

# Marcin M. Bogusławski

---

## Homo sacer w świecie chaosu : szkic o związkach Agambena z Nancym i Serres'em

---

Analiza i Egzystencja 12, 203-223

---

2010

Artykuł został opracowany do udostępnienia w internecie przez Muzeum Historii Polski w ramach prac podejmowanych na rzecz zapewnienia otwartego, powszechnego i trwałego dostępu do polskiego dorobku naukowego i kulturalnego. Artykuł jest umieszczony w kolekcji cyfrowej [bazhum.muzhp.pl](http://bazhum.muzhp.pl), gromadzącej zawartość polskich czasopism humanistycznych i społecznych.

Tekst jest udostępniony do wykorzystania w ramach  
dozwolonego użytku.

MARCIN M. BOGUSŁAWSKI\*

„HOMO SACER” W ŚWIECIE CHAOSU  
SZKIC O ZWIĄZKACH AGAMBENA  
Z NANCYM I SERRES’EM

*Małgorzacie Kowalskiej*

Słowa kluczowe: homo sacer, biopolityka, filozofia relacji, chaos, Agamben, Nancy, Serres

Keywords: homo sacer, biopolitics, philosophy of relations, chaos, Agamben, Nancy, Serres

Giorgio Agamben należy z całą pewnością do grona najbardziej rozpoznawalnych myślicieli obecnej doby. Od dawna komentowany na Zachodzie (choćby przez Martina Jaya, Ernesto Laclaua czy Slavoję Žižka), od niedawna promowany jest również w Polsce<sup>1</sup>. Mimo iż para się on, między

---

\* Marcin M. Bogusławski, ur. 1982, asystent w Katedrze Epistemologii i Filozofii Nauki Uniwersytetu Łódzkiego. Zajmuje się współczesną filozofią francuską, w tym strukturalistyczną i poststrukturalistyczną filozofią nauki (m.in. Canguilhemem, Foucaultem, Serres’em, Latourem). E-mail: martinmaria.bog@voila.fr.

Za różnorodny wkład w moje myślenie i pisanie o Agambenie dziękuję prof. dr hab. Barbarze Tuchańskiej, uczestnikom prowadzonego przez nią seminarium magistersko-doktorskiego z epistemologii, dr. Tomaszowi Załuskiemu, Małgorzacie Gałach, Rafałowi Domagale i Krzysztofowi Jóźwiakowi.

<sup>1</sup> A to za sprawą Projektu Agamben, który realizowany był w roku akademickim 2008/2009 przez Pracownię Pytań Granicznych UAM i Krytykę Polityczną. Projektowi towarzyszy książka pt. *Agamben. Przewodnik Krytyki Politycznej*. Niniejszy artykuł jest efektem wykładu wygłoszonego w ramach tego projektu.

innymi, estetyką, historią filozofii i prawa czy refleksją kulturoznawczą, to największy rozgłos przyniosły mu analizy z dziedziny filozofii polityki, w „systematyczny” sposób wyłożone w tetralogii *Homo sacer*. Agamben analizuje w niej „punkty przecięcia władzy politycznej i biologicznego życia [...]. [O]pisuje zarówno konkretne mechanizmy podporządkowania życia władzy, jak i generującą ją strukturę”<sup>2</sup>. Podkreślić przy tym należy, że diagnozę nowoczesnej przestrzeni politycznej rozpisuje Agamben na wiele głosów, anonimowo włącza w swe prace ustalenia innych myślicieli, nieustannie gra cytataми i aluzjami. Jednakże w komentarzach podkreśla się dość zgodnie, że choć

cytuje [on] masę książek, ale „odpisuje” z niewielu – może od czterech, pięciu najważniejszych myślicieli ubiegłego wieku. Czyniąc ich życie swoim własnym, wciela się w nie oraz problemy podówczas dyskutowane. Tak więc, gdy pochyla się nad zawiłymi konstrukcjami prawa ludzkiego i boskiego, albo gdy zastanawia się nad paradoksem suwerenności (dwa najważniejsze tematy *Homo sacer*), jego filozofia wyraźnie inspirowana jest „kabalistyczną” myślą Benjamina i niemieckim decyzyzmem Carla Schmidta. Gdy rozważa [...] sposób, w jaki śmierć odsłania to, czego język nie umie wyrazić, sięga do pism Hegla i Heideggera. Natomiast wszędzie tam, gdzie jego myśl sonduje przepaść życia, znać ślady związków jego myślenia z filozofią Hannah Arendt i Michela Foucaulta<sup>3</sup>.

Do listy tej dorzucić trzeba jeszcze myśl Primo Leviego.

W świetle powyższych uwag cel mojego artykułu jawi się co najmniej jako przewrotny. Nie kwestionując związków Agambena z wymienionymi wcześniej filozofami, będę bowiem argumentował na rzecz tezy, że najważniejsze powinowactwa wiążą Agambena z francuską filozofią relacji, zwłaszcza zaś z Jeanem-Lukiem Nancym i Michelelem Serres’em. Nancy traktowany będzie przy tym jako twórca relacjonistycznej ontologii społecznej, Serres zaś jako konsekwentny myśliciel ontologii chaosu<sup>4</sup>.

<sup>2</sup> Cytuję za informatorem promującym Projekt Agamben.

<sup>3</sup> P. Nowak, *Posłowie*, [w:] G. Agamben, *Homo sacer*, tłum. M. Salwa, Warszawa: Prószyński i S-ka 2008, s. 267–268.

<sup>4</sup> Nancy i Serres należą do nurtu tzw. filozofii różnicy. Pierwszy z nich rozwija dekonstrukcyjne metody badawcze, wykorzystując je do analizy takich fenomenów, jak wspólnota, cielesność itd. Drugi zaczynał jako filozof nauki, obecnie zajmuje się głównie kwestiami dotyczącymi ekopolityki, prawa i antropologii.

Na wagę związków Agambena z Nancym i Serres'em wskazuje moim zdaniem to, iż obaj obecni są w projekcie Agambena *incognito*, a więc w sposób **aluzyjny i niejawny**, czy to za pośrednictwem odpowiednio skonstruowanego tytułu (dzieje się tak choćby w przypadku *Wspólnoty, która nadchodzi* – tytuł książki odnosi się bezpośrednio do filozofii polityki Jacques'a Derridy i Nancy'ego), czy rzuconej jakby od niechcenia uwagi (uznanie chaosu za „ontologiczne zaplecze” stanu wyjątkowego<sup>5</sup> przywodzi na myśl Serres'a)<sup>6</sup>. Dlaczego aluzyjność odniesień wskazywać ma na szczególną wagę inspiracji Nancym i Serres'em w koncepcji Agambena? Dlatego że odsłania ona **ambiwalencję**, z jaką Agamben podchodzi do dorobku francuskiej filozofii różnicy. Z jednej strony Nancy czy Serres są dla niego atrakcyjnymi sojusznikami o tyle, o ile nie tylko przyswoili lekcję Heideggera dotyczącą osadzenia jednostki w świecie, ale rozwinęli nadto zawarte w niej wątki społeczne i pokazali człowieka jako byt relacyjny, *Mitsein*. Twierdzą tym samym, że Agamben, formułując koncepcję osadzonego wewnątrz stanu wyjątkowego *homo sacer* zakłada wypracowaną przez Nancy'ego relacyjną wizję społeczeństwa (ontologia regionalna) i opracowaną przez Serres'a relacyjną wizję rzeczywistości (ontologia fundamentalna). Z drugiej strony francuscy myśliciele są dla Agambena sojusznikami niewygodnymi. Uważam bowiem, że przedstawione przez nich relacyjne, sieciowe teorie człowieka, społeczeństwa i rzeczywistości prowadzą do wniosków sprzecznych z jego własnymi ustaleniami.

W pierwszej części artykułu przedstawię węzłowe punkty filozofii politycznej Agambena, w drugiej ontologię społeczną Nancy'ego, a w trzeciej ontologię chaosu Serres'a, interpretując ją jako konsekwentną relacjonistyczną „ontologię fundamentalną”. W zakończeniu wyliczę zarówno te

---

<sup>5</sup> Por. np. G. Agamben, *Homo sacer*, s. 32 (dalej oznaczane w tekście jako HS z podaniem numeru strony).

<sup>6</sup> Takie postawienie sprawy jest celowym uproszczeniem. Mówiąc precyzyjniej, w znanych mi tekstach Agambena odnaleźć można bezpośrednie nawiązania do Nancy'ego, za to na próżno byłoby szukać w nich jakiegokolwiek jawnego nawiązania do Serres'a. Powiązanie Agambenowskich uwag dotyczących chaosu z filozofią Serres'a wydaje mi się o tyle zasadne, o ile to właśnie Serres zbudował opartą na chaosie „ontologię fundamentalną”. Dodatkowo Serres należy do tej samej tradycji filozoficznej co Nancy. Można tedy powiedzieć, że dokonane przeze mnie „uzupełnienie” Agambena Nancym i Serres'em ma charakter eksperymentalny.

elementy, które łączą wspomniane stanowiska, jak i te, które kwestionują teorię Agambena.

### *Conditio (in)humana, czyli homo sacer*

*Homo sacer* to figura zaczerpnięta z prawa rzymskiego, która stanowi, według Agambena, „pojęcie graniczne dla rzymskiego porządku społecznego” (HS: 104).

Jak wyjaśnia Pompejusz Festus:

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

Odwołując się do powyższej charakterystyki, Agamben zauważa, że enigmatyczność figury *homo sacer* wywołała w świecie nauki wiele dyskusji. Podstawowa trudność dotyczyła natomiast sensu, jaki posiada przypisywana *homo sacer* świętość.

Odrzucając teorie o pierwotnej ambiwalencji *sacrum*, wykład swojego rozumienia tej kwestii rozpoczyna Agamben od podkreślenia, że życie *homo sacer* sytuuje się „na skrzyżowaniu możliwości bycia zabitym i niemożności bycia złożonym w ofierze” (HS: 104). Oznacza to, według niego, iż święty człowiek jest osobą umieszczoną jednocześnie poza prawem ludzkim i boskim, poza *nomos* i poza *physis*. Sytuując się w przestrzeni wyznaczonej przez możliwość bycia zabitym i niemożliwość bycia złożonym w ofierze, *homo sacer* jest człowiekiem, którego tożsamość ogołocono ze wszelkich ludzkich cech i zredukowano wyłącznie do nagiego, a więc zagrożonego śmiercią życia. Właśnie do tego nagiego życia, „które przeżyło swą śmierć”<sup>8</sup>, życia nieustannie na śmierć wystawionego, sprowadza się, według Agambena, sens świętości przypisywanej świętemu człowiekowi (por. HS: 122).

<sup>7</sup> Sextus Pompeius Festus, *De verborum significatu* (cyt. za: HS: 101) (przekład nieco zmodyfikowany).

<sup>8</sup> P. Nowak, *Posłowie*, s. 269.

Przestrzeń, w której żyje *homo sacer*, nazywa Agamben sferą suwerenności (nierozróżnialności). Uznaje także, że *homo sacer* i suweren

przedstawiają sobą dwie symetryczne, skorelowane figury o takiej samej strukturze w tym sensie, że suweren jest tym, w stosunku do którego wszyscy ludzie są potencjalnie *homines sacri*, a *homo sacer* jest tym, w stosunku do którego wszyscy postępują niczym suwereni. Obaj łączą się [tedy] w figurze postępowania, które – wyłączając się tak spod prawa ludzkiego, jak i boskiego [...] – wytycza w pewnym sensie pierwszą przestrzeń polityczną we właściwym sensie [...] (HS: 117).

Innymi słowy: należąc do sfery nagiego życia, *homo sacer* należy tym samym do sfery, która umożliwia ukonstytuowanie się tego, co polityczne. Oznacza to między innymi, że podwójnemu wykluczeniu człowieka świętego – spod jurysdykcji boskiej i ludzkiej – towarzyszyć musi jego podwójne włączenie: święty człowiek zarazem „należy do Boga pod postacią niemożności złożenia w ofierze i włączony jest do społeczności pod postacią możliwości bycia zabitym”, jak i jest przeklęty przez Boga oraz zepchnięty na margines życia społecznego (HS: 114). Agamben utrzymuje przy tym, że nie mamy tu do czynienia z dwoma odmiennymi gestami, ale z podwójnym gestem wyłączenia-włączenia. *Homo sacer* zamieszkując przestrzeń suwerenności, przebywa zarazem poza wspólnotą i na progu danej wspólnoty, pomiędzy tym, co ludzkie i tym, co nieludzkie, między kulturą i naturą. Dzięki **wyłączeniu-włączeniu** potrafi płynnie przemieszczać się między tymi sferami, pozostając dla wspólnoty czymś niepokojącym, niczym wilkołak<sup>9</sup>.

Podsumowując, o ile *homo sacer* nie jest jednostką pozbawioną relacji z państwem i jego systemem prawnym, o tyle ze wspólnoty nie da wyeliminować się „nagiego życia”. To odniesienie wspólnoty do nagiego życia, do zamieszkiwanej przez *homines sacri* sfery suwerenności (nierozróżnialności), jest warunkiem umożliwiającym ukonstytuowanie się tej wspólnoty, a mówiąc szerzej, tego, co polityczne. Polityczny sens sfery suwerenności nazywa Agamben **stanem wyjątkowym**.

---

<sup>9</sup> Por. tamże, s. 270.

### *Conditio politica*, czyli stan wyjątkowy

Punktem wyjścia agambenowskiej charakterystyki stanu wyjątkowego jest przekonanie Carla Schmitta, że stan normalny daje się zdefiniować wyłącznie poprzez odniesienie do wyjątku, który pełni funkcję granicy pozwalającej na rozróżnienie obu przeciwieństw. „To, co zwykle nie jest [bowiem] w stanie samo określić swoich granic”, a przecież porządek prawny ma sens tylko o tyle, o ile ustanowi się sytuację normalną. „Bez istnienia wyjątku normy nie ma z czym skontrastować, pozostaje ona bez wyróżniającej ją opozycji. Wyjątek stanowi zaburzenie, podkreślające jednak kluczowe aspekty normy”<sup>10</sup>. Stan wyjątkowy stanowi tedy próg rozdzielający od siebie to, co wewnętrzne i to, co zewnętrzne, normę i chaos, stan kultury i stan natury. Jako „próg” stan wyjątkowy jest jednak nie tylko płaszczyzną rozdzielenia, ale również miejscem topologicznego powiązania przeciwieństw; powiązania, stanowiącego warunek możliwości wszelkiego porządku (HS: 32).

Skoro „nie istnieje żadna norma, która daje się zastosować do chaosu” i z tego powodu chaos musi zostać włączony do porządku, to stan wyjątkowy nazwać można sferą nierozróżnialności. Chaos zostaje wprowadzony do domeny ładu za pomocą wyłączenia-włączenia: aby norma mogła odnosić się do czegokolwiek, musi założyć coś, co leży poza nią, wyjątek (wyłączenie), jednocześnie musi ustanowić względem wyjątku pewną relację (włączenie). Ta wyłączająca-włączająca relacja wyjątku – utrzymuje Agamben – stanowi „pierwotną strukturę formalną stosunku prawnego”, która nadaje znaczenie temu, co objęte porządkiem i temu, co spod niego wyjęte (HS: 32, 33).

Agamben podsumowuje powyższe uwagi stwierdzeniem, że stan wyjątkowy, stan nierozróżnialności, jest zasadą „wszelkiej prawnej lokalizacji, ponieważ tylko on otwiera przestrzeń, w której po raz pierwszy możliwe jest ustalenie pewnego porządku i określenie terytorium. Jako taki [...] sam nie daje się zlokalizować” i to pomimo że w dzisiejszych czasach wysuwa się „na plan pierwszy, a w dalszej kolejności wykazuje tendencje do tego, by stać się regułą” (HS: 33).

---

<sup>10</sup> J.P. McCormick, *Irracjonalny wybór i krwawa walka. Wprowadzenie do teorii Carla Schmitta*, tłum. A. Warso, „Kronos” 3 (2008), s. 82.

W powyższej – dość mętnej – charakterystyce chodzi przynajmniej o cztery sprawy<sup>11</sup>. Po pierwsze, współczesna władza działa w oparciu o reguły stanu wyjątkowego, lokuje się więc wewnątrz prawa i na zewnątrz niego. Fakt, iż „stan wyjątkowy” nie daje się zlokalizować oznacza, po drugie, że stan wyjątkowy nakłada się na działające w państwach demokratycznych systemy prawne, których rządy starają się „sprawować władzę bez pośrednictwa konkretnych przepisów prawa”<sup>12</sup>. Skoro stan wyjątkowy jest tożsamy ze sferą zamieszkiwaną przez *homines sacri*, to, po trzecie, człowiek we współczesnych demokracjach definiowany jest jako „nagie życie”<sup>13</sup>. Polityka zatem, po czwarte, staje się **biopolityką**<sup>14</sup>. Modelowym

---

<sup>11</sup> Szerzej pisze o nich w interesującym artykule Szymon Wróbel. Zob. Sz. Wróbel, *Epistemokracja: iluzje społeczeństwa władzy*, „Forum Oświatowe”, nr specjalny (2008), s. 153–164.

<sup>12</sup> Tamże, s. 162.

<sup>13</sup> Z tego powodu stan wyjątkowy nazwać można kondycją *homo sacer*.

<sup>14</sup> Komentatorzy wskazują, że wprowadzając do rozważań biopolitykę, Agamben kontynuuje i uzupełnia koncepcję Foucaulta. Nie zgadzam się z takim stwierdzeniem. Foucaultowska biopolityka jest władzą nad życiem. W jej gestii leżą wszelkie procesy biologiczne dotyczące życia człowieka pojmanego gatunkowo. Stąd też Foucault podkreśla nie dyscyplinarny, a regularyzujący charakter biowładzy, wskazuje również na fakt, że nigdy nie dotyczy ona (życia) jednostek. Śmierć jest w dyskursie biowładzy stopniowo dyskwalifikowana i eliminowana, i staje się doświadczeniem na wskroś prywatnym. Biopolityka interesuje się śmiercią tylko wtedy, gdy chodzi o eliminację biologicznego zagrożenia gatunku czy rasy. Do tego władza ma charakter rozproszony, niescentralizowany. Wyłania się w sieci społecznych powiązań, na przecięciu różnorodnych dyskursów, w lokalnych konfliktach sił. Tak rozumianej biopolityce przeciwstawia Foucault władzę suwerenną. Ta związana jest przede wszystkim z przynależnym suwerenowi prawem do zabijania, które poprzez śmierć pozwala mu sprawować władzę nad życiem poddanych. Wydaje się, że powołując się na Foucaulta i mówiąc o biopolityce, Agamben miesza ze sobą płaszczyznę władzy suwerennej z płaszczyzną biowładzy. Według niego biopolityka dotyczy przecież życia o tyle, o ile zostanie ono wydane śmierci. Podmiotem Agambenowskiej biowładzy nie są ogólne procesy, którym podlega gatunek czy rasa, a życie konkretnych jednostek, pojedynczości, składających się na wspólnotę. Oznacza to w końcu, że Agamben rozumie biopolitykę nie tyle jako „politykę regulowania życia we wszystkich jego przejawach, ile jako władzę suwerenną, której suwerenność polega ostatecznie na tym, że z życia ludzkiego wyodrębnia ona <nagie życie>, wyjęte spod prawa i ogołocone z tradycyjnych atrybutów ludzkich, nad którym można zatem w sposób nieograniczony panować, w szczególności zaś – bezkarnie je zabić” [M. Kowalska, *Aporie demokracji i pytanie o „inną politykę” (wokół idei „Homo sacer”)*. *Résumé*, [http://www.agamben.pl/index.php?option=com\\_content&task=view&id=17&Itemid=36](http://www.agamben.pl/index.php?option=com_content&task=view&id=17&Itemid=36)]. Jeszcze na jednym poziomie Agambenowska charakterystyka biopolityki mocno odbiega od opisu



przykładem miejsca opartego bez reszty na regułach stanu wyjątkowego jest, według Agambena, lager, nazywany przezeń „absolutną przestrzenią wyjątku” (HS: 33). To właśnie w obozie człowiek w największym stopniu został ogołocony z ludzkich cech i zredukowany do nagiego życia. Obóz nie jest jednak tylko pouczającym przykładem, dla Agambena stanowi bowiem „zasadę organizującą społeczną przestrzeń”<sup>15</sup>, metaforyczne ujęcie ontologii społecznej.

### *Ontologia socialis, czyli obóz*

O ile stan wyjątkowy jest czasowym zawieszeniem porządku normatywnego „dokonanym na podstawie zaistnienia wytworzonego niebezpieczeństwa”, o tyle obóz oznacza przestrzeń, w której „stan wyjątkowy zaczyna stawać się regułą” [HS: 231, 230]. Innymi słowy obóz to zamierzony stan wyjątkowy, sytuacja, w której reguła (norma) staje się nieodróżnialna od wyjątku, tak samo jak nieodróżnialne stają się pojęcia prawa i faktu. W obozie zatem nic nie jest niemożliwe; jego mieszkańcy zaś ogołoceni są ze wszystkiego, poczynając od statusu politycznego i ochrony prawnej, poza samym „nagim życiem” (por. HS: 232, 233). Wspominałem wyżej, że władzę nad „nagim życiem” nazywa Agamben biopolityką. Skoro obóz jest przestrzenią, w której człowiek sprowadzony zostaje do „nagiego życia”, to jest on (obóz) zarazem „najbardziej absolutną przestrzenią biopolityczną, jaka kiedykolwiek zaistniała” (HS: 233), matrycą nowoczesnej przestrzeni politycznej<sup>16</sup> (por. HS: 239).

---

Foucaultowskiego. Mianowicie, w pewnym momencie dla Foucaulta stało się jasne, że jednostka nie podlega całkowicie regulującym mechanizmom biopolityki. Pozwoliło mu to na opisanie technik Siebie (*Soi*), za pomocą których jednostka dokonuje autoestetyzacji, samokształtowania. Dla Agambena człowiek wydany jest bierności nagiego życia, jest całkowicie bezsilny.

<sup>15</sup> P. Nowak, *Postłowie*, s. 296.

<sup>16</sup> Warto podkreślić, że deklaratywnie interesuje Agambena struktura prawno-polityczna obozu, a nie zaszłości historyczne, które doprowadziły do pojawienia się obozów i określenia ich funkcji. W rzeczywistości Agamben nie potrafi uciec od analiz historycznych. Przy czym nie tylko wspomina bądź opisuje wydarzenia związane z hiszpańskimi obozami na Kubie (1896), brytyjskimi *camps* powstałymi w trakcie wojny z Burami, wprowadzaniem stanu wyjątkowego w Republice Weimarskiej czy losami III Rzeszy, ale nadto odwołuje się do zdarzeń historycznych, argumentując za tezą

Obóz to metaforyczne określenie miejsca pozbawionego ładu, w którym „system polityczny nie porządkuje już form życia i norm prawnych”. Zasadą staje się tutaj „delokalizująca lokalizacja”, dyslokacja, dryfowanie, wyłączenie-włączenie, możliwość przekroczenia „każdej formy życia i każdej normy” (HS: 240, 241). To wspólnota rozsuniętych jednostek, paradoksalnie zarazem starannie odróżnionych od siebie, jak i sprowadzonych do wspólnego mianownika, którym jest „nagie życie”. Paradoks ten rozwiązywać ma wprowadzona przez Agambena koncepcja **pojedynczości**.

Pojedynczość jest dla Agambena fundamentalną kondycją bytu. Oznacza, iż byt jako taki nie jest ani czymś ogólnym, ani jednostkowym, ale „rodzi się i kształtuje wzdłuż” linii oddzielającej to, co ogólne od tego, co indywidualne<sup>17</sup>. W tym sensie byt jest czymkolwiek (*quodlibet*). Nie jest ani ogólnością, ani indywidualnością, ale alternatywę tę zawiera w sobie. Nie odnosi się do (konkretnych) własności, ale jest zdolnością do posiadania własności. Ująć byt takim, jakim jest, mówi Agamben, to ująć go jaką tę zdolność w jej konkretnym, pojedynczym zrealizowaniu<sup>18</sup>.

Według Agambena z tak rozumianej pojedynczości wypływają trzy ważne konsekwencje:

1. Pojedynczość jest jednocześnie tym, co **dzieli** byty (jako pojedyncze muszą być oddzielone) i co jest przez byty **podzielane** (pojedynczość to przecież charakterystyka bytu jako bytu).
2. Z faktu, że konkretny człowiek jest bytem pojedynczym, czyli jakimkolwiek, wynika, iż jest zastępowalny przez każdego innego człowieka. Nie chodzi tu przy tym o mechaniczną wymienialność, a raczej o możliwość lèvinasowskiej substytucji.

---

o obozie jako matrycy nowoczesności. Przy tej okazji wspomina np. o *zones d'attente*, stadionie w Bari, *Vélodrom d'Hiver* itp. Osuwanie się analiz strukturalnych w rozważania historyczne odsłania, moim zdaniem, problematyczność koncepcji Agambena. Sądzę, że przez odwołanie do faktów Agamben chce unaocznnić zasadność swojej interpretacji nowoczesności. Jego koncepcja okazuje się jednak uwikłana w błąd *pars pro toto* (*zones d'attente* poświadczają co najwyżej lokalną ważność analiz Agambena, nijak nie mają się jednak do „nowoczesności samej w sobie”).

<sup>17</sup> Por. G. Agamben, *Wspólnota, która nadchodzi*, tłum. S. Królak, Warszawa: Sic! 2008, s. 27 (dalej jako WKN).

<sup>18</sup> Podobnie opisuje byt (człowieka) Nancy, określając go terminem *singularité-plurielle*, o czym niżej, a także Balibar, Kojève czy Lacan, którzy mówią o transindywidualności. O Balibarze pisze Andrzej Staroń w tekście *W kwestii podmiotu zbiorowego*, „Forum Oświatowe”, nr specjalny (2008), s. 77–86.

3. Byt jakikolwiek jest bytem sprowadzonym do „nagiego życia”, pozbawionym jakiegokolwiek tożsamości czy istoty. „Nagie życie” oddziela i łączy ludzi, a jako takie jest podstawą zawiązania wspólnoty.

Wspólnota złożona z pojedynczych ludzi pozbawiona jest istoty. Mówiąc inaczej, jest **wspólnotą bez immanencji**. Przynależność do tak rozumianej wspólnoty przestaje być zatem opisywana jako (współ)udział pojedynczości w charakteryzujących daną wspólnotę własnościach, takich jak człowieczeństwo dla wspólnot demokratycznych czy wiara w Allaha dla wspólnot muzułmańskich. Zamiast tego wyakcentować należy fakt, iż wspólnotę stworzoną z rozsuniętych, odróżnionych od siebie pojedynczości, charakteryzuje sieć relacji. Relacje te zawiązują się z kolei przez to, że pojedynczości zajmują wspólne miejsce. Jedność zajmowanego miejsca, wspólne rozmieszczenie w istnieniu, *chora*, to rzeczywisty warunek ukonstytuowania się wspólnoty (por. WKN: *passim* [zwłaszcza s. 19–22, 25]).

Taką wspólnotą nazywa Agamben „wspólnotą, która nadchodzi”. Jak wspominałem wyżej, nawiązuje w ten sposób do refleksji politycznej Jacques’a Derridy i Jean-Luca Nancy’ego. Jako że sformułowana przez Agambena koncepcja wspólnoty bez immanencji jest ledwie zarysowana, i to w sposób wysoce enigmatyczny, umieszczę ją teraz w kontekście rozważań Nancy’ego.

### Wspólnota, która nadchodzi<sup>19</sup>

Ontologia społeczna Nancy’ego jest odpowiedzią na charakterystyczną dla współczesnych społeczeństw nostalgię za utraconą wspólnotą. Francuski filozof zauważa bowiem, iż dominująca współcześnie atrofia więzi międ-

<sup>19</sup> W paragrafie tym streszczam analizy Tomasza Załuskiego przedstawione w dwóch pracach: T. Załuski, *Transformacje pojęcia „wspólnoty” w pismach Jean-Luc Nancy’ego*, praca magisterska, Biblioteka Instytutu Filozofii UŁ oraz tenże, *Ontologia jako koegzystencjalna analityka „bycia-z”*, „Analiza i Egzystencja” 6 (2007), s. 49–74. Ze względu na to, że często parafrazuję teksty Załuskiego, rezygnuję z odnośników do jego prac we wszelkich sytuacjach poza cytatami. W paragrafie tym przywołuję następujące teksty Jean-Luca Nancy’ego: *La communauté désœuvrée*, Paris: Christian Bourgois 1986 (dalej jako CD) oraz *Être singulier pluriel*, Galilée, Paris 1996 (dalej jako ESP). Tłumaczenia podaje za: T. Załuski, *Ontologia...*

dzyludzkich prowadzi w konsekwencji do powrotu myślenia utopijnego, do projektowania idealnych wspólnot i do prób wcielania tych wizji w życie. Jest to zjawisko niepożądane, gdyż w ten sposób zaciera się teoretyczne nie-spójności tkwiące w tradycyjnych, immanentystycznych, teoriach wspólnoty, a przez to przemilcza się również wynikające z tych teorii niebezpieczne społeczno-polityczne konsekwencje. Wysilek Nancy’ego ukierunkowany będzie tym samym na krytykę immanentystycznych ujęć wspólnoty, będzie także próbą wypracowania stanowiska nie-immanentystycznego.

Tradycyjne teorie ujmują wspólnotę jako immanentną istotę, czyli jednolitą, substancjalną, ponadindywidualną tożsamość. Tożsamość ta jest zasadniczo dana, przynajmniej jako ideał, do którego należy dążyć. W tradycyjnych koncepcjach reprezentantami tożsamości wspólnoty są działania poszczególnych jej członków, wytwarzane przez nich narracje, instytucje, mechanizmy ekonomiczne i społeczne. Indywidualna tożsamość poszczególnych członków wspólnoty czy, mówiąc inaczej, samo-immanencja konkretnego człowieka, całkowicie wpisana zostaje zatem w kontekst wspólnoty i podlega swoistemu upolitycznieniu. Dzieje się tak dlatego, że polityka „tak rozumianej wspólnoty może być tylko homogenizacją wszystkich jej składników – oczyszczaniem jej z elementów uznawanych za obce, heterogeniczne, nie-immanentne”<sup>20</sup>. Oznacza to „w praktyce, [że] pewna partykularna wizja tego, czym ma być immanentna tożsamość danej wspólnoty, jest wynoszona do rangi absolutnego kryterium (etnicznego, religijnego, seksualnego itd.) i określa standard, któremu – dzięki posiadanej władzy – podporządkowuje się wszystkie elementy tejże wspólnoty. Nierzadko zachodzi również podporządkowanie liderowi, czyli takiemu elementowi wspólnoty (osobie, partii, grupie społecznej)”<sup>21</sup>, który uważany jest za najdoskonalszą reprezentację (ucieleśnienie) tożsamości wspólnoty. Wspólnota ujmowana immanentnie posiada charakter totalny, co, według Nancy’ego, prowadzi do totalitaryzmu. Tym samym totalitaryzm przestaje być jedynie składową takich reżymów, jak nazizm czy komunizm, „lecz jest także [stałym], wewnętrznym zagrożeniem demokracji”<sup>22</sup>.

---

<sup>20</sup> T. Załuski, *Transformacje...*, s. 15.

<sup>21</sup> Tamże.

<sup>22</sup> Tamże. O immanentnej tożsamości demokracji pisze zajmująco Małgorzata Kowalska w książce *Demokracja w kole krytyki*, Białystok: Wydawnictwo Uniwersytetu Białostockiego 2005.

Przeciwwagą dla immanentystycznego rozumienia wspólnoty ma być takie jej ujęcie, w którym będzie się podkreślać okoliczność, że „nie ma jednostkowego bytu bez innego jednostkowego bytu, jak również, że istnieje to, co [...] można określić mianem źródłowej lub ontologicznej «socjalności», która w swej zasadzie wykracza daleko poza prosty motyw człowieka jako bytu społecznego” (CD: 71).

Odsłonięcie źródłowej (ontologicznej) socjalności bytu zawdzięczamy, według Nancy’ego, Heideggerowi, który w swej ontologii fundamentalnej zakwestionował możliwość samokonstytucji i autoteliczności podmiotu. Jak wiadomo, w miejsce podmiotu wprowadził Heidegger *Dasein*, „bycie-tutaj”, w którym tutaj „wskazuje na konstytutywne umieszczenie” wszelkiego bytu „w sieci relacji”, na jego „źródłowe bycie-w-świecie”<sup>23</sup>. Jednym z wymiarów *Dasein* jest *Mitsein*, czyli konstytutywne dla jestestwa „bycie-z-innymi”. Powoduje to, że *Dasein* „z istoty jest w sobie samym byciem-z” i że „świat jestestwa to *współświat* [Mitwelt]”<sup>24</sup>.

Podkreślając doniosłość refleksji Heideggera, Nancy nie zapomina jednak o jej uwikłaniu w paradygmat podmiotowy. Wynikiem tego uwikłania jest fakt, że na gruncie ontologii fundamentalnej *Dasein* i *Mitsein* tylko pozornie są współźródłowe. Nie dość, że Heidegger analizując – poprzez figurę bytu-ku-śmierci – skończoność *Dasein*, nie mówi nic o skończoności *Mitsein*, to jeszcze *Dasein* rozważane jest przez niego jako „samo-w-sobie”, przez co staje się wyłącznym przedmiotem analityki egzystencjalnej.

Próba wypracowania nie-immanentystycznej teorii wspólnoty polegać będzie na radykalizacji heideggerowskiej koncepcji *Mitsein*. Punktem wyjścia będzie dla Nancy’ego „bycie-z”, sieć relacji wiążąca poszczególne jednostki, różnorodność kontekstów tworzących się i przekształcających przez fakt, iż być sobą oznacza bycie-z-innymi, „jednostkowa mnogość źródeł” (ESP: 45). „Jednostkowa mnogość” to jedna z możliwości oddania używanego przez Nancy’ego terminu technicznego *singulier pluriel*. Sformułowanie to – jak podkreśla Załuski – nie wyraża „jakiegoś predykatu bycia, lecz konstytuuje jego esencję”<sup>25</sup>. Oznacza to, że dla Nancy’ego „esencja bycia istnieje jedynie jako *koesencja*” (ESP: 50), mnogość „w” esencji;

<sup>23</sup> T. Załuski, *Ontologia...*, s. 51.

<sup>24</sup> M. Heidegger, *Bycie i czas*, tłum. B. Baran, Warszawa: Wydawnictwo Naukowe PWN 2004, s. 154, 152 (cyt. zmodyfikowany przez T. Załuskiego, *Ontologia...*, s. 51).

<sup>25</sup> T. Załuski, *Ontologia...*, s. 55.

przy czym nie chodzi tu o esencję niezależną od poszczególnych bytów, ale o taką, która jest współkonstituowana przez pojedyncze byty, której „struktura” całkowicie sprowadza się do relacyjności wprowadzanej przez przedrostek *ko-*. Koesencjonalność bytów możliwa jest dzięki **włączeniu-wyłączeniu**. Włączeniu, gdyż poszczególne byty stają się koesencjonalne o tyle, o ile **podzielają** (*partage*) tę samą „esencję zbioru”, są przez tę „esencję” konstituowane. Wyłączeniu, albowiem o nieredukowalnej mnogości da się mówić tylko wtedy, gdy tworzą ją odseparowane, pojedyncze byty. W tym sensie koesencjonalność będzie konstituowana przez jednostki, dokonujące zawsze transformującego i niepowtarzalnego **po-dzielenia** (*partage*) koesencji. Innymi słowy, „konstituując mnogość, jednostkowość sama pozostaje przez nią” konstituowana, co znaczy że jednostkowości nie da się oderwać od bycia-z-wieloma: „pojęcie tego, co jednostkowe – napisze Nancy – zakłada jego ujednostkowanie, a zatem jego odróżnienie od innych jednostkowości” (ESP: 52).

Rozważania na temat „jednostkowej mnogości” łączy Nancy z kwestią bycia. Stwierdza, że jedność i bycie są wzajemnie konstitutywne: bycie jest wprawdzie tym, co jednostkowe, istnieje wszakże w sposób mnogi, jako dzielone przez jednostkowe byty i podzielone między nimi. Nancy podkreśla, że w jednostkowych bytach nie wolno widzieć części bycia, każdy jednostkowy byt jest bowiem „samym byciem”, „jest «za» całość bycia i w jej «miejscu»”<sup>26</sup>. Przybliżając tę paradoksalną strukturę bycia, Nancy wprowadza metaforę cięcia. Pisze:

Esencją bycia jest cięcie. „Bycie bytu” jest zawsze, za każdym razem, cięciem bycia [...]. W konsekwencji jest ono zawsze także cięciem „z”: jednostkowe byty w jednostkowy sposób zebrane razem, gdzie ich zbiór nie jest sumą, ani scaleniem, ani „społeczeństwem”, ani „wspólnotą” (słowa te bowiem jedynie rodzą problemy). Zbiór jednostkowych bytów jest jednostkowością „jako taką”. Zbiera ona jednostkowe byty o tyle

---

<sup>26</sup> Tamże, s. 57. Tak sformułowana zasada *pars pro toto* jest jednym z najważniejszych elementów refleksji Nancy’ego. Może się wydawać, że to, co zarzuciłem Agambenowi jako błąd *pars pro toto*, jest adaptacją tej zasady Nancy’ego. O tym, że tak nie jest, świadczy to, iż u Nancy’ego zasada ta działa w obrębie ontologii, na gruncie której kwestionuje się źródłowy, uprzywilejowany dostęp poznawczy do rzeczywistości. U Agambena zaś *pars pro toto* dotyczy przejścia od sfery faktualnej do ontologicznej, przejścia opartego na źródłowym dostępie do świata jako świata nagiego życia.

tylko, o ile je zarazem rozsuwa – są one „powiązane” o tyle tylko, o ile nie są zunifikowane (ESP: 53).

Bycie zatem odseparowuje od siebie pojedyncze byty po to, by przez relację odseparowania je połączyć. To paradoksalne, mało intuicyjne sformułowanie opisuje prosty fakt: jednostkowość łączy byty przez to, że są one jednostkowe, a są one jednostkowe z tej przyczyny, że każdy z nich jest inny, jednostkowy na swój odmienny sposób.

Koesencjalność zarówno pojedynczych bytów, jak i samego bycia oznacza również, że nie posiadają one ustalonej, immanentnej tożsamości. Sens bycia i tożsamość bytów są wytworem łączących je relacji. Relacje z kolei tworzą dynamiczną sieć czy środowisko, w którym sens i tożsamość podlegają nieustannym transformacjom i cyrkulacji. Nancy napisze dobitnie: „*my jesteśmy tą cyrkulacją*” (ESP: 20).

Cyrkulacja odbywa się „we wszystkich kierunkach wszystkich czasoprzestrzeni [...]”, przebiega przez „wszystkie rzeczy, wszystkie byty, wszystko to, co istnieje, wszystko to, co przeszłe i przyszłe, żywe i martwe, nieożywione, kamienie, rośliny, gwoździe, bogowie i «ludzie»” [ESP: 21]. Jest ona ruchem od punktu do punktu, dokonuje się jako seria nieciągłych, oddzielonych aktów. Nancy, podobnie jak koesencjalność, łączy cyrkulację z figurą włączenia-wyłączenia. Cyrkulacja, jako obieg sensu bycia człowiekiem, wraz z włączeniem-wyłączeniem są oznaką, iż człowiek nie posiada jednolitej tożsamości. Jego tożsamość rozgrywa się raczej na granicy tego, co ogólne i jednostkowe. Dobrze ilustruje to przypadek, w którym jakaś osoba wypowiada zdanie: „ludzie są dziwni”.

Słowo „ludzie” odnosi się tu do każdego „innego” i oznacza zbiorowość populacji, z której każdy twierdzący, że „ludzie są dziwni” wyłącza siebie samego. Wyłączenie nie może być tu jednak całkowicie efektywne, gdyż ze względu na swą ogólność powyższe twierdzenie obejmuje również tego, kto je wypowiada. Mówiący „ludzie są dziwni” sam w pewien sposób do „dziwności” owej przynależy [...] Ten, kto mówi „ludzie” i wyłącza się z nich jako wyjątkowy lub odróżniający się, poprzez jednoczesne przynależenie do „ludzi” przyznaje *taką* wyjątkowość i odróżnianie się każdemu z nich<sup>27</sup>.

---

<sup>27</sup> T. Załuski, *Ontologia...*, s. 63, 65.

Skoro bycie i poszczególne byty są polimorficzne, punktowe, pojedyncze, a zarazem ogólne, to taki sam charakter posiadać musi zamieszkiwana przez nie sfera codzienności. „Dzień” to „jednostkowy obrót świata”, sfera „wewnętrznie rozbieżna, polimorficzna i polifoniczna” (ESP: 27). Codzienność tworzy się w relacjach bycia-z, posiada zatem nieskończoną ilość różnorodnych źródeł (*Mitsein*). Poprzez cyrkulację nieustannie generowanych w relacjach sensów, ze względu na fakt, że każdorazowa jednostkowość stanowi jednostkowy, niepowtarzalny dostęp do świata, codzienność jest jednocześnie zwyczajna i niezwykła. Niezwykła choćby dlatego że cyrkulujące i przetwarzające się w niej sensory nigdy nie dadzą dostępu do rzeczywistości samej w sobie: jednostkowy byt, jako źródło dostępu do rzeczywistości, nie jest źródłem wystarczającym, nie obejmuje bowiem wszystkich możliwości transformacji tego, co źródłowe odsyłać może wyłącznie do innych źródeł, tak samo niesamowystarczalnych. Jedyną możliwością źródłowego dostępu do świata jest więc współ-źródłowość. Świat zatem jest „panoramą”<sup>28</sup> wytwarzaną w sieci relacji, przez „bycie-z”.

Czas zapytać, na czym polega wspólnota bez immanencji? Przede wszystkim jest to wspólnota konstytuowana przez mnogie, niesprowadzalne do siebie jednostki, których sposób bycia jest jednocześnie sposobem zawiązywania więzi, tworzenia sieci relacji. Wspólnota bez immanencji jest tedy przede wszystkim wspólnotą w stanie „aktywności”. Przy czym chodzi tu nie tylko o inwencję, nieskończony proces transformowania kluczowych dla wspólnoty powiązań i pojęć, nieustanne wiązanie i rozwiązywanie relacji, ale także o opór względem prób wytworzenia jakiegokolwiek immanentnej tożsamości, która mogłaby definiować daną wspólnotę. Wspólnota bez immanencji ma być zatem wspólnotą dezoperatywną, nieciągłą, fragmentaryczną, podzieloną, albowiem „dzielenie wspólnoty nie pozwala na to, by zyskała ona pełną immanencję, przerodziła się w rodzaj substancjalnego bytu”. Dzieje się tak dlatego, że „dzielenie, prowadząc nieuchronnie do jednostkowych transformacji wspólnoty [...] samo również podlega transformacjom, pozwala określić je jako samodezoperatywne. Dzielenie jest zawsze niekompletnym procesem nie-kompletowania wspólnoty”<sup>29</sup>.

---

<sup>28</sup> Panoramę rozumiem za Latourem jako obraz zbiorowości „z lotu ptaka” (całościowy), swiatioobraz, narzędzie interpretacji wszystkiego, co związane z codziennością i powszednim działaniem aktorów.

<sup>29</sup> T. Załuski, *Transformacje...*, s. 39.



## Rzeczywistość chaosu i turbulencji

Załoski stwierdza, że wypracowana przez Nancy'ego ontologia społeczna (lokalna) jest jednocześnie ontologią fundamentalną. Zaznacza przy tym, że Nancy przepracowuje relację między tym, co fundamentalne i tym, co lokalne w ten sposób, że ontologia fundamentalna okazuje się możliwa tylko w postaci wielorakich ontologii lokalnych, „obejmujących różnorodne jednostkowe sfery (ko)egzystencji – ontologii człowieka, kapitału, polityki, społeczeństwa, ciała, sztuk, technologii, historii itd.”<sup>30</sup>. Moim zdaniem oznacza to tyle, że Nancy'emu nie udało się wyjść poza nakreślony przez Heideggera „paradygmat *Dasein*”, który z kolei stanowi transformację „paradygmatu podmiotowego”. Konsekwentna filozofia relacji prowadzić bowiem musi do przedefiniowania relacji łączących człowieka, naturę i świat rzeczy, a więc do porzucenia antropocentrycznego zorientowania ontologii na poziomie, który – ze względu na ogólność – określić można jako fundamentalny. Wydaje się, że relacjonistyczną ontologią fundamentalną opracowali Serres i Bruno Latour. Propozycje Serres'a i Latoura są do siebie bliźniaczo podobne, choć różni je, dla przykładu, charakterystyka człowieka. Właśnie z powodu tej różnicy postanowiłem poświęcić nieco uwagi raczej Serres'owi niż Latourowi.

Ważnym punktem odniesienia dla filozofii Serres'a są: liniowa termodynamika nierównowagowa Ilii Prigogine'a, geometria fraktalna Benoît Mandelbrota oraz teoria informacji Leona Brillouina. Nawiązując do elementów wymienionych teorii, Serres opisuje rzeczywistość jako twórczy chaos. Pod pojęciem tym rozumie dynamiczny proces zawiązywania i rozwiązywania relacji pomiędzy atomami, czyli elementami stabilizującymi powiązania relacyjne.

Istnienie konkretnych bytów związane jest na gruncie tej teorii ze względny ustabilizowaniem fragmentów sieci, które Serres nazywa turbulencjami<sup>31</sup>. Opisując sposób wyłaniania się konkretów, posługuje się figurą dzielenia/podzielania (*partage*). Z jednej strony, byty jako jednostki dzielą chaotyczną sieć relacji na mniejsze, względnie ustabilizowane i oddzielone

---

<sup>30</sup> T. Załoski, *Ontologia...*, s. 73.

<sup>31</sup> „Turbulencja leży pośrodku między nadmiarem porządku a czystym chaosem”. M. Serres, *Genesis*, trans. G. James, J. Nielson, Michigan: The University of Michigan Press 1995, s. 121 (dalej jako G).

od siebie „węzły”. Z drugiej zaś dzielają tę samą „esencję zbioru”, to znaczy konstytuowane są przez ową pierwotną, chaotyczną sieć powiązań [G: 9 i n.]<sup>32</sup>. Tak rozumiane byty nie posiadają jakiegś immanentnej tożsamości, są zbiorem konstytuujących je relacji, które – chociaż ustabilizowane – mogą podlegać, i podlegają, dalszym, permanentnym zmianom. Charakterystyka bytów jako klasterów relacji pozwala uznać ontologię Serres’a za odmianę ontologii monistycznej. Na jej gruncie nie ma bowiem miejsca na jakościowe różnicowanie bytów, na ostre rozróżnianie natury i kultury, tego, co ożywione i tego, co nieożywione. Mówić tu można raczej o różnicy ilościowej: byty różnią się między sobą tylko ilością i skomplikowaniem nagromadzonych, „sklejonych” relacji. Stąd nie da się ich klasyfikować, klasyfikacja oparta jest bowiem na definiowaniu. W miejsce klasyfikacji budować należy różnorakie topologie i typologie.

Zreferowane powyżej rozumienie ontologii na jej poziomie fundamentalnym pozwala Serres’owi na odmienne od tradycyjnego ujęcie kwestii związanych ze społeczeństwem i człowiekiem. Przede wszystkim wyakcentuje on brak różnicy między tym, co społeczne, a tym, co naturalne i materialne. *Nota bene* podział świata na to, co naturalne i na to, co społeczne (kulturowe) łączy Serres z programem modernistycznym i pokazuje, że służyć on miał zaspokojeniu charakterystycznej dla człowieka, niepoohamowanej żądzy panowania, przez co doprowadził do ostrego kryzysu przejawiającego się w sferze ekologii, zdrowia itd.<sup>33</sup>

Staranne odróżnienie sfery społecznej od tego, co naturalne, jest dla Serres’a zabiegiem sztucznym. Świat ludzki wypełniają bowiem rozmaite byty – „członkowie rodziny, książki, telefony komórkowe, kody genetyczne, zanieczyszczona woda, filmy telewizyjne, ikony popkulturowe, genetycznie zmodyfikowane rośliny i tysiące innych”<sup>34</sup>. Wszystkie one biorą ważny udział w procesach socjalizacji; stabilizują te sieci relacji, które tworzą społeczność ludzką (G: 96). Istotny wkład czynników pozaludzkich w tworzenie społeczeństw, a więc jednoczesną niemożliwość oddzielenia płaszczyzny naturalnej od płaszczyzny kulturowej, podkreśla Serres przez zakwestio-

<sup>32</sup> Por. także: M. Assad, *Reading with Michel Serres. An Encounter with Time*, New York: State University of New York Press 1999, s. 30 i n.

<sup>33</sup> Por. M. Serres, *The Natural Contract*, trans. E. McArthur, W. Paulson, Michigan: The University of Michigan Press 1995, *passim* (dalej jako NC).

<sup>34</sup> K. Abriszewski, *Poznanie, zbiorowość, polityka. Analiza teorii aktora-sieci Bruno Latoura*, Kraków: Universitas 2008, s. 213–214.

nowanie pojęcia „przedmiotu”. Według niego społeczeństwo składa się nie tyle z przedmiotów, a więc bytów jednoznacznie rozlokowanych po stronie natury bądź kultury, i łączących je relacji, ile z *quasi*-przedmiotów. Pod pojęciem tym rozumie hybrydy, w których zbiegają się i mieszają cechy przypisywane zwyczajowo temu, co naturalne i temu, co społeczne (por. np. G: 87–95).

Człowiek, rozumiany jako ustabilizowany klaster relacji, *quasi*-przedmiot, nie posiada charakterystycznej, immanentnej tożsamości. Innymi słowy nie istnieje człowieczeństwo pojmowane jako esencja. Dla Serres’a człowiek jest pusty, nie-zróznicowany, pozbawiony instynktu i jakichkolwiek determinacji. Jak dobitnie stwierdzi on w *Genesis*: „człowiek jest niczym. Jest nagi” (G: 47). Powyższa charakterystyka pozwala określić człowieka także jako wolność i możliwość. Oznacza to, że człowiek nie jest tylko węzłem, zagęszczeniem relacji, ale ma również zdolność aktywnego wchodzenia w relacje, samokształtowania i redefiniowania. Serres nie wyjaśnia bliżej, jak jest to możliwe. Wydaje się, iż człowiek posiada zdolność do samokształtowania z dwóch powodów. Po pierwsze dlatego, że posiada świadomość, myśli. Dzięki temu może stworzyć dystans zarówno między sobą a *quasi*-przedmiotami, z którymi wchodzi w relacje<sup>35</sup>, jak i między konstytuującymi go relacjami. Po drugie dlatego, że człowiek jest bardzo nietrwałą turbulencją. Wiązania między konstytuującymi go relacjami są na tyle słabe, plastyczne, że można je zmieniać, przebudowywać, a zwłaszcza rozbudowywać. Ze względu na to człowiek jawi się jako niemalże nieograniczona możliwość, jako projekt. Zadanie człowieka polega tedy na maksymalnym rozbudowaniu sieci tworzących go relacji, na stworzeniu z siebie dzieła sztuki<sup>36</sup>. Serres wyrazi to w charakterystyczny dla siebie sposób za pomocą figury trubadura wiedzy:

eksperta od wiedzy formalnej czy eksperymentalnej, dobrze zorientowanego w naukach przyrodniczych, [zarówno tych] zajmujących się przyrodą ożywioną, [jak i] nieożywioną; bezpiecznie czującego się [*at safe remove*] w naukach społecznych, z ich krytycznymi raczej, niż organicznymi prawdami, z ich banałami i pospolitymi informacjami; przedkładającego czyny nad stosunki, bezpośrednie ludzkie doświadcze-

---

<sup>35</sup> *De facto* będzie to dystans względem tych relacji.

<sup>36</sup> O estetyzacji na gruncie filozofii Serres’a wspomina Assad. Por. M. Assad, *Reading with Michel Serres*, s. 49.

nie nad pomiary i dokumenty. Podróżnika przez naturę i społeczeństwo. Miłośnika rzek, piasków, wiatrów i gór. Obieżyświata, którego zachwycają odmienne sposoby zachowania [*different gestures*] i różnorodne krajobrazy. [...] Znawcę języków starożytnych, tradycji mitycznych i religijnych. Wolnego ducha i wybornego wykładowcę. [...] [Człowieka] zarazem archaicznego i nowoczesnego, tradycyjnego i futurystycznego, humanisty i naukowca, [...] osoby śmiałej i rozważnej”, nade wszystko „płonącej miłością do Ziemi i ludzkości” (NC: 94–95).

## Podsumowanie

W niniejszym opracowaniu filozofię Agambena potraktowałem jako przykład filozofii relacji. Założyłem również, iż ważnym punktem odniesienia jest dla włoskiego myśliciela francuska filozofia różnicy (relacji), zwłaszcza zaś ontologia społeczna Nancy’ego i ontologia fundamentalna Serres’a. Na podstawie przeprowadzonych analiz powiedzieć można, że wspomniane koncepcje łączy:

1. relacjonistyczna koncepcja ontologii;
2. zasada dzielenia/podziału jako zasada jednostkowania bytów;
3. ujęcie człowieka jako pozbawionej immanentnej tożsamości pojedynczości;
4. zasada wyłączenia-włączenia jako zasada formująca wspólnotę (społeczeństwo).

Wydaje się przy tym, że chodzi tu nie tyle o nawiązania czy powiązania, ile o uzupełnianie się wspomnianych koncepcji. Tym samym argumenty wysunięte przez Nancy’ego i Serres’a w ramach ich projektów filozoficznych w sposób istotny wzmacniają stanowisko Agambena. Czy rzeczywiście? Sądzę, że nie. Wręcz przeciwnie. Konsekwentny relacjonizm podważa w moim odczuciu kluczowe twierdzenia Agambena. Dzieje się tak z następujących powodów:

1. Na gruncie konsekwentnego relacjonizmu nie da się wyodrębnić sfery „nagiego życia”. Jak wspominałem wcześniej, w obrębie relacjonizmu byty nie posiadają immanentnej tożsamości (esencji, istoty) i podlegają tylko charakterystyce ilościowej (prezentacja relacji, które konstytuują konkrety). Opis za pomocą kategorii „nagiego życia” uznać należy za charakterystykę ewidentnie jakości-

ciową, w której wskazana zostaje istota (esencja) bycia człowiekiem. Dodatkowo relacjonizm zaciera granicę między człowiekiem a czynnikami pozaludzkimi. W świecie, na który składają się relacje wiążące *quasi*-przedmioty, niemożliwe jest wyodrębnienie typowo ludzkiego „nagiego życia”.

2. Relacjonizm porzuca mówienie o źródłowości, a więc również o źródłowej jednostkowości. Inaczej jest u Agambena, który w „nagim życiu” upatruje właśnie źródłowej jednostkowości. „Nagie życie” jest także uprzywilejowanym (źródłowym) sposobem dostępu do rzeczywistości.
3. W obrębie relacjonizmu nie można mówić o suwerennej, transcendentnej władzy. Wbrew Agambenowi, dla relacjonistów władza ma charakter rozproszony, jest rozprowadzona wewnątrz sieci heterogenicznych elementów, jest interakcją między tymi elementami.
4. Relacjonizm opisuje człowieka jako byt dynamiczny, działający, twórczy. Charakterystyki tej nie da się uzgodnić z pesymistyczną antropologią Agambena, w której człowiek zostaje przedstawiony jako byt bezsilny i całkowicie bierny.

Z tych powodów filozofia Agambena wydaje się niewiarygodną diagnozą nowoczesności, ale nie tylko z tych. Spośród innych kwestii warto wskazać cztery najważniejsze:

1. Nie jest jasne, co Agamben rozumie jako „życie”. Wydaje się bowiem, iż nadaje mu on przede wszystkim sens biologiczny. W takim razie nagie życie nie ma charakteru *stricte* ludzkiego i trudno je odróżnić np. od życia zwierząt. Aby „nagie życie” stało się fenomenem antropologicznym, musi być rozumiane kulturowo. Wskazuje na to zresztą przywoływana przez Agambena definicja Pompejusza Festusa. Moim zdaniem Agamben konsekwentnie miesza obie perspektywy, wprowadzając do swej koncepcji niepotrzebne wieloznaczności.
2. Według przyjętej definicji *homo sacer* uwikłany jest nie tylko w kontekst wspólnoty, ale także w kontekst religii, Boga, jurysdykcji boskiej. Drugi ze wskazanych wymiarów nie jest reprezentatywny dla współczesnych demokracji. Agamben także nie mówi o nim nic bądź – przy bardziej przychylnym spojrzeniu – mówi o nim niewiele. W takim razie zasadne wydaje się pytanie, czy koncepcja „świętego człowieka” da się w ogóle utrzymać?

3. Skoro „nagie życie” jest kondycją każdego człowieka, należy pokazać, kto i dlaczego sprawuje władzę biopolityczną? Chyba że władza biopolityczna sprawuje się sama?
4. Niejasne pozostają dla mnie przejścia łączące figurę *homo sacer* ze stanem wyjątkowym i obozem jako matrycą nowoczesnej przestrzeni politycznej. Albo takie związki nie istnieją, albo mamy tu do czynienia z błędem *saltus in concludendo*. Jeśli zachodzi druga z możliwości, to należy bardziej skrupulatnie wyartykułować pośrednie przesłanki rozumowania.

Mimo tych zastrzeżeń filozofia Agambena zachowuje „lokalną ważność”, jeśli potraktować ją jako narzędzie opisu współczesnych stref wykluczenia, takich jak *zones d'attente*, i zjawisk im pokrewnych.

#### “HOMO SACER” IN THE WORLD OF CHAOS ESSAY ABOUT AGAMBEN’S ASSOCIATIONS WITH NANCY AND SERRES

##### Summary

This paper concerns political philosophy of Agamben, which I consider as variety of philosophy of relations.

The important point of reference for Agamben are concepts of Jean-Luc Nancy and Michel Serres. According to this, as I show in my sketch, this associations are only superficial. In my opinion consequent philosophy of relations undermines main theses of Agamben’s philosophical project.