjątkowy to zawieszenie obowiązującego prawa, do którego dochodzi notorycznie,

⁸⁵ C. Schmitt, *Teologia polityczna*, [w:] tenże, *Teologia polityczna i inne pisma*, przeł. M. Cichocki, wyd. Aletheia, Kraków 2000, s. 33.

a nie tylko w czasie wojny. Należy jednak postawić zasadnicze pytanie: kim, zdaniem Agambena jest suweren?

Włoski filozof opisując suwerena przedstawia zbiór cech, które go charakteryzują. Stwierdza, że to, co najważniejsze w kontekście suwerennej władzy to jej paradoksalna struktura. Jak pisze:

„suweren jednocześnie sytuuje się poza obrębem porządku prawnego i w jego granicach. Owo doprecyzowujące <<jednocześnie>> nie jest banalne: suweren, mając daną mu przez prawo władzę zawieszania obowiązywania prawa, prawnie sytuuje się poza nim”⁸⁶.

Agamben rozważa dwa aspekty pozycji suwerena w kontekście obowiązującego prawa. Zakłada on, że suweren posiada pewną autonomiczną władzę, która pozwala mu działać zarówno w ramach systemu prawnego, jak i poza nim. Jest to podkreślenie jego niezależności i możliwości podejmowania przez niego decyzji bez ingerencji ze strony zewnętrznych instytucji. Dalsza analiza pokazuje pewnego rodzaju sprzeczność w pozycji suwerena, bowiem ma on możliwości zawieszania obowiązującego prawa, co daje mu możliwość działania poza zasadami prawnymi, ale jednocześnie, poprzez to działanie, umieszcza sam siebie w sferze prawnego porządku. W związku z powyższym, w kontekście prawnym, suweren jest podmiotem mającym władzę ustanawiania i egzekwowania prawa. Ukazuje to złożoną naturę suwerenności, która sprowadza się do tego, że suweren istnieje równocześnie w obszarze prawa (w momencie gdy je tworzy), jak i poza nim (w momencie, w którym dochodzi do jego zawieszenia). Dodatkowo należy zaznaczyć, że suweren zdaniem Agambena to podmiot, który ma wyłączne prawo do tego, aby podejmować decyzje o wprowadzaniu stanu wyjątkowego, czyli o zawieszaniu obowiązujących norm⁸⁷.

Warto w tym miejscu zastanowić się nad tym, dlaczego zagadnienie suwerena i jego władzy jest dla Agambena istotne? Przede wszystkim włoski filozof zauważa, że w dobie erozji wielu instytucji państwowych, należy na nowo dookreślić podstawowe pojęcia. Jak pisze:

⁸⁶ G. Agamben, *Homo sacer. Suwerenna władza i nagie życie*, dz. cyt., s. 27.

⁸⁷ Por. tamże, s. 210.

„Problem suwerenności sprowadzał się wówczas do zidentyfikowania osoby, której w ramach ustroju została nadana pewna władza; próg samego ustroju tymczasem nigdy nie był kwestionowany. Dziś, kiedy w wielkich strukturach państwowych rozpoczął się już proces rozpadu, a stan wyjątkowy – jak to przepowiedział Benjamin – stał się regułą, nadszedł czas, by na nowo, z nowej perspektywy, postawić problem granic i pierwotnej struktury państwowości”⁸⁸.

Powyższy cytat jeszcze bardziej podkreśla różnice w rozumieniu stanu wyjątkowego u Agambena, z tym przedstawionym przez Schmitta. Włoski filozof podkreśla, to, na co uwagę zwrócił już wcześniej Benjamin – wielkie struktury państwowe zaczynają się rozpadać, a stan wyjątkowy, staje się normą. W związku z tym, zdaniem Agambena, w filozofii nadszedł czas, aby ponownie zastanowić się nad koncepcją granic oraz rozumieniem państwowości. Jest to konieczne, aby zrozumieć zmieniającą się sytuację. Według włoskiego filozofa koncepcja suwerenności musi uwzględniać współczesne realia i odnosić się do rosnących wyzwań związanych z globalizacją, zmianami geopolitycznymi, a także coraz częściej występującymi kryzysami państwowymi. W tej perspektywie Agamben stawia kolejne ważne pytanie: jak w powyższych procesach ciągłych zmian, globalizacji, migracji, zmian geopolitycznych, walki z terroryzmem można zadbać o podstawowe wartości, w tym godność człowieka?

1. *Agambenowska teoria suwerenności*

Agamben przedstawiając własną teorię suwerenności zdecydowanie neguje lewicową krytykę państwa, która w głównej mierze opierała się na marksistowskiej redukcji państwa do ideologicznej konstrukcji, w której występują zdefiniowane siły rządzące i podejmujące wszystkie decyzje⁸⁹. Odwołuje się także do starszych teorii suwerenności, aby w oparciu o nie zaprezentować rolę suwerena w kontekście władzy i polityki.

Sama innowacyjność agambenowskiej filozofii polega na podjęciu dwóch wydawać by się mogło przeciwstawnych, działań. Po pierwsze, włoski filozof na nowo

⁸⁸ Tamże, s. 24.

⁸⁹ Por. E. Geulen, *Giorgio Agamben. Wprowadzenie*, dz. cyt, s. 63 – 64.

odczytuje suwerenność o której pisze Jean Bodin⁹⁰, Thomas Hobbes⁹¹, Carl Schmitt⁹² czy Georges Bataille⁹³. W ich filozofii, stara się odnaleźć ujęcie suwerenności i poszerzyć je do tego stopnia, aby stanowiło ono matrycę polityki, która jest obecna od starożytności po czasy współczesne. Bodin w swojej filozofii jako pierwszy pokazał, że władza w państwie powinna być sprawowana zgodnie z powszechnie obowiązującym prawem przez suwerena. Ów suweren, który zdaniem francuskiego filozofa stał się zwycięzcą we wcześniej odbytej wojnie o władzę, może prawomocnie tę władzę sprawować⁹⁴.

Hobbes, także twierdził, że suwerenność jest centralnym zagadnieniem w państwie, jednak w „Lewiatanie” zaznacza, że źródłem suwerenności państwowej nie jest walka, ale umowa społeczna. W toczonej *bellum omnium contra omnes* poszczególne jednostki postanawiają zawrzeć między sobą umowę, w myśl której władza zostaje przekazana jednemu spośród nich, który staje się suwerenem. W tym właśnie momencie, ów suweren wchodzi w posiadanie władzy nad swoimi poddanymi. Warto zwrócić uwagę na to, że u podstaw państwowości według Hobbesa, leży nie tylko lęk poszczególnych jednostek, który popycha ich w ręce suwerena, ale także racjonalne myślenie i chęć osiągnięcia bezpieczeństwa i zwiększenia swoich szans na przeżycie⁹⁵. U Hobbesa, głównym celem suwerenności jest utrzymanie porządku społecznego i zapobieżenie chaosowi. Twierdził on, że w stanie natury ludzie są wojowniczy, egoistyczni i skłonni do konfliktów. Stan natury, jego zdaniem, charakteryzował się brakiem prawa i struktury społecznej, co prowadziło do ciągłej wojny wszystkich ze wszystkimi. Hobbes argumentował, że aby uciec od stanu natury, ludzie dobrowolnie zawierają kontrakt społeczny, przekazując swoje prawa i władzę w ręce suwerena. Suwerenem zdaniem Hobbesa, może być jednostka lub organ, który posiada monopol na użycie siły w celu utrzymania pokoju i porządku. Zdaniem autora „Lewiatana” suwerenność jest absolutna i niepodzielna. Suweren wydaje prawo i podejmuje decyzje w imieniu społeczeństwa, a jego władza nie może być podważana przez obywateli⁹⁶.

Z kolei Schmitt skoncentrował się na koncepcji decyzji suwerennej jako centralnym elemencie suwerenności (koncepcja decyzyzjonizmu). Twierdził on, że

⁹⁰ Por. J. Bodin, *Sześć ksiąg o rzeczypospolitej*, VI, 5, przeł. R. Bierzanek, Z. Izdebski, J. Wróblewski, wyd. PWN, Warszawa 1958.

⁹¹ Por. T. Hobbes, *Lewiatan*, II, 28, 2, przeł. Cz. Znamierowski, wyd. Aletheia, Warszawa 2005.

⁹² Por. C. Schmitt, *Teologia polityczna*, dz. cyt.

⁹³ Por. G. Bataille, *La souverainete*, wyd. Gallimard, Paryż 1976.

⁹⁴ Por. J. Bodin, *Sześć ksiąg o rzeczypospolitej*, dz. cyt, s. 597.

⁹⁵ Por. T. Hobbes, *Lewiatan*, dz. cyt, s. 396 – 397.

⁹⁶ Por. tamże.

suwerenność polega na tym, że suweren ma prawo do decydowania o stanie wyjątkowym i zastosowaniu siły w sytuacjach kryzysowych. Schmitt argumentował, że państwo staje się suwerenne w momencie wywołania stanu wyjątkowego, rozumianego przez niego jako wojna, czyli w sytuacji kryzysowej lub w sytuacji zagrożenia, w której konstytucja i prawo mogą być zawieszane. To właśnie w takich momentach suweren decyduje, jakie działania podejmować. Niemiecki filozof podkreślał, że suwerenność ma istotne znaczenie dla polityki i politycznych konfliktów. W jego rozumieniu, walka o władzę i suwerenność to kluczowe elementy życia politycznego⁹⁷.

Jeżeli zaś chodzi o Bataille'a, to jego podejście do zagadnienia suwerenności było najbardziej filozoficzne i egzystencjalne w porównaniu z wcześniejszymi myślicielami. Dla niego suwerenność to przekroczenie lub transgresja. Bataille twierdził, że suwerenność polega na wyjściu poza granice i normy społeczeństwa, i jest związana z ekscesem, nadmiarem i destrukcją, a nie tylko z kontrolą i władzą⁹⁸.

Wyżej wymienione teorie suwerenności różnią się podejściem do tego zagadnienia, ale każda z nich bada ją w kontekście różnych aspektów życia społecznego, politycznego i egzystencjalnego. Bodin definiował suwerenność jako niepodzielną i nieograniczoną władzę państwa nad swoimi obywatelami i terytorium, Hobbes koncentrował się na zachowaniu porządku społecznego, Schmitt na decyzji suwerennej w sytuacjach kryzysowych, a Bataille na ekscesie i przekroczeniach.

Agamben postanawia jednak zawęzić obszar tematyki jaką jest suwerenność, do jednego tylko aspektu, którym jest połączenie państwa i „nagiego życia”. Włoski filozof stawia pytanie o to, w jaki sposób wykluczenie „nagiego życia” z polityki i porządku prawnopaństwowego staje się kluczowym elementem w politycznych działaniach? Jak trafnie zauważa Geulen, analizując stanowisko Agambena w kwestii suwerenności:

„Tradycyjnych teoretyków suwerenności życie człowieka interesowało w pierwszym rzędzie jako obywatela państwa, a nie istoty żyjącej. Agambenowskie analizy różnych teoretyków i źródeł prowadzą do stwierdzenia, że właśnie to odróżnienie egzystencji politycznej od nagiego życia konstituowało od zawsze *arcana imperii*, niezależnie od tego, czy w grę wchodzi monarchie, nowoczesne

⁹⁷ Por. C. Schmitt, *Teologia polityczna*, dz. cyt., s. 33 – 34, por. R. Skarżyński, *Od chaosu do ładu. Carl Schmitt i problem tego, co polityczne*, wyd. Znak, Warszawa 1992, s. 167 – 173.

⁹⁸ Por. G. Bataille, *La souverainete*, dz. cyt., s. 247.

demokracje czy dwudziestowieczne systemy totalitarne. Dla Agambena właśnie w wykluczeniu życia z polityki tkwi jej istota w zachodniej kulturze”⁹⁹.

Dla Agambena zagadnienie „nagiego życia” jest kluczowym pojęciem w jego teorii suwerenności i odgrywa istotną rolę w analizie stosunku między suwerennością a biopolityką. Agamben zauważa, że tradycyjni teoretycy suwerenności (Bodin, Hobbes, Schmitt czy Bataille) postrzegali życie człowieka, głównie jako życie obywatela danego państwa. W związku z tym, życie jednostki miało znaczenie przede wszystkim w kontekście jej relacji z państwem, jego przepisami i zobowiązaniami obywatelskimi. Wprowadzone, za Benjaminem, przez Agambena pojęcie „nagiego życia”, jako życia ludzkiego pozbawionego jakiegokolwiek politycznej tożsamości czy ochrony ukazuje, że może ono stać się przedmiotem politycznych rozgrywek państwa. „Nagie życie” jest zarówno zagrożone, jak i ignorowane przez państwo. Dla włoskiego filozofa rozróżnienie między życiem politycznym a „nagim życiem” tworzy tajemnicę suwerenności, którą określa jako *arcana imperii*. Dla Agambena jest to istota suwerenności, która pozostaje ukryta i niejasna, niezależnie od tego z jakim ustrojem politycznym ma do czynienia. Jego zdaniem, ta wykluczająca różnica między życiem politycznym, a „nagim życiem”, stanowi istotę zachodniej kultury i polityki. To odróżnienie pozwala władzy politycznej na kontrolę i nadzór nad życiem ludzkim, a jednocześnie pozostawia to życie poza zasięgiem praw i ochrony. Agamben używa koncepcji „nagiego życia”, aby krytykować nadużycia płynące ze strony władzy, takie jak dehumanizacja, eksterminacja czy naruszanie praw człowieka. Argumentuje, że właśnie to wykluczenie życia z polityki pozwala na takie nadużycia.

Agamben, nie zgadzając się ze starszymi teoriami suwerenności, ukazuje ich słabe punkty. Jak trafnie stwierdza Geulen:

„W swoich analizach Agamben nieustannie krytykuje teorie suwerenności za ich paradoksalną cyrkularną strukturę: zakłada się w nich z jednej strony swego rodzaju prawo już w stanie przedprawnym, z drugiej jednak pozaprawne elementy zostają zachowane w stanie prawnym”¹⁰⁰.

⁹⁹ E. Geulen, *Giorgio Agamben. Wprowadzenie*, dz. cyt., s. 64.

¹⁰⁰ Tamże, s. 69.

Aby wybrnąć z powyższego paradoksu, włoski filozof najwięcej uwagi skupia na teorii suwerenności zaprezentowanej przez Schmitta, w której najważniejszym elementem jest zdefiniowanie pojęcia stanu wyjątkowego i kwestia decyzyjności. To, zdaniem Agambena, jest istotnym wkładem we właściwe zrozumienie tego, kim jest suweren i jaka jest jego rola w państwie. Zdaniem Schmitta suweren:

„stoi ponad normalnie obowiązującym porządkiem prawnym, a jednocześnie jest z nim związany, ponieważ do niego należy decyzja, czy konstytucja może zostać *in toto* zawieszona”¹⁰¹.

Niemiecki filozof zakładał, że suweren, jako niczym nieograniczony autorytet posiada w państwie wyjątkową rangę, która może się urzeczywistniać w wypowiedzeniu wojny. Warto w tym miejscu podkreślić, że schmittowskie rozumienie suwerenności nie odnosi się do banalnego monopolu na przemoc, ale jest to monopol na podejmowanie decyzji¹⁰². Z kolei Agamben uważa, że największym osiągnięciem nowoczesnego państwa jest powiązanie suwerenności z prawem. Tylko w takiej sytuacji może dochodzić do tego, że suweren na mocy prawa ma prawo podejmować decyzje, które mogą nosić znamiona przemocowych, tzn. przemoc o charakterze usankcjonowanym i przemoc o charakterze nieusankcjonowanym stają się nierozróżnialne. I na tym, zdaniem Agambena, polega paradoks suwerenności. Dodatkowo zauważa on, że suwerenna władza została ustanowiona dzięki stworzeniu politycznego porządku, którego głównym celem jest wykluczenie „nagiego życia”.

Agamben paradoks suwerenności definiuje jako istnienie pozaprawnej przemocy (*Gewaltanwendung*), a także władzy działającej zgodnie z prawem (*Gewalt*)¹⁰³. Włoski filozof stara się odpowiedzieć na pytania: jaka jest rola prawa w społeczeństwie, jakie są źródła przemocy, jakie są relacje między życiem politycznym a biologicznym, jakie są mechanizmy wykluczenia? A także w jakich sytuacjach pozaprawne działania władzy państwowej stają się aktem uprawomocnionym? Stawiając powyższe pytania Agamben zastanawia się nad tym, dlaczego jedna przemoc może być prawomocna a inna nie, w jakich sytuacjach do tego dochodzi, a przede wszystkim jakich podmiotów to dotyczy? Oznacza to, że Agamben stawia fundamentalne pytanie o to, kto i na jakiej podstawie

¹⁰¹ C. Schmitt, *Teologia polityczna*, dz. cyt., s. 34.

¹⁰² Por. tamże, s. 33 – 34.

¹⁰³ Por. E. Geulen, *Giorgio Agamben. Wprowadzenie*, dz. cyt, s. 61 – 66.

decyduje o tym, że coś znajduje się poza porządkiem obowiązującego prawa, a coś w jego obrębie¹⁰⁴. Agamben, przedstawiając na czym polega paradoks suwerenności pisze:

„To, co na zewnątrz, zostaje tu zawarte nie po prostu przez zakaz (interdykt) lub internowanie, lecz poprzez zawieszenie ważności porządku, przyzwolenie na to, by porządek wycofał się z wyjątku, porzucił go. To nie wyjątek wymyka się regule, lecz właśnie reguła, ulegając zawieszeniu, daje miejsce wyjątkowi i tylko w ten sposób pozostając z nim w określonym związku, konstytuuje się jako reguła”¹⁰⁵.

W ujęciu włoskiego filozofa, to relacja reguły i wyjątku tworzy paradoks suwerenności. W państwie prawa, aby przedstawić sytuację, w której to prawo faktycznie obowiązuje, należy uprzednio przedstawić obiekt, który znajduje się poza prawem. Następnie, trzeba stworzyć relację pomiędzy tym obiektem, a prawem. Owa relacja zostaje ustanowiona na podstawie normy prawnej. Paradoks polega na tym, że to państwo, które jest suwerenne, ma zdolność do zawieszenia prawa i wyjątkowych decyzji, które wydają się przekraczać granice prawa. Właśnie w tym akcie zawieszenia prawa suwerenność państwa najpełniej się uwydatnia. To oznacza, że suwerenność państwa jest z jednej strony związana z tworzeniem prawa i jego egzekwowaniem, a z drugiej strony z jego zawieszaniem lub wyjątkowymi decyzjami. Jak stwierdza Agamben:

„Z jednej strony norma prawna zostaje ustanowiona jako obowiązująca, ponieważ za pomocą swego zawieszenia może objąć w swe posiadanie coś wobec niej zewnętrzne, z drugiej strony to samo zawieszenie reguły daje miejsce wyjątkowi. Osobliwa elastyczność porządku prawnego pozwala nie tyle włączyć w jego obręb to, co wyłączone, ile za pomocą skrajnej figury włączającego wyłączenia wytworzyć wyjątek, nadać nową tożsamość czemuś, co odtąd zawsze będzie określone w odniesieniu do reguły, której się wymyka”¹⁰⁶.

Zdaniem Agambena, norma prawna może zostać zawieszona lub czasowo zaniechana. To zawieszenie pozwala normie objąć w swe posiadanie coś, co wcześniej było poza nią,

¹⁰⁴ Por. tamże, s. 62.

¹⁰⁵ G. Agamben, *Homo sacer. Suwerenna władza i nagie życie*, dz. cyt., s. 29 – 31.

¹⁰⁶ Tamże, s. 149.

coś zewnętrzne. To sugeruje, że norma prawna ma zdolność do rozszerzania swojego zakresu poprzez zawieszenie. Z drugiej jednak strony, włoski filozof zauważa, że to samo zawieszenie reguły tworzy miejsce dla wyjątku. Wyjątek jest tu rozumiany jako coś, co odbiega od normy lub reguły. Zawieszenie reguły jest kluczowym momentem, który pozwala na powstanie tego wyjątku. Agamben dodatkowo podkreśla znaczną elastyczność porządku prawnego. Oznacza to, że prawo ma zdolność do dostosowywania się i reagowania na zmieniające się okoliczności, w tym do tworzenia wyjątków. Porządek prawny może nie tylko włączać to, co wcześniej było wyłączone, ale także tworzyć nowe tożsamości lub znaczenia dla rzeczy, które stają się przedmiotem wyjątku¹⁰⁷.

2. Stan wyjątkowy jako narzędzie władzy i wykluczenia

Stan wyjątkowy, jako zagadnienie z pogranicza prawa i państwowości jest dla prawników i teoretyków prawa niezwykle trudne do zdefiniowania. Zwrócił uwagę na to również Agamben, który już na samym początku swoich rozważań dotyczących stanu wyjątkowego, za pomocą epigrafu, rzucił prawnikom niejako intelektualne wyzwanie, pisząc: *Quare siletis juristae in munere vestro?*¹⁰⁸. Nie bez przyczyny to zdanie zostało skierowane właśnie do prawników i teoretyków prawa. Agamben, jako jurysta ma świadomość tego, jak wiele trudności sprawia właściwe zdefiniowanie zagadnienia jakim jest stan wyjątkowy i jak często przez prawników praktyków i teoretyków jest ono pomijane. Zdaniem włoskiego filozofa, przyczyną tego jest to, że stan wyjątkowy to zdarzenie, które można umiejscowić na pograniczu polityki i prawa. Stan wyjątkowy jest możliwy do uchwycenia tylko w sytuacji ważnego dla społeczeństwa kryzysu politycznego, czyli najczęściej w sytuacji będącej przełomową dla państwa. W takim momencie, dochodzi do pewnego rodzaju aporii. Środki, które mogą zostać użyte jako zaradcze, mają charakter prawny, jednak nie można ich ocenić za pomocą prawnych kategorii¹⁰⁹. Jak trafnie podkreślają tę sytuację Jankowicz i Mościcki:

„Stan wyjątkowy jest legalną formą tego, co legalnej formy mieć nie powinno, a jednak doskonale funkcjonuje w ramach systemu politycznego”¹¹⁰.

¹⁰⁷ Por. tamże, s. 34 – 39.

¹⁰⁸ „Dlaczego wy, prawnicy, milczycie na temat tego, co was dotyczy?”

¹⁰⁹ Por. G. Jankowicz, P. Mościcki, *Projekt homo sacer*, dz. cyt., s. 173 – 174.

¹¹⁰ Tamże, s. 173.

Stan wyjątkowy od zawsze był odpowiedzią władzy na sytuacje zagrożenia, do których dochodziło w państwie. W takich wypadkach władza, zawieszając obowiązujące normy, wprowadzała stan wyjątkowy, a w raz z nim dawała suwerenowi uprawnienia do opanowania występującego zagrożenia. W związku z tym, stan wyjątkowy kojarzony był z sytuacją czasową, która służyła wyłącznie doraźnemu rozwiązaniu zaistniałych problemów, których wcześniej wypracowanymi, zgodnymi z prawem narzędziami nie dało się opanować.

Agamben zauważył, że w państwach totalitarnych, stan wyjątkowy zaczął pełnić rolę narzędzia, za pomocą którego z łatwością można było eliminować przeciwników politycznych. Nie był już czasowym zawieszeniem obowiązującego prawa, wyjątkowym i szczególnym zjawiskiem, ale stał się sposobem na sprawowanie władzy w państwie. Najistotniejsze dla Agambena nie jest jednak to, aby ukazywać konkretne przykłady takich praktyk, ale aby uświadomić fakt, że polityka, na co dzień zaczęła posługiwać się stanem wyjątkowym, jako narzędziem władzy. Agamben uważa, że suwerenna władza jest bezpośrednio związana z występowaniem stanu wyjątkowego. Zdaniem włoskiego filozofa stan wyjątkowy to sytuacja, w której państwowość wysuwa się na pierwszy plan. Jej potencjalne zagrożenie, które może objawiać się w zachwianiu porządku prawnego, wymusza na suwerenie podjęcie decyzji o tym, że porządek prawny musi zostać zawieszony, a cała władza powinna zostać skupiona w rękach suwerena. W takim momencie, przestają obowiązywać dotychczasowe prawa, reguły i zasady postępowania, a wszystkie decyzje podejmowane są arbitralnie przez suwerena¹¹¹. Jak pisze włoski filozof:

„Stan wyjątkowy [*stato di eccezione*], w którym nagie życie jest wyłączone z ustroju, a zarazem schwyte przezeń, w gruncie rzeczy stanowi w swym separatyzmie ukryty fundament, na którym spoczywa cały system polityczny. Kiedy granice stanu wyjątkowego tracą wyrazistość i rozmazują się, nagie życie, które go zamieszkiwało, wyswabada się w państwie i staje się jednocześnie podmiotem i przedmiotem ustroju politycznego i jego konfliktów, jedynym miejscem zarówno organizacji władzy państwowej, jak i wyemancypowania się od niej”¹¹².

¹¹¹ Por. G. Agamben, *Homo sacer. Suwerenna władza i nagie życie*, dz. cyt, s. 27 – 28.

¹¹² Tamże, s. 20.

Jak wynika z powyższego, stan wyjątkowy według Agambena, jako pojęcie z zakresu teorii polityczno-prawnej jest sytuacją, w której prawo zostaje zawieszane lub ograniczone, a władza państwowa uzyskuje rozszerzone uprawnienia. Włoski filozof twierdzi, że to właśnie stan wyjątkowy stanowi niejako fundament całego systemu politycznego. W stanie wyjątkowym, obowiązujące prawo może zostać zawieszane, a życie biologiczne (*zoe*), staje się przedmiotem władzy, która może je kontrolować i wykorzystywać w celu legitymizacji działań państwa. Jak twierdzi Agamben:

„Ze stanu wyjątkowego, w którym żyjemy, nie ma łatwego powrotu do państwa prawa – ponieważ tym, co jest tutaj zafałszowywane, o co toczy się tu gra, są same pojęcia <<prawa>> i <<państwa>>. Jak pisał Carl Schmitt, władca, który decyduje się na ogłoszenie stanu wyjątkowego, gwarantuje sobie zakorzenienie w porządku prawnym. Ale jednocześnie ponieważ jego decyzja oznacza zniesienie normy, władca pozostaje na zewnątrz porządku prawnego, który dotychczas obowiązywał”¹¹³.

Pomiędzy Schmittem, a Agambenem jest zasadnicza różnica w rozumieniu stanu wyjątkowego. Podczas gdy dla niemieckiego filozofa stan wyjątkowy (rozumiany jako wojna) jest kluczowym pojęciem, które odnosi się do sytuacji, w której to suweren decyduje o zawieszeniu normalnego porządku prawnego w obliczu nadzwyczajnego zagrożenia dla państwa, u Agambena stan wyjątkowy jest permanentnym stanem, w którym prawa jednostki są zawieszane, a „nagie życie” (*zoe*) staje się podstawą kontroli władzy. Nie ulega wątpliwości, że Agamben odnajduje inspiracje w filozofii Schmitta, jednak ci dwaj filozofowie różnią się w swoim podejściu do stanu wyjątkowego. U Schmitta stan wyjątkowy jest czasowy, u Agambena permanentny:

„Stan wyjątkowy był niegdyś rozumiany jako coś szczególnego, jako prawny wyjątek, coś, co może obowiązywać jedynie przez bardzo ograniczony czas. Jednak historyczne przemiany uczyniły z tego zwyczajną, zbanalizowaną formę

¹¹³ G. Agamben, *Kapitalizm jest religią, w której nic nie należy do ludzi*, <https://wiadomosci.dziennik.pl/wydarzenia/artykuly/72453,kapitalizm-jest-religia-w-ktorej-nic-nie-nalezy-do-ludzi.html>, dostęp: 3.08.2023.

rządów – świadome wywoływanie stanu wyjątkowego, który zdaje się nie mieć końca, stało się jedną z fundamentalnych praktyk dzisiejszych państw”¹¹⁴.

Agamben zwraca uwagę na dwa istotne podmioty, których najbardziej dotyczy stan wyjątkowy. Po jednej stronie jest suweren, który ma uprawnienia aby ten stan wprowadzać, a po drugiej jest „nagie życie”, czyli jednostka, która jest całkowicie pozbawiona tożsamości prawnej. Zwrócili uwagę na to Jankowicz i Mościcki, którzy napisali:

„Rewersem mocy suwerena jest objęte całkowitą detencją nagie życie. Trzeba podkreślić to sformułowanie: nagie życie jest rewersem mocy suwerena, a nie efektem jego nieograniczonej i brutalnej władzy nad obywatelami. Sytuacja, w której jednostka traci podmiotowość prawną, jest wynikiem zawieszenia prawa jako takiego, a więc suweren uczestniczy w tym procesie o tyle, o ile inicjuje działanie mechanizmu wytwarzającego stan nadzwyczajnej konieczności”¹¹⁵.

Łącząc zagadnienie stanu wyjątkowego z wcześniej analizowanym pojęciem suwerennej władzy, warto zauważyć, że dla Agambena suwerenna władza, to w dużej mierze prawo do decydowania o ludzkim życiu¹¹⁶. Dodatkowo włoski filozof zauważa, że suwerenna władza została ustanowiona dzięki stworzeniu politycznego porządku, którego głównym celem jest wykluczenie „nagiego życia”. Aby do tego mogło dojść należy uchwalić wyjątek. To właśnie w przestrzeni wyjątku prawo zostaje niejako zawieszane, przestaje funkcjonować, a człowiek, który został pozbawiony jednoznacznego statusu prawnego, poprzez działanie suwerennej władzy, zaczyna wieść „nagie życie”, życie pozbawione wszelkiej ochrony i praw, życie *homo sacer*. Według Agambena, to „nagie życie”, znajduje się na granicy wspólnoty polityczno-prawnej. Aporia całej sytuacji polega na tym, że wyjątek jako suwerenna decyzja, umożliwia zapoczątkowanie istnienia porządku prawnego: „reguła, zawieszając się, rodzi wyjątek”¹¹⁷.

¹¹⁴ Tamże.

¹¹⁵ G. Jankowicz, P. Mościcki, *Projekt homo sacer*, dz. cyt., s. 177.

¹¹⁶ Por. G. Agamben, *Homo sacer. Suwerenna władza i nagie życie*, dz. cyt., s. 83 – 85.

¹¹⁷ Por. tamże, s. 18.

Suwerenna władza i stan wyjątkowy u włoskiego filozofa to zasadnicze pojęcia, w oparciu o które analizuje on kwestię osób wykluczonych czyli osób, które są *homo sacer*. Agamben stwierdza, że suwerenna władza ustanawia się w wyniku stworzenia porządku politycznego, który jest oparty na wykluczeniu życia jakie wie dzie *homo sacer*, czyli nagiego życia. Warto w tym miejscu zadać pytanie: w jaki sposób do tego dochodzi? Zdaniem włoskiego filozofa, można to osiągnąć, poprzez stworzenie wyjątku czyli przestrzeni, w której prawo przestaje obowiązywać, gdyż zostaje ono zawieszane. W takiej sytuacji człowiek jest pozbawiony statusu prawnego i zaczyna wieć „nagie życie”, pozbawione wszelkiego rodzaju praw¹¹⁸. O „nagim życiu” sprowadzonym do *zoe* decyduje suweren, który uważa je za istotę czysto biologiczną. Jak pisze Agamben:

„Moim celem jest dokładne ujęcie określonej struktury – związku między prawem a życiem – a figura *homines sacri* może według mnie rzucić nowe światło na ten fundamentalny stosunek prawa do życia”¹¹⁹.

Wynika z tego, że władza poprzez prawo ingeruje w „nagie życie” człowieka czyli *zoe*. To właśnie ono staje się obiektem politycznej kontroli i staje się istotnym punktem odniesienia dla władzy.

Według Agambena, polityka to umiejętność sprawowania władzy za pomocą stanu wyjątkowego. Włoski filozof rozumie przez to bipolarzną kontrolę „nagiego życia”, która jest możliwa tylko w sytuacji permanentnego stanu wyjątkowego. Jego zdaniem cała suwerenność władzy za swój fundament obiera zarówno wykluczenie z polityki, jak i pozbawienie ochrony prawnej *homo sacer*¹²⁰. Co warto zauważyć, „nagie życie”, które znajduje się w suwerennym wyjątku, pozostaje w relacji do suwerennej władzy, która przez włoskiego filozofa została nazwana „relacją zakazu” lub „relacją wyjątku”. Osoby przebywające w stanie wyjątkowym nie są poza porządkiem prawnym i rządami suwerena, są dla prawa zupełnie obojętne, ale jednak włączeni w porządek prawny poprzez swoje wykluczenie¹²¹. Jak pisze włoski filozof:

¹¹⁸ Por. tamże, s. 20.

¹¹⁹ G. Agamben, *Nieświęte życie*, <https://www.praktykateoretyczna.pl/artykuly/giorgio-agamben-nieswiete-zycie/>, dostęp: 15.08.2023.

¹²⁰ Por. G. Agamben, *Homo sacer. Suwerenna władza i nagie życie*, dz. cyt, s. 13.

¹²¹ Por. tamże, s. 8 – 18.

„Istnieje pewien punkt, który zauważył już Benjamin w swojej tezie, że stan wyjątkowy, w którym żyjemy, stał się regułą. Ja jedynie doprowadzam tę myśl do skrajności. Rzeczywiście żyjemy w takiej strefie, w której nie istnieje już różnica między wyjątkiem i regułą. Nie musi to koniecznie nieść ze sobą katastrofy — przeciwnie, może przebiegać bardzo płynnie. Można znaleźć tę strefę nierozróżnialności w codziennym życiu, gdy tylko zanikają granice między prywatnym i publicznym, politycznym i biologicznym. Nie posiadamy żadnych kryteriów by móc odróżniać te dwie sfery”¹²².

Wynika z tego, że zdaniem Agambena, permanentny stan wyjątkowy staje się coraz bardziej powszechny i normalizowany. W stanie wyjątkowym prawo staje się podatne na interpretacje i nadużycia ze strony władzy, a jednostka staje się obiektem bezwzględego nadzoru.

Dla Agambena zagadnienie stanu wyjątkowego i suwerena są pojęciami ściśle ze sobą powiązаныmi. Stan wyjątkowy odnosi się do sytuacji, w której prawo zostało zawieszane lub ograniczone, a władza państwowa posiada rozszerzone uprawnienia. W takim stanie, suweren, czyli osoba lub instytucja mająca najwyższą władzę decyzyjną, może wprowadzić nadzwyczajne środki i działania, w celu zaradzenia faktycznej lub pozornej sytuacji kryzysowej. W związku z powyższym, w takim kontekście suweren staje się kluczową postacią, która może decydować o wprowadzaniu stanu wyjątkowego oraz o zawieszeniu praw i wolności jednostek. Agamben jawnie krytykuje rozszerzenie władzy suwerena w stanie wyjątkowym i ostrzega przed możliwością nadużyć władzy oraz zagrożeniem dla praw i wolności jednostek. *Novum*, które w swoich rozważaniach zaprezentował włoski filozof jest takie, że stan wyjątkowy jest permanentny i służy do tego, aby możliwe było biopolityczne kontrolowanie życia jednostki¹²³.

3. *Tabu i strach – elementy ułatwiające sprawowanie władzy*

Agamben twierdzi, że nowoczesna polityka to między innymi polityka zarządzania „nagim życiem”, życiem pozbawionym wszelkiej ochrony, czyli życiem jakie wiedzie *homo sacer*¹²⁴. Jak pisze:

¹²² G. Agamben, *Nieświęte życie*, <https://www.praktykateoretyczna.pl/artykuly/giorgio-agamben-nieswiete-zycie/>, dostęp: 4.08.2023.

¹²³ Por. G. Agamben, *Homo sacer. Suwerenna władza i nagie życie*, dz. cyt., s. 20 – 23.

¹²⁴ Por. tamże, s. 13.

„zachodnia polityka tworzy się przede wszystkim poprzez wykluczenie (które jest w takim samym stopniu wpisaniem) nagiego życia. (...) W polityce zachodniej nagie życie posiada szczególny przywilej bycia tym, na którego wyłączeniu zbudowane jest państwo ludzi”¹²⁵.

Aby jednak mogło dojść do wykluczenia pewnych grup ludzi ze społeczeństwa muszą zostać użyte mechanizmy, które w znacznym stopniu ten proces ułatwią. Obok decyzji suwerena o wprowadzeniu stanu wyjątkowego, zdaniem Agambena, istotne jest wzbudzenie strachu w społeczeństwie. Strachu przed osobami, które w jakiś sposób różnią się od większości. Wzbudzenie obawy przed „innymi” daje dużą przestrzeń do tego, aby za pomocą manipulacji wpływać na decyzyjność społeczeństwa. Osoby, które się czegoś obawiają, podejmują zupełnie inne decyzje niż te, których racjonalne myślenie nie jest niczym zmacone.

Agamben, aby w pełniejszy sposób przybliżyć zagadnienie wykluczenia *homo sacer* oraz modelu sprawowania władzy, postanawia odnieść się do wypracowanego końcem XVIII i początkiem XIX wieku pojęcia *tabu*:

„Dzisiejsze rozumienie tabu nawiązuje do swego etymologicznego źródła, którego znaczenie wywodzi się z języka Polinezyjczyków z Wysp Przyjacielskich (Tonga, gdzie James Cook w 1771 roku odkrył tę instytucję) — *tapu* ’święty, przeklęty’”¹²⁶.

Współcześnie pojęcie *tabu* jest używane jako oznaczenie określonych praktyk lub zachowań, które są uznawane za święte lub zakazane w danej kulturze. Wynika z tego, że można sposób rozumienia słowa *tabu* utożsamiać ze znaczeniem zawartym w pojęciu *homo sacer*. Zwraca uwagę na to Geulen, która pisze:

„Etolodzy i badacze mitów starali się rozwiązać sprzeczności obecne w tej enigmatycznej figurze, przywołując pojęcie *tabu*, które od XIX wieku, tak że w psychoanalizie (mianowicie w książce Freuda *Totem i tabu*) stosuje się głównie

¹²⁵ Tamże, s. 17 – 18.

¹²⁶ G. Sawicka, *Konwencja a tabu językowe*, [w:] *Język a kultura*, tom 21, Wrocław 2009, s. 32.

do wyjaśnienia ambiwalentnych fenomenów. Co podlega tabu, jest zarazem święte i przeklęte, jest jednocześnie przedmiotem czci i lęku”¹²⁷.

Tabu łączy w sobie sprzeczności, które zdaniem Agambena, są także obecne w figurze jaką jest *homo sacer*. Ta paralela, na którą zwrócił uwagę włoski filozof jest o tyle istotna, że zarówno postrzeganie *tabu*, jak i *homo sacer* jest często związane z silnymi emocjami, takimi jak strach, obrzydzenie, ale także współczucie. Warto w tym miejscu zauważyć, że zagadnienie *tabu* pojawia się już w rozważaniach szkockiego filologa i archeologa Williama Robertsona Smitha¹²⁸. Twierdził on, że temat *tabu*, to nie tylko cecha prymitywnych kultur i, że za pomocą *tabu* (już w czasach starożytnych) można było trwale oddzielić od siebie pewne grupy ludzi. Wzmacniając to stanowisko przykładami stwierdza, że po jednej stronie stawiana była nietykalność starożytnych kapłanów, wodzów i jak pisze Smith: „ogólnie rzecz biorąc osób lub rzeczy należących do bóstw i ich kultu”¹²⁹, a po przeciwnej znajdowały się osoby nieczyste: kobiety po porodzie, osoby, które stykały się ze zwłokami, osoby na które rzucono klątwę oraz inni ludzie, którzy zostali tymczasowo lub na stałe wyrzuceni poza nawias społeczeństwa.

Można w tym miejscu zadać pytanie: jaki był cel nakładania na kogoś *tabu*, jakie miało to znaczenie? Otóż, *tabu* w większości przypadków pełniło funkcję ochronną. Kobieta po porodzie, uważana za nieczystą jest *tabu* ponieważ nie wolno jej przeszkadzać, trzeba ją chronić i strzec przed tym wszystkim, co mogłoby stać się zagrożeniem dla nowego życia. Z całą pewnością można stwierdzić, że dzięki *tabu* możliwe jest podtrzymanie w każdej kulturze integralności, która chroni zarówno kulturę, jej twórców, jak i gwarantuje jej ciągłość¹³⁰.

Zgodnie z definicją zamieszczoną w „Słowniku etnologicznym” *tabu*:

„oznacza zakaz podejmowania pewnych czynności wobec obiektów czy stanów rzeczy, co do których istnieje przekonanie o ich sakralności lub nieczystości; złamanie tabu prowadzi do <<skażenia>> osoby, przez co zostaje ona narażona

¹²⁷ E. Geulen, *Giorgio Agamben. Wprowadzenie*, dz. cyt., s. 106.

¹²⁸ Por. W. R. Smith, *Lectures On the Religion Of The Semites The Fundamental Institutions*, London 1984, s. 152 – 153.

¹²⁹ Tamże.

¹³⁰ P. Białczak, R. Rodasik, *O relacji pomiędzy tabu a kulturą bezpieczeństwa – wpływ języka na poczucie bezpieczeństwa jednostki*, <https://cejsh.icm.edu.pl/cejsh/element/bwmeta1.element.ceon.element-20472882-e729-3c3e-b295-092d25c580a1/c/pdf-01.3001.0012.2715.pdf>, dostęp: 1.04.2023.

na sankcje o charakterze światopoglądowym i społecznym oraz sama staje się niebezpieczna dla otoczenia”¹³¹.

Dodatkowo należy zaznaczyć, że za złamanie tabu groziła surowa kara. U Agambena, co w pierwszej chwili może zaskakiwać, zagadnienie *tabu* jest związane pojęciem *sacrum* i pojęciem porządku społecznego¹³². Analizy Agambena wskazują na to, że to właśnie *tabu* jest kluczowym elementem utrzymania hierarchii w społeczeństwie. Według włoskiego filozofa, *tabu* jest narzędziem kontroli społecznej, które tworzy pewne obszary wyłączone i niedostępne dla zwykłych jednostek. *Tabu* ustanawia granicę między tym, co *sacrum*, a tym, co *profanum*. To, co jest uznawane za *tabu*, jest chronione i oddzielone od świata codziennego, a naruszenie *tabu* może prowadzić do sankcji społecznych. Zdaniem Agambena *tabu* jest używane przez władze i instytucje w celu utrzymania porządku społecznego i władzy. Przez tworzenie obszarów tabuizowanych, społeczeństwo jest kontrolowane, a poszczególne jednostki są zmuszane do podporządkowania się określonym normom i zasadom. *Tabu* jest narzędziem dyscyplinowania jednostek, które w ten sposób muszą respektować ustalone hierarchie i struktury władzy. Agamben sugeruje również, że *tabu* może prowadzić do wykluczenia i podziałów społecznych. Poprzez wyznaczanie pewnych obszarów jako *tabu*, społeczeństwo tworzy grupy, które są wykluczone, odrzucone i traktowane jak obce. To z kolei prowadzi do nierówności społecznych. Włoski filozof proponuje rozwiązanie tej sytuacji polegające na tym, że należy poddać krytycznemu przeglądowi i dekonstrukcji zagadnienie *tabu*, aby odkryć mechanizmy władzy oraz kontroli¹³³.

Kolejnym zagadnieniem powiązanim z *tabu* jest kwestia przemilczenia pewnych zjawisk. Skoro dane zjawisko, wyrażenie czy osoba są wyjęte z dyskursu lub też określane zastępczymi wyrazami, dochodzi do ich pominięcia (najpierw w sferze językowej, a następnie w przestrzeni publicznej). Przemilczenie danego problemu może skutkować tym, że traci on na znaczeniu, nie wywołuje emocji, nie wzbudza kontrowersji, a w konsekwencji całkowicie pominięty — przestaje istnieć. Jak pisze Primo Levi, na którego doświadczenia obozowe bardzo często powołuje się Agamben:

¹³¹ Hasło: tabu, *Słownik etnologiczny. Terminy ogólne*, pod red. Z. Staszczak, wyd. PWN, Warszawa 1987, s. 344 (hasło autorstwa M. Buchowskiego).

¹³² Por. G. Agamben, *Homo sacer. Suwerenna władza i nagie życie*, dz. cyt., s. 103 – 112.

¹³³ Por. tamże, s. 105 – 107.

„Wówczas po raz pierwszy zdaliśmy sobie sprawę, że w naszym języku nie ma słów na wyrażenie tej zniewagi, tego zniszczenia człowieka. W jednym momencie w przypływie proroczej niemal intuicji objawiła nam się rzeczywistość: zesliśmy na dno. Niżej już zejść nie można, nędzniejsze bytowanie ludzkie nie istnieje, jest nie do pomyślenia. Nie mamy już nic swojego: zabrano nam ubrania, buty, nawet włosy; jeżeli coś powiemy, nie będą nas słuchali, a gdyby nawet słuchali, nie zrozumieliby nas. Odbiorą nam też i imię: chcąc je zachować, będziemy musieli znaleźć siłę w samych sobie, aby poza imieniem pozostało jeszcze coś z nas takich, jakimi byliśmy”¹³⁴.

Z powyższego cytatu należy wyciągnąć wnioski, że przejście z poziomu wykluczenia językowego do poziomu wykluczenia człowieka jako takiego, następuje bardzo szybko. Doprowadza to do sytuacji, w której człowiek znajduje się na dnie, gdyż jego życie i godność nie są uznawane przez prawo i społeczeństwo. Pozbawiony nadziei, człowieczeństwa i godności, staje się też obojętny nie tylko na sytuację związaną z jego przyszłością, ale także na sytuację człowieka, który jest obok¹³⁵. Zdegradowanie i ekstremalne wykluczenie powoduje, że *homini sacri* nawet w swoich oczach uważają się za bezwartościowych i nie podejmują próby nawiązania porozumienia z innymi wykluczonymi¹³⁶.

Według Agambena, osoby wykluczone nie tworzą wspólnot, wykluczenie niejako zamyka na innych. Aby zrozumieć to zjawisko, Agamben przywołuje *figurę muzułmana* (*der Muselmann*). Geneza samego pojęcia nie jest do końca jasna. Istnieje kilka wyjaśnień, dlaczego danych więźniów obozów koncentracyjnych określano mianem *muzułman*. Pierwsze z nich dotyczy objawów fizycznych takich jak: wychudzenie, obniżona energia ruchowa, a także znaczne osłabienie lub całkowity zanik mięśni. Osoby w tym stanie traciły niemal jedną trzecią masy swojego ciała, ich skóra była sina, a włosy łamliwe i matowe. Przez wszystkie dolegliwości temperatura ich ciała spadała poniżej 36°C, co powodowało, że zaczynali dygotać, a w dalszej kolejności zginali się w pół. Ta pozycja ludzako przypominała modlących się Arabów, dlatego też te osoby zaczęto nazywać *muzułmanami*. Kolejnym wytłumaczeniem dla tego nazewnictwa jest to, że

¹³⁴ P. Levi, *Czy to jest człowiek*, przeł. H. Wiśniowska, wyd. Literackie, Kraków 2008, s. 30.

¹³⁵ Por. S. DeCaroli, *Boundary Stones. Giorgio Agamben and the Field of Sovereignty*, [w:] *Sovereignty and Life*, Stanford University Press, Stanford 2007, s. 55 – 58.

¹³⁶ Por. G. Agamben, *Co zostaje z Auschwitz*, dz. cyt., s. 63.

skulona pozycja osłabionych i wycieńczonych osób przypominała muszlę, stąd nazwa *Muschelmann* (człowiek – muszla). Ostatnią genezą słowa *muzułman* jest arabskie słowo *muslim*, które oznacza osobę, która całkowicie i bezwarunkowo poddaje się woli bożej. Jest to powiązane z mitem islamskiego fatalizmu, który polegał na tym, że *muslim*, żyje ze świadomością, że każde zdarzenie, które go spotyka jest wolą Allacha, a on może się tej woli jedynie poddać. Ci wycieńczeni więźniowie obozów koncentracyjnych, którzy nie mieli już siły na walkę o siebie, swoje życie, życie swoich bliskich, wielokrotnie poddawali się woli bożej¹³⁷.

Bez względu na to jaka geneza samego słowa *muzułman* zostanie przyjęta, jest to całkowicie bezwolna osoba przebywająca w obozie zagłady. Jak pisze Levi:

„Ich liczba jest nieskończona: to oni, *Muselmänner*, potępieni, są jądrem obozu; oni, anonimowa masa, wciąż odnawiana i zawsze jednakowa, półludzi, którzy maszerują i męczą się w milczeniu, bo zgasła w nich iskra boża, bo zbyt wielka jest w nich pustka, by mogli naprawdę cierpieć. Trudno nazwać ich żywymi — trudno jest nazwać śmiercią ich śmierć, której nawet się nie boją, gdyż są zbyt zmęczeni, aby ją zrozumieć”¹³⁸.

Ci ludzie utracili wolę życia, są pozbawieni sił, więc w samotności, skuleni i pogrążeni w swojej beznadziei nie są w stanie żyć, a tym bardziej otwierać się na innych ludzi. Permanentne wycieńczenie psychiczne, fizyczne i pozbawienie sensu życia izoluje człowieka, dlatego też osoby wykluczone nie próbują tworzyć wspólnot. Jak pisze Agamben:

„Więźniowie nigdy nie podejmowali próby nawiązania rozmowy z muzulmanami, jak gdyby milczenie i ich niedostrzeganie były, przynajmniej tymczasowo, jedyną właściwą postawą, jaką można przyjąć wobec tych, którym niepodobna już udzielić jakiegokolwiek pomocy”¹³⁹.

W powyższym fragmencie zostało przez Agambena ukazane kolejne oblicze *tabu*. Niemożność podjęcia jakiegokolwiek działania przez współwięźniów obozów

¹³⁷ Por. tamże, s. 41 – 51.

¹³⁸ P. Levi, *Czy to jest człowiek*, dz. cyt., s. 99 – 100.

¹³⁹ G. Agamben, *Co zostaje z Auschwitz*, dz. cyt, s. 63.

koncentracyjnych oraz udzielenia pomocy i zareagowania na krzywdę powoduje, że osoby dotknięte problemem wykluczenia stają się niewidoczne.

Dodatkowo według włoskiego filozofa, najpełniejsze wykorzystanie *tabu* miało miejsce w obozach zagłady, w których człowiek „został pozbawiony wszelkiej *Wurde*, wszelkiej godności”¹⁴⁰. Pozbawienie więźniów obozów koncentracyjnych godności było możliwe tylko dlatego, że uprzednio zostali oni wyjęci z powszechnie obowiązującego w państwie, ale nie w obozie, porządku prawnego¹⁴¹, odczłowieczeni, stali się *tabu*, o którym nie należało myśleć, a tym bardziej o którym nie należało mówić, czy jak pisze Agamben, nie sposób było i jest dawać o nich świadectwa. W tym miejscu można zarzucić Agambenowi brak logiki, gdy pisze o pozbawieniu kogoś godności. Skoro zakłada, że jest ona przyrodzona i niezbywalna to nic i nikt nie może jej znieść. W rozważaniach Agambena, godność rozumiana jest jako konstrukt prawny obowiązujący w danym systemie prawnym. W książce „Co zostaje z Auschwitz” włoski filozof przedstawia rozwój tego pojęcia wskazując na to, że jego początki sięgają rzymskiej Republiki łacińskiej, w której termin *dignitas* powiązany był ze sprawowaniem publicznych urzędów. Następnie średniowieczni juryści i kanonicy rozwinęli teorię godności i zwrócili uwagę na to, że godność należy oddzielić od podmiotu, który jest jej nosicielem. Z kolei naziści, wprowadzili ustawy, w myśl których powiązali oni godność z przynależnością rasową. W ich rozumieniu możliwe było pozbawienie kogoś godności, gdyż godność łączyli oni ściśle z sytuacją prawną, w tym wypadku pochodzeniem etnicznym¹⁴². Wynika z tego, że gdy Agamben pisze o pozbawieniu więźniów obozów koncentracyjnych godności, chce przedstawić, że upolitycznienie życia, czyli wpisanie go w system prawny, może doprowadzać do zdarzenia, które zaneguje podstawową zasadę jaką jest niezbywalność godności¹⁴³.

Powyżej analizowane zagadnienie *tabu*, zdaniem Agambena, ma bezpośredni związek z tezą jaką stawia włoski filozof, która dotyczy tego, że osoby, które znajdują się w sferze *tabu*, czyli podmioty, o których nie powinno się mówić, stanowią idealny element w manipulacyjnej układance rządzących. Dzieje się tak dlatego, że za pomocą sztuki manipulacji, osoby rządzące są w stanie wskazać konkretną grupę i określić ją mianem osób stanowiących potencjalne zagrożenie dla większości społeczeństwa.

¹⁴⁰ Tamże, s. 68.

¹⁴¹ Por. rozdział I niniejszej pracy – przyp. Autora.

¹⁴² Por. G. Agamben, *Co zostaje z Auschwitz*, dz. cyt., s. 68.

¹⁴³ Por. tamże, s. 68 – 70.

Agamben twierdzi, że za pomocą wzbudzenia strachu wobec osób wykluczonych z łątwością można manipulować społeczeństwem. Swoje rozważania Agamben opiera chociażby na przykładzie egipskich kapłanów, którzy stanowiąc elitę intelektualną państwa oraz korzystając ze swojej szerokiej wiedzy (dotyczącej m.in. wylewów Nilu) w perfekcyjny sposób manipulowali ludem, przekonując go, że np. nagłe wylewy rzeki są karą za niewłaściwe postępowanie¹⁴⁴.

Strach od zawsze stanowił istotny element prowadzenia polityki, w tym posługiwania się ważnym narzędziem politycznym jakim jest sztuka manipulacji¹⁴⁵. Wzbudzanie obaw w ludziach przed osobami wykluczonymi ze społeczeństwa jest niczym innym, jak wpływaniem na procesy decyzyjne obywateli oraz kreowanie rzeczywistości politycznej przez rządzących. Przedstawianie problemu osób wykluczonych oraz ich stygmatyzacja pokazuje, że jakiegokolwiek zetknięcie się z „osobą nieczystą” może tę „nieczystość” przenieść na drugiego człowieka. Stąd też izolowanie innych osób ponownie staje się powszechnym zjawiskiem.

Agamben w *tabu* widzi sposób, za pomocą którego władza kontroluje i narzuca swoje normy i wartości jednostkom. To *tabu*, tworzy pewną granicę, która oddziela to, co dozwolone, od tego, co zakazane, i naruszenie tych zakazów niesie za sobą sankcje. Strach jest narzędziem władzy, za pomocą którego władza może tworzyć atmosferę permanentnego zagrożenia. Doprowadza to do zahamowania działań jednostki, w obawie przed konsekwencjami ze strony władzy. *Tabu* i strach mogą prowadzić do utraty autonomii jednostek i podporządkowania się władzy, która może wykorzystywać te mechanizmy do utrzymania swojej dominacji. Aby do tego mogło dojść, należy uchwalić wyjątek. To właśnie w przestrzeni wyjątku, prawo zostaje niejako zawieszane, przestaje funkcjonować, a człowiek, który został pozbawiony jednoznacznego statusu prawnego, poprzez działanie suwerennej władzy, zaczyna wieść „nagie życie”, życie pozbawione wszelkiej ochrony i praw, życie *homo sacer*. Agamben, badając zagadnienie strachu, pisze:

„Czym jest strach, w który dzisiejszy człowiek zdaje się popadać do tego stopnia, że zapomina o swoich przekonaniach etycznych, politycznych i religijnych? Coś

¹⁴⁴ Por. K. Banek, *Starożytne kontakty grecko-egipskie. Historia pewnej fascynacji*, [w:] „Przegląd religioznawczy”, 2013 nr 1/247, s. 3 – 19.

¹⁴⁵ Por. J. Stelmach, *Sztuka manipulacji*, wyd. Wolters Kluwer, Warszawa 2018.

znajomego na pewno – a jednak, jeśli próbujemy to zdefiniować, wydaje się, że uparcie wymyka się zrozumieniu”¹⁴⁶.

Mimo trudności w precyzyjnym przedstawieniu czym jest strach, włoski filozof stwierdza, że osoby, które się czegoś boją za wszelką cenę i używając wszelkich sobie dostępnych środków, próbują ów strach pokonać. W takiej sytuacji szukają kogoś, kto na mocy autorytetu pozwoli im zapanować nad strachem. Dla Agambena, zagadnienie strachu jest w dużym stopniu związane z pojęciem suwerenności. W wielu teoriach suwerenności, które zostały przytoczone w niniejszym rozdziale, przed podjęciem decyzji o oddaniu władzy w ręce suwerena, jednostki jeszcze nieufirmowane w społeczeństwa walczyły o swój byt, o przewagę nad innymi. Teorie suwerenności pokazały, że aby zapanować nad tym chaosem, potrzebna jest umowa społeczna oraz suweren, w ręce którego oddaje się prawo do sprawowania władzy. Suweren, jak twierdzi Agamben, wykorzystuje swoje uprawnienia i wprowadzając stan wyjątkowy, chce kontrolować życia jednostek, łącznie z ich wykluczeniem poza obręb wspólnoty. Wykluczanie, nie jest jednak łatwym procesem, dlatego też, bardzo pomocna wydaje się być polityka strachu.

Agamben, obserwując pandemię koronawirusa, zauważył, że ludzie, którzy obawiają się o swoje zdrowie, są w stanie wyzbyć się bardzo wielu praw, wolności osobistych, aby tylko dostać od państwa, suwerena, gwarancję, tego że wszystko wróci do normy. Włoski filozof bardzo często podkreślał to, że podczas pandemii, strach, który sparaliżował mieszkańców poszczególnych państw, doprowadził do tego, że bez żadnych wątpliwości pozwolili oni na wprowadzenie stanu wyjątkowego oraz podejmowanie decyzji, które nierzadko odbiegały od racjonalnych. Jak pisze:

„Jak to się mogło stać, że cały kraj (...) upadł etycznie i politycznie w obliczu choroby? Słowa, których użyłem do sformułowania tego pytania, zostały dokładnie rozważone, jedno po drugim. Punkt pierwszy, być może najpoważniejszy, dotyczy ciał zmarłych. Jak mogliśmy zaakceptować, jedynie w imię niemożliwego do określenia ryzyka, że drogie nam osoby i w ogóle człowiek nie tylko umierali w samotności, ale że ich zwłoki spalono bez pogrzebu? Zgodziliśmy się wówczas bez większych problemów, jedynie w imię nie dającego

¹⁴⁶ G. Agamben, *Che cos'è la paura?*, <https://www.quodlibet.it/giorgio-agamben-che-cos-u2019-a-paura>, dostęp: 1.08.2023.

się określić ryzyka, na ograniczenie (...) naszej swobody poruszania się. Konsekwentnie zgodziliśmy się, tylko w imię niemożliwego do określenia ryzyka, skutecznie zawiesić nasze relacje przyjaźni i miłości, ponieważ nasz bliźni stał się możliwym źródłem zarażenia”¹⁴⁷.

Agamben uważa, że każde z wymienionych przez niego granic, które wydawać by się mogło, powinny być nieprzekraczalne, w obliczu strachu zostały pogwałcone. Strach, doprowadził do tego, że całe społeczeństwo zaprzepaściło swoje wartości etyczne i polityczne. Suweren podejmował decyzje, na które w normalnej sytuacji, a nie w sytuacji stanu wyjątkowego, żaden Włoch nie wyraziłby zgody. Można w tym miejscu zastanowić się nad sensownością założeń jakie poczynił Agamben, dotyczących tego, czy wartości etyczne powinny być ważniejsze od zdrowia ludzi? Czy organizowanie pogrzebów (jak dotychczas) powinno zostać utrzymane, w sytuacji gdy społeczeństwo ma świadomość, że każde spotkanie skutkuje potencjalnym wzrostem zakażeń? Z jednej strony można rozumieć włoskiego filozofa, który krytykował wprowadzanie coraz nowych obostrzeń, które nie w każdym przypadku były podyktowane koniecznością, z drugiej jednak strony należy stwierdzić, że w sytuacji zagrożenia życia i zdrowia całego społeczeństwa, konieczne jest podejmowanie nie zawsze popularnych decyzji. Najważniejsze jest jednak to, aby suweren, który za pomocą prawa ogranicza ludzkie wolności, czynił to w sposób adekwatny do sytuacji. Agamben, opisując sytuacje które miały miejsce podczas pandemii koronawirusa, w dużym stopniu stara się apelować do ludzi, aby weryfikowali decyzje podejmowane przez władze i nie stawali się ofiarami manipulacji ze strony suwerena.

W filozofii Agambena pojęcia *tabu*, strachu, a w konsekwencji wykluczenia pewnych grup ludzi ze społeczeństwa, są ze sobą ściśle powiązane. Agamben uważa, że *tabu* i strach są fundamentalnymi elementami organizacji społecznych, które wykorzystują wykluczenie jako narzędzie władzy¹⁴⁸. *Tabu* jest związane z pewnymi zakazami i ograniczeniami, które są narzucane przez społeczność, i które mają na celu zachowanie porządku i kontroli. Strach jest również ważnym czynnikiem, wykorzystywanym przez władzę, aby kontrolować jednostki i utrzymać społeczny

¹⁴⁷ G. Agamben, *Una domanda*, <https://www.quodlibet.it/giorgio-agamben-una-domanda>, dostęp: 2.08.2023.

¹⁴⁸ Por. G. Agamben, *Co zostaje z Auschwitz*, dz. cyt., s. 74 – 77.

porządek. Osoby, które się czegoś boją niejako wyłączają racjonalne myślenie, dzięki czemu łatwiej jest pokierować ich decyzyjnością.

Powyższy rozdział miał na celu ukazać zależność jaka, zdaniem Agambena, występuje między suwerenem, stanem wyjątkowym, *tabu* i strachem, a osobami wykluczonymi – *homo sacer*. Włoski filozof połączył powyższe zagadnienia, aby ukazać w jaki sposób dochodzi do wykluczenia poszczególnych jednostek ze społeczeństwa. Analizy Agambena dotyczące strachu, poparte wydarzeniami z okresu pandemii koronawirusa, w dosadny sposób pokazują, w jaki sposób możliwe było wprowadzenie stanu wyjątkowego oraz manipulowanie społeczeństwem w oparciu o politykę strachu. Jego zdaniem, to suweren poprzez podejmowanie decyzji o wprowadzeniu stanu wyjątkowego, doprowadza do wykluczenia niekiedy całych grup ludzi ze społeczeństwa. Te rozważania stanowią fundament do dalszych analiz, które dotyczą funkcjonowania nowoczesnej polityki jaką, według Agambena, jest biopolityka. W kontekście pandemii koronawirusa można dostrzec jak rządy niektórych państw używały retoryki strachu, aby uzasadnić wprowadzenie stanu wyjątkowego oraz narzucić ograniczenia i środki kontroli społecznej. Decyzje o lockdownach, kwarantannach, zakazach zgromadzeń czy innych restrykcjach były podejmowane pod pretekstem ochrony zdrowia publicznego, jednak często prowadziły do marginalizacji i wykluczenia pewnych grup społecznych, takich jak osoby starsze, biedniejsze czy migranci. Wprowadzenie stanu wyjątkowego w czasie pandemii koronawirusa było równoznaczne z nadaniem suwerenowi dodatkowych uprawnień, które umożliwiały mu podejmowanie decyzji bez zahamowań i kontroli ze strony innych instytucji oraz społeczeństwa. Jednocześnie retoryka strachu wzbudzała w społeczeństwie poczucie zagrożenia i potrzebę posłuszeństwa wobec rządowych decyzji.

Rozdział III. Nowoczesna polityka w ujęciu Agambena

Dla Agambena specyfiką nowoczesności jest przejście z polityki do biopolityki¹⁴⁹. Włoski filozof stwierdza, że za podmiot nowoczesnej polityki należy uznać życie biologiczne, nad którym kontrolę sprawuje suwerenna władza. W swojej filozofii odwołuje się do Foucaulta i Arendt jednak według niego, zarówno autor „Narodzin biopolityki”, jak i autorka „Kondycji ludzkiej” nie przedstawili zagadnienia nowoczesnej polityki w odpowiedniej, jego zdaniem, formie. Foucault analizował genealogię współczesnej władzy, jednak nie wyciągnął wniosków, jakoby władza suwerenna, mogła panować nad biologicznym życiem człowieka¹⁵⁰. Z kolei Arendt, nie przedstawiła nowoczesnej polityki jako biopolityki, mimo iż zdaniem Agambena, na podstawie przeprowadzonych przez nią analiz, mogła wyciągnąć takie wnioski¹⁵¹. W związku z powyższym, Agamben stwierdził, że konieczne jest jego autorskie uzupełnienie tej kwestii. Nie da się ukryć, iż takie postępowanie u włoskiego filozofa, ukazuje niezwykle pewność siebie i pewność co do słuszności swoich przekonań. Można w tym miejscu zastanowić się, czy jest ona właściwa, i czy faktycznie agambenowskie przemyślenia dotyczące nowoczesnej polityki są dużo bardziej odkrywcze i ciekawsze niż wcześniejszych filozofów. Krytycy Agambena są zdecydowanie innego zdania. Uważają oni, że zaprezentowana przez Agambena teoria nowoczesnej polityki nie dość, że jest słabsza od przemyśleń wcześniejszych filozofów, to momentami jest chaotyczna i niespójna¹⁵². Jak przyznaje Jankowicz i Mościcki, podsumowując agambenowskie rozważania dotyczące biopolityki:

„Analiza różnych rodzajów artykułowania podmiotu władzy oraz zakresu jej obowiązywania ukazuje kulturę nowoczesną jako moment decydującego

¹⁴⁹ Por. G. Agamben, *Co zostaje z Auschwitz*, dz. cyt., s. 83 – 85.

¹⁵⁰ Por. M. Foucault, *Narodziny biopolityki*, przeł. M. Herer, wyd. Naukowe PWN, Warszawa 2011, s. 21 – 25.

¹⁵¹ Por. H. Arendt, *Kondycja ludzka*, dz. cyt., s. 346.

¹⁵² Por. T. Lemke, *Biopolityka*, przeł. T. Dominiak, wyd. Sic!, Warszawa 2010, s. 71 – 77; por. A. Negri, *Giorgio Agamben. Dyskretny smak dialektyki*, przeł. M. Ratajczak, [w:] *Agamben. Przewodnik Krytyki Politycznej*, red. Zespół Krytyki Politycznej, Wydawnictwo Krytyki Politycznej, Warszawa 2010, s. 210 – 235; por. E. Laclau, *Nagie życie czy społeczne nie wiadomo co?*, dz. cyt., s. 35-54; por. A. Norris, *The Exemplary Exception: Philosophical and Political Decisions in Giorgio Agamben's „Homo Sacer”*, [w:] *Politics, Metaphysics, and Death. Essays on Giorgio Agamben's „Homo Sacer”*, red. A. Norris, Duke University Press, Durham-London 2005, s. 262 – 283.

przewartościowania, w wyniku którego tradycyjna kategoria polityki zastąpiona zostaje czymś, co Agamben nazywa biopolityką¹⁵³.

Zdaniem włoskiego filozofa, w nowoczesności doszło do przewartościowania tradycyjnych kategorii politycznych, dlatego też, w filozofii Agambena, współczesność jawi się jako punkt, w którym tradycje polityczne, mające swoje korzenie w antycznej filozofii, tracą na znaczeniu¹⁵⁴. Biopolityka staje się dominującym modelem władzy, który obejmuje kontrolę nad życiem i śmiercią, zdrowiem, reprodukcją i innymi aspektami biologicznymi ludzkiego istnienia. Analiza biopolityki, jako centralnego elementu współczesnej kultury politycznej, staje się niezwykle istotna dla zrozumienia współczesnych mechanizmów władzy i dla krytyki systemów politycznych opartych na kontroli biologicznego życia jednostek.

Tezą poniższego rozdziału jest agambenowskie założenie, że w nowoczesnym świecie biopolityka zajęła miejsce polityki, a biozarządzanie jest dominującym elementem władzy. W związku z tym, konieczne jest zrozumienie czym, według Agambena, jest biopolityka. Aby to uczynić należy uprzednio poddać analizie dwa, kluczowe dla zrozumienia filozofii Agambena, pojęcia, czyli *bios* i *zoe*, które odnoszą się do różnych aspektów ludzkiego życia. Włoski filozof twierdzi, że biopolityka realizuje swoje cele za pomocą biozarządzania czyli procesu kontrolowania i zarządzania życiem biologicznym jednostki przez instytucje polityczne i społeczne. Ukazanie tej siatki pojęciowej stanowi podstawę dla agambenowskich rozważań dotyczących kwestii związanych z degradacją godności, do której jego zdaniem, dochodzi we współczesnych państwach.

1. *Biopolityka – „nagie życie” przedmiotem polityki*

Biopolityka współcześnie jest pojęciem bardzo szerokim. Zgodnie z ujęciem Thomasa Lemke, niemieckiego socjologa i teoretyka społecznego, który zajmuje się zagadnieniem biopolityki, jej działania dotyczą wielu przestrzeni życia społeczno-politycznego, od zapobiegania rozprzestrzenianiu się AIDS, poprzez politykę azyłową, skończywszy na tematach dotyczących przyrostu ludności na danym terytorium¹⁵⁵. Jak pisze Lemke:

¹⁵³ G. Jankowicz, P. Mościcki, *Projekt homo sacer*, dz. cyt., s. 141.

¹⁵⁴ Por. G. Agamben, *Homo sacer. Suwerenna władza i nagie życie*, dz. cyt., s. 14.

¹⁵⁵ Por. T. Lemke, *Biopolityka*, dz. cyt., s. 7.

„Jedni myślą o <<biopolityce>> jako o racjonalnym i demokratycznym kształtowaniu warunków życia, podczas gdy inni dopatrują się w niej związku z praktykami wyłączenia, z mordowaniem chorych, eugeniką i rasizmem”¹⁵⁶.

Biopolityka jako taka jest przez myślicieli, polityków, socjologów różnie rozumiana. Niektórzy uważają, że jej celem jest imperialne panowanie nad życiem człowieka (Antonio Negri¹⁵⁷), lub kapitalistyczne uspołecznienie, w którym dochodzi do zaniku granic między polityką a ekonomią, produkcją a reprodukcją (Michael Hardt¹⁵⁸). Na potrzeby niniejszych analiz, zostanie przyjęte jej agambenowskie rozumienie w dosłownym znaczeniu, czyli biopolityka jako polityka zajmująca się życiem, z języka greckiego *bios*¹⁵⁹.

Agamben, przedstawiając zagadnienie biopolityki, postanowił odpowiedzieć na teorię biopolityki zaprezentowaną przez Foucaulta. Francuski filozof, wyróżniał trzy rodzaje władzy: władzę suwerenną, władzę dyscyplinarną i nowoczesną władzę czyli biopolitykę, nazywaną przez niego również biowładzą, która w całości skupiała swoją uwagę na zagadnieniach związanych z populacją (a dokładniej z regulacją populacji)¹⁶⁰. Zdaniem Foucaulta, ani teoretycznie ani historycznie nie da się oddzielić od siebie tych rodzajów władzy. W związku z tym, są one zawsze od siebie w jakiś sposób zależne i wzajemnie na siebie oddziałują. Według Foucaulta celem biowładzy jest:

„branie pod uwagę życia, biologicznych procesów człowieka jako gatunku”¹⁶¹.

Zdaniem francuskiego filozofa, zainteresowaniem władzy nie jest już podmiot jako taki, ale człowiek jako gatunek. Władza, zaczyna zajmować się regulowaniem cech biologicznych populacji, próbuje kontrolować wskaźniki urodzeń i zgonów, a także zarządzać i administrować państwem jak organizmem¹⁶². Wynika z tego, że według

¹⁵⁶ Tamże.

¹⁵⁷ Por. A. Negri, *Powrót: alfabet biopolityczny*, przeł. M. Żakowski, wyd. Sic!, Warszawa 2006, s. 55 – 65.

¹⁵⁸ Por. M. Hardt, *Imperium*, przeł. S. Ślusarski i A. Kołbaniuk, wyd. W. A. B., Warszawa 2005, s. 107 – 108, s. 173 – 174.

¹⁵⁹ Por. T. Lemke, *Biopolityka*, dz. cyt., s. 7.

¹⁶⁰ Por. M. Foucault, *Trzeba bronić społeczeństwa. Wykłady w College de France*, przeł. M. Kowalska, wyd. KR, Warszawa 1998, s. 238 – 244.

¹⁶¹ Tamże, s. 244.

¹⁶² Por. tamże, s. 246 – 247.

Foucaulta, celem jaki stawia sobie biowładza jest przede wszystkim medykalizacja społeczeństwa, której zadaniem jest zoptymalizowanie ludzkiego życia. Poprzez optymalizację ludzkiego życia należy rozumieć, działanie mające na celu jak najlepsze dbanie o populację. Foucault wskazuje, że biopolityka działa na dwóch poziomach. Pierwszy to tzw. „anatomia władzy”, która skupia się na kontroli ciał jednostek. Obejmuje on kontrolę nad ciałami, za pomocą instytucji, takich jak systemy medyczne, więzienia, a nawet system edukacji. Wpływają one na ciało jednostki w kontekście zdrowia, dyscypliny i szeroko rozumianych norm społecznych. Drugi poziom to tzw. „biologia władzy”, który dotyczy kontroli nad populacją jako całością. W tym przypadku, biopolityka skupia się na zarządzaniu reprodukcją, śmiertelnością, demografią i zdrowiem populacji. Władza państwowa używa różnych narzędzi i strategii, takich jak polityka demograficzna, programy zdrowotne, eugenika, itp., aby za ich pomocą wpływać na strukturę i charakter populacji. W ujęciu Foucaulta, biopolityka jest integralną częścią władzy suwerennej, która ewoluowała wraz z rozwojem społeczeństwa i systemów kontroli. Biopolityka, zdaniem francuskiego myśliciela wykorzystuje wiedzę naukową i techniki w celu regulowania życia biologicznego jednostek i populacji. Jest to część szerszego procesu, w którym władza penetruje i kontroluje różne aspekty życia społecznego¹⁶³. Jak trafnie analizuje stosunek Agambena do Foucaulta Geulen:

„Agamben przejmuje od Foucaulta pojęcie <<biopolityki>> czy też <<biowładzy>>, jednak w przeciwieństwie do niego stara się ukazać bezpośredni związek między oboma typami władzy, starszą władzą suwerenną, skazującą na śmierć i pozwalającą żyć, i nową biowładzą, która skazuje na życie i pozwala umrzeć”¹⁶⁴.

Interpretacja biopolityki w ujęciu Agambena jest inna niż ta prezentowana przez Foucaulta. Dla włoskiego filozofa, biopolityka jest częścią szerszej koncepcji stanu wyjątkowego i zawieszenia prawa, gdzie władza państwowa wykorzystuje życie biologiczne jako podstawę kontroli. Foucault z kolei, traktuje biopolitykę jako jedną z form władzy, która koncentruje się na kontrolowaniu, zarządzaniu i regulowaniu życia biologicznego w ramach instytucji państwowych. Najistotniejsza różnica pomiędzy Włochem a Francuzem sprowadza się do rozumienia stanu wyjątkowego. U Foucaulta

¹⁶³ Por. M. Foucault, *Narodziny biopolityki*, dz. cyt., s. 21 – 47.

¹⁶⁴ E. Geulen, *Giorgio Agamben. Wprowadzenie*, dz. cyt., s. 100.

próżno szukać stanu wyjątkowego. Analizuje on różne formy władzy i mechanizmy kontroli społecznej, ale nie bada konkretnych przypadków zawieszenia prawa, do którego dochodzi w sytuacji wystąpienia stanu wyjątkowego. Agamben łączy biopolitykę z koncepcją stanu wyjątkowego, w którym władza państwowa zawiesza prawa, a „nagie życie” podlega nadzorowi i kontroli¹⁶⁵.

Agamben, odwołując się do foucaultowskiej teorii władzy¹⁶⁶, zauważa w niej pewne braki. Włoski filozof zastanawia się nad tym, w jaki sposób Foucault łączy ze sobą dwie teorie: teorię technik politycznych, która za cel stawia sobie przedstawienie tego, jak wygląda organizacja władzy nad egzystencją obywateli sprawowana przez państwo oraz teoria techniki siebie, czyli ukazania sposobów i metod jakimi posługuje się władza, aby upodmiotowić człowieka. Wynika z tego, że Foucault w swoich rozważaniach, bazuje zarówno na ogólnej strukturze władzy, jak i na jej podmiotowym aspekcie. Agamben zarzuca francuskiemu myślicielowi, że nie ukazuje on w swojej filozofii tego, w jaki sposób łączy ze sobą te dwie teorie, a na ich podstawie wyciąga bardzo daleko idący wniosek, dotyczący tego, że tradycyjna władza w nowożytności zamienia się w „biowładzę”. Kolejnym zarzutem ze strony Agambena w kierunku Foucaulta jest to, że francuski myśliciel nie ujął i nie przedstawił w swoich rozważaniach tego, w jaki sposób władza suwerenna włada życiem każdej jednostki¹⁶⁷. Można w tym miejscu zadać pytanie: dlaczego dla włoskiego filozofa proces przekształcenia się władzy w jej tradycyjnym rozumieniu w biowładzę jest tak istotny? Otóż ma to zasadnicze znaczenie, gdyż dotychczas prerogatywami władzy było m.in. zgodne z prawem skazywanie na śmierć. W momencie, w którym władza zamienia się w biowładzę jej najważniejszym uprawnieniem jest skupienie swojej uwagi na zarządzaniu życiem biologicznym każdej jednostki oraz chronienie populacji jako całości. Brak logicznego ciągu w rozumowaniu Foucaulta, czyli brak przedstawienia wniosków z zaprezentowanych przez siebie teorii, daje Agambenowi możliwość tego, aby z całą stanowczością wyartykułować, że nowoczesna biopolityka to przede wszystkim nakazywanie życia i wyrażanie zgody na umieranie („kazać żyć i pozwalać umierać”)¹⁶⁸.

Warto w tym miejscu zauważyć, że Agamben uaktualnia i nieco modyfikuje foucaultowskie spojrzenie na temat, postrzegania biopolityki jako nowoczesnej formy

¹⁶⁵ Por. G. Agamben, *Stan wyjątkowy*, dz. cyt., s. 7 – 11.

¹⁶⁶ Por. M. Foucault, *Historia seksualności*, przeł. B. Banasiak, T. Komendant, R. Matuszewski, Warszawa 2000, s. 125.

¹⁶⁷ Por. G. Agamben, *Homo sacer*, dz. cyt., s. 163.

¹⁶⁸ Por. G. Agamben, *Co zostaje z Auschwitz*, dz. cyt., s. 83 – 85.

sprawowania władzy. Nie da się ukryć, że włoski filozof zaczerpnął od Foucaulta jego filozoficzne ujęcie biopolityki, jednak różnica między agambenowskim ujęciem tego tematu, a zaproponowanym przez Foucaulta jest taka, że Agamben przedstawia zależności występujące pomiędzy władzą suwerena a biowładzą, czego Foucault nie czyni. Zdaniem Agambena:

„wpisywanie nagiego życia w sferę polityczną stanowi pierwotne – mimo że ukryte – jądro suwerennej władzy. Można wręcz stwierdzić, że wytworzenie biopolitycznego ciała jest pierwotnym osiągnięciem suwerennej władzy. (...) W polityce zachodniej nagie życie posiada szczególny przywilej bycia tym, na którego wyłączeniu zbudowane jest państwo ludzi”¹⁶⁹.

Zgodnie z tym, Agamben twierdzi, że *homo sacer* znajduje się na styku suwerennej władzy i biowładzy. Uważa, że cała zachodnia polityka nowoczesnych państw została zbudowana w oparciu o wykluczenie *homo sacer*. Ta logiczna zależność pomiędzy władzą suwerenną a biopolityką stanowi „jądro suwerennego sprawowania władzy”¹⁷⁰. Włoski filozof zwraca uwagę na bezpośredni związek pomiędzy władzą suwerenną, tą, która skazuje na śmierć i pozwala żyć, a nową władzą, utożsamianą z biopolityką, która skazuje na życie i pozwala umrzeć.

Agamben podkreśla, że zagadnienie suwerennej władzy w kontekście władzy nad życiem pojawia się w myśli francuskiego filozofa stosunkowo późno. Efektem tego, że Foucault w swojej „późnej filozofii” rozpoczął namysł nad kwestiami suwerennej władzy, zdaniem Agambena jest to, że, Foucaultowi nie udało się zbudować spójnej koncepcji biopolityki. Mimo iż przedstawił siatkę pojęciową dotyczącą relacji polityki z życiem, to nie podjął próby analizowania zagadnień związanych z czysto biologicznym życiem jednostki. Podobna sytuacja dotyczy Arendt, która w swojej filozofii ujęła kilka myśli, które zostały rozwinięte przez Agambena, głównie te dotyczące połączenia problemu uchodźców z dylematem praw człowieka. Zarzut jaki czyni włoski filozof wobec Arendt jest jednak taki, że nie była ona w stanie zsyntetyzować zagadnień dotyczących przemian politycznych, do których doszło w nowoczesności oraz nie połączyła tego z filozoficznym ujęciem systemów totalitarnych¹⁷¹. Według Agambena,

¹⁶⁹ G. Agamben, *Homo sacer*, dz. cyt., s. 17 i 18.

¹⁷⁰ T. Lemke, *Biopolityka*, dz. cyt., s. 65.

¹⁷¹ Por. G. Agamben, *Homo sacer*, dz. cyt., s. 163 – 165.

Arendt w swojej filozofii, przypisywała zbyt duże znaczenie kwestii narodzin. Uważała ona bowiem, że narodziny stanowią nie tylko nowy początek, ale także stają się pewnego rodzaju gwarantem indywidualności poszczególnych jednostek¹⁷². Agamben krytykuje ten pogląd, gdyż uważa, że narodziny człowieka należy postrzegać wyłącznie przez pryzmat możliwości wpisania życia ludzkiego w system państwa narodowego. Włoski filozof argumentuje, że w nowoczesnym społeczeństwie państwowym, życie ludzkie jest pozbawione wartości, a jednostka jest redukowana do swojej biologicznej egzystencji. To, co jest ważne, to to, że jednostka rodzi się do życia w obrębie struktur państwa i biopolityki. W związku z tym, dla Agambena istotne jest to, że narodziny jednostki oznaczają jej włączenie w struktury państwa narodowego, które kontroluje i reguluje jej życie. Krytyka Agambena wobec Arendt wynika z jego głębszej filozofii biopolityki i koncepcji „nagiego życia”, bowiem dla niego narodziny są ważne tylko w kontekście wpisania jednostki w struktury państwa narodowego, a to, co wydaje się być początkiem indywidualności, w rzeczywistości staje się elementem kontroli i regulacji władzy biopolitycznej. W związku z tym Agamben zwraca uwagę na to, że:

„Fakt, że oboje uczeni, którzy przemyśleli w być może najbardziej przenikliwy sposób polityczną problematykę naszych czasów, nie potrafiło doprowadzić do skrzyżowania swoich perspektyw, bez wątpienia świadczy o trudności tego zagadnienia”¹⁷³.

Agamben uważa, że filozofia Foucaulta i Arendt w niepełny sposób wyczerpywała zagadnienia dotyczące biopolityki, nowoczesnej polityki, suwerennej władzy oraz wykluczonych, w związku z tym, postanowił uzupełnić ich myśli o swoje spostrzeżenia. Bazując na dorobku nie tylko Foucaulta, ale również Arendt, Agamben twierdzi, że współczesna biopolityka to połączenie suwerennej władzy, która podejmuje decyzje o ludzkim życiu z instytucjami prawa, które te decyzje mogą urzeczywistniać. Dodatkowo zwraca uwagę, że przedmiotem biopolityki jest „nagie życie”. Tym samym właśnie do „nagiego życia”, została zredukowana tożsamość polityczna, którą jednostka wcześniej posiadała. Włoski filozof podkreśla, że tożsamość polityczna to złożona koncepcja, która odnosi się do sposobu, w jaki jednostka utożsamia się z państwem i społeczeństwem oraz do tego, jak państwo kontroluje i reguluje tożsamość jednostki. W związku z powyższym

¹⁷² Por. H. Arendt, *Korzenie totalitaryzmu*, dz. cyt., s. 401 – 421.

¹⁷³ G. Agamben, *Homo sacer*, dz. cyt., s. 164 – 165.

biopolityka, zdaniem Agambena niejako pochłania tożsamość polityczną jednostki, poprzez to, że sprowadza ją wyłącznie do „nagiego życia”. Jak trafnie stwierdził Jankowicz i Mościcki analizując zagadnienie biopolityki przedstawione przez Agambena:

„Paradygmatem tego biopolitycznego porządku – odpowiednikiem Foucaultowskiego panoptikonu – jest obóz koncentracyjny. Osadzone w nim jednostki posiadają wyłącznie nagie życie, ponad które nie wykracza już żadna inna polityczna tożsamość”¹⁷⁴.

Dla Agambena, biopolityka to sposób zarządzania i sprawowania kontroli nad życiem jednostek przez państwo i jego instytucje, który przybiera określony model, porównywany do panoptikonu Foucaulta¹⁷⁵. Według Agambena, obóz w kontekście biopolityki jest równoważnikiem panoptikonu, ponieważ oba te miejsca są symbolem biopolitycznej kontroli nad życiem jednostek przez państwo i jego instytucje. Obóz koncentracyjny to przestrzeń, w której jednostki są pozbawione podstawowych praw i godności, i stanowi ekstremalny przykład biopolitycznej kontroli nad ich życiem.

Nowoczesna polityka w rozumieniu Agambena to biopolityka, która zajmuje się zarządzaniem „nagim życiem”, życiem osób wykluczonych. Miejscem, w którym w najpełniejszy sposób dochodzi do jej urzeczywistnienia jest, według włoskiego filozofa, obóz jako przestrzeń, w której wszelkie powszechnie obowiązujące prawo, na mocy decyzji suwerena zostało zawieszona, i w którym obowiązuje permanentny stan wyjątkowy. Na tym, zdaniem Agambena, polega paradoks suwerenności. Suweren na mocy swojej decyzji ma możliwość wprowadzić stan wyjątkowy, w którym dotychczas obowiązujące prawa przestają obowiązywać. Paradoks polega na tym, że suweren, który pierwotnie miał służyć ochronie praw i interesów obywateli, może użyć swojej władzy do tego, aby w arbitralny sposób ograniczać i pozbawiać poszczególne jednostki podstawowych praw. Stan wyjątkowy umożliwia władzy podjęcie decyzji o tym, kiedy prawo jest zawieszona, a to prowadzi do sytuacji, w której jednostki stają się bezbronne wobec decyzji suwerena. Dla Agambena, paradoks suwerenności jest szczególnie

¹⁷⁴ G. Jankowicz, P. Mościcki, *Projekt homo sacer*, dz. cyt., s. 157.

¹⁷⁵ Panoptikon – to koncepcja architektoniczna i społeczna, która opisuje struktury społeczne, w których jednostki są obserwowane i kontrolowane w sposób ciągły – przyp. Autora; por. M. Foucault, *Nadzorować i karać. Narodziny więzienia*, przeł. T. Komendant, wyd. Aletheia, Warszawa 1993, s. 235 – 273.

wyraźny w społeczeństwach, w których biopolityka (czyli kontrola i zarządzanie życiem ludzkim) odgrywa kluczową rolę. Władza biopolityczna, poprzez decyzje suwerena, może wprowadzać stan wyjątkowy, który umożliwia kontrolę nad życiem ludzkim na masową skalę, nie tylko w kontekście ekstremalnych przypadków, ale także w codziennym życiu społecznym. W efekcie, paradoks suwerenności stawia pod znakiem zapytania ideę suwerenności jako gwaranta praw i wolności jednostek, pokazując, że ta sama suwerenność, która miała chronić, może stać się narzędziem kontroli i represji. Efektem tego jest sytuacja, w której poprzez biopolitykę, prawo pozostaje w nierozzerwalnej więzi z „nagim życiem” jednostek.

Warto w tym miejscu zwrócić uwagę na pewnego rodzaju braki w filozoficznym rozumowaniu przedstawianym przez Agambena. Jak trafnie stwierdza jeden z ważniejszych krytyków Agambena – Lemke:

„Do analizy i krytyki biopolityki należy włączyć nie tylko wyjętych spod prawa, którzy pozbawieni są politycznego uznania, czyli choćby wymienionych przez Agambena uchodźców i bezpaństwowców, lecz ponadto wszystkich tych, którzy podlegają społecznym procesom ekskluzji, również wtedy, gdy formalnie może nawet mogliby być pełnoprawnymi obywatelami posiadającymi prawa polityczne”¹⁷⁶.

Lemke, ukazuje to, na co Agamben nie zwrócił uwagi. Biopolityka ma znacznie szerszy zakres niż tylko wyjątkowe grupy, takie jak uchodźcy i bezpaństwowcy. Analiza biopolityki nie powinna ograniczać się tylko do tych, którzy są wyjęci spod prawa. Biopolityka, która kontroluje życie biologiczne populacji, ma wpływ na szerokie spektrum ludności, a nie tylko na te wyjątkowe grupy, wskazane przez Agambena. Lemke ukazuje, że kontrola biopolityczna może działać również wewnątrz państwa, nie tylko w odniesieniu do osób pozbawionych obywatelstwa. Dodatkowo zaznacza on, że istnieją sytuacje, w których ludzie, choć formalnie mogliby być pełnoprawnymi obywatelami z prawami politycznymi, nadal podlegają procesom ekskluzji i kontroli biopolitycznej. Oznacza to, że posiadanie praw obywatelskich nie zawsze gwarantuje jednostce, że będzie wolna od wpływu biopolityki i społecznych procesów ekskluzji. Należy podkreślić, że w agambenowskich rozważaniach brakło podkreślenia faktu, iż biopolityka

¹⁷⁶ T. Lemke, *Biopolityka*, dz. cyt., s. 73.

powinna uwzględniać różne grupy ludności, niezależnie od ich statusu prawnego. Takie podejście ukazałoby, że Agamben postrzega biopolitykę jako mechanizm kontrolowania życia ludzi i wykluczania ich z pełnego uczestnictwa w życiu społecznym, niezależnie od ich formalnego statusu obywatelskiego¹⁷⁷.

2. *Bios i zoe*

W starożytnym greckim *polis*, aby określić życie człowieka, można było użyć dwóch wyrażen: *zoe*, które oznaczało biologiczne życie oraz *bios*, rozumiane jako życie społeczne. Zdaniem Agambena, ówczesna polityka nie zajmowała się *zoe*, a wyłącznie skupiała swoją uwagę na *bios*. Według Agambena, to właśnie *bios* było przedmiotem działań politycznych, gdyż człowiek był postrzegany wyłącznie przez pryzmat bycia członkiem określonej wspólnoty. *Zoe* natomiast, sytuowało się poza sferą publiczną, było to życie prywatne, życie które rozgrywało się głównie w gospodarstwie domowym. Tak ważne było to, aby grecki obywatel otrzymał swoje „drugie życie” całkowicie związane ze sferą publiczną, czyli *bios*¹⁷⁸. Ten zasadniczy podział wynikał z tego, że zarówno starożytna rodzina, jak i starożytne państwo spełniało zupełnie odmienne funkcje, a życie społeczne (*bios*) było zwieńczeniem życia biologicznego (*zoe*). Celem gospodarstwa domowego było przede wszystkim dawanie życia oraz jego podtrzymywanie. W państwie można było realizować swoje prawa, było ono przestrzenią dla idei bycia wolnym i równym w stosunku do innych obywateli. Warto w tym miejscu zauważyć, że obydwa życia były ze sobą ściśle powiązane i nie mogły bez siebie istnieć. Aby możliwe było *bios* oraz publiczne realizowanie siebie jako obywatela, konieczne było istnienie własnego miejsca, czyli domu, sfery prywatnej¹⁷⁹.

W myśli filozoficznej Agambena, właściwe przedstawienie pojęcia dotyczącego politycznego życia jednostki, stanowi trzon jego rozważań. Agamben utożsamia *zoe* z „nagim życiem” pozbawionym ochrony prawnej. To co odróżnia włoskiego filozofa od wcześniejszych myślicieli zajmujących się tym tematem, to zwrócenie uwagi na to, że *zoe* wkracza coraz bardziej w przestrzeń uprzednio zarezerwowaną dla *bios*. Agambenowskie *zoe*, to taka forma życia, która umożliwia wykluczenie i podejmowanie decyzji o życiu i śmierci, stanowi podstawę politycznej władzy¹⁸⁰. *Zoe* u Agambena to

¹⁷⁷ Por. T. Lemke, *Biopolityka*, dz. cyt., s. 71 – 73.

¹⁷⁸ Por. G. Agamben, *Homo sacer*, dz. cyt., s. 9 – 19.

¹⁷⁹ Por. red. P. Nowak, *Historia filozofii politycznej część druga*, dz. cyt., s. 1100 – 1101.

¹⁸⁰ Por. G. Agamben, *Homo sacer*, dz. cyt., s. 9 – 10.

czysta, biologiczna egzystencja, pozbawiona wszelkich praw, ochrony a nawet politycznej reprezentacji, a mimo to stanowi pewną formę dopełnienia *bios*. Według włoskiego filozofa, władza działa poprzez wykluczenie, a *zoe* jest narzędziem, które to wykluczenie umożliwia. Agamben, zwraca uwagę na bardzo istotny fakt: biologiczne życie jednostki może zostać wykorzystane jako narzędzie władzy, a to oznacza, że zostaje wpisane w dyskurs polityczny. *Zoe* jako „naga” forma życia nie jest objęta normami i regulacjami prawnymi, które mogłyby chronić jednostkę. Jest natomiast wykorzystywane do tego, aby suwerenna władza mogła je kontrolować. *Zoe*, w filozofii Agambena, zostaje umiejscowione w pewnego rodzaju strefie nierozróżnialności. Nie przysługuje mu ochrona prawna, ale jest przedmiotem wielu politycznych decyzji.

Bios natomiast, to forma życia, która jest chroniona przez prawo i stanowi podstawę demokratycznej władzy. W przeciwieństwie do *zoe*, które jest biologiczną formą życia, *bios* odnosi się do życia politycznego i społecznego, które jest ściśle związane z prawem i normami społecznymi. Agamben uważa, że jest, to forma życia wolna od wykluczenia i wyrzucenia, która gwarantuje jednostce wszelkie prawa i wolności, a w związku z tym stanowi istotny element demokracji. To w końcu nie tylko forma życia politycznego, ale jego zdaniem, także forma życia etycznego, która uwzględnia zarówno wartości, jak i normy społeczne¹⁸¹.

Jedną z ważniejszych tez włoskiego filozofa jest założenie, że cała polityka zachodniego świata została stworzona na wyraźnym rozgraniczeniu *bios* i *zoe*. Upolitycznienie życia, które w takich warunkach jest możliwe, doprowadza do decydowaniu o człowieku i jego istnieniu. Zdaniem Agambena:

„upolitycznienie nagiego życia [*la nuda vita*] jako takiego, stanowi wydarzenie o decydującym znaczeniu dla nowoczesności, wydarzenie, które oznacza radykalną transformację kategorii polityczno-filozoficznych właściwych myśli klasycznej”¹⁸².

Zgodnie z tym, *zoe*, które początkowo jest niejako oddzielone od sfery publicznej, zostaje wciągnięte w sferę *biosu*. Oznacza to, że życie biologiczne jednostki staje się przedmiotem regulacji, kontroli i dyskursu politycznego. Władza polityczna w cyniczny

¹⁸¹ Por. tamże, s. 9.

¹⁸² Tamże, s. 13.

sposób wykorzystuje „nagie życie” jako swoje narzędzie, tylko po to, aby wpływać na jego działania oraz kontrolować jego istnienie. Zdaniem Agambena:

„Jeśli zatem nowoczesna demokracja czymś się różni od starożytnej, to tym, że od samego początku polega na przywróceniu rangi *zoe* i uwolnieniu jej, oraz tym, że stale próbuje przemienić nagie życie jako takie w pewną formę życia i znaleźć, by tak rzec, *bios* właściwy *zoe*”¹⁸³.

W związku z powyższym, według włoskiego filozofa, suweren wykorzystując biopolitykę, najpierw umieszcza *zoe* na marginesie swoich rozważań, uważając za coś odrębnego od polityki, a następnie, jako element pozapolityczny, wpisuje je w przestrzeń nad którą dominuje jego władza. Zdaniem Agambena, prowadzi to do paradoksu, który polega na tym, że poprzez nierozróżnialność *zoe* i *bios* oraz polityzację każdej sfery życia, polityka jako taka zanika¹⁸⁴.

To, co dla włoskiego filozofa jest równie istotne, to skupienie uwagi na granicy, która oddziela życie biologiczne od politycznego, życie inkluzyjne od życia wykluczonego. Współcześnie, zdaniem Agambena, coraz częściej dochodzi do zatarcia granicy pomiędzy *bios* i *zoe*. Dzieje się tak dlatego, że życie każdego człowieka zostaje zredukowane w pewnym stopniu do jego biologicznej egzystencji. Co więcej, to właśnie tym tematem zaczyna zajmować się polityka, która uzależnia życie biologiczne od wydawanych przez siebie decyzji. Dla włoskiego filozofa, współczesna niemożność jednoznacznego rozróżnienia *bios* i *zoe* staje się podstawą filozofii politycznej. Zdaniem Agambena, dzieje się tak, dlatego że starożytne pojęcia *bios* i *zoe*, które w świecie antycznym posiadały jasno określone odzwierciedlenie w rzeczywistości, obecnie przestały być rozróżnialne. Włoski filozof uważa, że współczesna polityka wpisała w kategorie prawne te dwa rodzaje życia, przez co nikt nie jest w stanie stwierdzić, jaka jest różnica między tym, co nazywane było życiem prywatnym, a tym co było życiem politycznym. Efektem takiego działania jest niczym nieograniczona biopolityczna władza, która na mocy decyzji suwerena i wprowadzania stanu wyjątkowego, może regulować, nadzorować i kontrolować każdą sferę ludzkiego życia.

Agamben uważa, że różnica między życiem prywatnym a życiem politycznym zanika. Dzieje się tak dlatego, że polityka zaczyna ingerować w aspekty życia

¹⁸³ Tamże, s. 21.

¹⁸⁴ Por. tamże.

prywatnego, między innymi poprzez decydowanie o zdrowiu, opiece zdrowotnej, jak i innych kwestiach związanych z życiem biologicznym jednostek. Dodatkowo Agamben zauważa, że współczesna polityka wpisuje życie biologiczne w kategorie prawne. Oznacza to, że życie biologiczne, które kiedyś było postrzegane jako prywatne i poza zakresem polityki, staje się przedmiotem regulacji i kontroli państwa. Ta transformacja sprawia, że granica między życiem prywatnym a politycznym staje się coraz mniej wyraźna. Państwo ingeruje w aspekty życia jednostki, które kiedyś były poza zakresem polityki, takie jak zdrowie, edukacja, prokreacja, śmierć czy życie rodzinne.

Warto w tym miejscu wspomnieć, że już Arendt zwróciła uwagę na to, że zatarcie granicy pomiędzy tym co prywatne, a tym co publiczne, nastąpiło w momencie, w którym powstało to, co społeczne.

„W kontekście naszych rozważań interesująca jest niezwykła trudność, z jaką (...) przychodzi nam zrozumienie stanowczego oddzielenia dziedziny publicznej i prywatnej, sfery *polis* i sfery gospodarstwa domowego i rodziny, wreszcie czynności odnoszących się do wspólnego świata i czynności związanych z podtrzymywaniem życia – a jest to podział, na którym opierała się cała starożytna myśl polityczna (...). W naszym pojmowaniu linia tego podziału całkowicie się zatarła. (...) Wyłonienie się społeczeństwa – wyłonienie się sfery zarządzania gospodarką, wiązanych z tym czynności, problemów i rozwiązań organizacyjnych – z cieniściego wnętrza gospodarstwa domowego na światło sfery publicznej nie tylko zatarło dawną linię graniczną między prywatnym i publicznym, ale także zmieniło niemal nie do poznania sens obu tych terminów i ich znaczenie dla życia jednostki i obywatela”¹⁸⁵.

Arendt zauważyła, że w starożytnym greckim świecie występowały dwie sfery: *oikos* czyli gospodarstwo domowe, utożsamiane ze sferą prywatną oraz *polis* – sfera publiczna, związana z życiem publicznym greckich obywateli. Były to sfery wyraźnie do siebie oddzielone. Według Arendt, w nowożytności doszło do wyłonienia się kolejnej sfery, czyli sfery społecznej. Od tego czasu sfera prywatna, zdaniem Arendt, obejmuje życie rodziny i życie osobiste jednostki. Jest to obszar, w którym jednostka jest związana z najbliższymi, takimi jak rodzina i przyjaciele. W tej sferze jednostka doświadcza

¹⁸⁵ H. Arendt, *Kondycja ludzka*, dz. cyt., s. 48 i s. 58.

prywatności i intymności. Sfera prywatna jest miejscem życia domowego i codziennych spraw, które niekoniecznie są dostępne publicznie. Jest to także sfera, w której jednostka może zachować swoją tożsamość i autonomię. Według Arendt, sfera publiczna jest przestrzenią, w której jednostka wchodzi w interakcje z innymi i uczestniczy w życiu politycznym społeczeństwa. W tej sferze ludzie debatują, wyrażają swoje opinie, angażują się w działalność polityczną i kształtują sprawy wspólnego interesu. Jest miejscem, w którym obywatele spotykają się, aby omawiać kwestie publiczne i wypracowywać decyzje polityczne. Sfera społeczna to obszar, który łączy elementy prywatne i publiczne. Jest to miejsce, w którym ludzie spotykają się, aby cieszyć się towarzystwem innych i uczestniczyć w różnych formach życia społecznego, takich jak kultura, rozrywka, czy szeroko rozumiane życie towarzyskie. Różni się ona od sfery prywatnej tym, że jest bardziej otwarta na inne jednostki i może obejmować działalności, które niekoniecznie są związane z rodziną lub życiem osobistym. Warto zaznaczyć, że dla Arendt, te trzy sfery nie są od siebie całkowicie oddzielone, ale stanowią integralne części życia ludzkiego. W jej filozofii istotne jest zachowanie równowagi między nimi, aby umożliwić pełne uczestnictwo jednostki w życiu społecznym i politycznym. Zdaniem Arendt, sfera publiczna jest szczególnie ważna, ponieważ to w niej obywatele jako członkowie społeczeństwa kształtują swoją tożsamość polityczną¹⁸⁶.

Agamben zwraca uwagę na to, że filozofia od czasów Arystotelesa przedstawiała życie ludzkie jako życie podzielone na biologiczne i polityczne. Współcześnie, doszło do zatarcia wyraźnych granic między tymi dwoma sferami. W związku z powyższym, w nowoczesnych państwach, władza suwerena, którą sprawuje on za pomocą biopolityki, wkracza w życie człowieka, kontroluje je i nadzoruje. Zdaniem włoskiego filozofa, najlepszym tego przykładem jest stan wyjątkowy lub sytuacje kryzysowe, w których rządy mogą naruszać prawa człowieka, zawieszając normy i regulacje w imię zapewnienia bezpieczeństwa. W związku z tym, ograniczenia dotyczące *zoe*, takie jak pozbawianie wolności, aresztowania, deportacje, uwięzienia, są często uzasadnianie na podstawie troski o dobro publiczne¹⁸⁷. Można w tym miejscu zastanowić się, czy takie ograniczenia są dobre czy złe. Agamben nie udziela jednoznacznej odpowiedzi na to pytanie, jednak podkreśla, że jeżeli władza suwerena ogranicza w jakikolwiek sposób życie jednostki, to powinna to robić proporcjonalnie i adekwatnie. Włoski filozof z całą

¹⁸⁶ Por. tamże, s. 58 – 70.

¹⁸⁷ Por. G. Agamben, *Stan wyjątkowy*, dz. cyt., s. 7 – 11.

stanowczością sprzeciwia się prowadzeniu polityki wyłącznie w oparciu o stan wyjątkowy.

3. Biozarządzanie

Według Agambena, biozarządzanie odnosi się do biopolityki, czyli związku pomiędzy polityką a życiem biologicznym jednostek. Biozarządzanie, w ujęciu włoskiego filozofa, dotyczy sposobu, w jaki władza polityczna wykorzystuje i kontroluje poszczególne jednostki, ich zdrowie oraz zachowania w kontekście całego społeczeństwa. Agamben analizuje różne aspekty biozarządzania, takie jak: nadzór medyczny, biometryczne identyfikatory, systemy monitoringu i kontroli a także regulacje dotyczące zdrowia publicznego. To właśnie te aspekty biozarządzania zostaną zgłębione¹⁸⁸.

Włoski filozof w swoich rozważaniach dotyczących bezpieczeństwa zdrowotnego, odwołuje się do myśli Patricka Zylbermana, który przedstawił to zagadnienie jako istotną część zarówno państwowych, jak i międzynarodowych strategii politycznych. Według Zylbermana, współczesne strategie polityczne nowoczesnych państw, opierają się na „terrorze zdrowotnym”, który w ich rękach staje się narzędziem kontroli. W myśl tego, społeczeństwo zostaje zorganizowane w taki sposób, aby zgodnie z obowiązkami nałożonymi przez państwo na obywatela, ten ostatni nie miał już prawa do zdrowia (rozumianego jako bezpieczeństwo zdrowotne), ale stał się prawnie zobowiązany do ochrony zdrowia (bioasekuracja). Przykłady, którymi posługuje się Agamben, aby poprzeć swoją tezę, dotyczą przede wszystkim sytuacji, które miały miejsce podczas pandemii koronawirusa. To właśnie wtedy, można było zaobserwować, w jaki sposób w imię bezpieczeństwa biologicznego (zdrowotnego) dochodziło do nagminnego ograniczania swobód obywatelskich. Agamben, nie ocenia, czy takie działanie było dobre czy złe. To, na co największą uwagę zwraca włoski filozof, to brak proporcjonalności w zastosowanych metodach. Uważa on, że władza wykorzystując pandemię, wprowadziła stan wyjątkowy, w czasie trwania którego, podejmowała decyzje naruszające swobody i wolności poszczególnych jednostek. Jak stwierdza:

¹⁸⁸ Por. G. Agamben, *Stan wyjątkowy wywołany nieuzasadnioną sytuacją kryzysową*, przeł. Ł. Moll, online, <https://www.praktykateoretyczna.pl/artykuly/stan-wyjatkowy-sytuacja-kryzysowa/>, dostęp: 20.04.2023.

„w postępującym upadku ideologii i wyznań politycznych względy bezpieczeństwa pozwoliły obywatelom zaakceptować ograniczenia swobód, których wcześniej nie chcieli zaakceptować, bezpieczeństwo biologiczne okazało się zdolne do przedstawienia całkowitego zaprzestania wszelkiej działalności politycznej i wszelkich relacji społecznych jako maksymalna forma partycypacji obywatelskiej. Jest oczywiste – i same władze rządowe nie przestają nam przypominać – że tzw. <<dystans społeczny>> stanie się wzorem czekającej nas polityki i że wykorzystają to dystansowanie, aby wszędzie zastąpić cyfrowe urządzenia technologiczne relacjami międzyludzkimi w ich fizyczności, które w ten sposób stały się podejrzane o zarażenie”¹⁸⁹.

Agamben, analizując przypadek pandemii koronawirusa, wyraża swoje obawy dotyczące wpływu względów bezpieczeństwa na społeczeństwo. Uważa, że wprowadzone przez suwerena restrykcje były nieproporcjonalne do występującego zagrożenia. Podkreśla, że w stanie wyjątkowym, względy bezpieczeństwa stają się dominującym czynnikiem, który wpływa na to, jakie decyzje podejmuje jednostki. Wyciąga z tego następujący wniosek: w obliczu zagrożeń, takich jak pandemia, ludzie mogą być bardziej skłonni zaakceptować ograniczenia swoich swobód w imię bezpieczeństwa. Dodatkowo Agamben zwraca uwagę na rosnącą rolę dystansu społecznego oraz technologii w kontekście ograniczeń społecznych i ostrzega, że władze mogą wykorzystać te środki, by zastąpić relacje międzyludzkie cyfrowymi urządzeniami, co może wpłynąć na społeczną interakcję i relacje społeczne. Włoski filozof, prezentując swoje obawy, stara się zwrócić uwagę na to, że suwerenna władza może używać pretekstów dotyczących bezpieczeństwa biologicznego, do tego, aby w sposób zgodny z prawem, w demokratycznym państwie prawa, ograniczać wolność jednostki. Można oczywiście w tym miejscu postawić pytanie: czy agambenowskie analizy są zasadne i czy władza suwerena jest aż tak bardzo nadużywana? Dla włoskiego filozofa, to tak naprawdę nie ma znaczenia, bowiem najważniejsze jest nie samo weryfikowanie prawdopodobieństwa nadużywania władzy w imię bezpieczeństwa biologicznego, ale to, że należy sygnalizować taką potencjalność. Agamben swoją filozofią nakłania obywateli do tego, aby z większym dystansem podchodzili do tego, co proponuje lub nakazuje im suweren oraz, aby zastanawiali się nad tym, czy wszystkie zalecenia są słuszne. Celem włoskiego filozofa jest również

¹⁸⁹ G. Agamben, *Bezpieczeństwo biologiczne i polityka*, <https://www.quodlibet.it/giorgio-agamben-biosicurezza>, dostęp: 5.08.2023.

zwrócenie uwagi na to, jak często we współczesnych społeczeństwach dochodzi do manipulacji opinią publiczną. Agamben zachęcając społeczeństwo do weryfikowania informacji, które do niego docierają, niejako uzewnętrznia ideę starożytnego filozofa, który za każdym razem poddaje w wątpliwość otaczającą go rzeczywistość.

Aby zrozumieć poglądy zaprezentowane przez Agambena, należy nałożyć pewnego rodzaju matrycę narodowości, o której zresztą włoski filozof bardzo często wspomina:

„Nam, urodzonym w państwie narodowym i nie odróżniającym bycia Włochem od bycia obywatelem Włoch, nie jest łatwo wyobrazić sobie sytuację, w której bycie Włochem, Węgrem, Czechem czy Rusinem nie oznaczało tożsamości państwowej. Relacja z miejscem i językiem obywateli w przypadku obywateli imperium była z pewnością inna i bardziej intensywna, wolna od jakichkolwiek konsekwencji prawnych i konotacji narodowych.”¹⁹⁰.

Tożsamość narodowa, o której pisze włoski filozof jest dla niego bardzo ważna. Aby to podkreślić zauważa, że u Włochów istnieje naturalna tendencja do utożsamiania się z narodem swojego kraju. W takim kontekście bycie „Włochem” nie tylko odnosi się do narodowości, ale także do obywatelstwa. Agamben, ma świadomość tego, że nie we wszystkich państwach tak jest. Dla Agambena, jako obywatela Włoch, wszelkiego rodzaju ograniczenia związane z pandemią koronawirusa uderzały w jego tożsamość. Dzieje się tak dlatego, że Agamben jako obywatel Włoch zwraca uwagę na to, że Włosi jako naród (bardziej niż inne narody), potrzebują kontaktu społecznego. Jego zdaniem, izolacja uderzyła w ich „dobro narodowe”, jakim są w jego mniemaniu relacje społeczne, bardziej niż w inne narody. Nie da się ukryć, że takie postrzeganie rzeczywistości u włoskiego filozofa ma charakter megalomanii, która może powodować, że jego filozofia nie spotyka się z powszechnym zrozumieniem.

Niemożliwość spotkania się z innymi ludźmi, izolacja, zakaz korzystania z przestrzeni publicznej, to wszystko zostało utracone w wyniku ograniczeń związanych z pandemią. W filozofii Agambena wielokrotnie zostało podkreślone, że nie chodzi o to, aby zupełnie nie dbać o bezpieczeństwo zdrowotne ludzi, ale o to, by władza suwerena

¹⁹⁰ G. Agamben, *L'Impero europeo (Imperium Europejskie)*, <https://www.quodlibet.it/giorgio-agamben-l-u2019impero-europeo>, dostęp: 7.09.2023.

stosowała proporcjonalne środki do jego zabezpieczenia¹⁹¹. Włoski filozof uważa, że podczas pandemii, te środki zostały nieadekwatnie wykorzystane. Podsumowując swoje rozważania dotyczące negatywnych skutków ograniczeń narzucanych przez władzę, Agamben zauważa, że:

„Jeszcze smutniejsze niż ograniczenia swobód wynikających z tych przepisów jest, moim zdaniem, zwyrodnienie relacji między ludźmi, które mogą one spowodować. Do drugiego człowieka, kimkolwiek jest, nawet bliskiego, nie wolno się zbliżać ani dotykać, a wręcz konieczne jest zachowanie między nami a nim dystansu, który według niektórych wynosi jeden metr, ale według najnowszych sugestii tzw. fachowcy powinni mieć 4,5 metra (ciekawe te pięćdziesiąt centymetrów!)”¹⁹².

Według Agambena, wspólnota oparta na „dystansie społecznym” może skutkować także oddaleniem emocjonalnym, a to oznacza, że ludzie w takiej wspólnocie będą bierni i nieangażujący się aktywnie w życie społeczne. Zakazy zbliżania się i dotykania innych powoduje, że ludzie czują się odizolowani i odseparowani od innych, nawet jeśli są to bliscy. To prowadzi do uczucia samotności i izolacji społecznej. Oczywiście, można w tym miejscu postawić zarzut, że w czasie trwania pandemii wprowadzenia obostrzeń są konieczne. Agamben zgadza się z tym, jednak stara się ukazać pewne absurdy (jak chociażby dokładne określenie dystansu międzyludzkiego na cztery metry i pięćdziesiąt centymetrów), do których dochodzi w sytuacji, w której społeczeństwo, w sposób zupełnie bezrefleksyjny, stosuje się do decyzji podjętych przez suwerena¹⁹³. W tym miejscu należy jednak zarzucić Agambenowi zbyt dużą subiektywność w przedstawianiu swoich poglądów. To, że dla niego, jako Włocha, izolacja społeczna w celu prewencyjnej ochrony zdrowia w sytuacji pandemicznej, stanowi istotny problem, ukazuje dosyć zawężone postrzeganie rzeczywistości oraz nie do końca zrozumiałą hierarchię wartości, którą posługuje się filozof. Analizę tego zagadnienia utrudnia fakt, że Agamben nigdzie wprost nie wskazuje, jakie jego zdaniem dobro można byłoby poświęcić w celu ratowania innego – w tym wypadku ludzkiego życia, nie podaje też lepszych niż izolacja i dystans

¹⁹¹ Por. tamże.

¹⁹² G. Agamben, *Contagio (Infekcja)*, <https://www.quodlibet.it/giorgio-agamben-contagio>, dostęp: 6.09.2023.

¹⁹³ Por. tamże.

metod. U Agambena każda ingerencja państwa w życie poszczególnych osób, utożsamiana jest z nadmierną i niebezpieczną kontrolą.

Agamben zauważył, że w czasie trwania pandemii koronawirusa możliwość kontrolowania ludzi, która i tak po atakach na World Trade Center i licznych zamachach terrorystycznych była duża, została zwiększona. Jednym z elementów nadzoru i kontroli, jakie znajdowało się w rękach suwerena, była panika, którą zarówno władza, jak i media skutecznie podsycali. Włoski filozof uważa, że wprowadzenie stanu wyjątkowego za pomocą dekretu prawnego, który został w trybie natychmiastowym zatwierdzony przez włoski rząd „ze względów higieny i bezpieczeństwa publicznego”, tak naprawdę doprowadził do militaryzacji obszarów państwa (gmin), w których co najmniej jedna osoba posiadała pozytywny wynik testu na obecność wirusa. Agamben uważa, że podjęte działanie było nieproporcjonalne do występującego zagrożenia. Dodatkowo zwraca uwagę, że niedoprecyzowane i niejasne przepisy doprowadziły do sytuacji, w której stan wyjątkowy mógł obowiązywać *de facto* na terenie całego kraju. Dysproporcja w podjętych środkach zaradczych, w stosunku do faktycznego niebezpieczeństwa, według Agambena, miała na celu kontrolę społeczeństwa. Tym samym włoski filozof po raz kolejny obnażył działanie biopolitycznej władz wprowadzającej stan wyjątkowy. Jak twierdzi:

„W ten sposób tworzy się przewrotne błędne koło, ograniczenie wolności narzucone przez rządy jest akceptowane w imię pragnienia bezpieczeństwa, które zostało wywołane przez te same rządy, które obecnie interweniują, aby je zaspokoić”¹⁹⁴.

Agamben w krytyczny sposób wyraża się na temat procesu, w którym rządy narzucają ograniczenia wolności w imię zapewnienia bezpieczeństwa. Jego zdaniem, prowadzi to do paradoksu, gdyż wtedy jednostki sygnalizują jeszcze większe pragnienie bezpieczeństwa, a tym samym jeszcze mocniejszą ingerencję rządów¹⁹⁵.

W kontekście nadzoru medycznego, Agamben wyraził swoje obawy dotyczące potencjalnych nadużyć władzy i ograniczania praw jednostki w imię zdrowia publicznego. Włoski filozof krytykuje wprowadzenie restrykcji związanych z nadzorem

¹⁹⁴ G. Agamben, *Wynalezienie epidemii*, <https://www.quodlibet.it/giorgio-agamben-l-invenzione-di-un-epidemia>, dostęp: 1.09.2023.

¹⁹⁵ Por. tamże.

medycznym, które według niego, mogą prowadzić do utraty wolności obywatelskich i naruszeń prywatności. W kwestii biometrycznych identyfikatorów takich jak: odciski palców, rozpoznawanie twarzy czy skanowanie siatkówki oka, Agamben zwraca uwagę na ich potencjalne negatywne skutki dla prywatności jednostek. Według niego, wprowadzenie biometrycznych identyfikatorów może prowadzić do tworzenia systemów nadzoru, które umożliwiają władzy kontrolę nad ludźmi¹⁹⁶. Tego typu technologie, zdaniem włoskiego filozofa, mogą być wykorzystywane jako narzędzie kontroli społecznej i w sytuacji, w której są one używane bez odpowiednich gwarancji prawnych, mogą prowadzić do nadużyć ze strony władzy. Warto w tym miejscu zwrócić jednak uwagę na to, że obawy Agambena mogą być zbyt wyolbrzymione, ponieważ biometryczne identyfikatory mogą być skutecznym narzędziem w celu zapewnienia bezpieczeństwa i ochrony danych. Warunkiem tego, jest odpowiednie zabezpieczenie i gwarancje prawne, które zapewnią właściwą ochronę zgromadzonych informacji.

W kontekście stanu wyjątkowego i stanu nadzoru, Agamben zwraca także uwagę na systemy monitoringu i kontroli społecznej, które mają tendencję do stopniowego rozszerzania się i przenikania do różnych sfer życia jednostki. Zdaniem włoskiego filozofa, stosowanie kamer monitoringu w przestrzeni publicznej narusza prywatność jednostki i przyczynia się do utrwalania stanu nadzoru, w którym obywatele są stale obserwowani i kontrolowani. Problem permanentnego monitorowania sfery publicznej, zdaniem Agambena, prowadzi do pewnego rodzaju normalizacji nadzoru. To oznacza, że ludzie przyzwyczajeni do obecności kamer i innych technologii monitorujących, nie zwracają uwagi na to, jakie to ma konsekwencje dla ich wolności i prywatności. To podejście jest nazbyt przesadne, ponieważ monitoring i kontrola mogą również pełnić dobrą rolę w zapewnieniu bezpieczeństwa publicznego oraz ochrony praw jednostki. Ważne w tym aspekcie jest odnalezienie pewnego rodzaju równowagi przy wykorzystywaniu tych systemów¹⁹⁷, czyli znalezienie niejako złotego środka między zapewnieniem bezpieczeństwa, a gwarancją prywatności.

Współcześnie biozarządzanie połączone jest zarówno z polityką, ochroną zdrowia, jak i bioetyką¹⁹⁸. Niezwykle trudno jest podać jednoznaczną definicję

¹⁹⁶ Por. G. Agamben, *Stan wyjątkowy wywołany nieuzasadnioną sytuacją kryzysową*, przeł. Ł. Moll, online, <https://www.praktykateoretyczna.pl/artykuly/stan-wyjatkowy-sytuacja-kryzysowa/>, dostęp: 20.04.2023.

¹⁹⁷ Por. tamże.

¹⁹⁸ Por. F. D'Agostino, *Dokąd zmierza biopolityka?*, przeł. T. Żeleźnik, *Społeczeństwo* 18(2008)1, s. 21 – 31.

biozarządzania, gdyż jest ono dziedziną życia społeczno-politycznego, które ulega ciągłej zmianie. Można jednak postarać się przedstawić pewne cechy, dzięki którym może ono funkcjonować w przestrzeni publicznej. Jako pierwsze należy podać istnienie człowieka, gdyż biozarządzanie odnosi się do istoty biologicznej, jej zachowań, przekonań, a także pozycji jaką zajmuje w społeczeństwie. Obok tego niezwykle istotny jest społeczny i publiczny wymiar działalności człowieka. To, co zostało upublicznione, może stać się przedmiotem biozarządzania. Kolejnym ważnym elementem jest posiadanie władzy i sprawowanie kontroli nad poszczególnymi jednostkami. Ta kontrola objawia się głównie w decyzyjności suwerena dotyczącej dawania życia, pozwalania na to, aby żyć i kontrolowania tego życia wraz z wyrażaniem zgody na śmierć. Istota współczesnej biowładzy polega na specyficznym sposobie sprawowania władzy, która koncentruje się na kontrolowaniu i zarządzaniu życiem biologicznym jednostki i całej populacji. W związku z tym, biowładza odnosi się do działań i strategii mających na celu regulację aspektów związanych z reprodukcją, zdrowiem, chorobami, ciałem i innymi sferami biologicznymi jednostek¹⁹⁹.

W przeciwieństwie do tradycyjnej władzy suwerennej, która koncentrowała się na dyscyplinowaniu ciał jednostek i posłuszeństwie wobec prawa, biowładza skupia się na organizacji, regulacji i kontrolowaniu populacji w kontekście interesów państwa lub innych instytucji. Biowładza działa na poziomie zarówno mikro, jak i makro, wpływając na życie jednostek oraz na całe społeczeństwo. Biowładza wykorzystuje różne techniki i mechanizmy, aby kontrolować życie biologiczne jednostek. Należą do nich m.in. medycyna, biologia, statystyka, badania społeczne czy biometryczny monitoring. Współczesne technologie informacyjne i narzędzia kontroli, takie jak bazy danych, systemy identyfikacji czy monitorowanie online, umożliwiają coraz bardziej precyzyjną i skuteczną kontrolę życia biologicznego²⁰⁰.

Zdaniem Agambena, istotą biowładzy jest nie tylko kontrola i regulacja, ale także produkcja i optymalizacja życia biologicznego. Władza biologiczna dąży do utrzymania i poprawy zdrowia, płodności, długowieczności jednostek, ale także do zarządzania populacją w celu zapewnienia stabilności społecznej i ekonomicznej. Biowładza wywiera wpływ na jednostki poprzez wprowadzanie norm, regulacji i technik kontroli, które dotyczą zdrowia, reprodukcji, higieny czy profilaktyki. Przykładowe mechanizmy

¹⁹⁹ Por. G. Agamben, *Homo sacer*, dz. cyt., s. 196 – 200.

²⁰⁰ M. Hardt, A. Negri, *Multitude: War and Democracy in the Age of Empire*, wyd. Penguin Books, New York 2005, s. 94 – 95.

biowładzy to: regulacje dotyczące opieki zdrowotnej, programy szczepień, badania przesiewowe, polityka populacyjna, system ubezpieczeń zdrowotnych²⁰¹.

Agamben stwierdza, że suwerenna władza, wytwarzając „nagie życie” jako początek porządku politycznego, stanowi podwaliny dla biozarządzania. Jego zdaniem, moment, w którym „nagie życie” z marginesu rozważań politycznych rozpoczyna funkcjonować w centrum spraw państwowych, stanowi początek rozwoju zachodniej polityki.

„Nowoczesne państwo, stawiając biologiczne życie swoich obywateli w centrum swojej polityki, nie czyni nic innego, niż wydobywa ponownie na światło ukryty związek łączący suwerenną władzę z nagim życiem. Związek ten zawarty jest już w arystotelesowskim określeniu *polis*, w którym proste, naturalne życie – *zoe* – przeciwstawione jest <<dobremu życiu>> – *bios* – które znamionuje sferę tego, co polityczne. Mając na uwadze arystotelesowską definicję, nie chodzi tylko o pytanie, dlaczego <<dobre życie>> powinno być celem polityki. Musimy raczej pytać, dlaczego zachodnia polityka bazuje na wykluczeniu naturalnego życia. Jaki jest związek między polityką i życiem, jeśli okazuje się on być możliwy do zamknięcia jedynie poprzez wykluczenie?”²⁰².

Dla Agambena, „dobre życie” nie jest związane jedynie z indywidualnym doświadczeniem subiektywnego szczęścia czy z konkretnymi celami życiowymi. Zamiast tego, włoski filozof stawia pytania o polityczną organizację państwa i społeczeństwa oraz warunki, w których jednostki mają możliwość osiągnąć pełnię swojej egzystencji. Według włoskiego filozofa, partykularne cele poszczególnych jednostek nie są tak ważne, jak cele całej wspólnoty²⁰³. Dla Agambena bowiem, wspólnotowość i właściwie budowane relacje międzyludzkie mogą dać gwarancję dobrego życia. Włoski filozof uważa, że pełnię egzystencji można osiągnąć żyjąc we wspólnocie. Dodatkowo dla Agambena, „dobre życie” jest związane z wyzwoleniem jednostki od struktur władzy, nadużyć i mechanizmów kontroli, które ograniczają jej swobodę, a także uderzają w godność²⁰⁴. Prezentując takie stanowisko, Agamben w czytelny sposób krytykuje

²⁰¹ Por. G. Agamben, *Nieświęte życie*, <https://www.praktykateoretyczna.pl/artykuly/giorgio-agamben-nieswiete-zycie/>, dostęp: 4.09.2023.

²⁰² Tamże.

²⁰³ Zagadnienie wspólnoty zostanie przedstawione w IV rozdziale niniejszej pracy – przyp. Autora.

²⁰⁴ Por. G. Agamben, *Homo sacer*, dz. cyt., s. 10 – 13.

biozarządzanie, dodatkowo szukając możliwości uwolnienia się od biopolitycznych ograniczeń. Można w tym miejscu zadać pytanie: czy znalezienie uwolnienia jest w ogóle możliwe? Obserwując nowoczesne państwa, rozwój technologii, coraz większy wpływ sztucznej inteligencji na życie człowieka, przy jednoczesnym spłycaaniu relacji międzyludzkich i zaniku umiejętności komunikacji bezpośredniej, można pokusić się o stwierdzenie, że biozarządzanie dopiero zaczyna się rozwijać. W związku z tym, wyzwolenie się od biozarządzania może okazać się dużym wyzwaniem dla współczesnych społeczeństw, o ile w ogóle będzie możliwe²⁰⁵.

Biozarządzanie, zdaniem Agambena, doprowadza do nadmiernej kontroli społeczeństwa ze strony państwa, a przede wszystkim do manipulacji decyzjami jakie poszczególne jednostki podejmują. Włoski filozof jest jednoznacznie źle nastawiony do biowładzy, gdyż uważa, że stanowi ona zagrożenie dla prywatności i wolności jednostki, powodując nierzadko dyskryminację i wykluczenie. Nie do końca należy zgadzać się ze stanowiskiem proponowanym przez Agambena, gdyż biowładza ma także wiele pozytywnych stron, m.in.: pośrednio zapewnia ochronę zdrowia publicznego poprzez szybkie reagowanie na zagrożenia zdrowotne i pandemie, co skutkuje zapewnieniem dbałości o zdrowie społeczeństwa jako całości. Dodatkowo rozwój medycyny i nauki, zwłaszcza w dziedzinie biomedycyny i biotechnologii, może przynieść korzyści w postaci nowych metod diagnozowania, leczenia i zapobiegania chorobom.

4. Degradacja godności w biopolityce

W filozofii Agambena, degradacja godności jest ważnym zagadnieniem, które odnosi się do utraty integralności i wartości jednostki w kontekście władzy i polityki. Włoski filozof krytycznie analizuje różne aspekty, które przyczyniają się do degradacji godności jednostek. Jednym z kluczowych czynników jest biozarządzanie, czyli kontrola jaka płynie ze strony władzy nad życiem i ciałem jednostki. Poprzez wprowadzenie norm, regulacji i zasad, władza może ingerować w autonomię jednostki i naruszać jej integralność jako istoty ludzkiej. Przykłady, które przywołuje Agamben to dehumanizacyjne praktyki w systemach więziennych, a także obozy dla uchodźców²⁰⁶.

Dla włoskiego filozofa, degradacja godności, czyli utrata przez jednostkę integralności oraz szacunku do niej, jako istoty ludzkiej, oznacza upokorzenie, poniżenie i naruszenie podstawowych praw i wolności jednostki, co w konsekwencji prowadzi do

²⁰⁵ Por. tamże, s. 226.

²⁰⁶ Por. tamże, 13 – 14.

obniżenia jej statusu i znaczenia jako człowieka. Przyczyną degradacji godności, zdaniem Agambena, może być nadużycie władzy, dyskryminacja, przemoc, wykluczenie społeczne czy naruszenie podstawowych praw²⁰⁷.

Naruszenie godności, jak przyjmuje Agamben, jest możliwa wtedy, gdy poszczególne jednostki, na podstawie decyzji suwerena, stają się *homo sacer*. Dla Agambena, współczesnym *homo sacer* są między innymi „zbywatele”. Termin „zbywatele” został przypomniany w 1994 roku przez Thomasa Hammara, który zastosował to określenie do robotników – imigrantów, pozostających niejako w zawieszaniu, posiadających niektóre prawa, ale nie będących w pełni obywatelami. Były to jednostki określane mianem „ktoś pomiędzy”²⁰⁸. Wartość, jaką te osoby przedstawiają, to zdolność do wykonywania pracy, która staje się wyłącznym źródłem dochodu i sposobem na to, aby przetrwać:

„Zbywatelem to przede wszystkim obcy, który nie ma pełni praw politycznych, mieszkaniac płacący podatki, bez prawa głosu. To ktoś <<między>>, ktoś, kto coś stracił”²⁰⁹.

Pojęcie „zbywatele” jest nadal aktualne, zwłaszcza teraz, w czasach gdy globalizacja i rozwój technologiczny powodują wzrost nierówności społecznych i ekonomicznych. Współcześnie, grupy „zbywateli” to między innymi bezrobotni, osoby starsze, niepełnosprawni, migranci, a także osoby żyjące w skrajnej biedzie. To właśnie oni, są ofiarami wykluczenia społecznego i mogą być utożsamiani z agambenowskim *homo sacer*. U Agambena, „zbywatele” zostają nazwani „żywym materiałem”, który ma służyć władzy i systemom ekonomicznym. Włoski filozof, analizując fenomen zbywanych ludzi, definiuje ich jako osoby, które zostały pozbawione swojego prawa do bycia człowiekiem²¹⁰.

Według Agambena, zbywanie człowieka następuje w momencie, gdy jego życie staje się zależne od innych ludzi lub systemów, a jego godność zostaje zdegradowana do poziomu czystego bytu biologicznego (*zoe*), pozbawionego wszelkich praw i wolności.

²⁰⁷ Por. G. Agamben, *Co zostaje z Auschwitz*, dz. cyt., s. 63 – 66.

²⁰⁸ Por. G. Standing, *Zbywatele i prekariat*, <https://www.praktykateoretyczna.pl/artykuly/guy-standing-zbywatele-i-prekariat/>, dostęp: 10.02.2023.

²⁰⁹ J. Mysona Byrska, *Zbywatele, prekariusze i praca w świecie konsumpcji*, [w:] *Filo-Sofija. Z problemów Współczesnej Filozofii*, nr 29 (2015/2/II), s. 212.

²¹⁰ Por. G. Agamben, *Co zostaje z Auschwitz*, dz. cyt., s. 55.

Zbywani ludzie, w tym nielegalni imigranci, uchodźcy, osoby bezdomne, więźniowie, stają się z jednej strony osobami wykluczonymi, a z drugiej poddawani kontroli przez systemy władzy.

Agamben posługuje się pojęciem „życia bezwartościowego” lub „niewartego przeżycia”, które współcześnie odnosi do opisu życiowej sytuacji osób, które znajdują się w stanie nieuleczalnej choroby, uchodźców lub więźniów, a historycznie do opisu sytuacji osób pozostających w obozach koncentracyjnych stworzonych przez nazistowskie Niemcy. W swoich rozważaniach odwołuje się do wybitnego karnisty, Karla Bindinga oraz profesora w zakresie medycyny i etyki – Alfreda Hoche²¹¹. Bazując na ich pracach, włoski filozof stwierdza, że biopolityczna struktura nowoczesności polega na podejmowaniu przez suwerena decyzji o wartości (lub jej braku) życia każdego człowieka. Podejmowana przez suwerena decyzja nie opiera się jednak na respektowaniu godności danej jednostki, co daje przestrzeń i możliwość do wykluczenia pewnych grup osób ze społeczeństwa. Zdaniem Agambena:

„Bardziej interesujący jest fakt, że suwerennej władzy żyjącego człowieka nad własnym życiem odpowiada ustanowienie progu, poza którym życie przestaje posiadać wartość dobra prawnie chronionego i z tej racji można je zabić, nie popełniając zabójstwa. Nowa kategoria prawna <<życia bezwartościowego>> (lub <<niewartego przeżycia>>) dokładnie odpowiada – nawet jeśli na pierwszy rzut oka wydaje się czymś odmiennym – nagiemu życiu *homo sacer*”²¹².

Włoski filozof, za pomocą powyższej analizy, prezentuje pewne podsumowanie swoich myśli, które ukazują, że starożytna figura *homo sacer* współcześnie nie nazywa się w ten sposób, ale jest definiowana jako „życie niewarte przeżycia” i bez żadnego problemu za pomocą decyzji suwerena może zostać wykluczona ze społeczeństwa.

„Każde społeczeństwo ustanawia taką granicę, każde społeczeństwo – nawet to najnowocześniejsze – decyduje, kim są jego <<święci ludzie>>. Jest wręcz możliwe, że ta granica, od której zależy upolitycznienie i *exceptio* życia naturalnego w państwowym porządku prawnym, rozszerzała się przez całą historię Zachodu, a dziś z konieczności wkracza – w nowym, biopolitycznym horyzoncie państw

²¹¹ Por. G. Agamben, *Homo sacer*, dz. cyt., s. 186 – 191.

²¹² Tamże, s. 190.

posiadających suwerenność narodową – do wnętrza życia każdego człowieka, każdego obywatela. Nagie życie nie jest już ograniczone do pewnego miejsca lub do określonej kategorii, ale zamieszkuje w biologicznym ciele każdej żywej istoty”²¹³.

Agamben, zwraca uwagę na to, że bez względu na wartość jaką jest godność, w nowoczesnych społeczeństwach zdominowanych przez biopolitykę, tak naprawdę to suweren decyduje o tym, kto jest uważany za człowieka wartościowego, a co za tym idzie, chronionego, a kto może zostać wykluczony. Włoski filozof zwraca również uwagę na to, że w przeszłości wykluczenie pewnych jednostek ze społeczeństwa było w pewien sposób uzasadniane, motywowane. Współcześnie, w dobie biopolityki i narodowych suwerenności, granice wykluczenia zaczynają wpływać na życie każdej żywej istoty. Analizy Agambena dotyczą współczesnych demokracji europejskich, w których suwerenem jest lud reprezentowany przez wybranych przedstawicieli w rządzie i instytucjach państwowych. Mimo to, także w demokratycznych państwach istnieje ryzyko nadużycia władzy przez suwerena, co może prowadzić do wykluczania pewnych grup ludzi. Agamben nie neguje istnienia demokracji, ale skupia się na analizie mechanizmów władzy i kontrolowania społeczeństwa, które mogą występować nawet w demokratycznych systemach. Jego teoria dotyczy głębszych struktur władzy, które mogą prowadzić do wykluczania jednostek, niezależnie od formy rządów. W przypadku demokratycznych państw, decyzje są podejmowane przez wybranych przedstawicieli ludu. Niemniej jednak, jak pokazują wydarzenia historyczne i współczesne, również w demokratycznych systemach istnieje ryzyko nadużycia władzy, naruszeń praw jednostek oraz marginalizacji pewnych grup społecznych. Celem prowadzonych przez Agambena analiz jest zrozumienie głębszych struktur władzy i ich wpływu na jednostki oraz społeczeństwo jako całość. Pytanie, które w tym miejscu warto postawić to: czy godność jako wartość nadrzędna będzie miała tak istotne znaczenie dla suwerena, że tylko w oparciu o nią do wykluczeń nie będzie dochodzić? Agamben, niestety nie podejmuje tego tematu, podkreśla jedynie, że konieczne jest zapoczątkowanie dyskusji dotyczącej godności i jej ochrony w erze biopolityki.

²¹³ Tamże, s. 191.

Agamben uważa, że w nowoczesnych państwach miejsce polityki zastąpiła biopolityka, która wpływa na każdą sferę życia ludzkiego. Podstawą biopolityki, zdaniem włoskiego filozofa, jest *zoe*, czyli „nagie życie”, biologiczne trwanie każdego człowieka. Suweren, używając stanu wyjątkowego, posiada narzędzia za pomocą których może wykluczać dane osoby ze społeczeństwa. Agamben twierdzi, że współcześnie coraz częściej dochodzi do wprowadzania stanów wyjątkowych, w czasie trwania których suwerenna władza, za pomocą mediów wywołujących panikę w społeczeństwie, manipuluje decyzyjnością ludzi. Przykładem takich działań są sytuacje, które miały miejsce w czasie trwania pandemii koronawirusa, kiedy władza używając nieproporcjonalnych środków, oddziaływała na społeczeństwo. Włoski filozof zauważa, że biozarządzanie jako narzędzie biopolityki doprowadza do degradacji godności jednostki. Jego zdaniem, dzieje się tak dlatego, że dochodzi do dewaluacji wartości. Dodatkowo stwierdza, że to suweren, wskazuje podmioty, które jego zdaniem wiodą „bezwartościowe życie”. To właśnie ci ludzie, terminalnie chorzy, uchodźcy, więźniowie są współczesnymi *homo sacer*. W analizie Agambena najważniejsze wydaje się to, że jest on ogromnym zwolennikiem wspólnotowości. Tak bardzo stara się zwrócić uwagę na to, że decyzje suwerena mogą tę wspólnotowość osłabiać. Jego zdaniem, przykładem tego jest czas pandemii koronawirusa, w którym obok kwestii gospodarczych i zdrowotnych, najbardziej ucierpiały relacje międzyludzkie.

Rozdział IV. Agambenowska krytyka biopolityki

Agamben, bazując na filozofii Schmitta, podejmuje próbę analizy pojęcia teologii politycznej. Chcąc uzupełnić myśl niemieckiego filozofa, przedstawia zagadnienie teologii ekonomicznej i twierdzi, że we współczesnych państwach jedną z najważniejszych wartości jest ekonomia. Włoski filozof prezentuje sposób połączenia kwestii biopolitycznych z ekonomią, kapitalizmem, konsumpcjonizmem oraz procesem utowarowania życia ludzkiego. Tezą niniejszego rozdziału jest agambenowskie założenie, że we współczesnych społeczeństwach można zaobserwować wzrost znaczenia ekonomii i pieniądza, co jest przyczyną tego, że życie ludzkie zaczyna być postrzegane przez pryzmat dóbr i usług, które poszczególne jednostki mogą nabywać²¹⁴. Można w tym miejscu postawić pytanie: dlaczego tak się dzieje? Zdaniem Agambena, współczesna władza nie opiera się już wyłącznie na suwerennie podejmowanych decyzjach, ale staje się bardziej związana z administracją i zarządzaniem. Ekonomia, jako nauka zajmująca się zarządzaniem zasobami i relacjami ekonomicznymi, odgrywa kluczową rolę w tej koncepcji. W miarę jak państwa i korporacje stają się bardziej zaawansowane technologicznie i lepiej zorganizowane, ekonomia staje się narzędziem zarządzania i kontrolowania społeczeństwa. Według włoskiego filozofa, współczesny kapitalizm i globalizacja skupiają się na ekonomii jako głównym motorze rozwoju. Pieniądz i gospodarka stają się centralnymi elementami globalnych relacji społeczno-ekonomicznych. Agamben zwraca uwagę na to, że wpływają na również na organizację społeczeństw i władzę. Pewnego rodzaju remedium na problem sygnalizowane przez Agambena, jego zdaniem, może być wspólnotowość zdefiniowana na nowo, która może zapewnić ochronę podstawowych wartości i właściwe funkcjonowanie społeczeństw²¹⁵.

Agamben w swojej filozofii podkreśla, że jednym z celów jego rozważań jest ukazanie, że fundamentem nowoczesnych państw jest biopolityczne zarządzanie. Według niego, we współczesnych państwach można zaobserwować osłabienie relacji międzyludzkich, manipulowanie przez władzę społeczeństwem za pomocą wzbudzania strachu i zbiorowej paniki, a także zdevaluowanie fundamentalnych wartości. Agamben, ukazując te zjawiska, stara się przedstawić pewne propozycje, które mogłyby wpłynąć na to, że nowoczesne państwa byłyby lepsze. Włoski filozof swoje rozważania rozpoczyna

²¹⁴ Por. G. Agamben, *Kingdom and Glory. For a Theological Genealogy of Economy and Government*, przeł. L. Chiesa, M. Mandarini, Stanford University Press, Stanford 2011, s. 22 – 39.

²¹⁵ Por. tamże.

od ukazania tego, co jego zdaniem ma najbardziej negatywny wpływ na nowoczesne społeczeństwa. Wśród elementów, które według Agambena doprowadzają do erozji państwa wymienia przede wszystkim biopolitykę, jak formę sprawowania władzy w państwie oraz teologię ekonomiczną²¹⁶, która jako jedno z narzędzi biopolitycznej władzy doprowadza do utowarowienia życia ludzkiego, a także nadmiernego konsumpcjonizmu. Włoski filozof twierdzi, że utowarowienie życia prowadzi do dehumanizacji jednostek, które są traktowane jak zasoby lub produkty, a nie jako autonomiczne jednostki posiadające godność i prawa. W rezultacie, życie ludzkie staje się podatne na manipulację i kontrolę przez różne instytucje i mechanizmy władzy, co może prowadzić do wykluczenia, eksploatacji oraz naruszania praw jednostek. Te wszystkie czynniki, zdaniem Agambena powodują, że życie człowieka postrzegane jest wyłącznie przez pryzmat wartości ekonomicznej jaką prezentuje²¹⁷. Agamben zastanawia się nad tym, co należy zrobić, aby w tak funkcjonującym świecie w jak najlepszy sposób zadbać o podstawowe wartości oraz zapewnić ochronę ludzkiej godności. Włoski filozof w stworzeniu wspólnoty widzi potencjał na to, aby rozwiązać problemy, które w jego filozofii są sygnalizowane. Jak twierdzi:

„Współczesna polityka jawi mi się jako katastrofalna i dlatego widzę konieczność pomyślenia nowej, kluczowej polityki. W żadnym stopniu nie chodzi mi o przepowiadanie apokalipsy, lecz o odpowiedni dla obecnego czasu sposób reakcji na katastrofę, w której przyszło nam żyć”²¹⁸.

Według Agambena, katastrofalność o której pisze, to przede wszystkim nadmierne ingerowanie władzy w życie ludzi, w imię kontroli i bezpieczeństwa. Włoski filozof podkreśla, że współczesna polityka może prowadzić do ograniczenia wolności obywateli, szczególnie w sytuacjach kryzysowych (pandemia koronawirusa, wojna w Ukrainie, problem migracyjny w całej Europie). Działania podejmowane przez władze, takie jak monitorowanie obywateli, kontrola przemieszczania się czy ograniczenia swobód, mogą prowadzić do uczucia utraty wolności i autonomii jednostki²¹⁹.

²¹⁶ Pojęcie teologii ekonomicznej zostanie opisane w dalszej części niniejszej pracy.

²¹⁷ Por. G. Agamben, *The Power and the Glory: Giorgio Agamben on Economic Theology*, wykład wygłoszony w Turynie, 11.01.2007, <https://pubtheo.com/page.asp?pid=1566>, dostęp: 2.09.2023.

²¹⁸ G. Agamben, *Nieświęte życie*, przeł. M. Ratajczak, <https://www.praktykateoretyczna.pl/artykuly/giorgio-agamben-nieswiete-zycie/>, dostęp: 4.09.2023.

²¹⁹ Por. tamże.

Agamben w krytyczny sposób podchodzi do współczesnej polityki i w związku z tym, stara się zwrócić uwagę na konieczność wprowadzenia pewnych zmian. Jego zdaniem celem tych zmian jest przywrócenie równowagi między wolnością a bezpieczeństwem jednostek, poszanowanie godności oraz dążenie do inkluzyjności.

1. *Teologia ekonomiczna*

Myślą przewodnią Agambena jest próba odpowiedzi na pytanie: dlaczego najważniejszym celem współczesnych społeczności jest ekonomiczne podejście do zarządzania państwem i ludźmi?²²⁰ W swoich analizach Agamben, bazując na rozważaniach Schmitta, postanowił dodatkowo przedstawić własną koncepcję współczesnej władzy, która w znacznym stopniu opiera się na paradygmacie ekonomiczno-teologicznym. Jest to dosyć zaskakujące połączenie, jednak Agamben tłumaczy to faktem, że celem jego prac jest przedstawienie tego, w jaki sposób dochodzi do przejścia od teologii politycznej do teologii ekonomicznej.

Włoski filozof zaczerpnął od Schmitta, pojęcie teologii politycznej, którą niemiecki myśliciel uważał za najważniejsze pojęcie zarówno filozoficzne jak i polityczne. Schmitt podkreślał, że nie można rozumieć związku teologii i polityki wyłącznie jako pewnego rodzaju mistycznego połączenia chrześcijańskiej wiary z kwestiami społeczno-politycznymi²²¹. Twierdził on, że kanoniści, którzy pracowali nad normami prawnymi, bardzo często odwoływali się do prawa rzymskiego, a cywiliści nierzadko korzystali z prawa kanonicznego. Uważa, że terminy, zarówno prawnicze, jak i teologiczne, bardzo często i w sposób naturalny przenikały się. Stąd krytyka ze strony niemieckiego filozofa, dotycząca jedynie płytkiego rozumienia połączenia teologii i polityki jako zjawiska mistycznego. Zakładał on, że ten „związek” był nie tyle teoretyczny, co nad wyraz praktyczny²²². Badając powyższe zagadnienia, Schmitt poczynił obserwacje dotyczące przyczyn upadku dwudziestowiecznej kultury, zarówno tej politycznej, jak i prawnej. Doszedł on do wniosku, że przyczyną takiej sytuacji jest kurczowe trzymanie się wypracowanych zasad i norm postępowania, całkowite powierzenie władzy instytucjom publicznym i pracującym w nich urzędnikom państwowym, a także sytuacje, w których zamiast podejmować jednoznaczne decyzje, zastępuje się je debatami publicznymi.

²²⁰ Por. G. Agamben, *Il regno e la gloria. Per una genealogia teologica dell'economia e del governo*, wyd. Bollati Boringhieri, Mediolan 2007, s. ix.

²²¹ Por. C. Schmitt, *Teologia polityczna. Cztery rozdziały poświęcone nauce o suwerenności*, [w:] *Teologia polityczna i inne pisma*, dz. cyt., s. 61.

²²² Por. C. Schmitt, *Teologia polityczna i inne pisma*, dz. cyt., s. 61.

Remedium na uratowanie polityczno-prawnej współczesnych państw jest oddanie władzy w ręce suwerena. Jeden suweren w teologii politycznej Schmitta, miał być odwołaniem do jednego Boga w religii²²³.

Schmitt, przedstawił koncepcję filozoficzną wynikającą z jego analizy polityki i suwerenności – decyzyjonizm. W myśli Schmitta, termin ten odnosi się do jego poglądu na politykę i sprawowanie władzy, i stanowi centralny element polityki, który koncentruje się na decyzjach podejmowanych przez suwerena lub decydenta. Kluczowe jest to, że suwerenem jest ten, kto może podjąć decyzję o stanie wyjątkowym. Decyzyjonizm zakłada koncentrację władzy w rękach decydenta, który może działać poza normami prawnymi w sytuacjach kryzysowych lub nadzwyczajnych. Oznacza to, że władza jest wykorzystywana według uznania suwerena, a nie ograniczona przez przepisy prawne czy instytucje. Decyzje te często są impulsywne i podlegają zasadzie wyjątkowości, co oznacza, że nie można ich zbyt kontrolować ani przewidywać na podstawie normalnych procedur. Kluczowym elementem schmittowskiego decyzyjonizmu jest przede wszystkim to, że władza suwerena polega na zdolności do podejmowania ostatecznych decyzji w sytuacjach wyjątkowych. To suweren określa to, co jest wyjątkowe i podejmuje decyzję, która staje się prawem. Suweren jest w stanie definiować wyjątkowość i decydować o tym, co jest stanem nadzwyczajnym. W kontekście obowiązującego prawa, Schmitt uważał, że prawo to tylko ramy, w których działa suweren, ale to on jest decydującym czynnikiem. Prawo jest elastycznym instrumentem, który może być dostosowywany do potrzeb decyzji suwerena. To decyzja suwerena nadaje prawu znaczenie i obowiązującą moc. W związku z powyższym, decyzyjonizm Schmitta jest powiązany z koncepcją politycznej tożsamości opartej na wrogości i konflikcie. Suweren jest tym, który określa przyjaciół i wrogów, a jego decyzje są często motywowane potrzebą ochrony interesów swojego społeczeństwa w obliczu zagrożenia. Decyzyjonizm Schmitta jest szczególnie widoczny w kontekście sytuacji kryzysowych. To w takich sytuacjach suweren musi podjąć ostateczną decyzję, która może naruszać normy prawa w celu ochrony państwa. Warto w tym miejscu zwrócić uwagę na fakt, że zaprezentowana przez Schmitta koncepcja nazbyt podkreśla władzę suwerena kosztem demokratycznych instytucji i praw jednostki. Takie podejście może prowadzić do

²²³ Por. A. Bielik-Robson, *Rozbita konstelacja. Teologia Agambena między tragedią a mesjanizmem*, [w:] *Agamben. Przewodnik Krytyki Politycznej*, Wydawnictwo Krytyki Politycznej, Warszawa 2010, s. 141 – 195.

autorytaryzmu i naruszania praw człowieka²²⁴. Co istotne, rozwój koncepcji politycznych o charakterze liberalnym przyczynił się do osłabienia roli suwerena²²⁵.

Schmitt w swojej filozofii podkreślał niestabilność i słabość demokratycznych systemów politycznych. Argumentował, że w ustroju demokratycznym brak jest zdolności do podjęcia ostatecznych decyzji w sytuacjach kryzysowych. W demokracji, w której obowiązują prawa i procedury, podejmowanie takich decyzji jest trudne, i prowadzi do bezsilności państwa w obliczu wyzwań. Schmitt zaznaczał, że autorytaryzm czy dyktatura są bardziej skuteczne w sytuacjach kryzysowych, ponieważ pozwalają na szybsze i zdecydowane działania. Dodatkowo niemiecki filozof uważał, że demokracja może prowadzić do licznych sporów politycznych, co negatywnie wpływa na stabilność państwa. Demokratyczne społeczeństwa są podzielone na partie polityczne i grupy interesów, a to powoduje powstawanie stale trwających konfliktów i braku jedności w obliczu wspólnych wyzwań. Według Schmitta, demokratyczne systemy nie posiadają suwerennego decydenta, który mógłby reprezentować jedność państwa. W demokracji władza jest rozproszona między różne organy, co sprawia, że brakuje jednej decydującej instancji, zdolnej do podejmowania ostatecznych decyzji²²⁶.

Agamben w swojej filozofii odwołuje się do myśli Schmitta. Wykorzystuje jego koncepcję suwerenności, ale rozwija ją w kontekście biopolityki. Podobnie jak Schmitt, zwraca uwagę na wyjątkowość decyzji suwerennej w sferze politycznej, jednak przekształca to pojęcie, twierdząc, że wyjątkowość ma zastosowanie również do biopolityki. Ostateczność i wyjątkowość stają się kluczowymi elementami analizy biopolityki, gdzie rządzący decydują o życiu ludzkim w sytuacjach nadzwyczajnych. Włoski filozof zauważa, że teologia ekonomiczna jest bardziej związana z administracją i zarządzaniem, niż z suwerennymi aktami decyzyjnymi. Teologia ekonomiczna, wpływa

²²⁴ Por. C. Schmitt, *Teologia polityczna. Cztery rozdziały poświęcone nauce o suwerenności*, [w:] *Teologia polityczna i inne pisma*, dz. cyt., s. 69 – 70.

²²⁵ R. Skarżyński, *Od chaosu do ładu. Carl Schmitt i problem tego, co polityczne*, wyd. Znak, Warszawa 1992, s. 167–173.

²²⁶ Por. C. Schmitt, *Teologia polityczna. Cztery rozdziały poświęcone nauce o suwerenności*, [w:] *Teologia polityczna i inne pisma*, dz. cyt., s. 98 – 101; por. R. Skarżyński, *W poszukiwaniu istoty polityki i tego, co polityczne. Tomasz Mann, Max Weber, Carl Schmitt i Hannah Arendt pomiędzy emocjami, marzeniami i poczuciem rzeczywistości*, https://www.repozytorium.uni.wroc.pl/Content/108349/01_Skarzynski_R_W_poszukiwaniu_istoty_polityki_i_tego_co_polityczne_Tomasz_Mann_Max_Weber_Carl_Schmitt_i_Hannah_Arendt.pdf, dostęp: 5.09.2023.

na współczesne koncepcje biopolityki, gdzie rządzący zarządzają życiem ludzkim na zasadach administracyjnych²²⁷.

Pisząc o ekonomii (gr. *oikonomia*), Agamben sięga do genezy tego wyrażenia i zauważa, że podstawowym znaczeniem tego słowa były czynności, dotyczące zarządzaniem gospodarstwem domowym. Wraz z upływem lat, słowo *oikonomia* było używane także do określenia zarówno Bożego planu dotyczącego zbawienia ludzi, a także do formy rządów sprawowanych w Kościele²²⁸. Według Agambena, teologia ekonomiczna to koncepcja powiązana z jego analizą biopolityki i zagadnieniami związanymi z polityką oraz władzą. Włoski filozof łączy pojęcia teologii i ekonomii w jednym terminie, aby podkreślić, że w dzisiejszym społeczeństwie wiele kwestii związanych z polityką, władzą i kontrolą życia ludzkiego jest opisanych i zrozumianych w kategoriach ekonomicznych. Teologia ekonomiczna, odnosi się do sposobu, w jaki teologiczne pojęcia i kategorie, takie jak wyjątkowość, ostateczność i suwerenność, wpływają na politykę i organizację społeczeństwa. Agamben skupia się na znaczeniu pojęcia wyjątkowości w teologii ekonomicznej. Według niego, suwerenna władza często korzysta z sytuacji wyjątkowej lub nadzwyczajnej, aby uzasadnić wprowadzenie restrykcyjnych środków kontroli społeczeństwa. Decyzje suwerena są często uzasadniane jako odpowiedzi na wyjątkowe okoliczności, co pozwala na podjęcie działań, które w normalnych okolicznościach byłyby niedopuszczalne. Agamben analizuje w jaki sposób teologia ekonomiczna wpływa na biopolitykę, czyli kontrolę życia biologicznego populacji. Wyciąga z tego następujący wniosek: koncepcja wyjątkowości i ostateczności może być używana, aby usprawiedliwiać interwencje państwa w życie jednostek, takie jak nadzór nad zdrowiem publicznym, bezpieczeństwem narodowym czy sytuacjami kryzysowymi. Włoski filozof zwraca uwagę na religijne korzenie niektórych pojęć i kategorii używanych w kontekście władzy ekonomicznej. Przykłady to pojęcie ostateczności, które ma teologiczne korzenie, a także wyjątkowość jako narzędzie usprawiedliwiające interwencje państwa. Jak celnie zauważają Jankowicz i Mościcki:

„Według włoskiego filozofa z teologii chrześcijańskiej wywodzą się dwa paradygmaty. Teologia polityczna, która modelem suwerennej władzy czyni transcendentnego i wszechmocnego Boga, oraz teologia ekonomiczna, która model

²²⁷ Por. G. Agamben, *Il regno e la gloria. Per una genealogia teologica dell'economia e del governo*, dz. cyt., s. 103.

²²⁸ Por. Tertulian, *Contro Prassea*, Turyn 1985, s. 56.

transcendentny zastępuje modelem immanentnym, domowym, czyniąc jego treścią zarządzanie. Z teologii politycznej wyrasta teoria polityczna i nowoczesne pojęcie suwerenności, teologia ekonomiczna zaś przekazuje nowoczesności paradygmat administracyjny, który powraca pod postacią biopolityki i stanowi dziś dominującą formę sprawowania rządów²²⁹.

Agamben wskazuje, że z teologii chrześcijańskiej wywodzą się dwa paradygmaty myśli politycznej. Teologia polityczna opiera się na idei suwerenności, w której Bóg jest postrzegany jako transcendentny i wszechmocny, co staje się modelem dla suwerennych władz doczesnych. Suwerenność polega na niepodważalnej władzy suwerena, który jest najwyższym autorytetem, decydującym o losach państwa. W związku z powyższym, teologia ekonomiczna odnosi się do koncepcji zarządzania, gdzie to nie Bóg, ale suweren, staje się centralnym elementem władzy. W tym kontekście, zarządzanie życiem staje się kluczowym aspektem władzy i kontroli nad społeczeństwem. Warto w tym miejscu podkreślić, że Agamben twierdzi, iż z teologii ekonomicznej wyrasta biopolityka, która jest współczesnym paradygmatem sprawowania władzy. Biopolityka koncentruje się na zarządzaniu życiem biologicznym populacji i obejmuje różne aspekty, takie jak zdrowie publiczne, kontrola migracji, zarządzanie demografią i inne. Agamben podkreśla, że teologia chrześcijańska miała wpływ na kształtowanie tych dwóch paradygmatów. Teologia polityczna wzięła swą inspirację z transcendencji Boga, podczas gdy teologia ekonomiczna przesunęła uwagę ku pojęciu immanencji i zarządzania. Obie teologie wciąż wpływają na współczesne formy władzy i sprawowania rządów²³⁰. Z tego powodu Agamben stara się ukazać ewolucję myśli politycznej od teologii politycznej z suwerennością do teologii ekonomicznej z biopolityką, jako dominującymi formami sprawowania władzy w nowoczesnym społeczeństwie²³¹.

2. Narzędzia biopolityki

Agamben, poszukując pewnego rodzaju matrycy, za pomocą której biopolityka kontroluje i nadzoruje życie poszczególnych jednostek porusza w swojej filozofii temat utowarowienia życia, kapitalizmu oraz konsumpcjonizmu. Włoski filozof uważa, że są to

²²⁹ G. Jankowicz, P. Mościcki, *Projekt homo sacer*, dz. cyt., s. 227.

²³⁰ E. Geulen, *Giorgio Agamben. Wprowadzenie*, dz. cyt., s. 169.

²³¹ Por. G. Agamben, *Od teologii politycznej do teologii ekonomicznej*, przeł. P. Mościcki, [w:] *Agamben. Przewodnik Krytyki Politycznej*, red. Zespół Krytyki Politycznej, Wydawnictwo Krytyki Politycznej, Warszawa 2010, s. 101 – 111.

narzędzia bipolityki, które ułatwiają jej nie tylko kontrolę jednostek, ale także wykluczanie pewnych osób ze społeczeństwa²³².

Zdaniem Agambena, utowarowienie życia, odnosi się do sytuacji, w której znacznie większa liczba sfer życia społecznego zostaje poddana logice praw rynku i przekształcona w dobra i usługi, które mogą być kupowane i sprzedawane. W tym kontekście, coraz więcej aspektów życia, takich jak zdrowie, opieka czy relacje społeczne, stają się podmiotem ekonomicznej wymiany²³³.

Biopolityka wpływa na życie biologiczne poprzez wprowadzanie różnych norm, regulacji i technik kontroli, które dotyczą zdrowia, reprodukcji, biosegregacji czy biometrycznego monitoringu. Działa ona na poziomie populacyjnym i indywidualnym, a jej celem jest utrzymanie i zarządzanie zdrowiem, płodnością i długowiecznością jednostek w kontekście interesów państwa lub innych instytucji²³⁴. Z kolei utowarowienie życia polega na przekształcaniu różnych aspektów życia w dobra i usługi, które są przedmiotem wymiany rynkowej. Oznacza to, że opieka zdrowotna, opieka nad dziećmi czy relacje społeczne stają się częścią sfery, które podlegają logice rynkowej, w której wartość jest mierzona w monetarnych terminach²³⁵. W rezultacie, biopolityka i utowarowienie życia mogą wzajemnie na siebie oddziaływać, co więcej, można założyć, że proces utowarowienia życia jest jednym z narzędzi biopolityki. Jak pisze Joanna Mysona Byrska:

„Utowarowienie, jak się wydaje, obejmuje obecnie każdą sferę ludzkiego życia, zgodnie z ekspansywnym charakterem świata konsumpcji”²³⁶.

Zgodnie z socjologiczną definicją utowarowienie: „jest to proces stawiania się towarem, który w systemie kapitalistycznym uzyskuje cenę i wchodzi na rynek”²³⁷.

²³² Por. G. Agamben, *O tym, czego możemy nie robić*, [w:] *Nagość*, przeł. K. Żaboklicki, wyd. W.A.B., Warszawa 2010, s. 54.

²³³ Por. G. Agamben, *Czym jest urządzenie?*, przeł. J. Majmurek, [w:] *Agamben. Przewodnik Krytyki Politycznej*, wyd. Krytyka Polityczna, Warszawa 2010, s. 82 – 100.

²³⁴ Por. G. Agamben, *Il regno e la gloria. Per una genealogia teologica dell'economia e del governo*, dz. cyt., s. 20 – 25.

²³⁵ Por. M. Ziółkowski, R. Drozdowski, M. Baranowski, *Utowarowienie i odtowarowienie w ujęciu socjologicznym: próba (re)konceptualizacji*, <http://cejsh.icm.edu.pl/cejsh/element/bwmeta1.element.desklight-b6b803f4-19ff-4af1-ab1c-375b7f7c34e0>, dostęp: 5.09.2023.

²³⁶ J. Mysona Byrska, *Cnoty mniejsze w świecie konsumpcji*, wyd. Naukowe, Kraków 2022, s. 18.

²³⁷ M. Ziółkowski, R. Drozdowski, M. Baranowski, *Utowarowienie i odtowarowienie w ujęciu socjologicznym: próba (re)konceptualizacji*,

Według Zygmunta Baumana dotychczasowe „społeczeństwa producentów” zostały zastąpione przez „społeczeństwa konsumentów”, efektem czego nabywcy towarów stali się głównym i jedynym podmiotem działań politycznych²³⁸. Bardzo łatwo zagadnienie utowarowienia życia ludzkiego zostało połączone z wykluczeniem pewnych osób z danej grupy:

„Osoby, których nie stać na ostentacyjną konsumpcję, są wyrzucane na margines społeczeństwa i traktowane jak <<straty uboczne>>, balast generujący koszty, zagrażający rozwojowi ekonomicznemu”²³⁹.

Bauman zaczerpnął wyrażenie „straty uboczne” z terminologii militarnej, w której oznaczało ono „niezamierzone, niezaplanowane (...) skutki, które w każdym przypadku stanowią szkody, straty i zniszczenia”²⁴⁰. Można w tym miejscu postawić pytanie: jak wygląda wykluczenie pewnych grup ludzi ze społeczeństwa dziś, a jak wyglądało to w przeszłości? Co się zmieniło? Oraz, co może być powodem i przyczyną takiej zmiany? Odpowiadając na te pytania należy stwierdzić, że w przeszłości wykluczenie społeczne mogło być trudniejsze niż obecnie z kilku powodów. Po pierwsze dlatego, że w dawnych czasach zaawansowanie technologiczne nie było tak duże i nie miało tak istotnego wpływu na ludzkość. Wczesne społeczeństwa nie miały dostępu do rozwiniętych technologii, które umożliwiają szybki przepływ informacji oraz chociażby komunikację na odległość. To oznaczało, że proces wykluczania wymagał większego nakładu czasu, wysiłku i zasobów, a także był bardziej ograniczony przestrzennie. Po drugie, w tradycyjnych społeczeństwach więzi społeczne były zazwyczaj silniejsze. Rodzina, wspólnota lokalna i inne grupy społeczne odgrywały ważną rolę w zapewnieniu wsparcia i opieki dla jednostek. To ograniczało potencjał wykluczenia, ponieważ istniała większa społeczna odpowiedzialność za opiekę nad członkami społeczności. Po trzecie, w przeszłości struktury społeczne były często mniej skomplikowane niż obecnie. Społeczeństwa często funkcjonowały w oparciu o hierarchiczne systemy, które miały określone role i funkcje dla różnych grup społecznych. Choć mogło to prowadzić do

<http://cejsh.icm.edu.pl/cejsh/element/bwmeta1.element.desklight-b6b803f4-19ff-4af1-ab1c-375b7f7c34e0>, dostęp: 5.09.2023.

²³⁸ Por. Z. Bauman, *Konsumowanie życia*, przeł. M. Wyrwas-Wiśniewska, Wydawnictwo Uniwersytetu Jagiellońskiego, Kraków 2009.

²³⁹ R. Pawlak, *Moralność i rynek*, <https://journals.pan.pl/Content/115931/PDF/Strony%20od%202014-4-15-3.pdf>, dostę: 20.08.2023, s. 255.

²⁴⁰ Por. Z. Bauman, *Straty uboczne. Nierówności społeczne w epoce globalizacji*, przeł. J. Hunia, Wydawnictwo Uniwersytetu Jagiellońskiego, Kraków 2012, s. 11.

nierówności, to jednocześnie istniały określone oczekiwania dotyczące odpowiedzialności i wzajemnej zależności między grupami. W końcu, po czwarte, w przeszłości gospodarki rynkowe były mniej rozwinięte, a większość społeczeństw funkcjonowała na zasadzie gospodarki subsydiarnej, czyli opartej na wymianie towarów i usług w obrębie lokalnej społeczności. To oznaczało, że większa część ludności miała dostęp do podstawowych środków utrzymania, co z kolei ograniczało ryzyko skrajnego wykluczenia społecznego²⁴¹.

Współcześnie, zagadnienie utowarowienia życia odnosi się do zjawiska komercjalizacji różnych aspektów życia, m.in. pracy, służby zdrowia, a także relacji społecznych. Praca może stać się towarem, gdy jest przedmiotem wymiany na rynku pracy i podlega negocjacom w zakresie wynagrodzenia i warunków zatrudnienia. Niestety, obecnie bardzo często społeczeństwa postrzegają pracę wyłącznie w kategoriach zysku, wydajności i potencjalnych korzyści, zapominając tym samym, że za wykonaną pracę stoi człowiek. Służba zdrowia to jeden z najistotniejszych przykładów, na którym doskonale widać, że komercjalizacja życia idzie w złym kierunku. W niektórych krajach opieka zdrowotna stała się przedmiotem rynkowej konkurencji i biznesu. Osoby korzystające z usług medycznych często muszą płacić za nie lub uzależniać dostęp do ich posiadania od wykupionego ubezpieczenia zdrowotnego. W takiej sytuacji opieka zdrowotna jest postrzegana jako towar, którego wartość uzależniona jest od możliwości finansowych pacjenta. Kolejnym przestrzenią komercjalizacji życia są relacje społeczne, które w erze mediów społecznościowych oraz cyfrowej komunikacji zostały wystawione na sprzedaż. Coraz więcej osób, starając się zyskać popularność oraz budować „marki osobiste”, sprzedają swój wizerunek, swoje związki oraz relacje rodzinne. Nie jest ważna autentyczność kontaktów międzyludzkich, a jedynie to co łączy się z największą „klikalnością”. Należy podkreślić, że traktowanie ludzi jako towaru jest wysoce nieetyczne i narusza godność człowieka. W związku z tym, tak ważne jest wypracowanie odpowiednich zabezpieczeń prawno-społecznych, które ochronią podstawowe prawa człowieka. Społeczeństwa powinny być budowane na zasadach sprawiedliwości, szacunku oraz solidarności, ponieważ tylko to może dać

²⁴¹ Por. M. Ziółkowski, R. Drozdowski, M. Baranowski, *Utowarowienie i odtowarowienie w ujęciu socjologicznym: próba (re)konceptualizacji*, <http://cejsh.icm.edu.pl/cejsh/element/bwmeta1.element.desklight-b6b803f4-19ff-4af1-ab1c-375b7f7c34e0>, dostęp: 5.09.2023.

gwarancję minimalizacji utowarowienia życia oraz zapewni godne warunki życia dla wszystkich ludzi²⁴².

Utowarowienie życia wynika z szeregu czynników społeczno-ekonomicznych i kulturowych, które zmieniły się w ciągu ostatnich stuleci. Wpływ na utowarowienie życia miał z pewnością rozwój kapitalizmu, technologii i gospodarki rynkowej, gdyż przyniosło to ze sobą nową logikę, w której wszystko, co może być przedmiotem wymiany i generowania zysków, jest poddane prawom rynku. W systemie kapitalistycznym wszystko, od towarów materialnych po usługi i dobra niematerialne, jest poddawane wymianie i określana jest tego wartość pieniężna. Agamben, pisząc o współczesnym kapitalizmie, stwierdza:

„Konsolidujący się na skalę planetarną kapitalizm nie jest kapitalizmem w tej formie, jaką przyjął na Zachodzie, jest to raczej kapitalizm w jego komunistycznej odmianie, który łączył niezwykle szybki rozwój produkcji z totalitarnym reżimem politycznym. (...) Możliwe jest bowiem, że jesteśmy dziś świadkami konfliktu pomiędzy zachodnim kapitalizmem, który współistniał z rządami prawa i demokracjami burżuazyjnymi, a nowym kapitalizmem komunistycznym, z którego ten ostatni zdaje się wychodzić zwycięsko. Pewne jest jednak, że nowy reżim połączy najbardziej niehumaniczny aspekt kapitalizmu z najbardziej okropnym aspektem etatystycznego komunizmu, łącząc skrajną alienację stosunków między ludźmi z bezprecedensową kontrolą społeczną”²⁴³.

Agamben, w swoich analizach wyraża pewne zaniepokojenie ewolucją kapitalizmu na skalę globalną, który łączy szybki rozwój produkcji z totalitarnym reżimem politycznym, co przypomina cechy komunizmu. To porównanie sugeruje, że nowy rodzaj kapitalizmu może wykazywać elementy centralnego planowania i kontroli, które są typowe dla komunistycznych systemów. Włoski filozof podkreśla, że nowy rodzaj kapitalizmu może prowadzić do zarówno naruszeń praw jednostki, jak i zwiększonej kontroli ze strony państwa²⁴⁴.

²⁴² Por. J. Mysona Byrska, *Cnoty mniejsze w świecie konsumpcji*, wyd. Naukowe, Kraków 2022, s. 33 – 37.

²⁴³ G. Agamben, *Komunistyczny kapitalizm*, <https://www.quodlibet.it/giorgio-agamben-capitalismo-comunista>, dostęp: 30.08.2023.

²⁴⁴ Por. tamże.

Włoski filozof, analizując zagadnienie kapitalizmu odwołuje się do myśli Benjamina. Zdaniem Agambena, niemiecki filozof w przenikliwy sposób przedstawił tematykę kapitalizmu. Benjamin za Maxem Weberem stwierdził, że kapitalizm to nie tylko sekularyzacja wiary protestanckiej, ale religia nowoczesności. W oparciu o myśl Benjamina, Agamben przedstawił trzy zasadnicze cechy charakteryzujące współczesny kapitalizm:

„Po pierwsze, jest to religia obrzędowa, być może najskrajniejsza i najbardziej absolutna ze wszystkich, jakie kiedykolwiek istniały. Źródłem sensu jest tu spełniany obrządek, podczas gdy dogmaty czy idee odgrywają znikomą rolę. Po drugie, jest to kult permanentny. (...) Zacierają się tutaj granice między dniami świątecznymi a dniami roboczymi. Mamy do czynienia z nieprzerwanym świętem, pracą pokrywającą się z celebrowaniem kultu. Po trzecie, kapitalistyczny obrządek nie skupia się na zbawieniu czy ekspiacji za winę, ale na samej winie”²⁴⁵.

Przedstawione przez Agambena ujęcie kapitalizmu sugeruje zwrócenie uwagi na to, że kapitalizm może być postrzegany jako rodzaj religii obrzędowej, w której przestrzeganie określonych rytuałów i procedur ma pierwszoplanowe znaczenie. Może się to odnosić do codziennych praktyk biznesowych, które traktowane są jak święte obowiązki, a wartość jednostki mierzona jest w dużej mierze przez ich skuteczność w wykonywaniu tych rytuałów. Dodatkowo włoski filozof zwraca uwagę na to, że kapitalistyczne wartości i praktyki są permanentnie obecne. Nie ma wyraźnego podziału między czasem pracy, a czasem wolnym. Jego zdaniem, odzwierciedla to intensywny tryb życia, w którym jednostki pracują i konsumują przez cały czas, bez wyraźnej przerwy na celebrowanie czy odpoczynek. Ważne jest także zwrócenie uwagi na to, że życie w kapitalistycznym, konsumpcyjnym świecie pod presją ciągłej konkurencji, prowadzi do poczucia winy w sytuacji niepowodzenia lub brak sukcesów, a celem życia staje się dążenie do coraz większego sukcesu materialnego²⁴⁶.

Agamben łączy ewolucję kapitalizmu z utowarowieniem życia i uważa, że istotnym aspektem w procesie utowarowienia życia ludzkiego był rozwój technologii i globalizacja. Postęp technologiczny, komunikacja globalna i transport umożliwiły

²⁴⁵ G. Agamben, *Profanacje*, dz. cyt., s. 101 – 102.

²⁴⁶ Por. G. Agamben, *Czym jest urządzenie?*, dz. cyt., s. 99.

przemieszczanie się towarów, usług i ludzi na skalę światową. Globalizacja gospodarcza przyczyniła się do ekspansji rynków, konkurencji i komercjalizacji różnych dziedzin życia. Dodatkowy wpływ na proces utowarowienia życia miał także rozwój konsumpcjonizmu i całej kultury konsumpcji, która propagowana między innymi przez media i reklamę, przyczyniła się do traktowania życia jako źródła satysfakcji wyłącznie przez akumulację dóbr i usług. Konsumpcjonizm promuje ideę, że szczęście i spełnienie można osiągnąć wyłącznie poprzez posiadanie i konsumowanie. To właśnie te powyżej wymienione czynniki w znacznym stopniu przyczyniły się do przekształcenia różnych sfer życia w towar lub usługę, która może być kupowana i sprzedawana na rynku. Począwszy od zdrowia poprzez edukację, opiekę społeczną, a skończywszy na rozrywce, relacjach społecznych i formach spędzania czasu wolnego, wiele aspektów życia zostało całkowicie podporządkowane prawom rynku i wartości pieniądza.

Agamben, analizując nowoczesne społeczeństwa zwraca uwagę na kwestię związaną z paradoksem konsumowania. Twierdzi on, że:

„Współcześni konsumenci są nieszczęśliwi nie tylko dlatego, że spożywają przedmioty, które stały się zasadniczo bezużyteczne. Unieszczęśliwia ich również – i przede wszystkim – wiara, że w stosunku do owych przedmiotów korzystają z prawa własności”²⁴⁷.

Agamben zauważa, że niezadowolenie współczesnych konsumentów wynika nie tylko z faktu, że spożywają przedmioty, które stają się coraz bardziej bezużyteczne, ale także z czegoś głębszego. Tym czymś jest niemożność zaspokojenia swoich faktycznych potrzeb za pomocą konsumowanych produktów. Dodatkowo jest to potęgowane faktem, że większość konsumentów żyje w przekonaniu, iż posiada prawo własności konsumowanych przez siebie przedmiotów. Nie jest to zgodne z prawdą, gdyż większość z nich jest jedynie przez nich użytkowana.

Warto w tym miejscu zaznaczyć, że jednym z kluczowych czynników, które przyczyniają się do tego, że ludzie stają się konsumentami, jest przemysł i reklama. We współczesnym świecie, człowiek na każdym niemal kroku atakowany jest komunikatami reklamowymi, które często skupiają się na przekazywaniu ludziom, że szczęście i spełnienie można osiągnąć poprzez konsumpcję i posiadanie dóbr materialnych. Te

²⁴⁷ G. Agamben, *Profanacje*, dz. cyt., s. 105 – 106.

przekazy kształtują pojęcie wartości i aspiracje, co może prowadzić do rosnącej roli konsumpcjonizmu. Duży wpływ na to ma także presja społeczna, oczekiwania innych ludzi oraz chęć dostosowania się do norm społecznych, przez co konsumpcja staje się niejako formą wyrażania tożsamości i statusu społecznego. W społeczeństwach konsumpcyjnych dobra materialne i sukces przedstawiane są jako wartościowe. To prowadzi do postrzegania konsumpcji jako sposobu na osiągnięcie szczęścia i spełnienia. To z kolei powoduje u ludzi poczucie wewnętrznej pustki i niezadowolenia w sytuacji uświadomienia sobie, że posiadanie rzeczy nie zapewnia trwałego szczęścia. Marketing i reklama są często opracowane tak, aby manipulować ludzkimi pragnieniami i potrzebami, zachęcając do zakupów. Działają one na emocjonalnym poziomie i często wykorzystują psychologię ludzkiego zachowania, aby przekonać ludzi do zakupów²⁴⁸.

Agamben, analizuje te kwestie w kontekście biopolityki i teologii ekonomicznej. W swojej filozofii ukazuje, jak mechanizmy władzy i zarządzania wpływają na postrzeganie siebie jako konsumentów. Warto zwrócić uwagę, że analiza tych zagadnień nie jest jednoznacznie krytyczna. Konsumpcja i posiadanie rzeczy nie muszą być negatywne, ale ważne jest zrozumienie, jakie mechanizmy kształtują ludzkie wybory i dlaczego coraz więcej osób staje się konsumentami²⁴⁹. Jak pisze Agamben:

„krańcowe pomieszanie profesji i powołań, tożsamości zawodowej i społecznych ról, uosabianych przez statystów, których bezczelna arogancja jest odwrotnie proporcjonalna do prowizorycznego i niepewnego charakteru ich gry”²⁵⁰.

Włoski filozof ukazuje, w jaki sposób logika konsumpcji i presja na dostosowanie się do zmieniających się wymagań, chociażby na rynku pracy, wpływają na tożsamość jednostki oraz na jej rolę w społeczeństwie. Agamben zauważa, że współczesna kultura kapitalistyczna promuje ideę, że jednostka może być kimkolwiek chce i osiągnąć wszystko, co tylko sobie zażyczy. Wynika to z logiki kapitalistycznej produkcji, która dąży do zaspokojenia nieustannych pragnień konsumentów. Jednostka jest zachęcana do elastycznego dostosowywania się do zmieniających się trendów i potrzeb rynku. W takim

²⁴⁸ Por. A. Wójciuk *Reklama społeczna w dobie konsumpcjonizmu. Perspektywa pragmatolingwistyczna*, http://www.sbc.org.pl/Content/409466/PDF/doktorat4252_Annaj_Wojciuk.pdf, dostęp: 1.09.2023, s. 29 – 40.

²⁴⁹ Por. G. Agamben, *Wspólnota, która nadchodzi*, przeł. S. Królak, wyd. Sic!, Warszawa 2008, s. 53 – 57.

²⁵⁰ G. Agamben, *O tym, czego możemy nie robić*, [w:] tegoż, *Nagość*, przeł. K. Żaboklicki, wyd. W.A.B., Warszawa 2010, s. 54 – 55.

społeczeństwie, staje się ona trwałą i nieustannie zmieniającą się tożsamością. Konieczność modyfikacji i wymiany tożsamości, stylów życia, pasji i zawodów sprawia, że jednostka nie ma stałego miejsca w strukturze społecznej. A taka sytuacja powoduje poczucie braku stałej tożsamości i ciągłego dążenia do spełnienia, poprzez konsumpcję nowych dóbr czy doświadczeń. W takim społeczeństwie możliwość konsumowania i posiadania staje się kluczowym elementem jestestwa jednostki. W związku z tym, włoski filozof zwraca uwagę na to, że w obliczu logiki konsumpcji opartej na teologii ekonomicznej, jednostka traci swoje odniesienie do prawdy i staje się przypadkowym bytem. To wszystko, zdaniem włoskiego filozofa, powoduje, że logika konsumpcji we współczesnym społeczeństwie ma ogromny wpływ na tożsamość i rolę jednostki. Konsumpcja jest narzędziem władzy i zarządzania, które kształtuje życie ludzkie, a jednostka nieustannie zmienia się w celu dostosowania się do wymagań rynku i kultury konsumpcyjnej²⁵¹.

Agamben stawia również tezę, że utowarowienie życia, połączone z możliwością wykluczania pewnych jednostek ze społeczeństwa, wraz z konsumpcjonizmem, który jest możliwy dzięki funkcjonującemu współcześnie kapitalizmowi, stanowi narzędzie władzy w rękach biopolityki. W tym kapitalistycznym kontekście, życie staje się towarem, który można produkować, kupować, sprzedawać i konsumować. Przykładem takiego podejścia jest rozwinięty przemysł farmaceutyczny, opieki zdrowotnej, edukacji, a także media, które przekształcają zdrowie, wiedzę i rozrywkę w produkty do konsumpcji. Warto w tym miejscu zauważyć, że w społeczeństwach kapitalistycznych konsumpcja odgrywa kluczową rolę w kształtowaniu tożsamości jednostki. Jednostka, jest zachęcana do nabywania dóbr materialnych, usług, a także do tworzenia określonego wizerunku poprzez konsumpcję. Staje się ona źródłem pragnień i potrzeb, które jednostka stara się zaspokoić poprzez zakupy²⁵².

Włoski filozof podkreśla, że biopolityka poprzez kontrolę ludzkiego życia, może doprowadzić do wykluczeń i powstawania nowych grup *homo sacer*. Aby do tego mogło dojść konieczne są narzędzia, za pomocą których takie działania zostaną przeprowadzone. Tymi narzędziami są traktowanie życia ludzkiego jako towaru oraz sprowadzenie ludzkiej egzystencji do bezmyślnej konsumpcji. Agamben sugeruje, że mechanizmy władzy często wykorzystują psychologię ludzkiego zachowania, aby manipulować ludzkimi pragnieniami i potrzebami. Współczesny kapitalizm dąży do

²⁵¹ Tamże.

²⁵² Por. G. Agamben, *Profanacje*, dz. cyt., s. 116.

utrzymywania społeczeństwa w stanie ciągłego konsumpcjonizmu. Obejmuje to reklamy i marketing, które często wywołują uczucie, że posiadanie rzeczy przyniesie trwałe szczęście. Agamben sugeruje, że konsumpcja jest źródłem pragnień i potrzeb, które jednostka stara się zaspokoić poprzez zakupy. To stawia pod znakiem zapytania, jakie siły skrywają się za konsumenckimi wyborami. Warto zauważyć, że Agamben nie twierdzi, że ludzie są całkowicie bezwolni. Raczej ukazuje, że w środowisku współczesnej konsumpcji i biopolityki, jednostka jest narażona na manipulacje, które wpływają na jej wybory.

3. *Życie według wartości ekonomicznej, a wspólnotowość*

Problem postrzegania życia ludzkiego przez pryzmat przedstawianej przez nie wartości ekonomicznej stał się tematem dyskusji w przestrzeni publicznej w latach osiemdziesiątych XX wieku, kiedy to w wielu państwach na popularności zyskiwały zakupy polis na życie. Nie byłoby w tym nic szokującego, gdyby nie fakt, że proceder ten dotyczył tego, iż polisy kupowali pracodawcy dla swoich pracowników, bardzo często bez ich wiedzy i zgody. Ubezpieczenia te obowiązywały mimo ustania stosunku pracy lub osiągnięcia wieku emerytalnego. Warto w tym miejscu nadmienić, że był to niezwykle intratny interes dla pracodawców, którzy po śmierci swoich pracowników i byłych pracowników mogli uzyskać wysokie sumy pieniędzy pochodzące z ubezpieczeń. Jest to przykład tego, że życie ludzkie zaczęło być postrzegane jako potencjalna możliwość pozyskania korzyści ekonomicznych.

Agamben krytykuje rosnącą instrumentalizację życia ludzkiego w społeczeństwach opartych na ekonomii rynkowej. Twierdzi, że współczesny kapitalizm i biopolityka traktują życie ludzkie jako zasób ekonomiczny, co prowadzi do wykluczenia i naruszania godności jednostki²⁵³. W tym kontekście można, za Agambenem, stwierdzić że życie ludzkie, jest redukowane wyłącznie do roli konsumenta, pracownika czy obywatela rynkowego. Agamben stawia tezę, że aby przywrócić faktyczną wartość życiu człowieka, należy skupić się na podstawowych zasadach, do których zalicza zdolność tworzenia więzi międzyludzkich, określanych przez siebie mianem wspólnotowości²⁵⁴.

Agamben, zwraca uwagę na to, że istnieje potrzeba wyważenia równowagi między ochroną praw jednostki, a potrzebą regulacji i zarządzania życiem społecznym. W związku z tym uważa, że w kontekście problemów związanych z wykorzystywaniem

²⁵³ Por. G. Agamben, *Profanacje*, dz. cyt., s. 104 – 105.

²⁵⁴ Por. tamże.

i nadużyciem systemu społecznego, teologia ekonomiczna może dostarczyć narzędzi do zrozumienia, jak mechanizmy zarządzania wpływają na podział dóbr i zasobów. Współczesne społeczeństwa muszą stawić czoło wyzwaniom, takim jak starzenie się populacji, migracje, nierówności ekonomiczne i kwestie zatrudnienia. Jednym z wyzwań jest znalezienie równowagi między solidarnością społeczną i sprawiedliwością społeczną, a potrzebą zarządzania i regulacji. Agamben, choć nie dostarcza gotowych rozwiązań, stawia pytania i analizuje mechanizmy władzy, które wpływają na życie ludzkie. Włoski filozof pyta między innymi o to jak współczesny kapitalizm i biopolityka traktują ludzkie życie, w jaki sposób współczesny system ekonomiczny wpływa na wykluczenie jednostek ze społeczeństwa oraz czy istnieje potrzeba równoważenia ochrony praw jednostki z potrzebą regulacji i zarządzania życiem społecznym. Mechanizmy, które zauważa, dotyczą traktowania życia ludzkiego jako zasobu ekonomicznego, co prowadzi do jego instrumentalizacji i wykluczenia jednostek ze społeczeństwa, a także ustanawiania systemów ekonomicznych opartych na kredycie i wirtualnych pieniądzach, które umożliwiają niewielkiej grupie osób kontrolowanie społeczeństwa i kształtowanie jego przyszłości oraz wykorzystywania ekonomii do eksploatacji jednostek jako czynników produkcyjnych lub konsumenckich, co prowadzi do naruszania godności jednostki i wykluczenia społecznego. Jego prace mogą stanowić punkt wyjścia do refleksji nad kwestiami takimi jak granice solidarności, wykluczenie i wykorzystywanie w społeczeństwie. Warto jednak pamiętać, że jego filozofia ma charakter refleksyjny i nie podaje on gotowych recept na rozwiązanie konkretnych problemów społecznych²⁵⁵.

Globalny kryzys z 2008 roku, który okazał się długoletnią zapaścią ekonomiczną, doprowadził do obnażenia mechanizmów, które rządzą obecnymi systemami finansowymi, a także powiązanych z nimi decyzjami politycznymi²⁵⁶. Według Agambena, współczesny kapitalizm zbudowany został na kredytach i wirtualnych pieniądzach, których beneficjentem okazała się niewielka liczba najbogatszych osób. Włoski filozof zwraca uwagę na to, że jednym z narzędzi polityki jest pieniądz, a dokładnie kredyt, za pomocą którego banki mają możliwość nie tylko wpływać na społeczeństwa, ale także kreować ich przyszłość. Jak twierdzi:

²⁵⁵ Por. G. Agamben, *Wspólnota, która nadchodzi*, dz. cyt., s. 49 – 57.

²⁵⁶ Por. J. Sowa, *Dług, czyli widmo bogactwa*, <http://phantomlibrary.com/index.php?/tekstytexts/jan-sowa/>, dostęp: 4.08.2023.

„Bank – ze swoimi szarymi urzędnikami i ekspertami – zajął miejsce Kościoła i jego księży i zarządzając kredytami, manipuluje wiarą i zarządza nią – skąpym, niepewnym zaufaniem – które nasze czasy wciąż żywią w sobie. Czyni to w sposób jak najbardziej nieodpowiedzialny i pozbawiony skrupułów, próbując wykorzystać zaufanie i nadzieje ludzi, ustanawiając kredyt, z którego każdy może się cieszyć, oraz cenę, jaką muszą za to zapłacić”²⁵⁷.

Agamben uważa, że osoby rządzące kredytami posiadają władzę finansową, za pomocą której mają niczym nieograniczony wpływ na politykę, a tym samym na życie ludzi. W związku z powyższym, włoski filozof stawia tezę, że współczesna władza, poprzez ekonomię, zarządzając ludźmi i rzeczami, doprowadza do wykluczenia poszczególnych jednostek ze społeczeństwa. Agamben kwestionuje sposoby, jakimi współczesny system ekonomiczny wpływa na jednostki i relacje społeczne. Zauważa on, że ekonomia w dużym stopniu opiera się na wykorzystywaniu i eksploatacji jednostek, które są traktowane jako czynniki produkcyjne lub konsumenckie. Jego zdaniem, współczesna ekonomia utrzymuje logikę wykluczenia i wykorzystania²⁵⁸. Agambenowskie analizy dotyczące ekonomicznej wartości człowieka, doprowadzają go do stwierdzenia, że remedium na postępującą dewaluację życia jednostki jest wzmocnienie więzi międzyludzkich²⁵⁹.

W filozofii Agambena, koncepcja wspólnotowości jest na tyle istotnym elementem, na tyle, że jedna z jego książek nosi tytuł „Wspólnota, która nadchodzi”²⁶⁰. Włoski filozof analizuje to zagadnienie w kontekście społeczno-politycznym i uważa, że tworzenie wspólnot stanowi ważny punkt walki z przedmiotowym traktowaniem ludzi, postrzeganiem ich życia przez pryzmat wartości ekonomicznej, a także wykluczeniem pewnych grup ze społeczeństwa. Można zatem założyć, że Agamben, upatruje we wspólnocie niejako remedium na problemy, które sygnalizuje w swojej filozofii²⁶¹.

²⁵⁷ G. Agamben, *Rimetti a noi i nostri debiti (Przebacz nam nasze długi)*,

<https://www.quodlibet.it/giorgio-agamben-rimetti-i-debiti>, dostęp: 3.09.2023.

²⁵⁸ Por. G. Agamben, *My uchodźcy, Recykling idei*, <https://recyklingidei.pl/agamben-my-uchodzczy>, dostęp: 2.09.2023.

²⁵⁹ G. Agamben, *Rimetti a noi i nostri debiti (Przebacz nam nasze długi)*, <https://www.quodlibet.it/giorgio-agamben-rimetti-i-debiti>, dostęp: 3.09.2023.

²⁶⁰ Por. G. Agamben, *Wspólnota, która nadchodzi*, dz. cyt., s. 89 – 91.

²⁶¹ Por. tamże, s. 15 – 17.

Dążenie do współdziałania, wzajemnego wsparcia i troski o innych, według włoskiego filozofa powinno zmniejszyć ryzyko wykluczenia. Przywiązanie do wspólnoty i troska o dobro innych jednostek, stanowią podstawę solidarności.

„Bowiem gdyby ludzie, na próżno poszukujący własnej tożsamości w zawsze już niewłaściwej, obcej i absurdalnej formie jednostkowości, zdołali pojednać się z ową niewłaściwością jako taką, uczynić z własnego bycia-tak-oto nie jakąś tożsamość i indywidualną własność, ale wyzuta z tożsamości pojedynczość, wspólną i całkowicie wystawioną, innymi słowy, gdyby ludzie mogli nie być-tak-oto, zamknięci w tej czy innej konkretnej tożsamości biograficznej, lecz być jedynie *owym* tak-oto, swą pojedynczą zewnętrżnością i własnym obliczem, to ludzkość po raz pierwszy mogłaby powołać do istnienia wspólnotę bez założeń i bez podmiotów, nawiązać porozumienie, w którym nie byłoby już miejsca na to, czego nie sposób przekazać”²⁶².

Agamben krytykuje tradycyjne modele polityczne, które opierają się na wykluczeniu, tworząc podział na tych którzy są wewnątrz wspólnoty politycznej (obejmowani prawami i ochroną) i tych, którzy są na jej zewnątrz (wykluczeni i pozbawieni praw). Według niego, taka logika wykluczenia prowadzi do powstawania *homo sacer*, czyli osoby pozbawionej ochrony prawnej, która może stać się ofiarą przemocy. W związku z tym, włoski filozof, poszukując alternatywnych rozwiązań, prezentuje koncepcję wspólnotowości, która opiera się na zasadzie „bez wyjątku”. Zgodnie z nią, wszyscy członkowie społeczności są uwzględniani, a każdy człowiek ma prawo do pełnego uczestnictwa w życiu społecznym i politycznym. Agambenowska koncepcja „bez wyjątku”, nie oznacza jednak konieczności przyjęcia każdego, bez żadnych ograniczeń lub kontroli. Zamiast tego, „bez wyjątku” odnosi się do idei pełnego uczestnictwa w życiu społecznym i politycznym każdej jednostki, bez tworzenia kategorii wykluczonych, *homo sacer*. Agamben podkreśla, że wszyscy ludzie powinni mieć równe prawa i dostęp do podstawowych korzyści społecznych, jednak nie wynika z tego, iż nie ma potrzeby wypracowania żadnych form kontroli lub regulacji społecznych. W jego alternatywnej wizji społeczeństwa, postuluje on zapewnienie pełnego uczestnictwa w życiu społecznym i politycznym każdemu człowiekowi, ale nadal chce aby istniały zasady i normy

²⁶² G. Agamben, *Wspólnota, która nadchodzi*, dz. cyt., s. 71.

regulujące funkcjonowanie wspólnoty. Nie da się ukryć, że jest to podejście utopijne. W rozważaniach Agambena, ważnym elementem jest zagadnienie wspólnego zarządzania i uczestnictwa w życiu społecznym. Taka forma samoorganizacji, w której każdy członek wspólnoty ma prawo do wyrażania swojego poglądu, zdaniem włoskiego filozofa, daje gwarancję zapobiegania wykluczeniom. Jak pisze:

„Nie jesteśmy tylko – jak mówi Foucault – zwierzętami, w których polityce stawką jest ich własne życie jako żyjących istot, ale jesteśmy też, odwrotnie, obywatelami, w których ciele postawiona zostaje kwestia ich własnej polityki”²⁶³.

Agamben, zachęca do tworzenia nowych form postrzegania siebie w kontekście polityki, uwzględniając różnorodność tożsamości, dzięki której każda jednostka będzie mogła w pełni korzystać z przysługujących jej praw i wolności. Celem filozofii włoskiego myśliciela jest przede wszystkim zwrócenie uwagi na konieczność stworzenia takiej wspólnoty, w której nie dochodziłoby do dehumanizacji jednostek. Agamben w swoich rozważaniach idzie dalej i proponuje stworzenie jednej, wspólnej Europy. Jak twierdzi:

„Konieczne byłoby, aby obywatele europejskich państw narodowych odkryli na nowo więź ze swoimi miejscami i własnymi tradycjami kulturowymi na tyle silną, aby móc bez zastrzeżeń rzec się obywatelstw państwowych i zastąpić je jednym obywatelstwem europejskim, która ucieleśniała się nie w parlamencie i komisjach, ale w symbolicznej władzy nieco podobnej do Świętego Cesarstwa Rzymskiego”²⁶⁴.

W tym miejscu, warto podkreślić, że mimo iż agambenowskie założenie, że tworzenie wspólnoty może stanowić remedium na wykluczenie pewnych jednostek ze społeczeństwa jest ciekawe, to przedstawiona przez niego wizja paneuropy jest utopią. Włoski filozof prezentuje wizję bardziej zintegrowanej i spójnej Europy, gdzie obywatele europejskich państw narodowych powinni odnaleźć swoje korzenie i tradycje kulturowe, aby stworzyć jedno wspólne europejskie obywatelstwo. Jego zdaniem, aby osiągnąć jedność europejską, obywatele powinni być gotowi zrezygnować z obywatelstwa swoich

²⁶³ G. Agamben, *Homo sacer. Suwerenna władza i nagie życie*, dz. cyt., s. 256.

²⁶⁴ G. Agamben, *L'Impero europeo (Imperium Europejskie)*, <https://www.quodlibet.it/giorgio-agamben-l-u2019impero-europeo>, dostęp: 7.09.2023.

narodowych państw. Jest to dość radykalna propozycja, sugerująca, że obywatelstwo europejskie mogłoby zastąpić obywatelstwa narodowe. Należy w tym miejscu zaznaczyć, że agambenowskie skoncentrowanie się na wizji jednej europejskiej tożsamości kulturowej jest zbyt dużym uproszczeniem, które pomija bogactwo różnorodności i wielość tożsamości w Europie. W rzeczywistości, Europa jest zróżnicowanym kontynentem, a obywatele reprezentują różnorodne kultury, języki i tradycje. Zbyt proste podejście może pomijać i marginalizować te różnice. Pomysł Agambena zakłada pewną jednolitość kulturową, która jest fikcją. Jego propozycja jest dość abstrakcyjna i niestety nie przedstawia on konkretnych kroków, które należałoby podjąć, aby osiągnąć taką europejską jedność. Można jednak interpretować słowa Agambena jako apel do europejskich narodów o większą integrację i współpracę w celu osiągnięcia bardziej ujednoczonej Europy, która opiera się nie tylko na strukturach politycznych, ale także na wspólnych korzeniach kulturowych i symbolicznych wartościach. Z pewnością, trafnym spostrzeżeniem włoskiego filozofa jest zwrócenie uwagi na to, że u podstaw wspólnotowości powinny znajdować się wartości, a nie ekonomia. Mimo iż rozważania włoskiego filozofa są zbyt uproszczone i trudne do zrealizowania w praktyce wobec współczesnej rzeczywistości europejskiej, która jest zdominowana przez różnorodność kulturową i wyzwania związane z migracją, to warto traktować je jako pewnego rodzaju inspiracje do poszukiwania nowych rozwiązań współczesnych problemów.

Agamben w swoich rozważaniach z całą stanowczością krytykuje biopolitykę i narzędzia jakimi się ona posługuje, czyli teologię ekonomiczną, utowarowienia ludzkiego życia, kapitalizm oraz konsumpcjonizm. Włoski filozof, zakłada, że życie według wartości ekonomicznej, doprowadza do erozji najważniejszych wartości, a także powoduje dehumanizację jednostki oraz powstawanie coraz to większych grup *homo sacer*. Jego propozycją na rozwiązanie tego problemu jest próba wzmocnienia wspólnotowości, a nawet stworzenie jednego państwa, w którym nikt nie czułby się wykluczony czy pominięty. Niestety, jego pomysł wydaje się być nad wyraz utopijny. Ludzie potrzebują przynależności do swoich „małych ojczyzn”, a tworzenie wielkiej

Europy może być nierealne również z punktu widzenia administrowania tak dużym organizmem społeczno-politycznym.

Rozdział V. Krytyka wybranych aspektów filozofii Agambena

Jednym z głównych zarzutów wobec Agambena jest abstrakcyjność i hermetyczność jego tekstów, a także brak precyzji oraz swoista powierzchowność w przedstawianych przez niego zagadnieniach. Filozof używa złożonego języka i terminologii, a stosowana przez niego metoda, polegająca na łączeniu ze sobą bardziej i mniej znanych, pochodzących ze starożytności, jak i współczesnych tekstów, zupełnie nie ułatwia jednoznacznego odczytania jego myśli²⁶⁵. Sam Agamben, o wykorzystanej przez siebie metodzie, pisze:

„Jedną z zasad metodologicznych, którą kieruję się we wszystkich moich pracach, jest to, by w tekstach i kontekstach, które badam, określić (...) punkt ich *Entwicklungsfähigkeit* (dosłownie: podatność na rozwijanie)”²⁶⁶.

Dzięki zastosowanej przez Agambena metodzie, odbiorca jego filozofii ma wrażenie obcowania z niezwykle elokwentnym autorem, który posiadał zdolność wskazywania i obnażania paradoksów myślowych oraz luk w powszechnym rozumieniu pewnych utartych pojęć. Niestety, nie daje to gwarancji bezbłędności proponowanych przez włoskiego filozofa rozwiązań. Agamben znany z krytycznego analizowania istniejących systemów i struktur, nie zawsze oferuje konkretne rozwiązania. Dodatkowo z łatwością można zauważyć pewną zbyteczną przenikliwość kosztem istotnych szczegółów. Wynikać to może z tego, że Agamben jest filozofem o szerokim zasięgu i często przedstawia swoje teorie w sposób abstrakcyjny i ogólny, pomijając konkretne aspekty społeczne, historyczne i polityczne, co w ostateczności prowadzi do pewnych luk w jego analizie.

Trudność w odbiorze tekstów Agambena wiąże się także z tym, że styl włoskiego filozofa nie należy do najłatwiejszych (bez względu na to czy obcuje się z tekstami w języku włoskim czy z ich polskim tłumaczeniem). Jak słusznie zauważył Mikołaj Ratajczak i Krystian Szadkowski niejasność jest skutkiem formułowania myśli przez Agambena:

²⁶⁵ Por. E. Geller, *Współczesne metody filologiczne w interpretacji żydowskich dokumentów osobistych*, [w:] *Autobiografia*, nr 1 (8) 2017, s. 23 – 38.

²⁶⁶ M. Ratajczak, K. Szadkowski, *Czym jest urządzenie*, dz. cyt., s. 91 – 92.

„winny jest być może styl, w jakim pisane są kolejne książki włoskiego filozofa, i szeroki zakres podejmowanych zagadnień. Giorgio Agamben porusza problemy zarówno polityki radykalnej, globalnego stanu wyjątkowego czy Zagłady, jak i zagadnienia estetyki filozoficznej czy filologii klasycznej. (...) Ci, którzy w jego tekstach poszukują analiz utowarowienia życia i demaskacji nowych form zniewolenia, mogą poczuć się zaskoczeni, gdy na następnej stronie trafią nagle na wymyki z luriańskiej Kabały, obok których przechadzać się będą postacie z prozy Roberta Walsera”²⁶⁷.

Agamben jako postmodernista nie podejmuje próby systematyzowania informacji, a wręcz przeciwnie miesza wątki, style, sens swoich wypowiedzi. Dodatkowo poprzez liczne odwołania do badaczy, historyków i myślicieli (m.in. do Sekstusa Pompejusza Festusa, Bodina, Hobbesa, Bataille, Foucaulta, Schmitta, Benjamina czy Arendt), rozwija ich myśl oraz uzupełnia o własne spostrzeżenia, co nierzadko powoduje trudności w ich odbiorze.

Włoski filozof bardzo często posługuje się pojęciem *homo sacer* w różnych perspektywach, co może prowadzić do nadużycia i utraty znaczenia tego terminu. Chociaż początkowo odnosił się do ofiar Holocaustu, jego późniejsze użycie w odmiennych kontekstach, takich jak uchodźcy, czy inne sytuacje ekstremalne, może wśród odbiorców filozofii włoskiego myśliciela prowadzić do bagatelizacji i utraty wagi pierwotnego znaczenia pojęcia *homo sacer*.

Agamben, skupiając swoją uwagę na strukturze władzy i polityki, pomija analizę kwestii płci i roli, jaką kobiety odgrywają w społeczeństwie. To prowadzi do niepełnego zrozumienia, jak poszczególne grupy ludzi są wykluczane i dyskryminowane w różnych okolicznościach społecznych. Tak ważne jest uzupełnienie filozofii Agambena o perspektywę wykluczonych kobiet.

W poniższym rozdziale zostanie przedstawiona krytyka wybranych aspektów filozofii Agambena. Główne zarzuty, jakie można skierować wobec włoskiego myśliciela to przede wszystkim zbyt powierzchowność badanych zagadnień, brak przedstawiania jednoznacznych definicji pojęć, którymi się posługuje, sygnalizowanie problemów bez podawania ich potencjalnych rozwiązań, fragmentaryczność w odwoływaniu się do myśli wcześniejszych filozofów oraz nieuzasadnione ich krytykowanie. Już na samym początku

²⁶⁷ M. Ratajczak, K. Szadkowski, *Agamben: instrukcja użycia*, https://www.academia.edu/2312079/Agamben._Instrukcja_użycia, dostęp: 6.02.2020, s. 7.

należy zauważyć, że myśli przedstawiane przez Agambena do dziś wywołują bardzo wiele kontrowersji, nie tylko w środowisku *stricte* filozoficznym, ale także w szeroko pojętych kręgach humanistycznych, politycznych czy artystycznych. Niniejszy rozdział został podzielony na trzy części. Na początku zostaną wskazane błędy jakie w swojej filozofii popełnił Agamben. W drugiej części będą przedstawione płaszczyzny potencjalnego rozwoju myśli włoskiego filozofa. Ostatni paragraf dotyczy wykluczonych, których próżno szukać u Agambena, czyli kobiet.

1. Filozof, hochsztapler, prowokator. Zrozumieć Agambena

Przez niektórych krytyków Agamben postrzegany jest jako filozof z prawdziwego zdarzenia, który urzeczywistnia ideę starożytnego myśliciela²⁶⁸. Jest także grupa osób, która na włoskiego filozofa patrzy jako na swoistego rodzaju hochsztaplera lub prowokatora, który używając chwytliwych haseł, stara się przede wszystkim zdobyć popularność w mediach²⁶⁹. W poniższej części pracy zostanie zaprezentowana krytyka, nie tylko wybranych aspektów filozofii Agambena, ale także zastosowanej przez niego metodologii oraz wniosków, które zaprezentował.

Tematyka, którą Agamben porusza jest niezwykle istotna, nie tylko z punktu widzenia filozofii, ale także z punktu widzenia prawa i polityki. Rozważania włoskiego myśliciela oscylują głównie wokół osób wykluczonych, suwerennej władzy, stanu wyjątkowego, „nagiętego życia”, a także biopolityki. Już samo spektrum tematów, którymi zajmuje się Agamben ukazuje, że są to zagadnienia z pogranicza kilku dziedzin nauki: filozofii, prawa, polityki, socjologii. Oprócz problemów, które włoski myśliciel stara się ukazać i poddać analizie, nie bez wpływu na ocenę jego filozofii, pozostaje jego zachowanie, które wydawać by się mogło, jest mocno kontrowersyjne. Agamben, wielu osobom nie do końca związanym ze światem nauki, dał się poznać jako człowiek, który publicznie odmówił podróży do Stanów Zjednoczonych. Swoją decyzję motywował faktem, że Stany Zjednoczone wprowadziły bezwzględny obowiązek posiadania paszportów biometrycznych, w których znajdują się odciski palców. Agamben bojkotując to prawo napisał:

²⁶⁸ Por. A. Negri, *Giorgio Agamben. Dyskretny smak dialektyki*, dz. cyt.

²⁶⁹ Por. D. LaCapra, *Approaching Limit Events: Siting Agamben*, Stanford University Press, Stanford 2007, s. 157 – 162.

„Chcę tylko zasugerować, że tatuaże w Auschwitz były prawdopodobnie <<najzwyklejszym>> i najbardziej opłacalnym systemem rejestracji osób przybywających do obozu. Biopolityczne tatuaże, jakie dziś nam się robi przy wjeździe do USA, to początek sztafety. Być może jutro każą nam uznać za normalne rejestrowanie tożsamości dobrych obywateli w trybach państwa”²⁷⁰.

Agamben, jako filozof sprzeciwia się wprowadzeniu biometrycznych paszportów także w Europie. Włoski filozof w swoich pracach prezentuje bardzo jednoznaczne stanowisko, które dla krytyków często wydaje się zbyt kontrowersyjne. Agamben, nawiązując do praktyk biopolitycznych współczesności, sugeruje, że choć początkowo mogą się wydawać niewinne lub rutynowe, to służą rejestrowaniu tożsamości i kontrolowaniu jednostek. Jego zdaniem praktyki biopolityczne polegające na zbieraniu danych biometrycznych są kolejnym krokiem w rozwoju systemów kontroli jednostek, których on zdecydowanie nie popiera. Nie da się ukryć, że porównanie paszportów biometrycznych do tatuaży robionych więźniom w Auschwitz jest dużym nadużyciem ze strony włoskiego filozofa. Kwestie obozowych tatuaży nie powinny być porównywane z niczym. Można w tym miejscu wskazać, że Agamben, czyniąc takie porównanie wykazał się brakiem wrażliwości i szacunku, zarówno do samych ofiar obozów, jak i do ich potomków. Włoski filozof swoim zachowaniem na pewno sprowokował wiele osób do zweryfikowania stanowiska dotyczącego nadmiernej kontroli ze strony państwa, jednak zrobił to w sposób, który może podważać jego dobre intencje w tej sprawie. Używanie mocnych porównań oraz nawiązań do obozów koncentracyjnych, z jednej strony może zmotywować do refleksji, z drugiej jednak, może być odebrane jako chęć zaistnienia w przestrzeni publicznej poprzez kontrowersyjne zachowanie.

W związku z tym, należy w tym miejscu postawić pytanie: czy filozofia Agambena pozbawiona jaskrawych odniesień do najstraszniejszych wydarzeń XX wieku byłaby popularna i odbiorcy chętnie sięgaliiby po przemyślenia włoskiego filozofa? Czy poruszanie kontrowersyjnych tematów jest wyłącznie sposobem Agambena na zaistnienie we współczesnym świecie? Trudno udzielić jednoznacznej odpowiedzi na te pytania. To, co jest pewne, to fakt, że agambenowskie porównania przemawiają do wyobraźni odbiorców. Może to właśnie jest filozof odpowiadający na zapotrzebowanie intelektualne i emocjonalne współczesnych społeczeństw. Istotną kwestią jest również

²⁷⁰ G. Agamben, *No to Bio-Political Tattooing*, <https://theanarchistlibrary.org/library/giorgio-agamben-no-to-bio-political-tattooing>, dostęp: 4.09.2023.

zagadnienie tego, czy w agambenowskiej filozofii, pełnej ogólników, jaskrawych porównań oraz licznych odwołań do innych myślicieli, jest coś oryginalnego i nowatorskiego? Czy jednak jest to wyłącznie uprawianie filozoficznego pisarstwa? Z całą stanowczością należy stwierdzić, że włoski filozof, mimo licznych skomplikowanych konstrukcji językowych, porusza ważne zagadnienia, które stara się analizować tak, jak potrafi. Przede wszystkim ukazuje nowe spojrzenie na *homo sacer*, pogłębia kwestie stanu wyjątkowego, suwerena i biopolityki. Nie można jednoznacznie skrytykować Agambena jako filozofa, który nie wnosi niczego nowego do dziedziny nauki jaką jest filozofia. Co więcej, należy z całą stanowczością stwierdzić, że mimo iż można uznać Agambena za kontrowersyjnego filozofa, to dyskusje, które jego myśli filozoficzne i jego zachowanie wywołują w społeczeństwie, są wartościowe, gdyż zmuszają ludzi do kwestionowania otaczającego ich świata.

Metoda *Entwicklungsfähigkeit*, którą Agamben zastosował w swojej filozofii, przez krytyków uważana jest za niebezpieczną. Jak piszą Jankowicz i Mościcki:

„Rozważania Agambena rzadko przybierają postać zwartej linii argumentacyjnej, w której kolejne etapy rozumowania wynikają z poprzednich na zasadzie ścisłej dedukcji. Jego wywody są raczej ciągiem asocjacji i cytatów, z których wyłania się złożony i niejednoznaczny obraz oryginalnej myśli”²⁷¹.

Agamben unika tradycyjnej formy filozoficznej argumentacji, która opiera się na logicznych krokach i dedukcji. Jego pisanie jest bardziej rozbudowane i pozostawia więcej miejsca dla intuicji, asocjacji i przemyśleń. Na tym właśnie polega jego metoda badawcza (*Entwicklungsfähigkeit*). Niejednokrotnie może to doprowadzić do mylnego zrozumienia tego, co włoski filozof miał na myśli. Agamben często łączy różne myśli, konteksty historyczne, prawne, literackie i filozoficzne, a to sprawia, że jego teksty są bogate w odniesienia do innych autorów i dzieł, co tworzy złożony, intertekstualny kontekst, a czasami bełkot. Niewątpliwie, z jednej strony jest to ogromną zaletą jego filozofii, z drugiej jednak stanowi dla odbiorcy wyzwanie, gdyż otwiera przestrzeń dla różnych interpretacji. To, co w filozofii Agambena jest oryginalne, to sposób w jaki tworzy niejako „kolaż” z myśli innych filozofów. Jest to przykład niezwyklej erudycji, ale, co warto podkreślić, owa erudycja nie jest pozbawiona głębokiego namysłu

²⁷¹ G. Jankowicz, P. Mościcki, *Projekt homo sacer*, dz. cyt., s. 242.

filozoficznego. Agambenowska argumentacja tez, które stawia, jest poparta licznymi odwołaniami do rozważań wcześniejszych myślicieli, głównie: Arendt, Benjamina, Schmitta czy Foucaulta.

Agamben, jako osoba wszechstronnie wykształcona (jest zarazem filologiem, filozofem i prawnikiem), swoją filozofię tworzy w oparciu o interdyscyplinarne badania, co niewątpliwie jest ogromną zaletą jego prac. Poprzez filozoficzne i filologiczne interpretowanie powszechnie obowiązujących regulacji prawnych, przedstawia swoje analizy i wnioski dotyczące zagadnienia jakim jest *homo sacer*, suweren i jego władza, stan wyjątkowy oraz biopolityka. Jak często podkreśla, przed rozpoczęciem badań nad kwestiami obowiązującego prawa i władzy, zajmował się głównie estetyką, filozofią języka oraz badaniem antycznych i średniowiecznych tekstów w perspektywie współczesnych teorii humanistycznych²⁷². W swojej filozofii bardzo często zestawia ze sobą teksty z różnych dziedzin nauki. Analizując filozofię Schmitta porównuje jej fragmenty do „Digestów” Ulpiana oraz „Procesu” Franza Kafki, sięga po literaturoznawcę Maxa Kommerella i łączy jego prace z historykiem Ernestem Kantorowiczem. To interdyscyplinarne podejście polega na tym, że Agamben przekracza tradycyjne granice między dyscyplinami takimi jak: filozofia, politologia, literatura, antropologia, historia czy prawo i próbuje zrozumieć złożone zagadnienia, które dotyczą chociażby biopolityki, władzy suwerena, a także osób wykluczonych. Pisząc o biopolityce korzysta z filozofii Foucaulta, który jest uważany za twórcę tego pojęcia, a przedstawiając zagadnienie stanu wyjątkowego, bazuje na tekstach Schmitta. Gdy rozważa pojęcie kryzysu tradycyjnych kategorii politycznych sięga po pisma Hannah Arendt, a w sytuacji zgłębiania tematu przemocy prawa, wykorzystuje prace Benjamina, którego uważa za swojego mistrza, i od którego postanowił zapożyczyć samo pojęcie „nagiego życia”²⁷³. Dodatkowo tworzy własną, oryginalną filozofię, która łączy różne elementy dorobku powyższych filozofów. Jak stwierdził Jankowicz oraz Mościcki w posłowniu do książki Agambena „Stan wyjątkowy”:

„Mozaikowa struktura wywodu, drobiazgowo analizy i liczne odwołania sprawiają, że jego prace przypominają bogato zdobione księgi o dogłębnie przemyślanej strukturze, zawierające przy tym niebanalne propozycje spekulatywne”²⁷⁴.

²⁷² Por. G. Jankowicz, P. Mościcki, *Projekt homo sacer*, dz. cyt., s. 137.

²⁷³ Por. tamże, s. 144; por. W. Benjamin, *W sprawie krytyki przemocy*, dz. cyt., s. 50.

²⁷⁴ G. Jankowicz, P. Mościcki, *Projekt homo sacer*, dz. cyt., s. 138.

Oryginalność filozofii Agambena polega przede wszystkim na tym, że analizując poszczególne zagadnienia, łączy w swoich tekstach pojęcia i teorie z wydawać by się mogło odległych dziedzin nauki. Taka metodologia dla samego filozofa, jak i dla odbiorców jego tekstów, z jednej strony wymaga sprawnego łączenia faktów pochodzących z różnych dyscyplin naukowych, z drugiej jednak pozwala w jeszcze głębszy sposób zrozumieć pojęcia, którymi posługuje się Agamben²⁷⁵.

Metodologiczną słabością włoskiego filozofa jest zbyt częste i nie do końca jasne używanie analogii. Analogia u Agambena dotyczy większości przez niego zaprezentowanych argumentów. Począwszy od *figury homo sacer*, która została przez włoskiego filozofa zapożyczona z czasów starożytnych i implementowana do współczesności, a także połączenia postaci suwerena z osobami wykluczonymi. Agamben uważa, że te dwa podmioty w społeczeństwie mają analogiczny status. Warto w tym miejscu przytoczyć opinię na temat analogii przedstawioną przez francuskiego filozofa nauk społecznych Rene Girarda, który pisał, że: „w nauce o kulturze nie ma trudniejszego problemu niż rola analogii”²⁷⁶. Nie sposób nie zgodzić się z Girardem, który rozumie analogię w kontekście swojego podejścia do kultury i społeczeństwa. W jego teorii, analogia odnosi się do zjawiska naśladownictwa, w którym jednostki naśladują pragnienia i działania innych. W myśli filozoficznej Girarda analogia jest związana z konkurencją i konfliktem między jednostkami, które naśladują się nawzajem, prowadząc do spiralnego wzrostu przemocy, którą autor nazywa „szaleństwem mimetycznym”²⁷⁷. Agamben, natomiast, ma bardziej rozbudowany i bardziej ogólny zakres badań. W jego filozofii, analogia może być rozumiana jako koncepcja, która odnosi się do różnych aspektów, w tym kultury, prawa, biopolityki i historii. Agamben często korzysta z analogii, aby odkrywać głębsze związki i podobieństwa między różnymi obszarami myśli i praktyki społecznej. Agamben poprzez to, że w wielu miejscach posługuje się analogią, doprowadza do sytuacji, w której jego wywody przestają być czytelne i jasne w odbiorze. Przykładem tego może być uznanie przez włoskiego filozofa, że pomiędzy stanem natury przedstawionym przez Hobbesa, a stanem

²⁷⁵ Por. G. Agamben, *Czym jest urządzenie?*, dz. cyt., s. 91 – 92.

²⁷⁶ R. Girard, *Dawna droga, którą kroczyli ludzie niegodziwi*, przeł. M. Goszczyńska, Warszawa 1992, s. 94.

²⁷⁷ Por. R. Girard, *Widziałem szatana spadającego z nieba jak błyskawica*, przeł. E. Burska, wyd. Instytut Wydawniczy PAX, Warszawa 2002, s. 31 – 37.

wyjątkowym ujętym w filozofii Schmitta, występuje analogia²⁷⁸. Aby zrozumieć te założenia należy przypomnieć, że stan natury u Hobbesa, to teoretyczna koncepcja opisująca pierwotny, przedpaństwowy stan ludzkości. Autor „Lewiatana”, opisuje stan natury jako stan, w którym ludzie żyjąc bez rządów i prawa, znajdują się w stanie permanentnego konfliktu i wojny „wszystkich ze wszystkimi”. W myśli Hobbesa dominują założenia, że w stanie natury nie ma instytucji rządzących ani prawa, które regulowałyby zachowanie ludzi. Nie istnieje centralny autorytet, który mógłby narzucić zasady. Hobbes jednoznacznie określa stan natury jako stan wojny²⁷⁹. Z kolei stan wyjątkowy przedstawiony przez Schmitta, odnosi się do wyjątkowej sytuacji, w której prawo regularne traci swoją moc, a władza suwerenna ma uprawnienia do podjęcia wyjątkowych kroków w celu przywrócenia porządku i bezpieczeństwa. W stanie wyjątkowym to suweren (najwyższa władza w państwie) podejmuje decyzję o jego wprowadzeniu. Schmitt podkreśla, że decyzja suwerenna jest kluczowym aspektem stanu wyjątkowego. Suweren decyduje kiedy i w jakich okolicznościach wprowadzić stan wyjątkowy²⁸⁰. Stwierdzenie przez Agambena występowania analogii między myślą zaprezentowaną przez Hobbesa, a filozofią Schmitta mogłoby być właściwe, gdyż Schmitt wzorował się na „Lewiatanie” Hobbesa. Sposób w jaki włoski filozof prezentuje tę analogię nie jest do końca czytelny. Brakuje pogłębionego komentarza ze strony Agambena. Odbiorca jego filozofii nie zostaje w pełni zapoznany z analizą analogii między ww. myślicielami, co może powodować niezrozumienie stanowiska zaprezentowanego przez Agambena.

Kolejnym, niejasnym elementem przedstawionym przez włoskiego filozofa jest kwestia nowoczesności. Agamben w żadnym miejscu nie definiuje tego, co rozumie pod pojęciem „nowoczesność”. Czasami, jest to dla niego nowożytność, czasami okres po upadku państw totalitarnych w Europie, a niekiedy, jak trafnie podkreśla Jankowicz i Mościcki:

„lektura rozważań Agambena skłania natomiast do wniosku, że nowoczesność (...) istniała od zawsze”²⁸¹.

²⁷⁸ Por. G. Agamben, *Homo sacer. Suwerenna władza i nagie życie*, dz. cyt., s. 146 – 154.

²⁷⁹ Por. T. Hobbes, *Lewiatan*, dz. cyt., s. 396 – 397.

²⁸⁰ Por. C. Schmitt, *Teologia polityczna*, dz. cyt., s. 33 – 34.

²⁸¹ G. Jankowicz, P. Mościcki, *Projekt homo sacer*, dz. cyt., s. 246.

Warto w tym miejscu zwrócić uwagę na to, że mimo iż włoski filozof nie jest w stanie dokładnie wskazać momentu, który nazywa nowoczesnością, nie dezawuuje to jego filozofii, choć w pewnym stopniu osłabia jego merytoryczność. Trafną uwagę poczynił również Lemke, który zwrócił uwagę na to, że Agamben nie do końca jest precyzyjny w rozróżnianiu epok, o których pisze. Lemke twierdzi, że:

„Myśl, że istnieje ciągłość pomiędzy biopolityką w starożytności i współcześnie, nie jest jednak zbyt przekonująca. <<Życie>> w czasach starożytnych i <<życie>> w epoce nowoczesnej nie ma ze sobą nic wspólnego, poza nazwą najwyżej”²⁸².

Lemke wyraża pewne zastrzeżenia, co do koncepcji kontynuacji biopolityki od starożytności do współczesności, którą w swojej filozofii przedstawił Agamben. Agamben, zakładając istnienie kontinuum pomiędzy życiem w starożytności, a życiem w epoce nowoczesnej, używa tego samego terminu „życie” dla opisu tych dwóch okresów, co jest błędne, ponieważ życie ludzkie w różnych epokach jest znacząco odmienne pod względem struktury, kultury, technologii, systemów społecznych itp. Dodatkowo Agamben, zdaniem Lemke, nie przedstawił dostatecznej analizy ewolucji społeczeństw i struktur władzy pomiędzy starożytnością, a współczesnością. Przez zbyt łatwe pomijanie istotnych zmian, które zachodziły w trakcie tych wieków, widoczna jest w filozofii Agambena zbyt uproszczona koncepcja ciągłości. Lemke podkreśla, że używanie jednego terminu, takiego jak „życie” do opisu złożonych realiów społecznych i biopolitycznych w różnych epokach, jest pewnego rodzaju formą redukcjonizmu językowego. Według niego, takie uproszczenie terminologiczne może prowadzić do mylących wniosków i generalizacji, co jest widoczne w agambenowskiej filozofii. W związku z powyższym, aby myśl Agambena była bardziej czytelna powinien on posługiwać się precyzyjnym językiem, a także zgłębić temat tego, w jaki sposób pojęcie życia było rozumiane w różnych epokach²⁸³.

Słabym punktem w filozofii Agambena jest, sygnalizowany już w niniejszej rozprawie, brak prezentowanych rozwiązań problemów, o których włoski myśliciel pisze. Warto w tym miejscu zaznaczyć, że Agamben ma tego świadomość, gdyż sam stwierdza, że:

²⁸² T. Lemke, *Biopolityka*, dz. cyt., s. 75.

²⁸³ Por. tamże s. 71 – 77.

„Gdy słyszę pytanie <<Co należy robić, jakie działania przedsięwziąć?>> odpowiadam: <<Nie wiem. Ja nie jestem strategiem, tylko filozofem>>”²⁸⁴.

Należy w tym miejscu postawić pytanie: czy odwołanie się do figury filozofa, w celu uniknięcia odpowiedzi na trudne pytania, których celem jest doprecyzowanie zaprezentowanych myśli, jest elokwencją czy próbą ukrycia niewiedzy? Co więcej, wydawać by się mogło, że stanowisko przedstawione przez włoskiego filozofa jest mijaniem się z prawdą, gdyż już na początku swoich rozważań, Agamben twierdził, że celem jego prac jest ukazanie zupełnie nowatorskiego modelu współczesnej polityki²⁸⁵. Agamben uważa, że filozof to ktoś, kto przede wszystkim kwestionuje i rozwija pojęcia opisujące zastaną rzeczywistość. Dla niego filozofia jest bardziej sposobem myślenia i egzystencji, niż określoną dziedziną wiedzy. W związku z tym, filozof to osoba, która w swoim życiu praktykuje refleksję i kontemplację. Filozof, zdaniem Agambena, nie tylko szuka gotowych odpowiedzi, ale przede wszystkim stawia pytania i kontempluje istnienie. Dodatkowo jest to osoba, która dąży do odkrycia ukrytej natury rzeczy i zrozumienia głębszych sensów. Włoski myśliciel podkreśla również etyczny wymiar postaci filozofa, który powinien być wrażliwy na etyczne i moralne kwestie oraz starać się żyć zgodnie z własnymi przekonaniem i wartościami²⁸⁶.

Na brak prezentowanych przez Agambena rozwiązań zwrócił uwagę Laclau, argentyński filozof, który zarzucił włoskiemu myślicielowi to, że analizując poszczególne problemy, nie przedstawia ich jasnych i jednoznacznych rozwiązań. Co więcej, zdaniem Laclau, Agamben w swoich rozważaniach prezentuje polityczny nihilizm, który polega na tym, że Włoch krytykuje współczesną politykę, która prowadzi do dezintegracji i dezaktualizacji tradycyjnych struktur i instytucji politycznych, ale nie analizuje procesów, które prowadzą do destabilizacji i osłabienia politycznych instytucji, prawa i suwerenności²⁸⁷. Dodatkowo Laclau zarzuca włoskiemu myślicielowi błędy w prezentowanych wnioskach. Dotyczą one głównie założenia, jakoby każda osoba, która nie znajduje się w granicach obowiązującego prawa, wiodła „nagie życie” *homo sacer*. Agambenowskie sprowadzenie wykluczenia wyłącznie do *homo sacer* w bardzo dużym

²⁸⁴ G. Agamben, *Kapitalizm jest religią, w której nic nie należy do ludzi*, [w:] *Europa. Tygodnik Idei*, 2008, nr 11, s. 4.

²⁸⁵ Por. G. Agamben, *Homo sacer. Suwerenna władza i nagie życie*, dz. cyt., s. 14.

²⁸⁶ Por. G. Agamben, *Filosofia prima filosofia ultima. Il sapere dell'Occidente fra metafisica e scienze*, wyd. Einaudi, Rzym 2022, s. 3.

²⁸⁷ Por. E. Laclau, *Nagie życie czy społeczne nie wiadomo co?*, dz. cyt., s. 12 – 22.

stopniu upraszcza skomplikowane zjawisko jakim jest wykluczenie. Włoski filozof mimo możliwości skonfrontowania się z Laclau i odpowiedzi na jego zarzuty, nigdy się do nich nie odniósł²⁸⁸.

Ważnym krytykiem filozofii Agambena jest Antonio Negri, który zwrócił uwagę na to, że Agamben w bardzo płytki sposób przedstawił zagadnienia dotyczące biopolityki. Negri, włoski filozof i teoretyk społeczny, w swoich pracach koncentruje się na koncepcji biopolityki, która opiera się na potencjale społecznym, podczas gdy Agamben skupia się na zagadnieniach związanych ze stanem wyjątkowym, suwerennością i wykluczeniem²⁸⁹. Negri krytykuje Agambena za jego podejście do biopolityki, zwłaszcza za nadmierną koncentrację na negatywnych aspektach władzy i wykluczeniu, kosztem analizy pozytywnych możliwości emancypacji społecznej. Negri zwykle podkreśla potencjał społeczny i twórczy, który może być uwolniony poprzez walkę społeczną, co może różnić się od pesymistycznej analizy Agambena. Dodatkowo Negri w filozofii Agambena zauważa to, na co została zwrócona uwaga także w niniejszej pracy, brak przedstawienia konkretnej strategii politycznej. Agamben często skupia się na teorii bez wyraźnego odniesienia do praktyki²⁹⁰.

Nie można nie zgodzić się z uwagami Negriego. Agamben uważa, że biopolityka jest władzą, za pomocą której dochodzi do nadmiernej kontroli życia każdej jednostki. Włoski filozof w jednoznacznie negatywny sposób ocenia biopolitykę, co nie do końca jest poprawne. Jednowymiarowe przedstawienie tego tematu powoduje, że Agamben nie dostrzega tego, iż biopolityka nie jest tylko strukturą ograniczającą człowieka, ale daje także wiele możliwości rozwoju²⁹¹. To, czego brakuje w agambenowskich rozważaniach, to spojrzenia na biopolitykę, jako na dodatkową opcję rozwoju, która w obecnym świecie staje się koniecznością. Jeśli mówimy o biopolityce jako o „konieczności” oznacza to, że w obliczu wyzwań i zagrożeń, takich jak pandemia, zmiany klimatu czy inne globalne problemy, istnieje potrzeba zarządzania i kontrolowania aspektami życia ludzkiego, aby zagwarantować przetrwanie i dobrobyt społeczeństwa. Warto w tym miejscu podkreślić, że pytanie o to, jakie narzędzia biopolityka wykorzystuje i jakie cele przyświecają jej działaniom, pozostaje przedmiotem dyskusji i debaty. Ważne jest, aby uwzględnić różne

²⁸⁸ Por. tamże.

²⁸⁹ Por. M. Hardt, A. Negri, *Rzecz-pospolita. Poza własność prywatną i dobro publiczne*, przeł. „Praktyka Teoretyczna”, Kraków 2012, s. 145 – 153.

²⁹⁰ Po. Tamże.

²⁹¹ Por. A. Negri, *Giorgio Agamben. Dyskretny smak dialektyki*, dz. cyt., s. 112.

perspektywy i aspekty biopolityki w kontekście analizy jej wpływu na społeczeństwo²⁹². Ukazanie przez Agambena biopolityki w wyłącznie negatywnym świetle, wskazuje nie tylko na powierzchowność jego filozofii, ale także na krótkowzroczność i w ostateczności bezproduktywność²⁹³. Agamben jest krótkowzroczny, ponieważ jego analiza biopolityki skupia się wyłącznie na negatywnych aspektach tego zjawiska, takich jak nadmierne ograniczenia i kontrola nad życiem jednostki. Nie uwzględnia on tego, w jaki sposób biopolityka może przyczynić się do rozwoju społeczeństwa. Dodatkowo włoski filozof nie prezentuje konstruktywnych rozwiązań i całkowicie pomija pozytywne aspekty biopolityki. Czytając filozofię Agambena, który uchodzi za wszechstronnie wykształconego erudyte, słusznie ma się oczekiwanie, że jego podejście do analizowanych zagadnień będzie bardziej konstruktywne i wielopłaszczyznowe. Czytelnik zderza się jednak z dużym rozczarowaniem, gdyż niektóre z analiz włoskiego filozofa charakteryzują się płytkim myśleniem, co może być wynikiem próby dostosowania filozofii do powszechnych oczekiwań i opinii. Można oczywiście w tym miejscu zastanowić się nad tym, czy agambenowska powierzchowność i kontrowersyjność nie jest celem jego filozofii? Jeżeli tak jest, to włoski filozof nigdzie tego wprost nie wyraża. Wrażenia, jakie odbiorca może mieć po zapoznaniu się z jego myślami są takie, że w wielu miejscach analizuje on zagadnienia zbyt szeroko, z wieloma odwołaniami do innych humanistów, a w konsekwencji brakuje jasnego przedstawienia stanowiska oraz dogłębnej analizy sygnalizowanych problemów. Odbiorca filozofii Agambena po czytaniu jego prac jest zmęczony erudycją i pozostawiony bez jasnej konkluzji. Efektem czego jest nieodparte wrażenie, że włoski myśliciel uprawia formę populistycznej i miałkiej filozofii, która nijak ma się do rzetelnego badania i analizowania zawiłych terminów z pogranicza prawa, filozofii i języka.

Filozofem, który podważa wnioski jakie płyną z rozważań Agambena jest również Lemke. W swojej krytyce skupia się on głównie na zagadnieniach dotyczących biopolityki. Jedną z najważniejszych uwag jaką Lemke stawia wobec filozofii Agambena jest stwierdzenie, że autor „*Homo sacer. Suwerenna władza i nagie życie*”, nie wprowadza jasnego rozróżnienia dotyczącego tego, kim są osoby wykluczone. Ten rozmyty podmiot doprowadza do sytuacji, w której pod określeniem osoby wykluczonej, *homo sacer* może tak naprawdę kryć się każdy. Jak pisze Lemke:

²⁹² Por. Tamże, s. 124.

²⁹³ Por. M. Hardt, *Imperium*, dz. cyt., s. 37 – 58.

„Z jednej strony Agamben zdaje się skłaniać raczej do przesadnego dramatyzowania niż do trzeźwej oceny, gdyż nawet ofiary wypadków samochodowych na autostradzie uznaje pośrednio za *homines sacri*, z drugiej jednak strony jego analiza naraża się na zarzut niedopuszczalnej trywializacji, jeśli Auschwitz służy mu jako rodzaj pouczającego przykładu, wciąż na nowo powtarzanego, gdy ustanawiane są cezury wewnątrz życia”²⁹⁴.

Analiza Lemke ukazuje nie tylko słabość filozofii Agambena, ale przede wszystkim jej kontrowersyjny aspekt. Agamben używa pojęcia *homo sacer* w bardzo różnych kontekstach, co doprowadza do obciążania znaczeniem zdarzeń, które nie zawsze są równoważne z Holocaustem czy innymi ekstremalnymi przypadkami. W związku z powyższym, taki zabieg może doprowadzić do sytuacji, w której nadmierne i nieuzasadnione stosowanie terminu *homo sacer* będzie skutkowało bagatelizacją i pozbawieniem go pierwotnej wagi i znaczenia, które miało w kontekście, chociażby Holocaustu. Można w tym miejscu postawić pytanie: czy używanie przez Agambena terminu *homo sacer* w różnych kontekstach jest uzasadnione i skuteczne, czy może prowadzić do nadmiernej dramatyzacji i niedopuszczalnej trywializacji różnych sytuacji społecznych i politycznych? Z pewnością można przedstawić argumenty zarówno za, jak i przeciw stawianej tezie. Termin *homo sacer* ma pewne uniwersalne struktury i mechanizmy, które występują w odmiennych kontekstach. W związku z tym jego stosowanie w różnych sytuacjach może pomóc zrozumieć pewne aspekty władzy, kontroli społecznej i wykluczenia. Dodatkowo korzystanie z *figury homo sacer* może służyć jako rodzaj ostrzeżenia przed potencjalnymi nadużyciami władzy i wykluczeniem, nawet jeśli te sytuacje nie są równoważne z Holocaustem. Może to pomóc w uwrażliwieniu społeczeństwa na zagrożenia dla praw człowieka, wolności i godności. Istnieje znaczące ryzyko, że nadmierne stosowanie pojęcia *homo sacer* w różnych sytuacjach może prowadzić do bagatelizacji jego pierwotnego znaczenia i kontekstu, co jest nieodpowiednie w odniesieniu do Holocaustu. Zestawianie przez Agambena obozów koncentracyjnych z współczesnymi obozami dla uchodźców czy chociażby więzieniem w Guantanamo Bay, sugeruje iż włoski filozof mimo iż zapoznał się z relacjami

²⁹⁴ T. Lemke, *Biopolityka*, dz. cyt., s. 70 – 71.

świadków (Primo Levi), a także zna historię Europy XX wieku, to albo jej nie rozumie albo instrumentalnie ją wykorzystuje²⁹⁵.

Kolejnym elementem, na który zwraca uwagę Lemke, a który dotyczy filozofii Agambena jest to, że ten ostatni usilnie stara się przedstawić biopolitykę jako największe zagrożenie współczesności. Autor „*Homo sacer. Suwerenna władza i nagie życie*” roztacza w swoich rozważaniach niemal apokaliptyczną wizję, która dotyczy tego, że biopolityka będzie kontrolować każdą sferę ludzkiego życia. Lemke nieco łagodniej myśli o tej kwestii i pisze:

„Należy się obawiać, że państwo wycofa się w imię <<deregulacji>> z coraz większej liczby obszarów społecznych, aby ustalenie początku i końca życia oraz jego <<wartości>> pozostawić w gestii naukowych metod definiowania, ekonomicznych motywacji zysku i cywilno-społecznych procesów negocjacyjnych w ramach zasad etyki, komisji eksperckich i konferencji obywatelskich”²⁹⁶.

Lemke inaczej niż Agamben postrzega zagadnienie biopolityki. Wskazuje on na to, że dzięki biopolityce może wzrosnąć rola nauki, ekonomii i procesów społecznych. Mimo iż Lemke wyraża obawę przed deregulacją, czyli procesem zmniejszania lub znoszenia regulacji państwowych w różnych obszarach życia społecznego i jest zaniepokojony konsekwencjami tego procesu, w wyniku którego państwo może zrezygnować z regulacji kwestii dotyczących życia ludzkiego, co może prowadzić do braku ochrony praw jednostki, to zauważa, że państwo rezygnując z nadzoru nad obszarami społecznymi, pozostawi kwestie regulacyjne innym instytucjom. Dzięki temu, może dojść do decentralizacji i zwiększonej partycypacji społecznej w procesach decyzyjnych. Rosnąca rola cywilno-społecznych procesów negocjacyjnych, komisji eksperckich i konferencji obywatelskich w kształtowaniu stanowisk dotyczących życia ludzkiego, oznacza zwiększoną partycypację obywateli w procesie podejmowania decyzji, co jest ważnym wyrazem demokracji i otwartości na różnorodne głosy społeczne. Dodatkowo przy uwzględnieniu naukowych metod, ekonomicznych motywacji oraz aspektów etycznych,

²⁹⁵ W sposób krytyczny wobec agambenowskich analiz dotyczących zagadnienia Holocaustu pisali m.in. E. Domańska, A. Lipszyc, [w:] *W sprawie Agambena. Konteksty krytyki*, red. Ł. Musiał, M. Ratajczak, K. Szadkowski, A. Żychliński, Poznań 2010, s. 13 – 46 i 233 – 260.

²⁹⁶ T. Lemke, *Biopolityka*, dz. cyt., s. 74.

decyzje dotyczące życia i zdrowia mogą być podejmowane w sposób bardziej zrównoważony i oparty na różnorodnych źródłach wiedzy. W związku z tym, biopolityka w ujęciu Lemke jawi się jako partycypacja społeczna, chroniąca wartości oraz uwzględniająca wszelakie perspektywy i źródła wiedzy w procesach decyzyjnych. Nie można biopolityki oceniać jednoznacznie źle. Cenne jest przedstawione powyżej stanowisko Lemke, który mimo iż dostrzega wady biopolityki, stara się ukazać także jej zalety. Takiego obiektywnego podejścia do badanego zjawiska u Agambena.

Lemke, krytykując Agambena, nie pozostawia złudzeń, że traktuje go jako filozofa mocno powierzchownego. Jak stwierdza Lemke:

„Według większości jego przeciwników abstrakcyjność i strukturalny charakter jego rozważań maskuje w tym wypadku nieumiejętność podjęcia refleksji na bardziej empirycznym poziomie, a więc stanowi dowód kapitulacji wobec wymogów politycznych stawianych tu i teraz”²⁹⁷.

Należy przyznać rację Lemke, gdy zwraca uwagę na to, że Agamben jako filozof w wielu przypadkach używa trudnych pojęć i konstrukcji teoretycznych, które w rzeczywistości są oderwane od rzeczywistości. Oczywiście można argumentować, że agambenowskie, abstrakcyjne podejście jest intencjonalne i ma na celu wyłuskanie ogólnych zasad i struktur, które leżą u podstaw różnych aspektów biopolityki i władzy. To z kolei może być narzędziem do zrozumienia głębszych mechanizmów władzy i kontroli, co może przynieść bardziej długofalowe i fundamentalne spojrzenie na politykę i społeczeństwo.

Bardzo trudno jest w jednoznaczny sposób ocenić filozofię Agambena. Z pewnością należy przyznać rację jego krytykom (de la Durantaye, Hardt, Laclau, Lemke), że w pewnych aspektach jego przemyślenia są powierzchowne i nazbyt uproszczone. Niewątpliwym wkładem jaki włoskiemu myślicielowi udaje się wnieść do współczesnej filozofii jest to, że sygnalizuje on ważne społecznie problemy i bada ich filozoficzne podłoże.

2. Kierunki rozwoju filozofii Agambena

Mimo wspomnianych we wcześniejszej części pracy licznych słabościach, które są dostrzegane przez krytyków filozofii Agambena (m.in. de la Durantaye, Hardt, Laclau,

²⁹⁷ G. Agamben, *Stan wyjątkowy. Homo sacer II*, dz. cyt., s. 143.

Lemke), nie ulega wątpliwości, że może ona być punktem wyjścia do dalszego namysłu nad problemami, które przedstawia włoski myśliciel. W głównej mierze warto skupić się na tym, w jaki sposób można rozwinąć kwestię wspólnotowości, która stanowi niejako agambenowskie remedium na problemy współczesnego świata.

Agamben zaprezentował projekt, którego celem miało być stworzenie nowej politycznej wspólnoty. Fundamentem tej wspólnoty, zdaniem włoskiego filozofa, powinna być jednostka – absolutna pojedynczość²⁹⁸. Jak pisze:

„W scholastycznej formule zawierającej wyliczenie transcendentaliów (*quodlibet ens est unum, verum, bonum sue perfectum*, dowolny byt jest jeden, prawdziwy, dobry i doskonały), określeniem, które w każdym przypadku pozostaje poza sferą namysłu, a zarazem warunkuje znaczenie wszystkich pozostałych, jest zaimiek nieokreślony *quodlibet*”²⁹⁹.

Według Agambena, kluczowym elementem dla zbudowania owej wspólnoty jest zaimiek *quodlibet*. To wyrażenie, pozostające poza sferą określonego i znanego, staje się fundamentem dla kształtowania nowej formy wspólnoty, która nie jest ograniczona przez tradycyjne modele polityczne czy kulturowe normy. W związku z powyższym, Agamben sugeruje, że nowa wspólnota powinna być otwarta na wszystkich, niezależnie od ich różnic kulturowych, społecznych czy politycznych. To oznacza, że nie ma wykluczenia ani wyróżniania w sferze tworzenia tej wspólnoty. Każdy, kto jest „dowolnym” bytem, ma prawo uczestniczyć i współtworzyć tę wspólnotę. Warto w tym miejscu zauważyć, że użycie przez włoskiego filozofa wyrazu *quodlibet* wskazuje na pewną abstrakcyjność i uniwersalizm. To, co stanowi podstawę nowej wspólnoty, jest czymś, co przekracza konkretne, indywidualne tożsamości i różnice. Jest to wyrażenie dążenia do bardziej otwartej, inkluzyjnej i uniwersalnej formy wspólnoty. Agamben, przedstawiając swoją wizję nowej wspólnoty zwraca uwagę na to, że:

„Rozstrzygające znaczenie ma tutaj idea wspólnotowości pozbawionej istoty (*communita inessenziale*), zgodności, która w żaden sposób nie odwołuje się do istoty. (...) Nie obojętność wspólnej natury względem pojedynczości, lecz nieodróżnicowanie tego, co wspólne, i tego, co właściwe, rodzaju i gatunku, istoty

²⁹⁸ Por. G. Agamben, *Wspólnota, która nadchodzi*, dz. cyt. s. 7 – 8.

²⁹⁹ Tamże, s. 7

i przypadłości, konstytuują byt dowolny. Dowolna jest rzecz wraz ze wszystkimi swymi własnościami, z których żadna jednak nie stanowi różnicy”³⁰⁰.

Agamben podkreślając „wspólnotowość pozbawioną istoty” odnosi się do wspólnoty, która nie opiera się na konkretnych, stałych tożsamościach lub istotach, ale raczej na inkluzyjności i otwartości na każdego. Jest to kontrast wobec tradycyjnych społeczeństw, które często bazują na ściśle określonych tożsamościach narodowych, kulturowych czy etnicznych. Jego zdaniem w nowej wspólnotcie nie chodzi o obojętność wobec wspólnej natury w stosunku do pojedynczości, ale raczej o brak różnicy między tym, co wspólne, a tym, co indywidualne. Wydawać by się mogło, że Agamben tym samym proponuje pewnego rodzaju formę komuny, mimo iż nigdzie w swoich pracach wprost o tym nie pisze. Wspólnota nie jest związana z konkretnymi własnościami czy cechami, które odróżniają jednostki, ale jest bardziej abstrakcyjna i uniwersalna. Włoski filozof posługując się terminem „dowolna”, opisuje to, co jest charakterystyczne dla nowej wspólnoty. „Dowolna” rzecz nie jest ograniczona przez konkretne cechy lub różnice. To oznacza, że każda osoba, niezależnie od swoich indywidualnych cech czy tożsamości, może być częścią tej wspólnoty. Słabością Agambena w prezentowaniu tej wizji wspólnoty jest brak informacji dotyczących tego co miałyby być spoiwem dla wspólnoty oraz kto wprowadzałby zasady jej funkcjonowania. Jest to kolejny dowód na to, że włoski myśliciel w bardzo powierzchowny sposób prezentuje swoje stanowisko.

Tworząc ideę nowej wspólnoty, Agamben zwraca uwagę na to, w jaki sposób będzie wyglądać nowa polityka. Jak pisze:

„Nowość polityki, która nadchodzi, polega na tym, że przybierać ona będzie już nie formę walki o przejęcie władzy i kontrolę nad państwem, lecz formę konfliktu między państwem a tym, co niepaństwowe (ludzkością), nieprzewidywalnej rozbieżności między dowolnymi pojedynczościami a organizacją państwową”³⁰¹.

Agamben ukazuje wizję zmieniającej się natury polityki. Jego zdaniem, najważniejszą nadchodzącą nowością w polityce będzie zmiana charakteru konfliktu. Tradycyjnie, walka polityczna była związana z rywalizacją o zdobycie władzy i kontrolę nad państwem. W nowej wspólnotcie ta forma walki traci na znaczeniu. W kontekście nowej

³⁰⁰ Tamże, s. 25.

³⁰¹ Tamże, s. 90.

wspólnoty, polityka przybiera formę konfliktu między państwem a tym, co Agamben określa jako „niepaństwowe”. Odnosi się to do relacji między państwem a jednostkami, które stanowią ludzkość jako całość. Warto w tym miejscu zwrócić uwagę na to, że włoski filozof podkreśla, iż w nowej wspólnocie tradycyjne państwo i jego mechanizmy nie są w stanie całkowicie zintegrować lub zapanować nad różnorodnymi jednostkami i ich potrzebami. W związku z powyższym, Agamben podkreśla zmianę priorytetów politycznych. Walka o kontrolę nad państwem ustępuje miejsca bardziej złożonemu konfliktowi, który obejmuje relacje między państwem a jednostkami oraz różnice między nimi. To może sugerować bardziej otwartą i inkluzyjną koncepcję polityki, która uwzględnia różnorodność jednostek i dąży do rozwiązania konfliktów między nimi a państwem³⁰².

Kolejnym ważnym aspektem, który w przyszłości może zostać filozoficznie rozwinięty, jest proponowany przez Agambena koncept „formy życia”. Zdaniem włoskiego filozofa „forma życia” to:

„Życie, którego nigdy nie można oddzielić od jego formy, życie, w którym nie można wydzielić czegoś takiego jak nagie życie. Określa ono życie – życie ludzkie – w którym wszystkie sposoby, akty i procesy życiowe są nie tylko faktami, ale także i przede wszystkim możliwościami życia, także i przede wszystkim możliwościami. Żadne zachowania i żadne formy życia ludzkiego nie są nigdy z góry definiowane przez określony cel biologiczny ani związane z jakąkolwiek koniecznością, ale, mimo iż zwyczajowe, powtarzalne i społeczne uwarunkowane, zachowują zawsze charakter możliwości, innymi słowy zawsze wciągają do gry życie samo”³⁰³.

Agamben podkreśla, że życie ludzkie jest zawsze otwarte na różnorodne sposoby bycia i działania, które nie są ograniczone jedynie do biologicznych celów czy konieczności. Jego zdaniem, życie ludzkie jest zawsze otwarte na różnorodne sposoby wyrażania się. Oznacza to, że jest ono aktywne, dynamiczne i jest zawsze w trakcie rozwoju. Włoski filozof, prezentując takie poglądy, podkreśla otwartość i plastyczność ludzkiego życia, które pozwala jednostkom na tworzenie różnorodnych sposobów bycia i działania.

³⁰² Por. tamże, s. 89 – 92.

³⁰³ G. Agamben, *Forme-de-vie*, <https://www.multitudes.net/Forme-de-vie/>, dostęp: 4.09.2023.

Powstaje pytanie, na które jednak Agamben w swojej filozofii nie udziela odpowiedzi: jakie działanie „forma życia”, o której pisze włoski filozof, może podjąć?

Agamben sygnalizuje istotne kwestie, które w przyszłości mogą być rozwijane. Należy do nich zaliczyć wspólnotowość, jednostkę rozumianą jako absolutną pojedynczość, a także zagadnienia dotyczące nowej polityki oraz form życia. Naszkicowane przez włoskiego filozofa możliwe drogi dalszego rozwoju jego filozofii pokazują, że ma on świadomość tego, iż jego rozważania nie są dziełem skończonym. Nie sposób jednak nie zwrócić ponownie uwagi na niespójności w jego rozważaniach. Zakładając, że jest on ogromnym pionierem nowo tworzonej wspólnotowości, dziwi fakt, że nie porusza on kwestii związanych ze sprawiedliwą partycypacją każdej jednostki. Ta luka doprowadza do konieczności uzupełnienia myśli włoskiego filozofa o zagadnienie dotyczące wykluczonych kobiet.

3. Wykluczone kobiety – pominięty temat w agambenowskiej filozofii

W poniższej części pracy zostanie zaprezentowana sfera wykluczonych, która nie została przedstawiona przez Agambena, a która dotyczy połowy populacji, czyli kobiet. Wykluczenie kobiet to zjawisko, które towarzyszy społeczeństwom od zawsze. Jednym z pierwszych myślicieli, który zwrócił uwagę na sytuację kobiet był John Stuart Mill, który w swoim dziele „O Poddaństwie kobiet”, argumentował za pełną równością kobiet i przyznaniem im takich samych praw społecznych, politycznych i ekonomicznych, jakie mają mężczyźni. Mill krytykował tradycyjne społeczne i prawne struktury, które trzymały kobiety w podporządkowanej roli, ograniczając ich możliwości rozwoju i samorealizacji. Jak pisał:

„Sądzę, że zasada regulująca stosunek dwóch płci, czyniąc jedną drugiej podwładną w imię prawa, jest zła sama w sobie i stanowi dzisiaj jedną z głównych przeszkód tamujących postęp ludzkości; oraz że powinna ustąpić zasadzie doskonałej równości, niedozwalającej na przywileje lub władzę z jednej strony, a niemoc z drugiej”³⁰⁴.

Przytoczony fragment wyraża przekonanie, iż istniejąca zasada społeczna, która sprawia, że jedna płeć jest uważana za podwładną wobec drugiej zgodnie z prawem, jest szkodliwa

³⁰⁴ J. S. Mill, *O poddaństwie kobiet*, <https://wolnelektury.pl/media/book/pdf/mill-poddanstwo-kobiet.pdf>, dostęp: 4.01.2024, s. 3.

i hamuje postęp ludzkości. W związku z powyższym, Mill twierdzi, że powinna zostać wprowadzona reguła absolutnej równości między płciami, która zapobiegałaby przywilejom lub władzy po jednej stronie oraz bezsilności po drugiej. Aby umożliwić postęp społeczeństwa i zapewnić sprawiedliwość dla obu płci, angielski filozof twierdzi, że konieczne jest zastąpienie nierówności płciowej całkowitą równością obu płci.

Nierówność płci i dyskryminacja polegająca na ograniczeniu praw, możliwości i dostępu do zasobów jest problemem nie tylko społecznym, ale i prawnym, dotyczącym w głównej mierze kobiet³⁰⁵. Społeczne wykluczenie kobiet odnosi się do sytuacji, w której kobiety są wykluczane ze wspólnot ze względu na swoją płeć. Przykłady społecznej dyskryminacji kobiet obejmują: ograniczony dostęp do edukacji, brak równych szans zawodowych, nierówności płacowe, przemoc domową, ograniczony dostęp do opieki zdrowotnej, utrudniony udział w życiu publicznym i politycznym. Społeczne wykluczenie kobiet wynika z uprzedzeń oraz nierówności strukturalnych i kulturowych³⁰⁶. Z kolei prawne wykluczenie kobiet odnosi się do praktyk, przepisów i szeroko rozumianej polityki, które faworyzują mężczyzn i dyskryminują kobiety. Przykłady prawnego wykluczenia to: ograniczenia w prawach reprodukcyjnych, brak równości w prawie rodzinnym, brak ochrony przed przemocą domową, trudności w dostępie do wymiaru sprawiedliwości oraz nieprawidłowe reprezentowanie kobiet w organach decyzyjnych. Prawne wykluczenie wynika z istnienia i funkcjonowania przestarzałych i dyskryminujących przepisów prawa oraz braku równego reprezentowania kobiet w procesie jego tworzenia i stanowienia³⁰⁷.

Zarówno społeczne, jak i prawne wykluczenie kobiet mają na siebie nawzajem ogromny wpływ, gdyż społeczne nierówności i uprzedzenia przyczyniają się do utrzymania nierówności prawnych, podczas gdy niesprawiedliwe przepisy i polityki mogą utrzymywać i pogłębiać społeczne wykluczenia kobiet.

³⁰⁵Por. R. Boguszewski, *Płeć i wiek w kontekście wykluczenia społecznego w Polsce*, https://www.google.com/url?sa=i&rct=j&q=&esrc=s&source=web&cd=&ved=0CAIQw7AJahcKEwigqc5pL_AhUAAAAAHQAAAAAQAg&url=https%3A%2F%2Fcejsh.icm.edu.pl%2Fcejsh%2Felement%2Fbwm1.element.desklight-537fb338-c839-4fdb-bd66-4b2369ab3c3a%2Fc%2F23_Boguszewski.pdf&psig=AOvVaw0R-hd01YdBBdHmthtaooVV&ust=1686816070009647, dostęp: 2.09.2023.

³⁰⁶ Por. Tamże.

³⁰⁷Por. J. Wojnowska – Radzińska, *Ochrona praw kobiet w systemie Rady Europy*, https://www.google.com/url?sa=i&rct=j&q=&esrc=s&source=web&cd=&cad=rja&uact=8&ved=0CAIQw7AJahcKEwiwpLnPpsL_AhUAAAAAHQAAAAAQAg&url=https%3A%2F%2Fkonstytucyjne.home.amu.edu.pl%2Fwp-content%2Fuploads%2F2018%2F11%2Fartyku%25C5%2582-ochrona-praw-kobiet.pdf&psig=AOvVaw1bfKvcw6UfWfKS2GaBqcDZ&ust=1686816208505775, dostęp: 4.09.2023.

Marginalizowanie kobiet i ich wykluczanie z różnych dziedzin życia jest problemem na tyle ważnym, że zaskakujący jest fakt, iż filozof, wydawać by się mogło, tak postępowy jak Agamben, pominął to w swoich rozważaniach. Skupiając się na *homo sacer*, zagadnieniach związanych z biopolityką, stanem wyjątkowym oraz prawami człowieka, nie zwrócił uwagi na to, że w swoich pracach nie poruszył tematu wykluczonych kobiet. Tak ważne jest, aby uzupełnić analizę zagadnienia osób wykluczonych o tę właśnie kwestię. Aby w pełni ukazać perspektywę tego, jak dużym problemem jest kwestia wykluczenia kobiet ze społeczeństwa, warto przedstawić wnioski jakie zostały zaprezentowane w raporcie z 2023 roku „Kobiety, rynek pracy i równość płac”:

„W ciągu ostatnich 4 lat utrwaliła się gorsza sytuacja kobiet w porównaniu z mężczyznami na rynku pracy. Cechuje ją niższa aktywność zawodowa, dezaktywizacja i niższe płace. Główną przyczyną są obowiązki rodzinne, stanowiące 32% wszystkich przyczyn bierności zawodowej kobiet, które dla mężczyzn stanowią tylko 3% wszystkich przyczyn. Brakuje świadomości i wiedzy o równości praw. Aż 78% pracujących nie spotkało się z pojęciem luki płacowej i aż w 70% firm nigdy nie było mowy na temat nierówności płac. (...) Dyskryminacja jest istotną przyczyną nierówności. (...) Mężczyźni znacznie rzadziej dostrzegają dyskryminację i częściej są przekonani o braku różnicy między szansami obu płci”³⁰⁸.

Z danych przedstawionych we wspomnianym powyżej raporcie jasno wynika, iż mimo życia w XXI wieku, kobiety nadal muszą borykać się z nierównościami społecznymi, które wynikają między innymi z braku świadomości i wiedzy na temat równości praw. Dlatego dziwi fakt, że filozof, wydawać by się mogło, tak wrażliwy na sytuację osób wykluczonych i dyskryminowanych, nie podejmuje tematu kobiet. Wybiórczość analiz Agambena na tej płaszczyźnie jest kolejnym słabym punktem jego filozofii. O ile, że stworzenie nowego systemu, który będzie minimalizował stan wyjątkowy oraz zapewni prawdziwą powszechność praw człowieka jest z pewnością zadaniem niezwykle trudnym, o tyle pisanie o osobach wykluczonych i nie analizowanie sytuacji kobiet, wydaje się być ignorancją.

³⁰⁸ *Kobiety, rynek pracy i równość płac*, <https://lewiatan.org/wp-content/uploads/2023/03/RAPORT-KOBIETY-RYNEK-PRACY-I-ROWNOSC-PLAC.pdf>, dostęp: 4.01.2024.

W związku z powyższym, aby uzupełnić filozofię Agambena o tak istotny, acz pominięty przez niego podmiot wykluczonych jakim są kobiety, warto sięgnąć po prace współczesnej socjolog Carolyn Perez. Opisała ona i rozpowszechniła pojęcie „niewidzialnych kobiet”, które dotyczy systematycznego ignorowania różnic płciowych i ich wpływu na projektowanie i funkcjonowanie różnych sfer życia społecznego. Wiele aspektów świata, takich jak planowanie miast, logistyka transportu publicznego, opieka zdrowotna, technologia czy tworzenie miejsc pracy, zostało pomyślane i dostosowane głównie do potrzeb i doświadczeń mężczyzn. Kobiety, ze względu na odmienne preferencje i ograniczenia wynikające z biologicznych różnic, często są pomijane lub nieuwzględniane w procesie podejmowania decyzji, planowania i projektowania przestrzeni publicznej³⁰⁹. Nie tylko Perez zwraca uwagę na zjawisko „niewidzialnych kobiet”. Problem nierówności kobiet i mężczyzn jest współcześnie kwestią żywo dyskutowaną. Zarówno w polskiej literaturze naukowej, jak i zagranicznej z łatwością można zapoznać się z aktualnymi badaniami na ten temat³¹⁰.

„Niewidzialność” kobiet polega także na tym, że nie są one uwzględniane w wielu danych statystycznych, na podstawie których wyciągane są wnioski dotyczące różnych dziedzin życia takich jak: zdrowie, edukacja, zatrudnienie czy zaangażowanie polityczne. Efektem tego jest otrzymanie zniekształconego obrazu rzeczywistości, a co za tym idzie brak możliwości podejmowania właściwych decyzji na podstawie pełnego obrazu społeczeństwa. Jak pisze Perez:

„O ile istnieje luka w danych dotyczących ogółu kobiet (albo w ogóle nie pozyskujemy takich danych, albo zwykle nie segregujemy danych ze względu na płeć), o tyle gdy chodzi o kobiety o innym kolorze skóry niż biały, z niepełnosprawnością czy należące do klasy pracującej, dane są praktycznie nieosiągalne. Nie dlatego, że nikt ich nie zbiera, a dlatego, że nie są one oddzielane

³⁰⁹ Por. C. C. Perez, *Niewidzialne kobiety*, przeł. A. Sak, wyd. Karakter, Kraków 2020, s. 45 – 65.

³¹⁰ Por. L. Kucharski, A. Rutkowska, *Sytuacja kobiet na rynku pracy w Polsce w porównaniu z sytuacją mężczyzn*, [w:] *Wiadomości Statystyczne*, t. 66, nr 8, Warszawa 2021; R. Siemieńska, *Kariery akademickie kobiet i mężczyzn. Różne i podobne*, wyd. Naukowe Scholar, Warszawa 2019; E. Szymczak, *Dynamika dostępu kobiet do studiów politechnicznych. Teoria i praktyka społeczna*, wyd. Naukowe UAM, Poznań 2016; V. Hiller, *Gender inequality, endogenous cultural norms, and economic development*, [w:] *Scandinavian Journal of Economics* 2016, No. 116(2); C. Verniers, J. Vala, *Justifying gender discrimination in the workplace: The mediating role of motherhood myths*, [w:] *Plos One* 2018, Vol. 13(1).

od danych dotyczących mężczyzn – innymi słowy nie są <<segregowane według kryterium płci>>³¹¹.

Wynika z tego, że luka w danych dotycząca kobiet jest problemem globalnym, a jej skutki są poważne. Brak pełnego obrazu sytuacji kobiet utrudnia podejmowanie skutecznych działań na rzecz rozwiązywania problemów dotyczących dyskryminacji i nierówności. W obszarze zdrowia, luka w danych dotyczących kobiet może prowadzić do niedostatecznego zrozumienia specyficznych potrzeb zdrowotnych kobiet, czego konsekwencją jest braku odpowiednich usług. W edukacji, brak danych może przyczynić się do niedostatecznego zrozumienia różnic w dostępie do edukacji, nierówności w wyborze kierunków studiów, a także przeszkód z jakimi kobiety mogą się spotykać w kontekście kształcenia i rozwoju. W dziedzinie zatrudnienia, luka w danych może prowadzić do braku informacji na temat różnic płacowych, segregacji zawodowej, nierówności w dostępie do awansu czy występowania dyskryminacji w miejscu pracy. Bez pełnej i wiarygodnej wiedzy na te tematy, trudno podejmować skuteczne działania na rzecz równości płci w sferze zatrudnienia³¹².

Przykłady „niewidzialnych kobiet” są liczne i ich uzmysłowienie pokazuje jak duży jest to problem. Można w tym miejscu zadać pytanie: dlaczego tak się dzieje? Przede wszystkim wynika to z postrzegania kobiet jako pod-typu mężczyzny. W IV wieku p. n. e. Arystoteles stwierdził, że:

„Pierwsze odchylenie od normy ma miejsce wtedy, gdy zamiast mężczyzny przychodzi na świat kobieta”³¹³.

Wynika z tego, że kobiety już od starożytności, postrzegane są wyłącznie w odniesieniu do mężczyzny, a nie jako indywidualny byt. Takie podejście prowadzi do marginalizacji kobiet, gdyż traktowanie ich jako „nie-mężczyzn” pokazuje tylko ich całkowite uzależnienie i podporządkowanie mężczyznom. Jak pisze Perez:

³¹¹ Tamże, s. 11.

³¹² Kwestie zatrudnienia i nierówności dotyczącej płac, zostaną poddane analizie w dalszej części niniejszej pracy.

³¹³ Arystoteles, *O rodzeniu się zwierząt*, w: *Dzieła wszystkie*, t. IV, przeł. P. Siwek, wyd. PWN, Warszawa 1993, s. 205 – 206.

„Wiek XVIII nazywany oświeceniem i może rozszerzył <<prawa człowieka>>, a właściwie mężczyzny, ale <<zawęził prawa kobiet, którym odmówiono kontroli nad swoim dobytkiem oraz zarobkami, a także zamknięto drogę do wyższych studiów i szkoleń zawodowych>>. Uważamy starożytną Grecję za kolebkę demokracji, mimo że żeńskiej połowie ludności *explicite* odmawiano prawa głosu w wyborach”³¹⁴.

Powyższy fragment ukazuje, że kobiety są marginalizowane i wykluczane z pełnoprawnego uczestnictwa w społeczeństwie już od starożytności. Począwszy od dostępu do edukacji, dyskryminacji zawodowej, ekonomicznej, politycznej, a skończywszy na przemoc domowej. Analizując zagadnienie osób wykluczonych należy pochylić się nad „niewidzialnymi kobietami”, których wykluczanie z wielu sfer życia ma miejsce każdego dnia. Przemilczenie tego problemu to tak naprawdę przyzwolenie na to, aby nie został on rozwiązany, a jedynie pominięty.

„Niewidzialność” kobiet ma swoje podłoże również w fakcie, że nie są one dostatecznie reprezentowane w polityce. Warto w tym miejscu podkreślić, że (mimo iż można uznać to za truizm) to politycy tworzą powszechnie obowiązujące prawo. W związku z tym, skoro w organach decyzyjnych nie ma reprezentacji kobiet, to uchwalone prawo staje się prawem wybiórczym, reprezentując interesy tylko jednej strony, w tym wypadku mężczyzn. Dzieje się tak dlatego, że w wielu społeczeństwach istnieją bariery i uprzedzenia, które utrudniają kobietom wchodzenie do polityki. Może to obejmować stereotypy płciowe, które wciąż uważają politykę za domenę mężczyzn, oraz tradycyjne role społeczne, które nakładają na kobiety obowiązki opieki nad rodziną i domem, co często utrudnia zaangażowanie się w działalność polityczną³¹⁵.

Dodatkowo warto zwrócić uwagę na fakt, iż kobiety często mają ograniczony dostęp do zasobów i możliwości niezbędnych do zaangażowania się w politykę, takich jak edukacja, finanse, sieci kontaktów i wsparcie. Brak równych szans i dostępu do tych zasobów utrudnia kobietom zdobycie umiejętności i doświadczenia potrzebnego do rozpoczęcia kariery politycznej. Nie bez wpływu pozostają odmienne zasady gry, które faworyzują mężczyzn. Przykładem może być nierówność w finansowaniu kampanii, brak równych szans awansu w partii politycznej, brak wsparcia i mentorstwa dla kobiet oraz stereotypy i uprzedzenia wśród wyborców. Kobiety, które angażują się w politykę, bardzo

³¹⁴ C. C. Perez, *Niewidzialne kobiety*, dz. cyt., s. 29.

³¹⁵ Por. tamże, s. 329 – 354.

często narażone są na przemoc, zastraszanie i ataki, zarówno fizyczne, jak i psychiczne. Takie zagrożenia mogą skutecznie odstraszać kobiety od brania czynnego udziału w życiu politycznym. Efektem powyżej wymienionych czynników jest brak równowagi w reprezentacji kobiet w organach władzy, a to prowadzi do utrudnionego dla kobiet dostępu do stanowisk decyzyjnych i w konsekwencji brak możliwości ustanawiania prawa uwzględniającego także potrzeby kobiet³¹⁶. Jak pisze Perez:

„Demokracja wcale nie daje każdemu i każdej z nas równych szans – nie sprzyja kobietom w wyborach. A to niedobrze, bo mężczyźni i kobiety w izbach ustawodawczych niewątpliwie wnoszą do polityki różne perspektywy. Kobiety wiodą inne życie niż mężczyźni ze względu na swoją płć biologiczną i kulturową. Są inaczej traktowane. Inaczej postrzegają świat, a to prowadzi do różnych potrzeb i różnych priorytetów”³¹⁷.

Efektem niedoreprezentacji, o której mowa w powyższym fragmencie jest fakt, że tworzone prawo już od samego początku jest niejako upośledzone, gdyż przedstawia punkt widzenia i dba o interesy tylko połowy społeczeństwa. Statystyki na temat reprezentacji kobiet w parlamentach są bezlitosne:

„Według stanu z grudnia 2017 roku kobiety stanowiły średnio 23,5 procent parlamentarzystów na świecie, aczkolwiek ten odsetek skrywa znaczne różnice regionalne – w parlamentach krajów nordyckich mamy średnio 41,4 procent kobiet, a w arabskich średnio 18,3. I w większości krajów nie robi się prawie nic, by temu zaradzić”³¹⁸.

Kobiety, które, co warto po raz kolejny podkreślić, stanowią połowę społeczeństwa, powinny mieć swoich przedstawicieli w procesie tworzenia prawa i to niemarginalne. Ich pomijanie i niedostateczne uwzględnianie prowadzi do wykluczenia z procesów decyzyjnych, nierówności i dyskryminacji. Dążenie do zapewnienia równości reprezentacji oraz angażowanie kobiet w politykę i zapewnienie inkluzyjności i

³¹⁶ Por. R. Solnit, *Mężczyźni objaśniają mi świat*, przeł. A. Dzierzgowska, wyd. Karakter, Kraków 2017, s. 75 – 87.

³¹⁷ C. C. Perez, *Niewidzialne kobiety*, dz. cyt., s. 336 – 337.

³¹⁸ Tamże, s. 337.

różnorodności w procesie legislacyjnym to kluczowe kroki w budowaniu bardziej sprawiedliwego i równego społeczeństwa. Dodatkowo o czym należy pamiętać, równość płci wynika wprost z powszechnie obowiązującego prawa. W Konstytucji Rzeczypospolitej Polskiej (art. 33)³¹⁹, jak i w Kodeksie Pracy (art. 18)³²⁰, a także w regulacjach prawa międzynarodowego (Konwencja w sprawie likwidacji wszelkich form dyskryminacji kobiet i Konwencja Międzynarodowej Organizacji Pracy [fr. Organisation internationale du travail]³²¹), podkreślana jest zasada równości płci.

Kolejnym, ważnym aspektem, który został przez włoskiego filozofa pominięty, jest zagadnienie nieodpłatnej pracy kobiet. Odnosi się to do pracy, którą kobiety wykonują, ale która nie jest wynagradzana. Zgodnie z definicją Organizacji Współpracy Gospodarczej i Rozwoju (OECD) nieodpłatna praca kobiet to:

„czas spędzony na rutynowych pracach domowych, zakupach niezbędnych artykułów dla gospodarstwa domowego, opiece nad dziećmi, opiece nad osobami starszymi i innymi członkami gospodarstwa domowego lub osobami niebędącymi członkami gospodarstwa domowego oraz innymi nieodpłatnymi czynnościami związanymi z utrzymaniem gospodarstwa domowego”³²².

Z badań przeprowadzonych przez ONZ wynika, że to właśnie kobiety wykonują niemal trzy razy więcej nieodpłatnej pracy, zarówno domowej, jak i opiekuńczej, niż mężczyźni³²³. Efektem takiego podziału ról jest ekonomiczne uzależnienie kobiet od mężczyzn oraz ograniczenie możliwości podejmowania przez kobiety decyzji dotyczących ich własnego życia. Jak pisze Perez:

„(...) jeśli strajk Islandek coś pokazuje, to z pewnością fakt, że określenie <<kobieta pracująca>> to masło maślane. Nie ma kogoś takiego jak kobieta, która nie pracuje. Jest tylko kobieta, która za swoją pracę nie otrzymuje wynagrodzenia. W skali świata 75 procent nieodpłatnej pracy wykonują kobiety. Poświęcają na

³¹⁹ Por. art. 33 Konstytucji RP, <https://sip.lex.pl/akty-prawne/dzu-dziennik-ustaw/konstytucja-rzeczypospolitej-polskiej-16798613/art-30>, dostęp: 3.01.2024.

³²⁰ Por. Kodeks Pracy, <https://sip.lex.pl/akty-prawne/dzu-dziennik-ustaw/kodeks-pracy-16789274/art-18>, dostęp: 3.01.2024.

³²¹ Por. Konwencja Międzynarodowej Organizacji Pracy, https://www.mop.pl/html/miedzynarodowe_standardy/konwencje.html, dostęp: 3.01.2024.

³²² M. Kabza, *Ogromna wartość nieodpłatnej pracy kobiet*, <https://www.obserwatorfinansowy.pl/bez-kategorii/rotator/ogromna-wartosc-nieodplatnej-pracy-kobiet/>, dostęp: 3.09.2023.

³²³ Por. tamże.

nią od trzech do sześciu godzin dziennie, podczas gdy średnia dla mężczyzn wynosi od trzydziestu minut do dwóch godzin. Ta nierównowaga zaczyna się wcześniej (już pięcioletnie dziewczynki mają znacznie więcej obowiązków domowych niż ich bracia) i zwiększa się z wiekiem”³²⁴.

Należy stwierdzić, że wyrażenie „nieodpłatna praca kobiet” to tautologia, ponieważ za pracę otrzymuje się wynagrodzenie. A skoro nie ma wynagrodzenia, to nie jest to praca tylko darmowe wykonywanie czynności. Darmowe wykonywanie czynności nie przyczynia się do powiększenia dochodów, wzrostu składek emerytalnych czy zabezpieczenia socjalnego. W konsekwencji prowadzi do zależności ekonomicznej kobiet od innych członków rodziny, w szczególności wtedy, gdy kobiety nie mają możliwości podjęcia płatnej pracy zarobkowej. Nieodpłatna praca kobiet to przede wszystkim obowiązki domowe takie jak sprzątanie, gotowanie, pranie, robienie zakupów, opieka nad dziećmi i osobami starszymi. Są to zajęcia niedoceniane i niedostrzegane jako realny wkład w rozwój gospodarki i właściwe funkcjonowanie społeczeństwa. Z całą stanowczością należy stwierdzić, że każdy za swoją pracę chciałby i powinien otrzymywać wynagrodzenie. Brak rekompensaty finansowej dla kobiet, które wykonują poszczególne obowiązki jest pewnego rodzaju formą przemocy³²⁵.

Warto w tym miejscu przedstawić kilka propozycji rozwiązania problemu nieodpłatnej pracy kobiet. Przede wszystkim, należy zwiększyć świadomość społeczną dotyczącą nierówności płci i nieodpłatnej pracy kobiet. Poprzez kampanie informacyjne, edukację na temat równouprawnienia i roli pracy w domu można wprowadzić istotne zmiany w społecznej mentalności. Nie bez znaczenia jest także równy podział obowiązków, ich współdzielenie, zachęcanie do zaangażowania się obu stron w prace domowe, wspólne dbanie o dzieci oraz opiekę nad rodziną. Dodatkowo rządy i instytucje publiczne powinny wprowadzić spójną politykę społeczną, mającą na celu wsparcie kobiet w równoczesnym łączeniu pracy zawodowej z obowiązkami domowymi. Pomocne w tym będzie stworzenie sieci publicznych przedszkoli, urlopy rodzicielskie, elastyczne formy zatrudnienia, które pomogą w osiągnięciu równowagi między życiem zawodowym a prywatnym. Konieczne jest także docenienie i wycenienie nieodpłatnej pracy kobiet. Statystyki gospodarcze powinny uwzględniać tę pracę i jej znaczny wkład w rozwój

³²⁴ C. C. Perez, *Niewidzialne kobiety*, dz. cyt., s. 94.

³²⁵ Por. A. Titkow, D. Duch-Krzysztosek, B. Budrowska, *Nieodpłatna praca kobiet. Mity realia perspektywy*, wyd. IFiS PAN, Warszawa 2004, s. 22.

społeczny. Promowanie dialogu społecznego na temat wartości i znaczenia pracy domowej może przyczynić się do większego uznania i równoważenia tej formy pracy. Wszystkie powyżej wymienione elementy nie obejdują się bez wsparcia i promowania rozwoju zawodowego kobiet. Poprawa dostępu do edukacji, szkoleń zawodowych i możliwości awansu zawodowego dla kobiet może umożliwić im samodzielność finansową i zwiększyć ich niezależność. Aby nieodpłatna praca przestała mieć miejsce, ważne jest podejmowanie działań na wielu frontach, włączając w to dialog społeczny, edukację, zmiany polityczne i promowanie równości płci³²⁶. Dążenie do równego podziału obowiązków i docenienie nieodpłatnej pracy kobiet przyczyni się do bardziej sprawiedliwego i równego społeczeństwa, w którym kobiety nie będą czuły się wykluczane i wykorzystywane. Jak wynika z badań:

„Na całym świecie kobiety wykonują trzykrotnie więcej nieodpłatnej pracy opiekuńczej niż mężczyźni. Według Międzynarodowego Funduszu Walutowego można ją podzielić na: dwa razy więcej opieki nad dziećmi oraz czterokrotnie więcej pracy związanej z utrzymaniem domu”³²⁷.

Nieodpłatna praca to domena kobiet, która ma szereg konsekwencji społecznych, ekonomicznych i osobistych. Przyczynia się do nierówności ekonomicznych, ogranicza możliwość rozwoju zawodowego, a także wpływa na ich niezależność finansową. Brak uznania i wyceny wykonywanej każdego dnia pracy prowadzi do jej marginalizowania i pozbawienia wartości w oczach kobiety, która ją wykonuje. Wiele społeczeństw ma ustalone role płciowe, które narzucają kobietom większą odpowiedzialność za obowiązki domowe i opiekę nad rodziną. To również ma wpływ na to, że to głównie one wykonują nieodpłatną pracę w domu. Dodatkowo kobiety często doświadczają społecznej presji, aby spełniać role opiekuńcze w rodzinie. A to z kolei oddziałuje na ich wybory zawodowe i decyzje dotyczące zatrudnienia. Można w tym miejscu postawić pytanie: dlaczego mężczyźni nie angażują się w wykonywanie nieodpłatnej pracy? Istnieje kilka czynników, które mogą na to wpływać. Przede wszystkim w wielu społeczeństwach występują zakorzenione kulturowo oczekiwania dotyczące ról płciowych.

³²⁶ Por. M. Domańska, *Zasada niedyskryminacji (równego traktowania)*, [w:] A. Wróbel (red.), *Stosowanie prawa Unii Europejskiej przez sądy*, Kantor Wydawniczy Zakamycze, 2005, s. 178 – 179.

³²⁷ C. C. Perez, *Niewidzialne kobiety*, dz. cyt., s. 58.

Tradycyjnie, to mężczyzna jest postrzegany jako „żywiciel rodziny”, podczas gdy kobieta jako „opiekunka domowa”. Te stereotypowe oczekiwania mogą wpływać na to, że mężczyźni są mniej skłonni do angażowania się w nieodpłatną pracę domową. Jak wynika z wcześniej wspomnianego raportu z 2023 roku „Kobiety, rynek pracy i równość płac”³²⁸ w sytuacji gdy dwójka rodziców pracuje zawodowo, to i tak większość domowych obowiązków spada na barki kobiet. Efektem takiego niesprawiedliwego podziału obowiązków jest powielanie niewłaściwych wzorców, które nie tylko utrudniają rozwój zawodowy kobiet, ale w długofalowej perspektywie powielają błędny model podziału obowiązków w rodzinie.

Wykluczenie kobiet występuje na bardzo wielu płaszczyznach. Edukacyjna jest jedną z nich³²⁹. Warto w tym miejscu zwrócić uwagę na to, że niektóre amerykańskie uniwersytety, aby rozwiązać problem *tenure*, postanowiły dodać rodzicom kolejny rok na każde dziecko. Miało to nie tylko wspierać politykę prorodzinną, ale także „wyrównywać” szanse naukowców. Efekt okazał się zupełnie odwrotny. Kobiety w dalszym ciągu musiały zajmować się prokreacją i związanymi z nią obowiązkami, natomiast ich koledzy, ojcowie dzieci, mieli dodatkowy rok, na to, aby robić badania i rozwijać swoją karierę naukową. Luka, która miała zostać niejako wyrównana, tym sposobem jeszcze bardziej wyeliminowała kobiety i wsparła i tak już uprzywilejowanych mężczyzn.

„Innego przykładu (...) dostarczają amerykańskie uniwersytety. Tamtejsi nauczyciele akademicki muszą w ciągu siedmiu lat od zatrudnienia na uczelni otrzymać stałą posadę (*tenure*), w przeciwnym razie zostają zwolnieni. Ten system działa na niekorzyść kobiet – zwłaszcza tych, które pragną mieć dzieci, między innymi dlatego, że lata między ukończeniem doktoratu, a otrzymaniem stałego zatrudnienia (między trzydziestką z czterdziestką) to okres, gdy naukowczynie najczęściej starają się o dziecko. Skutek? Mężatki z małymi dziećmi mają o 35 procent niższe szanse na *tenure* niż żonaci ojcowie małych dzieci”³³⁰.

³²⁸ Por. *Kobiety, rynek pracy i równość płac*, <https://lewiatan.org/wp-content/uploads/2023/03/RAPORT-KOBIETY-RYNEK-PRACY-I-ROWNOSC-PLAC.pdf>, dostęp: 4.01.2024.

³²⁹ Por. R. Siemieńska, *Kariery akademickie kobiet i mężczyzn. Różne i podobne*, wyd. Naukowe Scholar, Warszawa 2019.

³³⁰ C. C. Perez, *Niewidzialne kobiety*, dz. cyt., s. 110.

Powyższy przykład w jaskrawy sposób ukazuje, że mimo iż w ostatnich latach zwiększa się świadomość i dyskusja dotycząca wykluczania kobiet, to w wielu przypadkach sytuacja pań wcale się nie poprawia, a wręcz znacznie pogarsza. Niezrozumienie istoty problemu smuci jeszcze bardziej, gdyż pokazuje, że po drugiej stronie, w świecie uprzywilejowanych białych mężczyzn niestety nie ma partnerów do rozmowy o zmianie świata na lepszy. Agamben nie poruszając tematu wykluczonych kobiet jest tego najlepszym dowodem.

Warto w tym miejscu zastanowić się na tym, czy istnieją sposoby na to, aby rozwiązać problem wykluczenia kobiet? Wydaje się, że tak, że istnieją różne podejścia i środki, które mogą przyczynić się do znalezienia remedium na ten problem. Przede wszystkim, musi powstać polityka równowagi pracy i życia prywatnego. Jak pisze Perez:

„musimy zwiększyć reprezentację kobiet we wszystkich sferach życia. Bo gdy więcej kobiet zajmuje kierownicze bądź wpływowe stanowiska, wyłania się jeszcze bardziej wyrazisty schemat: kobiety po prostu nie zapominają o istnieniu swojej płci tak łatwo, jak czynią to często mężczyźni”³³¹.

Rządy i pracodawcy powinni wprowadzać programy, które promują elastyczne godziny prac, możliwość pracy zdalnej, urlopy rodzicielskie i opiekuńcze oraz inne formy dostosowywania miejsc pracy do sytuacji życiowej kobiet. Nie powinno się to odbywać na zasadzie piętnowania osób, które pracują elastycznie bądź w formie pracy zdalnej, poprzez podejrzewanie, że gdy dana kobieta pracuje z domu, to na pewno nie wykonuje swoich obowiązków, tylko w tym czasie odpoczywa. Dodatkowo ważne jest także zapewnienie dostępu do przystępnej cenowo opieki nad dziećmi. Inwestowanie w publiczne żłobki, przedszkola oraz programy wsparcia rodzinnego może skutecznie odciążyć kobiety i umożliwić im lepsze zarządzanie obowiązkami.

Należy zwrócić uwagę na to, jak ważne jest podejmowanie tych działań na różnych poziomach – od politycznego i instytucjonalnego po indywidualny. Konieczne jest zaangażowanie rządów, organizacji społecznych, pracodawców, partnerów życiowych i samych kobiet w dążeniu do zapewnienia równości w sferze pracy i życia prywatnego.

³³¹ Tamże, s. 387.

Agamben krytykując istniejące struktury władzy, nie proponuje spójnej strategii politycznej. Jego filozofia koncentruje się na analizie stanu rzeczy, ale nie dostarcza narzędzi ani konkretnych działań, które mogłyby prowadzić do zmiany. Włoski filozof często opiera swoje argumenty na abstrakcyjnych koncepcjach i historycznych analogiach, pomijając przy tym empiryczne dowody i rzeczywistość. To prowadzi do oderwania jego teorii od konkretnego kontekstu społecznego i politycznego. Agamben słusznie jest często krytykowany za to, że nie uwzględnia innych perspektyw i teorii w swojej analizie. W związku z tym, jego filozofia jest jednostronna i nie prezentuje różnorodności myśli filozoficznej i politycznej. Włoski filozof skupia się na idei wykluczenia, która jest zakorzeniona w pojęciu *homo sacer*, ale wyraźnie pomija analizę sytuacji kobiet jako grupy, która historycznie była, i nadal jest wykluczana z wielu dziedzin życia. Wykluczenie to jest często wynikiem patriarchalnych struktur władzy i nierówności płci, które wymagałyby agambenowskiej analizy. Należy jasno stwierdzić, że brak uwzględnienia sytuacji kobiet w filozofii Agambena jest błędem, ponieważ ogranicza pełne zrozumienie struktur władzy, biopolityki i wykluczenia w społeczeństwie. Analiza tych kwestii z perspektywy płci jest istotna dla pełniejszego i bardziej rzetelnego ukazania problemów filozoficzno-społecznych.

Zakończenie

Wykluczenie poszczególnych jednostek ze społeczeństwa i degradacja ich godności jest, zdaniem Agambena, możliwa dzięki rozwojowi biopolityki. Włoski filozof ukazuje autorską koncepcję dotyczącą *homo sacer*, którą łączy z możliwością wprowadzenia stanu wyjątkowego, a także silną pozycją suwerena w państwie. Filozofia Agambena nie daje gotowych recept na rozwiązanie problemów wykluczenia. Jest to raczej filozofia krytyczna, która stawia pytania i zmusza do refleksji nad istniejącymi strukturami władzy i ich konsekwencjami dla jednostek i społeczeństwa. w związku z tym, niewątpliwie pozytywnym aspektem jego filozofii jest zachęcenie do krytycznego myślenia, działania politycznego i etycznego, ukierunkowanego na zwiększenie sprawiedliwości i równości.

W pierwszym rozdziale niniejszej pracy został przedstawiony człowiek wykluczony – *homo sacer*. Agamben, który zaczerpnął *figurę homo sacer* od rzymskiego gramatyka Sekstusa Pompejusza Festusa, w umiejętny sposób umiejscowił ją we współczesnym świecie, aby zwrócić uwagę swoich odbiorców na fakt, że problem wykluczenia jest aktualny od starożytności do dziś. Według włoskiego filozofa, wykluczenie jest możliwe tylko wtedy, gdy jednostka zostanie pozbawiona wszelkiej ochrony prawnej, przy jednoczesnym wpisaniu jej w system normatywny, nad którym kontrolę sprawuje suweren. Agamben argumentuje, że *homo sacer* wiecie „nagie życie”, życie pozbawione wszelkiej ochrony, które staje się przedmiotem politycznych rozgrywek. Włoski filozof, analizując sytuację *homo sacer* na przestrzeni wieków, stwierdza, że mimo wszelkich negatywnych działań, przyrodzona i niezbywalna godność człowieka nie zostaje naruszona.

Agamben zwraca również uwagę na to, że *homo sacer* na mocy woli suwerena znajduje się w przestrzeni wyjątku, którą włoski filozof utożsamia z obozami oraz więzieniami. To właśnie w nich suweren może czasowo zawieszać powszechnie obowiązujące prawo.

W drugim rozdziale niniejszej dysertacji został poddany analizie suweren, stan wyjątkowy oraz kwestie *tabu*, strachu i manipulacji. Autor „*Homo sacer*. Suwerenna władza i nagie życie” stara się ukazać zależność występującą między politycznymi manipulacjami, wzbudzaniem strachu w obywatelach, a pozbawianiem ich praw. Włoski filozof rozwija koncepcję stanu wyjątkowego zaczerpniętą od niemieckiego filozofa Schmitta. Dla Agambena stan wyjątkowy nie jest jedynie chwilowym i wyjątkowym

zdarzeniem (jak u Schmitta), lecz staje się raczej „normą”, która może być stosowana stale lub w sposób ciągły. Włoski filozof argumentuje, że rozwinięcie stanu wyjątkowego prowadzi do zubożenia demokracji i podważa podstawowe prawa człowieka. Stan wyjątkowy pozwala władzy na stosowanie nadmiernej kontroli i licznych manipulacji, często kosztem wolności jednostki.

Trzeci rozdział został poświęcony analizie nowoczesnej polityki w ujęciu Agambena. W odniesieniu do filozofii Foucaulta, Agamben rozwija teorię biopolityki, która jego zdaniem sprawuje nadzór i kontrolę nad życiem każdego człowieka. Jego analizy koncentrują się na tym, w jaki sposób współczesne państwa i instytucje wykorzystują władzę do kontrolowania ludzkiego życia, zarówno poprzez oddziaływanie na ciało jednostki, jak i na populację jako całość. Zdaniem Agambena, biopolityka odnosi się do sposobów, w jakie władza polityczna reguluje i kontroluje życie poprzez narzędzia prawne, administracyjne i technologiczne. W tym rozdziale po raz kolejny zostało podkreślone jak istotnym elementem biopolityki jest koncepcja „nagiego życia”, czyli życia pozbawionego jakiegokolwiek formy politycznej ochrony czy prawnej reprezentacji. Agamben analizuje, jakie są tego konsekwencje dla demokracji, praw człowieka i jednostek. Kluczowym pojęciem u Agambena jest „stan wyjątkowy”, który stanowi moment, w którym władza polityczna może zawiesić normalne zasady prawne i stosować nadzwyczajne środki kontroli w imię obrony bezpieczeństwa publicznego. Agamben uważa, że w dzisiejszym świecie stan wyjątkowy stał się normą, a biopolityka prowadzi do naruszania podstawowych praw jednostki w imię zapewnienia bezpieczeństwa. W rezultacie, prace Agambena nad biopolityką prowokują do refleksji nad granicami władzy politycznej, nadmiernym nadzorem społecznym oraz konsekwencjami dla jednostki i społeczeństwa. Jego analizy są istotnym wkładem w dyskusję nad etyką polityczną i prawami człowieka we współczesnym świecie i stanowią podstawę do dalszych rozważań w tym zakresie.

Rozdział czwarty przedstawia agambenowską krytykę biopolityki oraz narzędzi jakimi się posługuje, doprowadzając do nadużyć i ograniczeń wolności jednostki. Agamben krytykuje biopolitykę za to że traktuje ludzkiego życie jak przedmiotu kontroli i regulacji. Koncepcja „nagiego życia” – życia pozbawionego politycznej reprezentacji i ochrony prawnej – wskazuje na to, że biopolityka nie troszczy się o życie jednostki jako takie, ale raczej o kontrolę i zarządzanie populacją. W efekcie czego, jednostka staje się poddana nadmiernemu nadzorowi i manipulacji przez państwo. Włoski filozof analizuje również sposób, w jaki biopolityka łączy się z rosnącą władzą technologiczną i wiedzą,

co umożliwia coraz bardziej precyzyjną kontrolę nad jednostką. Wprowadzenie technologii nadzoru, monitorowania i zbierania danych osobowych, poszerza zakres biopolityki i pogłębia zagrożenia dla prywatności i wolności jednostki. W ramach krytyki biopolityki, Agamben zwraca uwagę na to, że działania podejmowane w imię bezpieczeństwa naruszają podstawowe prawa obywatelskie, takie jak wolność słowa, prawa jednostki czy prywatność. Biopolityka może prowadzić do instytucjonalizacji nadzoru i kontroli społecznej, co ogranicza autonomię i wolność jednostki. Wnioski jakie w swoich pracach prezentuje Agamben są następujące: biopolityka może prowadzić do erozji demokratycznych wartości i podstawowych praw jednostki w imię utrzymania bezpieczeństwa czy efektywności społecznej. To z kolei zachęca do dalszej refleksji nad granicami władzy państwa i nad rosnącym zagrożeniem dla wolności jednostki w społeczeństwie biopolitycznym.

Ostatni rozdział został poświęcony krytyce wybranych aspektów filozofii Agambena, możliwych kierunków rozwoju jego filozofii, a także pominiętej przez niego kwestii, czyli wykluczonych kobiet. Mimo iż filozofia włoskiego myśliciela spotyka się z powszechnym uznaniem, to nadal wywołuje wiele kontrowersji. Agamben słynie z gęstej, hermetycznej formy swojego pisania, co sprawia, że jego prace są trudne do zrozumienia. Dodatkowo niekiedy brak jasnego wyводу i skomplikowany język prowadzi do niejasności w interpretacji jego tez. Kolejnym zarzutem wobec prac Agambena jest fakt, że czerpiąc z wielu różnych tradycji filozoficznych, od antyku po współczesność, sprawia, że jego prace wydają się być zbyt fragmentaryczne lub niejednoznaczne. Niektórzy krytycy (Hardt, Negri, Lemke) uważają, że brak spójności w podejściu teoretycznym może wprowadzać zamieszanie i utrudniać zrozumienie jego filozofii jako spójnej całości. Kolejnym zarzutem wobec włoskiego filozofa jest to, że mimo iż jest on powszechnie znany z krytyki współczesnych systemów politycznych i prawnych, nie proponuje konkretnych rozwiązań, dlatego można mu zarzucić, że koncentruje się bardziej na analizie problemów, niż na wskazywaniu konstruktywnych dróg wyjścia. W tej części pracy zostały także wskazane potencjalne kierunki rozwoju myśli Agambena, które obejmują stworzenie nowej politycznej wspólnoty, gdzie fundamentem jest jednostka – absolutna pojedynczość. Dodatkowo Agamben sugeruje, że polityka przyszłości będzie polegać na konflikcie między państwem a tym, co „niepaństwowe”, co sygnalizuje zmianę priorytetów politycznych. Ponadto, jego koncepcja „formy życia” podkreśla otwartość i plastyczność ludzkiego życia, która umożliwia jednostkom różnorodne sposoby bycia i działania. Jednakże, w kontekście

jego wizji nowej wspólnoty, niejasne pozostają kwestie związane z partycypacją każdej jednostki, i to właśnie wymaga dalszego rozwinięcia myśli Agambena. Przede wszystkim jednak, Agamben nie poświęca należytej uwagi wykluczonym kobietom, co nie do końca jest zrozumiałe. Filozof zajmujący się tematem szeroko rozumianej grupy osób wykluczonych, powinien wykazać się wrażliwością i przeanalizować sytuację kobiet.

Podsumowując: u Agambena istnieje głęboka refleksja nad problemami wykluczenia jednostek z społeczeństwa oraz degradacją ich godności, szczególnie w kontekście rozwoju biopolityki. Poprzez koncepcję *homo sacer*, Agamben ukazuje w jaki sposób suweren może wykorzystać stan wyjątkowy do naruszenia podstawowych praw jednostki. Jego filozofia nie oferuje gotowych recept, lecz stawia pytania i skłania do refleksji nad istniejącymi strukturami władzy. Jego prace zmuszają do krytycznego myślenia, działania politycznego i etycznego, mającego na celu zwiększenie sprawiedliwości i równości społecznej. Pomijanie kwestii wykluczonych kobiet w jego filozofii budzi kontrowersje. W dalszym rozwoju jego myśli istnieje potencjał do bardziej konkretnej propozycji rozwiązań oraz uwzględnienia różnorodnych perspektyw, w tym perspektywy kobiet.

Bibliografia

Literatura podstawowa:

1. Agamben Giorgio, *Co zostaje z Auschwitz*, przeł. Sławomir Królak, wyd. Sic!, Warszawa 2008.
2. Agamben Giorgio, *Czas, który zostaje*, przeł. Sławomir Królak, wyd. Sic!, Warszawa 2009.
3. Agamben Giorgio, *Czym jest lud?*, przeł. Paweł Mościcki, [w:] *Agamben. Przewodnik Krytyki Politycznej*, wyd. Krytyki Politycznej, Warszawa 2010.
4. Agamben Giorgio, *Czym jest urządzenie*, przeł. Jakub Majmurek, [w:] *Agamben. Przewodnik Krytyki Politycznej*, wyd. Krytyki Politycznej, Warszawa 2010.
5. Agamben Giorgio, *Filosofia prima filosofia ultima. Il sapere dell'Occidente fra metafisica e scienze*, wyd. Einaudi, Rzym 2022.
6. Agamben Giorgio, *Homo sacer. Suwerenna władza i nagie życie*, przeł. Mateusz Salwa, wyd. Prószyński i S-ka, Warszawa 2008.
7. Agamben Giorgio, *Il regno e la gloria. Per una genealogia teologica dell'economia e del governo*, wyd. Bollati Boringhieri, Mediolan 2007.
8. Agamben Giorgio, *My, uchodźcy*, [w:] *Agamben. Przewodnik Krytyki Politycznej*, przeł. Katarzyna Gawlicz, wyd. Krytyki Politycznej, Warszawa 2010.
9. Agamben Giorgio, *Nagość*, przeł. Krzysztof Żaboklicki, W.A.B., Warszawa 2010.
10. Agamben Giorgio, *Od teologii politycznej do teologii ekonomicznej*, przeł. Paweł Mościcki, [w:] *Agamben. Przewodnik Krytyki Politycznej*, wyd. Krytyki Politycznej, Warszawa 2010.
11. Agamben Giorgio, *Okonomische Theologie. Genealogie eines Paradigmas*, Berlin 2005.
12. Agamben Giorgio, *Profanacje*, przeł. Mateusz Kwaterko, wyd. Państwowy Instytut Wydawniczy, Warszawa 2006.
13. Agamben Giorgio, *Stan wyjątkowy. Homo sacer II*, przeł. Monika Surma-Gawłowska, wyd. Ha!art, Kraków 2008.
14. Agamben Giorgio, *Wspólnota, która nadchodzi*, przeł. Sławomir Królak, wyd. Sic!, Warszawa 2008.

Netografia podstawowa:

1. Agamben Giorgio, *Biosicurezza e politica (Biobezpieczeństwo i polityka)*, <https://www.quodlibet.it/giorgio-agamben-biosicurezza>, dostęp: 5.08.2023.
2. Agamben Giorgio, *Capitalismo comunista (Kapitalizm komunistyczny)*, <https://www.quodlibet.it/giorgio-agamben-capitalismo-comunista>, dostęp: 5.09.2023.
3. Agamben Giorgio, *Che cos'è la paura? (Czym jest strach)*, <https://www.quodlibet.it/giorgio-agamben-che-cos-u2019-a-paura>, dostęp: 1.08.2023.
4. Agamben Giorgio, *Contagio (Infekcja)*, <https://www.quodlibet.it/giorgio-agamben-contagio>, dostęp: 6.09.2023.
5. Agamben Giorgio, *Forme-de-vie*, <https://www.multitudes.net/Forme-de-vie/>, dostęp: 4.09.2023.
6. Agamben Giorgio, *Kapitalizm jest religią, w której nic nie należy do ludzi*, <https://wiadomosci.dziennik.pl/wydarzenia/artykuly/72453.kapitalizm-jest-religia-w-ktorej-nic-nie-nalezy-do-ludzi.html>, dostęp: 3.01.2023.
7. Agamben Giorgio, *Liberta e insicurezza (Wolność i niepewność)*, <https://www.quodlibet.it/giorgio-agamben-libert-5-insicurezza>, dostęp: 2.09.2023.
8. Agamben Giorgio, *L'Impero europeo (Imperium europejskie)*, <https://www.quodlibet.it/giorgio-agamben-l-u2019imperio-europeo>, dostęp: 7.09.2023.
9. Agamben Giorgio, *L'invenzione di un'epidemia (Wynalezienie epidemii)*, <https://www.quodlibet.it/giorgio-agamben-l-invenzione-di-un-epidemia>, dostęp: 1.09.2023.
10. Agamben Giorgio, *No to Bio-Political Tattoing (Nie dla tatuazu biopolitycznego)*, <https://theanarchistlibrary.org/library/giorgio-agamben-no-to-bio-political-tattooing>, dostęp: 3.03.2023.
11. Agamben Giorgio, *Nieświęte życie*, przeł. Mikołaj Ratajczak, <https://www.praktykateoretyczna.pl/artykuly/giorgio-agamben-nieswiete-zycie/>, dostęp: 10.05.2023.
12. Agamben Giorgio, *Stan wyjątkowy wywołany nieuzasadnioną sytuacją kryzysową*, przeł. Łukasz Moll, <https://www.praktykateoretyczna.pl/artykuly/stan-wyjatkowy-sytuacja-kryzysowa/>, dostęp: 20.04.2023.

13. Agamben Giorgio, *Rimetti a noi i nostri debiti (Przebacz nam nasze długi)*, <https://www.quodlibet.it/giorgio-agamben-rimetti-i-debiti>, dostęp: 3.09.2023.
14. Agamben Giorgio, *The Power and the Glory: Giorgio Agamben on Economic Theology*, wykład wygłoszony w Turynie, 11.01.2007, transkrypt dostępny na stronie: <http://www.pubtheo.com/page.asp?pid=1566>, dostęp: 2.09.2023.
15. Agamben Giorgio, *Una domanda (Jedno pytanie)*, <https://www.quodlibet.it/giorgio-agamben-una-domanda>, dostęp: 2.08.2023.
16. Agamben Giorgio, *Wyjaśnienia*, przeł. Łukasz Moll, <https://www.praktykateoretyczna.pl/artykuly/giorgio-agamben-wyjasnienia/>, dostęp: 20.04.2023.

Literatura pomocnicza:

1. Aikins Matthieu, *Nadzy nie boją się wody*, przeł. Tomasz Macios, wyd. Znak, Kraków 2022.
2. Améry Jean, *Poza winą i karą. Próby przełamania podjęte przez złamanego*, przeł. Ryszard Turczyn, wyd. Homini, Kraków 2007.
3. Arendt Hannah, *Kondycja ludzka*, przeł. Anna Łagodźka, wyd. Aletheia Warszawa 2010.
4. Arendt Hannah, *Korzenie totalitaryzmu*, przeł. Daniel Grinberg, Mariola Szawiel, wyd. Świat Książki, Warszawa 2021.
5. Arendt Hannah, *Odpowiedzialność i władza sądenia*, red. i wpraw. Jerome Kohn, przeł. Wojciech Madej i Mieczysław Godyń, posłowie Piotr Nowak, wyd. Prószyński i S-ka, Warszawa 2006.
6. Arendt Hannah, *Pisma żydowskie*, przeł. Mieczysław Godyń, Piotr Nowak, Ewa Rzana, wyd. Biblioteka Kwartalnika Kronos, Warszawa 2012.
7. Arystoteles, *O rodzeniu się zwierząt*, [w:] *Dzieła wszystkie*, t. IV, przeł. Paweł Siwek, wyd. PWN, Warszawa 1993.
8. Arystoteles, *Polityka*, przeł. Ludwik Piotrowicz, wyd. PWN, Warszawa 2008.
9. Banek Kazimierz, *Starożytne kontakty grecko-egipskie. Historia pewnej fascynacji*, „Przegląd religioznawczy”, 2013 nr 1/247.
10. Bataille Georges, *La souverainete*, wyd. Gallimard, Paryż 1976.
11. Baudrillard Jean, *Pakt jasności: o inteligencji zła*, przeł. Sławomir Królak, wyd. Sic!, Warszawa 2005.

12. Bauman Zygmunt, *Konsumowanie życia*, przeł. Monika Wyrwas-Wiśniewska, Wydawnictwo Uniwersytetu Jagiellońskiego, Kraków 2009.
13. Bauman Zygmunt, *Straty uboczne. Nierówności społeczne w epoce globalizacji*, przeł. Justyna Hunia, Wydawnictwo Uniwersytetu Jagiellońskiego, Kraków 2012.
14. Benjamin Walter, *Kapitalizm jako religia*, przeł. Paweł Mościcki, „Krytyka Polityczna” nr 11 – 12, 2007.
15. Benjamin Walter, *W sprawie krytyki przemocy*, [w:] *Anioł historii: Eseje, szkice, fragmenty*, wybór i oprac. Hubert Orłowski, Poznań, 1996.
16. Bielik-Robson Agata, *Rozbita konstelacja. Teologia Agambena między tragedią a mesjanizmem*, [w:] *Agamben. Przewodnik Krytyki Politycznej*, wyd. Krytyki Politycznej, Warszawa 2010.
17. Biesaga Tadeusz, *Osoba a normy etyczne*, [w:] *Spór o osobę w świetle klasycznej koncepcji człowieka*, P. St. Mazur (red.), WAM, Kraków 2012.
18. Biesaga Tadeusz, *Pojęcie osoby a zasada jakości życia we współczesnej bioetyce, Ocalić cywilizację — ocalić ludzkie życie*, red. Z. Morawiec, Kraków 2002.
19. Birks Peter, *The Roman Law of Obligations*, wyd. Oxford University Press, Oxford 2014.
20. Bodin Jean, *Sześć ksiąg o rzeczypospolitej*, VI, 5, przeł. Remigiusz Bierzanek, Zygmunt Izdebski, Jerzy Wróblewski, wyd. PWN, Warszawa 1958.
21. Bogusławski Marcin, „*Homo sacer*” w świecie chaosu. Szkic o związkach Agambena z Nancym Serres’em, *Analiza i Egzystencja*, nr 12 (2010).
22. Chojnicka Krystyna, Olszewski Henryk, *Historia doktryn politycznych i prawnych*, wyd. Ars boni et aequi, Poznań 2004.
23. D’Agostino Francesco, *Dokąd zmierza biopolityka?*, przeł. Tadeusz Żeleźnik, *Społeczeństwo* 18(2008).
24. Debord Guy, *Społeczeństwo spektaklu oraz Rozważania o społeczeństwie spektaklu*, przeł. Mateusz Kwaterko, Państwowy Instytut Wydawniczy, Warszawa 2006.
25. DeCaroli Steven, *Boundary Stones. Giorgio Agamben and the Field of Sovereignty*, [w:] *Sovereignty and Life*, Stanford University Press, Stanford 2007.
26. De la Durantaye Leland, *Giorgio Agamben. A Critical Introduction*, Stanford University Press, Stanford 2009.
27. Deleuze Gilles, Guattari Felix, *Anty-Edyp. Kapitalizm i schizofrenia*, przeł. Tomasz Kaszubski, wyd. Krytyki Politycznej, Warszawa 2017.

28. Domańska Ewa, *Muzułman: świadectwo i figura*, [w:] *W sprawie Agambena. Konteksty krytyki*, red. Łukasz Musiał, Mikołaj Ratajczak, Krystian Szadkowski, Arkadiusz Żychliński, wyd. Poznańskie, Poznań 2010.
29. Domańska Monika, *Zasada niedyskryminacji (równego traktowania)*, [w:] *Stosowanie prawa Unii Europejskiej przez sądy*, Andrzej Wróbel (red.), Kantor Wydawniczy Zakamycze, 2005.
30. Donnelly Jack, *The Relative Universality of Human Rights*, wyd. Human Rights Quarterly, Vol. 29, No. 2, Maryland 2007.
31. Dworkin Ronald, *Biorąc prawa poważnie*, przeł. Tomasz Kowalski, wyd. PWN, Warszawa 1998.
32. Edkins Jenny, *Whatever Politics*, [w:] *Giorgio Agamben: Sovereignty and Life*, red. Matthew Calarco, Steven DeCaroli, Stanford University Press, Stanford 2007.
33. Engle Karen, *From Skepticism to Embrace. Human Rights and the American Anthropological Association from 1947 to 1999*, wyd. Russell Sage Foundation, New York 2002.
34. Feiberg Joel, *Social Philosophy*, wyd. Prentice-Hall, Englewood Cliffs 1973.
35. Foucault Michel, *Archeologia wiedzy*, przeł. Andrzej Siemek, wyd. Państwowy Instytut Wydawniczy, Warszawa 1997.
36. Foucault Michel, *Historia seksualności*, przeł. Bogdan Banasiak, Tadeusz Komendant, Krzysztof Matuszewski, wyd. Słowo/ obraz terytoria, Warszawa 2000.
37. Foucault Michel, *Historia szaleństwa w dobie klasycyzmu*, przeł. Helena Kęszycka, wyd. Państwowy Instytut Wydawniczy, Warszawa 1987.
38. Foucault Michel, *Nadzorować i karać. Narodziny więzienia*, przeł. Tadeusz Komendant, wyd. Aletheia, Warszawa 1993.
39. Foucault Michel, *Narodziny biopolityki*, przeł. Michał Herer, wyd. Naukowe PWN, Warszawa 2011.
40. Foucault Michel, *Trzeba bronić społeczeństwa: wykłady w College de France*, przeł. Małgorzata Kowalska, wyd. KR, Warszawa 1998.
41. Frankl Victor Emil, *Człowiek w poszukiwaniu sensu*, przeł. Aleksandra Wolnicka, wyd. Czarna Owca, Warszawa 2023.
42. Geller Ewa, *Współczesne metody filologiczne w interpretacji żydowskich dokumentów osobistych*, „Autobiografia”, nr 1 (8) 2017.
43. Geulen Eva, *Giorgio Agamben. Wprowadzenie*, przeł. Mikołaj Ratajczak, wyd. Sic!, Warszawa 2012.

44. Girard Rene, *Dawna droga, którą kroczyli ludzie niegodziwi*, przeł. Mirosława Goszczyńska, Warszawa 1992.
45. Girard Rene, *Widziałem szatana spadającego z nieba jak błyskawica*, przeł. Ewa Burska, wyd. Instytut Wydawniczy PAX, Warszawa 2002.
46. Glendon Mary Ann, *A World Made New. Eleanor Roosevelt and the Universal Declaration of Human Rights*, wyd. Random House, New York 2001.
47. Gołota Małgorzata, *Spinalonga. Wyspa trędowatych*, wyd. Agora, Warszawa 2021.
48. Grey Thomas, *The Wallace Stevens Case: Law and the Practice of Poetry*, wyd. Harvard University Press, Cambridge 1991.
49. Hardt Michael, *Imperium*, przeł. Sergiusz Ślusarski i Adam Kołbaniuk, wyd. W. A. B., Warszawa 2005.
50. Hardt Michael, Negri Antonio, *Multitude: War and Democracy in the Age of Empire*, wyd. Penguin Books, New York 2005.
51. Hardt Michael, Negri Antonio, *Rzecz-pospolita. Poza własność prywatną i dobro publiczne*, przeł. Agnieszka Kowalczyk, Krystian Szadkowski, Mikołaj Ratajczak, „Praktyka Teoretyczna”, Kraków 2012.
52. Heidegger Martin, *Wprowadzenie do metafizyki*, przeł. Robert Marszałek, wyd. KR, Warszawa 2000.
53. Hiller Victor, *Gender inequality, endogenous cultural norms, and economic development*, „Scandinavian Journal of Economics” 2016, No. 116(2).
54. Hobbes Thomas, *Lewiatan*, II, 28, 2, przeł. Czesław Znamierowski, wyd. Aletheia, Warszawa 2005.
55. Jankowicz Grzegorz, Mościcki Paweł, *Projekt homo sacer*, wyd. Korporacja Ha!art, Kraków 2008.
56. Jan Paweł II, *Godność człowieka umierającego*. Przemówienie do uczestników Zgromadzenia Ogólnego Papieskiej Akademii „Pro vita”, 27.02.1999, „L'Osservatore Romano” wyd. polskie, 20 (1999), nr 4/212.
57. Jan Paweł II, *Evangelium vitae*, Kraków 1995, nr 20.
58. Jaspers Karl, *Filozofia egzystencji*, przeł. Anna Wołkowicz, Dorota Lachowska, wyd. Państwowy Instytut Wydawniczy, Warszawa 1990.
59. Kaczorowski Paweł, *My i Oni. Państwo jako jedność polityczna. Główne idee filozofii politycznej C. Schmitta z okresu Republiki Weimarskiej*, wyd. Szkoła Główna Handlowa, Warszawa 1998.

60. Kant Immanuel, *Uzasadnienie metafizyki moralności*, przeł. Mściśław Wartenberg, wyd. M. Derewiecki, Warszawa 2001.
61. Kołakowski Leszek, *Cywilizacja na ławie oskarżonych*, wyd. Res Publica, Warszawa 1990.
62. Kucharski Leszek, Rutkowska Anna, *Sytuacja kobiet na rynku pracy w Polsce w porównaniu z sytuacją mężczyzn*, „Wiadomości Statystyczne”, t. 66, nr 8, Warszawa 2021.
63. LaCapra Dominick, *Historia w okresie przejściowym. Doświadczenie, tożsamość i teoria krytyczna*, przeł. Katarzyna Bojarska, wyd. Universitas, Kraków 2009.
64. LaCapra Dominick, *Approaching Limit Events: Sitting Agamben*, w: *Giorgio Agamben. Sovereignty and Life*, red. Matthew Calarco, Steven DeCaroli, Stanford University Press, Stanford 2007.
65. Laclau Ernesto, *Nagie życie czy społeczne nie wiadomo co?*, przeł. Krystian Szadkowski, [w:] *Agamben. Przewodnik Krytyki Politycznej*, wyd. Krytyki Politycznej, Warszawa 2010.
66. Le Bon Gustav, *Psychologia tłumu*, przeł. Bolesław Kaprocki, wyd. Marek Derewiecki, Kęty 2016.
67. Lemke Thomas, *Biopolityka*, przeł. Tomasz Dominiak, wyd. Sic!, Warszawa 2010.
68. Levi Primo, *Czy to jest człowiek*, przeł. Halszka Wiśniowska, wyd. Literackie, Kraków 2008.
69. Lipszyc Adam, *Włoski strajk generalny*, [w:] *W sprawie Agambena. Konteksty krytyki*, red. Łukasz Musiał, Mikołaj Ratajczak, Krystian Szadkowski, Arkadiusz Żychliński, wyd. Poznańskie, Poznań 2010.
70. Lyotard Jean-François, *Poróżnienie*, przeł. Bogdan Banasiak, wyd. Uniwersytetu Jagiellońskiego, Kraków 2010.
71. Machiavelli Niccolo, *Księżę. Rozważania nad pierwszym dziesięcioksięgiem historii Rzymu Liwiusza*, ks. XVIII, przeł. Krzysztof Żaboklicki, wyd. Uniwersytetu Warszawskiego, Warszawa 1984.
72. MacIntyre Alasdair, *Dziedzictwo cnoty. Studium z teorii moralności*, przeł. Adam Chmielewski, wyd. PWN, Warszawa 1996.
73. Maritain Jacques, *Człowiek i państwo*, przeł. Adam Grobler, wyd. Znak, Kraków 1993.
74. Maritain Jacques, *The Rights of Man and Natural Law*, wyd. Charles Scribner's Sons, New York 1951.

75. Maritain Jacques, *Humanizm integralny*, przeł. Jan Budzisz, wyd. Krąg, Warszawa 1981.
76. Markowska Barbara, Zwierozczłekobywatel? O biopolitycznych założeniach praw człowieka i obywatela, „Zoon Politikon”, Nr 1/2010.
77. Mikołajewski Jarosław, *Wielki przyływ*, wyd. Dowody na Istnienie, Warszawa 2015.
78. Mill John Stuart, *O wolności*, [w:] *Utylitaryzm. O wolności*, przeł. Amelia Kurlandzka, wyd. Państwowe Wydawnictwo Naukowe, Warszawa 2005.
79. Milne Alan John Mitchell, *Human Rights and Human Diversity. An Essay in the Philosophy of Human Rights*, wyd. State University of New York Press, Albany 1986.
80. Mosse George, *Il razzismo in Europa dalle origini all'olocausto*, wyd. Economica Laterza, Mediolan 1992.
81. Mounier Emmanuel, *Co to jest personalizm?*, przeł. Donata Eska, Anna Turowicz, Andrzej Krasiński, wyd. Znak, Kraków 1960.
82. Mysona Byrska Joanna, *Cnoty mniejsze w świecie konsumpcji*, wyd. Naukowe, Kraków 2022.
83. Mysona Byrska Joanna, *Zbywatele, prekariusze i praca w świecie konsumpcji*, „Filosofija. Z problemów Współczesnej Filozofii”, nr 29 (2015/2/II).
84. Negri Antonio, *Powrót: alfabet biopolityczny*, przeł. Maciek Żakowski, wyd. Sic!, Warszawa 2006.
85. Negri Antonio, *Giorgio Agamben. Dyskretny smak dialektyki*, przeł. Mikołaj Ratajczak, [w:] *Agamben. Przewodnik Krytyki Politycznej*, red. Zespół Krytyki Politycznej, wyd. Krytyki Politycznej, Warszawa 2010.
86. Norris Andrew, *The Exemplary Exception: Philosophical and Political Decisions in Giorgio Agamben's „Homo Sacer”*, [w:] *Politics, Metaphysics, and Death. Essays on Giorgio Agamben's “Homo Sacer”*, red. Andrew Norris, wyd. Duke University Press, Durham-London 2005.
87. Nowak Piotr, *Historia filozofii politycznej część druga*, Fundacja Augusta hr. Cieszkowskiego, Warszawa 2016.
88. Nussbaum Martha Craven, *W trosce o człowieczeństwo. Klasyczna obrona reformy kształcenia ogólnego*, przeł. Astrid Męczkowska, wyd. Naukowe Dolnośląskiej Szkoły Wyższej, Wrocław 2008.
89. Osiatyński Wiktor, *Prawa człowieka i ich granice*, wyd. Znak, Kraków 2011.

90. Perez Caroline Criado, *Niewidzialne kobiety*, przeł. Anna Sak, wyd. Karakter, Kraków 2020.
91. Piechowiak Marek, *Filozofia praw człowieka. Prawa człowieka w świetle ich międzynarodowej ochrony*, Lublin 1999.
92. Platon, *Timaios*, [w:] *Dialogi*, t. II, przeł. Władysław Witwicki, wyd. Marek Derewiecki, Kęty 1999.
93. Pollis Adamantia, Schwab Peter, *Human Rihts. Cultural and Ideological Perspectives*, wyd. Praeger Publishers, New York 1979.
94. Ratajczak Mikołaj, Szadkowski Krystian, *Agamben: instrukcja użycia*, [w:] *Agamben. Przewodnik Krytyki Politycznej*, wyd. Krytyki Politycznej, Warszawa 2010.
95. Reuth Ralf Georg, *Goebbels*, przeł. Michał Misiorny, wyd. Iskry, Warszawa 2004.
96. Ryn Zdzisław, Kłodziński Stanisław, *Na granicy życia i śmierci. Stadium obozowego „muzułmaństwa”*, „Przegląd Lekarski” 1983, 40, nr 1.
97. Sandel Michael, *Czego nie można kupić za pieniądze. Moralne granice rynku*, przeł. Anna Chromik, Tomasz Sikora, Kurhaus Publishing, Warszawa 2012.
98. Sawicka Grażyna, *Konwencja a tabu językowe*, [w:] *Język a kultura*, tom 21, Wrocław 2009.
99. Schmitt Carl, *Nomos ziemi w prawie międzynarodowym*, przeł. Kinga Wudarska, wyd. Kronos, Warszawa 2019.
100. Schmitt Carl, *Teologia polityczna i inne pisma*, przeł. Marek Cichocki, wyd. Aletheia, Warszawa 2012.
101. Schopenhauer Artur, *Erystyka czyli sztuka prowadzenia sporów*, przeł. Bolesław i Łucja Konorscy, wyd. Almapress, Bydgoszcz 2005.
102. Seifert Josef, *The philosophical diseases of medicine and their cure. Philosophy and Ethics of Medicine, vol. 1: Foundation*, w: *Philosophy and Medicine*, vol. 82, wyd. Springer, Dodrecht 2004.
103. Siemieńska Renata, *Kariery akademickie kobiet i mężczyzn. Różne i podobne*, wyd. Naukowe Scholar, Warszawa 2019.
104. Singer Peter, *O życiu i śmierci: upadek etyki tradycyjnej*, przeł. Anna Alichniewicz, wyd. Państwowy Instytut Wydawniczy, Warszawa 1997.
105. Skarżyński Ryszard, *Od chaosu do ładu. Carl Schmitt i problem tego, co polityczne*, wyd. Znak, Warszawa 1992.

106. Smith William Robertson, *Lectures On the Religion Of The Semites The Fundamental Institutions*, London 1984.
107. Solnit Rebecca, *Mężczyźni objaśniają mi świat*, przeł. Anna Dzierzgowska, wyd. Karakter, Kraków 2017.
108. Stawrowski Zbigniew, *Niemoralna demokracja*, wyd. Ośrodek Myśli Politycznej, Kraków 2008.
109. Stelmach Jerzy, Sarkowicz Ryszard, *Filozofia prawa XIX i XX wieku*, wyd. Uniwersytetu Jagiellońskiego, Kraków 1998.
110. Stelmach Jerzy, *Sztuka manipulacji*, wyd. Wolters Kluwer, Warszawa 2018.
111. Szymczak Emilia, *Dynamika dostępu kobiet do studiów politechnicznych. Teoria i praktyka społeczna*, wyd. Naukowe UAM, Poznań 2016.
112. Sztompka Piotr, *Socjologiczna teoria podmiotowości* [w:] *Podmiotowość: możliwość, rzeczywistość, konieczność*, Piotr Buczkowski, Ryszard Cichocki (red.), Redakcja Wydawnictw Ośrodka Analiz Społecznych ZMW Poznań 1989.
113. Tertulian, *Przeciw Prakseaszowi*, przeł. Elwira Buszewicz, Stanisław Kalinkowski, wyd. WAM, Kraków 1997.
114. Titkow Anna, Duch-Krzysztozek Danuta, Budrowska Bogusława, *Nieodpłatna praca kobiet. Mity realia perspektywy*, wyd. IFiS PAN, Warszawa 2004.
115. Wiesel Elie, *The Holocaust as Literary Inspiration*, [w:] *Dimension of the Holocaust*, wyd. Northwestern University Press, Illinois 1977.
116. Wittgenstein Ludwik, *Traktat logiczno-filozoficzny*, przeł. Bogusław Wolniewicz, wyd. Naukowe PWN, Warszawa 2011.
117. Wolniewicz Marian, *Listy św. Pawła*, wyd. Św. Wojciecha, Poznań 2008.
118. Zuziak Władysław, *Społeczne perspektywy etyki*, wyd. Naukowe Papieskiej Akademii Teologicznej w Krakowie, Kraków 2006.
119. Verniers Catherine, Vala Jorge, *Justifying gender discrimination in the workplace: The mediating role of motherhood myths*, „Plos One” 2018, Vol. 13(1).

Netografia pomocnicza:

1. Bała Paweł, Wielomski Adam, *Prawa człowieka — refleksje krytyczne*, <https://www.bibliotekacyfrowa.pl/Content/37392/024.pdf>, dostęp: 31.09.2023.
2. Barret David, *Falconer: Guantanamo 'an affront to democracy'*, „The Independent”, <https://www.independent.co.uk/news/uk/crime/falconer-guantanamo-an-affront-to-democracy-415737.html>, dostęp: 30.08.2023.

3. Białczak Patryk, Rodasik Radosław, *O relacji pomiędzy tabu a kulturą bezpieczeństwa – wpływ języka na poczucie bezpieczeństwa jednostki*, <https://cejsh.icm.edu.pl/cejsh/element/bwmeta1.element.ceon.element-20472882-e729-3c3e-b295-092d25c580a1/c/pdf-01.3001.0012.2715.pdf>, dostęp: 1.04.2023.
4. Bogusławski Marcin M., „*Homo sacer*” w świecie chaosu. Szkic o związkach Agambena z Nancym Serres'em, „*Analiza i Egzystencja*”, nr 12 (2010), https://bazhum.muzhp.pl/media/files/Analiza_i_Egzystencja/Analiza_i_Egzystencja-r2010-t12/Analiza_i_Egzystencja-r2010-t12-s203-223/Analiza_i_Egzystencja-r2010-t12-s203-223.pdf, dostęp: 13.06.2023.
5. Boguszewski Rafał, *Płeć i wiek w kontekście wykluczenia społecznego w Polsce*, https://www.google.com/url?sa=i&rct=j&q=&esrc=s&source=web&cd=&ved=0CAIQw7AJahcKEwigqc_5pcL_AhUAAAAAHQAAAAAQAg&url=https%3A%2F%2Fcejsh.icm.edu.pl%2Fcejsh%2Felement%2Fbwmeta1.element.desklight-537fb338-c839-4fdb-bd66-4b2369ab3c3a%2Fc%2F23_Boguszewski.pdf&psig=A0vVaw0R-hd01YdBBdHmthtaooVV&ust=1686816070009647, dostęp: 12.05.2023.
6. Butler Judith, *Guantánamo Limbo*, <https://www.thenation.com/article/archive/guantanamo-limbo/>, dostęp: 1.04.2023.
7. Czarnota Katarzyna, Górczyńska Marta, *Kryzys humanitarny na granicy. Polska zabrania udzielania pomocy umierającym*, <https://krytykapolityczna.pl/kraj/uchodzcy-kryzys-humanitarny-apel/>, dostęp: 25.09.2021.
8. Duque Silva Guillermo Andrés, Del Prado Higuera Cristina., *Political Theology and COVID-19: Agamben's Critique of Science as a New "Pandemic Religion"*, <https://www.degruyter.com/document/doi/10.1515/opth-2020-0177/html>, dostęp: 1.09.2023.
9. Fernandez Manny, *Thriving in Texas Amid Appeals to Reject Syrian Refugees*, <https://www.nytimes.com/2015/12/26/us/thriving-in-texas-amid-appeals-to-reject-syrian-refugees.html>, dostęp: 30.08.2023.
10. Gronowska Bożena, Gajdus Danuta, *Oczekiwanie na egzekucję kary śmierci (tzw. death row) a międzynarodowe standardy ochrony praw człowieka*, [https://bazhum.muzhp.pl/media/files/Palestra/Palestra-r1994-t38-n7_8\(439_440\)/Palestra-r1994-t38-n7_8\(439_440\)-s172-180/Palestra-r1994-t38-n7_8\(439_440\)-s172-180.pdf](https://bazhum.muzhp.pl/media/files/Palestra/Palestra-r1994-t38-n7_8(439_440)/Palestra-r1994-t38-n7_8(439_440)-s172-180/Palestra-r1994-t38-n7_8(439_440)-s172-180.pdf), dostęp: 22.09.2021.

11. Habermas Jurgen, *Uniwersalizm moralny w czasach politycznego regresu*. Jurgen Habermas o współczesności i dziele życia, przeł. Przemysław Pulciński, Justyna Balisz – Schmelz, <http://wladzasadzenia.pl/2020/19/uniwersalizm-moralny-w-czasach-politycznego-regresu.pdf>, dostęp: 9.05.2023.
12. Kabza Milena, *Ogromna wartość nieodpłatnej pracy kobiet*, <https://www.obserwatorfinansowy.pl/bez-kategorii/rotator/ogromna-wartosc-nieodplatnej-pracy-kobiet/>, dostęp: 3.09.2023.
13. *Kobiety, rynek pracy i równość płac*, <https://lewiatan.org/wp-content/uploads/2023/03/RAPORT-KOBIETY-RYNEK-PRACY-I-ROWNOSC-PLAC.pdf>, dostęp: 4.01.2024.
14. *Kodeks Pracy*, <https://sip.lex.pl/akty-prawne/dzu-dziennik-ustaw/kodeks-pracy-16789274/art-18>, dostęp: 3.01.2024.
15. *Konstytucji RP*, <https://sip.lex.pl/akty-prawne/dzu-dziennik-ustaw/konstytucja-rzeczypospolitej-polskiej-16798613>, dostęp: 3.01.2024.
16. *Konwencja dotycząca traktowania jeńców wojennych*. Genewa. 1929.07.27, <https://sip.lex.pl/akty-prawne/dzu-dziennik-ustaw/konwencja-dotyczaca-traktowania-jencow-wojennych-genewa-1929-07-27-16861171>, dostęp: 7.07.2023.
17. *Konwencja Międzynarodowej Organizacji Pracy*, https://www.mop.pl/html/miedzynarodowe_standardy/konwencje.html, dostęp: 3.01.2024.
18. *Konwencja o Prawach Człowieka i Biomedycynie*, https://www.coe.int/t/dg3/healthbioethic/texts_and_documents/ETS164Polish.pdf, dostęp: 2.02.2022.
19. *Konwencja w sprawie likwidacji wszelkich form dyskryminacji kobiet*, <https://www.amnesty.org.pl/wp-content/uploads/2016/04/Konwencja-Likwidacja-dyskryminacji-kobiet.pdf>, dostęp: 3.01.2024.
20. Krapiec Mieczysław A., *Prawa człowieka i ich zagrożenia*, „Człowiek w kulturze”, 1994, nr 3, http://bazhum.muzhp.pl/media//files/Czlowiek_w_Kulturze/Czlowiek_w_Kulturze-r1994-t3/Czlowiek_w_Kulturze-r1994-t3-s5-109/Czlowiek_w_Kulturze-r1994-t3-s5-109.pdf, dostęp: 16.08.2023.
21. Mill John Stuart, *O poddaństwie kobiet*, <https://wolnelektury.pl/media/book/pdf/mill-poddanstwo-kobiet.pdf>, dostęp: 4.01.2024.

22. Nussbaum Martha Craven, *Long-Term Care and Social Justice: A Challenge to Conventional Ideas of the Social Contract*, [w:] *World Health Organization, Ethical Choices in Long-Term Care. What does justice require?*, https://books.google.pl/books?hl=pl&lr=&id=Z4ZnFz9DSB0C&oi=fnd&pg=PR5&dq=nussbaum+longterm+care+and+social+justice&ots=RAK3VG58aO&sig=K59FISCWzT2jMelkTbBpS8kH2jg&redir_esc=y#v=onepage&q=nussbaum%20long-term%20care%20and%20social%20justice&f=false, dostęp: 17.05.2023.
23. Pawlak Robert, *Moralność i rynek*, <https://journals.pan.pl/Content/115931/PDF/Strony%20od%202014-4-15-3.pdf>, dostęp: 11.08.2023.
24. Piskalski Henryk, *Problem sytuacji granicznych w ujęciu Karla Jaspersa*, „*Analecta Cracoviensia*” X 1978, <https://core.ac.uk/download/pdf/299330303.pdf>, dostęp: 16.08.2023.
25. *Powszechna Deklaracja Praw Człowieka*, preambuła, <http://libr.sejm.gov.pl/tek01/txt/onz/1948.html>, dostęp: 2.02.2022.
26. Skarzyński Ryszard, *W poszukiwaniu istoty polityki i tego, co polityczne. Tomasz Mann, Max Weber, Carl Schmitt i Hannah Arendt pomiędzy emocjami, marzeniami i poczuciem rzeczywistości*, https://www.repozytorium.uni.wroc.pl/Content/108349/01_Skarzynski_R_W_poszukiwaniu_istoty_polityki_i_tego_co_polityczne_Tomasz_Mann_Max_Weber_Carl_Schmitt_i_Hannah_Arendt.pdf, dostęp: 5.09.2023.
27. Standing Guy, *Zbywatele i prekariat*, <https://www.praktykateoretyczna.pl/artykuly/guy-standing-zbywatele-i-prekariat/>, dostęp: 10.02.2023
28. Szpak Agnieszka, *Traktowanie zatrzymanych w Guantanamo Bay: czy mamy do czynienia z torturami?*, https://bazhum.muzhp.pl/media/files/Kwartalnik_Prawa_Publicznego/Kwartalnik_Prawa_Publicznego-r2007-t7-n3/Kwartalnik_Prawa_Publicznego-r2007-t7-n3-s213-230/Kwartalnik_Prawa_Publicznego-r2007-t7-n3-s213-230.pdf, dostęp: 24.09.2021.
29. Wojnowska-Radzińska Julia, *Ochrona praw kobiet w systemie Rady Europy*, https://www.google.com/url?sa=i&rct=j&q=&esrc=s&source=web&cd=&cad=rja&uact=8&ved=0CAIQw7AJahcKEwiwPnLpPsL_AhUAAAAAHQAAAAAQAg&url=https%3A%2F%2Fkonstytucyjne.home.amu.edu.pl%2Fwp-content%2Fuploads%2F2018%2F11%2Fartyku%25C5%2582-ochrona-praw-

[kobiet.pdf&psig=AOvVaw1bfKvcw6UfWfKS2GaBqcDZ&ust=168681620850577](#)

5, dostęp: 11.05.2023.

30. Ziółkowski Marek, Drozdowski Rafał, Baranowski Mariusz, *Utowarowienie i odtowarowienie w ujęciu socjologicznym: próba (re)konceptualizacji*, http://cejsh.icm.edu.pl/cejsh/element/bwmeta1.element.desklight-b6b803f4-19ff-4af1-ab1c-375b7f7c34e0/c/Studia_Socjologiczne_2020_nr_3_s.53_77.pdf, dostęp: 1.08.2023.
31. Zuziak Władysław, *Autonomia osoby ludzkiej według J. Maritaina*, https://cejsh.icm.edu.pl/cejsh/element/bwmeta1.element.ojs-doi-10_14746_fc_2017_14_7/c/9608-9269.pdf, dostęp: 30.10.2023.
32. Wójciuk Anna, *Reklama społeczna w dobie konsumpcjonizmu. Perspektywa pragmatyngwistyczna*, http://www.sbc.org.pl/Content/409466/PDF/doktorat4252_Anna_Wojciuk.pdf, dostęp: 1.09.2023.