

Mateusz BURZYK, Piotr SAWCZYŃSKI

Uniwersytet Jagielloński

E-mail: mateuszburzyk@yahoo.com, piotr.sawczynski@gmail.com

WSPÓLNOTA, IMMUNIZACJA, ŻYCIE – O FILOZOFII POLITYCZNEJ ROBERTA ESPOSITA

ABSTRACT Community, Immunization, Life – On the Political Philosophy of Roberto Esposito

The article aims to present and to problematize the political philosophy of a representative of the reviving Italian thought – Roberto Esposito. The most fundamental question is his original understanding of the concept of the community. Its meaning, which is derived from Latin *communitas*, bases on a particular combination of gift, office and obligation. Such an understanding of the term is radically opposed to the all conceptualisations of the social contract: the community is rather a deprivation and a suppression of what is individual than a rationally chosen and additionally possessed form of one's own existence. As a counterweight to the risk of the common, the logic of immunization (exception to the gift-giving obligation) is portrayed. Last two parts focus on the issue of biopolitics. Using the reflections of Foucault, Derrida, Agamben, Deleuze & Guattari, Negri & Hardt as a theoretical background, the stance of Esposito is derived: his interpretations of both Nazism (thanatopolitics) and natalism are confronted. Thus, the possibility of the community positively immunized could be sketched.

KEY WORDS community, immunization, biopolitics, nazism, life

Gianni Vattimo, Giorgio Agamben, Antonio Negri, Mauro Tronti i Roberto Esposito – autorzy filozoficznie zróżnicowani tak pod względem inspiracji, jak również tonu i języka – należą bez wątpienia do najbardziej interesujących i poczyt-

nych współcześnie myślicieli. W uznaniu dla nich Michael Hardt zasugerował nawet we wstępie do książki *Radical Thought in Italy*, że jeśli przez długi czas największe osiągnięcia filozofii kojarzone były z autorami niemieckimi i francuskimi, to obecnie nastał czas pomyślności i aktualności myśli włoskiej¹. O rosnącym międzynarodowym oddziaływaniu filozofów z Półwyspu Apenińskiego świadczyć może nie tylko liczba publikowanych i tłumaczonych na całym świecie ich książek, ale również fakt, że to w ich pracach upatruje się teoretycznych eksplikacji dla zachodzących dziś w świecie zjawisk: biopolitycznej kontroli, technicyzacji i zarządzania życiem, masowych protestów i prób ich konfrontacji z międzynarodowymi strukturami kapitału i władzy, wreszcie – poszukiwań nowych form wspólnoty (zwłaszcza gdy po bankructwie socjalizmu z jednej strony i nędzy nowego indywidualizmu z drugiej wyczerpały się w znacznej mierze jej tradycyjne formy²).

Co jednak niezwykle istotne, charakterystycznym rysem filozofii włoskiej jest jej silne powiązanie z tematyką historii, polityki i życia: *W odróżnieniu od kultury filozoficznej, która, rozpięta między Kartezjuszem i Kantem, koncentrowała się na genezie podmiotowości i teorii poznania, na badaniu zagadnień metafizycznych lub tych z obszaru logiki formalnej, refleksja włoska zawsze kierowała się ku życiu historycznemu i politycznemu. Zamiast zwracać się ku konstytucji wewnętrznej świadomości lub formułować definicje właściwych struktur językowych, jest ona raczej eksfleksją w zewnętrznym świecie*³.

W tym właśnie szczególnym dla myśli włoskiej duchu próbować będziemy w niniejszym tekście przedstawić i sproblematyzować refleksję polityczną Roberta Esposito. Artykuł nie ma zasadniczo ambicji krytycznych – jest on raczej tekstem towarzyszącym najszerzej jak dotąd w Polsce⁴ publikacji tekstów włoskiego filozofa i stanowić ma dla nich ramę teoretyczną, pozwalającą możliwie najdokładniej zapoznać czytelnika z zasadniczymi konceptami autora *Immunitas*. Nie znaczy to oczywiście, że tekst ten jest jedynie biernym zestawieniem cytatów czy słownikiem pojęć. Zawiera on bowiem w sobie typową dla historyka myśli politycznej pracę: namysł hermeneutyczny, komparatystyczny i interpretacyjny. Uwaga skupiona będzie głównie na tym, co dla refleksji Roberta Esposito fundamentalne: w pierwszej i drugiej części w centrum analizy znajdują się dwa opozycyjne wobec siebie pojęcia *communitas* i *immunitas*; dwie ostatnie zaś partie tekstu poświęcone będą szeroko pojętej problematyce biopolityki (koncepty Esposito zostaną przedstawione na tle innych autorów zajmujących się tą tematyką).

¹ M. Hardt, *Introduction. Laboratory Italy*, [w:] *Radical Thought in Italy. A Potential Politics*, eds. M. Hardt, P. Virno, Minneapolis 1996, s. 1.

² Por.: R. Esposito, *Communitas. The Origin and the Destiny of Community*, trans. by T. Campbell, Stanford 2010, s. 1 (zob. również: przyp. 10 niniejszego tekstu).

³ Tenże, *Powrót włoskiej filozofii*, przeł. M. Ratajczak, „Praktyka Teoretyczna”, [online:] <http://www.praktykateoretyczna.pl/index.php/roberto-esposito-powrot-wloskiej-filozofii>, 15 XII 2012.

⁴ Do tej pory bowiem w polskich przekładach dostępne były jedynie dwa krótkie teksty autorstwa Roberta Esposito: *Totalitaryzm czy biopolityka?* (przeł. J. Ugniewska, „Przegląd Polityczny” 2007, nr 82, s. 122-126) oraz *Powrót włoskiej filozofii*.

Warto na początku zaznaczyć jeszcze, że Roberto Esposito zajmuje na mapie współczesnej włoskiej filozofii miejsce wyjątkowe: z jednej bowiem strony wpisuje się on do brzo w jej specyfikę, jednakże z drugiej jego stanowisko cechuje pewna odrębność i autonomia. W konsekwencji trudno właściwie umiejscowić go jednoznacznie względem zasadniczych i konstytuujących włoską filozofię osi sporów⁵. Mimo że częstokroć czerpie on inspiracje z podobnej do Vattimo tradycji, to bez wątpienia nie należy do kręgu *catto-communismo*. Jednocześnie nie można go jednak – jak wielu jego rówieśników – zaliczyć w poczet drugiego zwartego obozu w ramach *the Italian theory*, czyli do licznego grona marksizujących teoretyków spod znaku *operaismo italiano*. Również sposób, w jaki Esposito rozumie pojęcie biopolityki, lokuje go dokładnie pomiędzy dwiema szeroko komentowanymi interpretacjami⁶: odsoną negatywną zaproponowaną przez Agambena⁷ i pozytywną dokonaną przez Negriego⁸. W ten sposób filozofia autora *Bíos* zyskuje status oryginalnej.

Przy tym wszystkim jednak międzynarodowa recepcja prac Roberta Esposito nie różni się już zupełnie od drogi, jaką przebyli inni przywołani wcześniej współcześni włoscy myśliciele, i jest w jakimś mierze powtórzeniem historii francuskich poststrukturalistów i postmodernistów (kręgu autorów, od których bez wątpienia wiele on czerpie): powszechne uznanie zostało zapośredniczone przez afirmację i popularność zyskaną wśród amerykańskich wydawnictw i uniwersytetów⁹. Dzięki temu profesor filozofii na uniwersytecie w Neapolu stał się myślicielem, którego idee zyskały globalne oddziaływanie.

⁵ Więcej o zasadniczych podziałach w myśli włoskiej zob.: *The Italian Difference. Between Nihilism and Biopolitics*, eds. L. Chiesa, A. Toscano, Melbourne 2009; wspomnianą już *Radical Thought in Italy*. W polskiej literaturze warto w kontekście współczesnej włoskiej filozofii politycznej sięgnąć po wstęp zespołu „Praktyki Teoretycznej”, pt. *Rzecz-pospolita i aktualność komunizmu. Genealogia i krytyka polityczno-filozoficznego projektu dobra wspólnego*, do książki: M. Hardt, A. Negri, *Rzecz-pospolita. Poza własność prywatną i dobro publiczne*, przeł. „Praktyka Teoretyczna”, Kraków 2012, s. 9-71, *Linia Radykalna*, t. 12.

⁶ Umiejscawia się w ten sposób sam Esposito, zob.: wywiad pt. *Immunizacja jako paradygmat nowoczesności* tłumaczony w niniejszym numerze „Politei”.

⁷ Por. zwłaszcza: G. Agamben, *Homo sacer. Suwerenna władza i nagie życie*, przeł. M. Salwa, posł. P. Nowak, Warszawa 2008 oraz tenże, *Stan wyjątkowy*, przeł. M. Surma-Gawłowska, posł. G. Jankowicz, P. Mościcki, Kraków 2008, *Linia Krytyczna*, t. 2. Więcej na temat biopolitycznego projektu Agambena zob. poniżej.

⁸ Por. zwłaszcza: M. Hardt, A. Negri, *Imperium*, przeł. S. Ślusarski, A. Kołbaniuk, Warszawa 2005, *Z Wagą i ciż*, *Multitude. War and the Democracy in the Age of Empire*, New York 2004. Więcej na temat biopolitycznych koncepcji Negriego i Hardta zob. poniżej.

⁹ Oprócz samych tłumaczeń najważniejszych prac włoskich filozofów, jak również dostępnych w języku angielskim książek na ich temat (obok wspomnianych *Radical Thought in Italy* i *The Italian Difference...* wymienić można jeszcze wydaną nieco wcześniej, a przygotowaną przez Giovannę Borradori książkę *Recoding Metaphysics. The New Italian Philosophy*, Evanston 1988) warto zwrócić także uwagę na poświęcane im specjalne numery czasopism, wśród których wyróżnimy wydawany przez The John Hopkins University Press kwartalnik „Diacritics”, bowiem nr 2 z 2006 r. (t. 36) poświęcony był filozofii Roberta Esposito.

WSPÓLNOTA I JEJ RYZYKO

Filozoficzny rozgłos wziął się jednak przede wszystkim stąd, że autorowi *Błós* udało się przeformułować i przemyśleć na nowo fundamentalne dla filozofii politycznej pytania: na czym polega unikalny charakter wspólnoty? Jaki mechanizm gwarantuje jej trwanie? Jaki jest w niej status jednostki? Skąd swoje źródła i legitymizację bierze prawo? Co konstytuuje życie polityczne? Perspektywą, która pozwala Robertowi Espositoowi wypracować oryginalne podejście do tych problemów, jest napięcie, jakie znajduje on między przecinającymi całą zachodnią historię polityczną procesami komunizacji („współnotowienia”) i immunizacji. Swoim rozważaniom o zagadnieniu wspólnoty – które wyznaczają centrum jego refleksji – nadał szeroki kontekst filozoficzny, korzystając zarówno z idei *koinonia politike* Arystotelesa, chrześcijańskiego *Corpus Christi*, jak i z ostatnich pism Jacquesa Derridy, Jean-Luca Nancy’ego czy Giorgia Agambena. Warto jednocześnie podkreślić, że Esposito nie jest zamkniętym na doświadczenie świata myślicielem, który swoją głęboką erudycję przypłacił odcięciem od rzeczywistości. Wręcz przeciwnie, należy on do tych filozofów, którzy bogactwo swojego warsztatu wykorzystują bezpośrednio do zmagania się z trapiącymi dziś świat problemami (śmiało można stwierdzić, że w swojej refleksji autor *Immunitas* nawiązuje do heglowskiego pomysłu, by swój czas uchwycić w myśli, jak i do Foucaultowskiej ontologii teraźniejszości¹⁰).

Podjmując temat wspólnoty, Esposito rozważa nie tylko klasyczny problem filozofii polityki, ale i wątek podejmowany współcześnie przez komunitarystów oraz autorów związanych z bardziej radykalnymi nurtami (jak np. komunalizm Murraya Bookchina). Trudno nie wspomnieć również w tym kontekście rozważań Jürgena Habermasa o komunikatywnym ideale wspólnoty. Włoski filozof sugeruje jednak, że choć temat ten jest już teoretycznie mocno eksploatowany, to nadal pozostaje niejasny, a może nawet niezrozumiały, czegoś w każdym razie w jego licznych ujęciach brakuje¹¹. Skąd u Esposito taki sceptycyzm i postulat, by po raz kolejny przemyśleć istotowy charakter wspólnoty? Czy rzeczywiście ma on do zaproponowania refleksji politycznej coś nowego i wartościowego? Otóż autor *Communitas* punktem wyjściowym swojego namysłu czyni spostrzeżenie, że wszystkie wspomniane przed chwilą próby refleksji nad wspólnotą dzielą – funkcjonujące na zasadzie ukrytej przesłanki – przekonanie o myśleniu wspólnotowości w kategoriach *p o s i a d a n i a* wspólnoty jako należącej do

¹⁰ R. Esposito, *Réponses*, [w:] *Autour de Communitas. Origine et destin de la communauté* (PUF, 2000) et *Immunitas. Protezione e negazione della vita* (Einaudi, Turin, 2002) de Roberto Esposito, intervention de R. Ivekovic, F. Neyrat, B. Manchev, R. Esposito, 2008, s. 23, *Papiers / Collège International de Philosophie*, № 59. W tym kontekście warto przywołać motywację, jaka towarzyszyła filozofowi przy pisaniu *Communitas*: *Nic nie wydaje się dziś bardziej właściwe niż myślenie wspólnoty; nic, co byłoby bardziej konieczne i co w przelomowej dla nas sytuacji, wyznaczonej przez unikalny spłot zbierający w jedno upadek wszelkich komunizmów i nędzę nowego indywidualizmu, bardziej by się tego domagało. Zarazem jednak nie ma niczego, co byłoby mniej dostrzegalne, bardziej oddalone, stłumione i odłożone tak w czasie, jak i w dalekim, nieczytelnym horyzoncie*. Tenże, *Communitas*..., s. 1.

¹¹ Tenże, *Réponses*, s. 23.

jednostek w ł a s n o ś c i¹², która stanowi ich wspólny mianownik i zbiera je razem w całość. Propozycja Esposito – i jej dosłownie rozumiana oryginalność – lokuje się zaś na antypodach takiego myślenia.

Zwracając uwagę na etymologię słowa *communitas*, Włoch wskazuje, że znaczenie terminu „wspólnota” bierze się przede wszystkim z opozycji wobec tego, co swoje i własne¹³: *quod commune cum alio est, desinit esse proprium*, jak pisał Kwintyliusz w *Institutio Oratoria*¹⁴. Widzimy zatem zupełne przeciwieństwo w stosunku do wspomnianych wcześniej pomysłów na rozumienie wspólnoty. Co więcej jednak, okazuje się, że za opozycjami publiczne–prywatne czy wspólne–indywidualne chowa się jeszcze inny, określający pojęcie wspólnoty, sens: łacińskie *communis*, greckie *koinos*, a nawet gotyckie *gemein* skrywają w sobie termin *munus* (wywodzący się z kolei z rdzenia *mei* i przyrostka *nes*), którego znaczenie wyznaczone jest przez paradoksalne zestawienie obowiązku (*onus*, *officium*) i daru (*donum*). Jak to możliwe, by jeden termin zawierał w sobie te dwa pozornie nieprzystające pojęcia? Otóż *munus* jest darem specjalnego rodzaju – jego swoistość polega na tym, że nakłada on obowiązek wymiany. Esposito podąża w tym miejscu śladami antropologicznych i językoznawczych badań Marcela Maussa i Émile’a Benvenista’a, twierdząc, że jeśli ktoś przyjmuje dar (*donum*) w znaczeniu *munus*, to ustanowiony zostaje obowiązek (*onus*) wymiany w znaczeniu pewnej usługi (*officium*): *Jest to dar, który dajemy, ponieważ dawać musimy i ponieważ nie moglibyśmy go nie dać [...]. Mimo że munus jest korzyścią uprzednio otrzymaną, wskazuje on jedynie na dar, który ktoś otrzymał, ale nie na to, co otrzymał. Każdy munus jest wyznaczony przez przechodność aktu dawania. W żadnym wypadku nie zakłada on stabilności posiadania, a tym bardziej zachłannej operacji zyskiwania, ale stratę, odjęcie, przekazanie. Jest to „zastaw” albo „danina”, którą płaci się z obowiązku. Munus jest domagającym się odpowiedniego wypełnienia obowiązkiem, który zaciągnięty został ze względu na szacunek dla innego. Jest to wdzięczność, która zobowiązuje do kolejnych darów. W tym sensie munus, a bardziej nawet munificus, jest tym, który okazuje właściwą „łaskę” zgodnie z formułą *gratus-munus* uktą przez Plauta: dawanie czegoś, czego nie można zatrzymać dla siebie i nad czym nie ma się pełnej władzy¹⁵.*

Przy tej drobiazgowej genealogii sensem wspólnoty okazuje się nie posiadanie, a swego rodzaju – wywołane właśnie otrzymanym darem – obowiązkowe zadłużenie, ciężar, zobowiązanie¹⁶. W konsekwencji Esposito zwraca uwagę na „semantyczną rozbieżność” między wspólnotą a republiką¹⁷, czyli dosłownie – rzeczą wspólnie posiadaną. Co więcej, wspólnota nie może przy takim jej rozumieniu być nadbudowanym nad wielością jednostek naddatkiem ani powołanym przez nie do istnienia osobliwym podmiotem, w skład którego wchodzi wiele indywidualów. Dlatego też prawdziwa opozycja

¹² Por.: tenże, *Communitas...*, s. 2.

¹³ Tu i dalej por.: tamże, s. 3 i nast.

¹⁴ Por.: tamże.

¹⁵ Tamże, s. 5.

¹⁶ Por.: tamże, s. 6.

¹⁷ Tamże.

nie zachodzi między prywatnym a publicznym (jak w przypadku republiki), ale między *communitas* a *immunitas*, między całą wieloznacznością *munus* (dar, obowiązek, dług) a kompensującym ten ciężar wyłączeniem i uodpornieniem¹⁸ (o czym więcej w kolejnej partii tekstu).

Rozumienie wspólnoty przez Esposito lokuje się w ten sposób blisko wyrosłego na pismach św. Pawła i św. Augustyna średniowiecznego ideału *Corpus Christi*: wskutek poświęcenia Chrystusa człowiek otrzymał w sposób zupełnie niezasłużony (logika ekonomii – „coś za coś” – w tym wypadku nie obowiązuje) dar, którego nie jest w stanie pojąć na własność, ale który dzieli z innymi (braćmi w wierze), zadłużonymi w zbawczej ofierze¹⁹. Dar ten wymaga ofiary z nim korespondującej, zobowiązuje do oddania siebie, wzywa do porzucenia tego, co własne. W ten sposób tym, co łączy jednostki (choć o jednostkach mówić tu już nie sposób, ponieważ wspólnota jest właśnie zatarciem ich granic), nie jest coś, lecz *n i c*, nie wspólne źródło czy pochodzenie (wł. *origine*), ale jego brak, wycofanie, niedostępność. Wspólnota rozumiana w ten sposób jest dokładnym odwróceniem tej jej postaci, która znana jest z dyskursu konserwatywnego, liberalnego czy też marksistowskiego. Esposito pisze: *To, co wspólne, nie charakteryzuje się poprzez to, co własne, ale przez to, co nie-własne albo nawet bardziej drastycznie, przez to, co inne; przez pozbawienie, bycie – częściowo lub w pełni – własnością, ale w jej negatywnym sensie; przez wycofanie tego, co jest właściwe podmiotowi w swej swojskości, zmuszając go, by opuścił i zmienił siebie. We wspólnocie jednostki nie znajdują zasady identyfikacji ani też nieskażonego niczym odgródzenia, w obrębie którego ustanowić by można przejrzystą komunikację lub chociaż pewną treść do zakomunikowania. Nie znajdują w niej niczego innego z wyjątkiem pustki, oddalenia i obcości konstytuującej jednostki jako pozbawione siebie*²⁰.

Wejście we wspólnotę oznacza zatem zatracenie własnych granic. Trudno opisać ją w inny sposób niż za pomocą jednoczesnej konieczności i niemożliwości: [...] [wspólnota] *jest koniecznością* – zauważa Vanessa Lemm – *do tego stopnia, że konstytuuje pierwotny sposób naszej kondycji, fakt, że zawsze istniejemy w przestrzeni tego, co wspólne. Wspólnota jest też jednak niemożliwością, gdyż nigdy nie może zostać w pełni zrealizowana*²¹. *Jej realizacja oznaczałaby bowiem absolutne nie-posiadanie siebie, pozbawienie tożsamości, rozmycie się, anihilację. Jak tłumaczy włoski filozof: Wspólnota to substancjalne nic, które łączy egzystencje, a pozbawiając je podmiotowego statusu, otwiera je na ich wspólną odmiennność*²². *Communitas* – o czym należy pamiętać – jest wobec podmiotu zawsze dwuznaczne: ma oblicze serdeczne (*hospes*) i wrogie (*hostis*)²³.

¹⁸ Tamże.

¹⁹ Por.: tamże, s. 10.

²⁰ Tamże, s. 7.

²¹ V. Lemm, *Introduction. Biopolitics and Community in Roberto Esposito*, [w:] R. Esposito, *Terms of the Political. Community, Immunity, Biopolitics*, trans. by R.N. Welch, New York 2013, s. 3.

²² R. Esposito, *Réponses*, s. 25.

²³ Por.: tenże, *Communitas...*, s. 8. Wydaje się, że z tą dwuznacznością wspólnoty, z jej jednoczesną serdecznością i wrogością, w zaskakujący sposób koresponduje teza Zygmunta Freuda o krzyżujących się w człowieku i tworzonej przez niego kulturze popędach Erosa i Tanatosa. Por. np.: P. Dybel,

POTRZEBA UODPORNIEŃ

Jest oczywiste, że tak radykalne wyobrażenie komunizacji („współnotowienia” – mowa bowiem o procesie, który może się nasilać lub cofać) musi mieć pewną przeciwwagę, o czym wspomnieliśmy już, przywołując termin *immunitas*. Pojęcie to jest dla autora *Bios* o tyle istotne, że zawiera w sobie ten sam co *communitas* rdzeń *munus*. Etymologiczne pokrewieństwo tych terminów ma zdaniem Esposito dowodzić nierozdzielnych związków, jakie zachodzą między wzajemnie napędzającymi się procesami komunizacji i immunizacji²⁴. W przypadku *immunitas* decydującą rolę pełni jego negatywnie zabarwiony semantycznie przedrostek. W ten sposób uzyskuje się znaczenie wyłączenia ze wspólnego obowiązku (*munus*): *Posiadający immunitet – zarówno w znaczeniu vacatio, jak i excusatio – nie są nikomu nic dłużni: odnosząc się czy to do pierwotnej autonomii, czy też do późniejszego zwolnienia z zaciągniętego uprzednio długu*²⁵.

Zwolnienie jednak nie wyczerpuje całości znaczenia terminu, bowiem odnosi się on również do pewnego rodzaju przywileju, który sens zachowuje tylko wówczas, gdy jest wyjątkiem od obowiązującej wszystkich reguły²⁶. Immunitet nigdy nie jest powszechny, zawsze przynależy do konkretnej osoby, stanowi o jej partykularnej i wyjątkowej pozycji. Co więcej, ma on charakter własności, przez co staje się zupełnie anty-współnotowy: *Immunitas nie jest tylko dyspensą od obowiązku i zwolnieniem z daniny, jest czymś, co przerywa społeczne krążenie wzajemnego obdarowywania się, czyli tym, do czego odnosiło się w swoim najbardziej wiążącym znaczeniu pojęcie communitas. Jeśli zatem członkowie wspólnoty są zobowiązani do wypełnienia określającego ich munus, to każdy, kto posiada immunitet zwalniający go od obowiązku, umieszcza siebie na zewnątrz wspólnoty*²⁷. *Immunitas* zatem jest najczystszej postaci przeciwieństwem *communitas*. Esposito tłumaczy nawet, że *Wspólnota to nic innego jak obiekt immunizacji i punkt oporu wobec niej jednocześnie*²⁸.

Polityka jako antagonizm. Implikacje myśli politycznej Sigmunda Freuda, [w:] tegoż, *Okruchy psychoanalizy. Teoria Freuda między hermeneutyką i poststrukturalizmem*, Kraków 2009, s. 394, *Horyzonty Nowoczesności*, 76.

²⁴ W odpowiedzi na pytania skierowane podczas organizowanej przez Collège International de Philosophie debaty poświęconej problematyce zawartej w książkach *Communitas* i *Immunitas* Esposito przyznał, że w jego ujęciu terminy *immunitas* i *communitas* zakładają się właściwie wzajemnie *implicite*. R. Esposito, *Réponses*, s. 25.

²⁵ Tenże, *Immunitas. The Protection and Negation of Life*, trans. by Z. Hanafi, Cambridge–Malden 2011, s. 5.

²⁶ Por.: S. Weil, *Osoba i świętość*, [w:] tejże, *Pisma londyńskie i ostatnie listy*, przeł. M. i J. Plecińscy, Poznań 1994, s. 16, *Dzieje Gnozy*, t. 8. Esposito – na co w swoim tłumaczeniu Monika Surma-Gawłowska bardzo celnie zwróciła uwagę – stara się w swoich tekstach, na ile to możliwe, odróżnić prawo jako strukturę organizacyjną i formę przymusu (wł. *forma giuridica*) od prawa rozumianego właśnie jako uprawnienie czy rodzaj przywileju (wł. *diritto, privilegio*). W języku polskim o zachowanie tego rozróżnienia znacznie trudniej, gdyż pojęcie prawa – w zależności od kontekstu – zawierać w sobie może zarówno pozytywne, jak i negatywne konotacje.

²⁷ R. Esposito, *Immunitas...*, s. 6.

²⁸ Tenże, *Réponses*, s. 26.

Tym samym wyznaczane przez te terminy procesy nie mogą istnieć bez siebie – wówczas bowiem straciłyby sens. Zauważmy jednak od razu, że napięcie istniejące między komunizacją a wspólnotą wyznacza scenę, na której toczy się dramat jednostki. Status, jaki posiada ona u Esposito, nie pokrywa się w żadnej mierze z metafizycznym czy fenomenologicznym (o liberalnym, np. w wydaniu Johna Rawlsa, nie wspominając) wyobrażeniem podmiotu jako fundamentu, absolutnie przejrzystego i świadomego pana samego siebie²⁹. Włoch jest raczej w tym przypadku spadkobiercą psychoanalizy i poststrukturalizmu, a wyłaniający się z jego pism podmiot ma – by użyć kategorii Vattima – charakter „słaby”: jest on podmiotem swego wywłaszczenia³⁰. Uczestnictwo w *communitas* zaciera wszelką indywidualną tożsamość, pociągając za sobą wzajemną kontaminację jednostek i ustanowienie przestrzeni tego, co zupełnie bezosobowe. Bycie we wspólnocie oznacza zatem nie-bycie-sobą³¹.

Problematyczność relacji między podmiotem a wspólnotą ukazuje się w pełni w myśli Thomasa Hobbesa, którego Esposito traktuje jako punkt zwrotny w filozoficznych ujęciach immunizacji. Autor *Lewiatana*, który po św. Augustynie odziedziczył wyobrażenie wspólnoty ludzkiej jako grzesznej (*Totus ergo mundus ex Adam reus*)³², za wspólną każdej jednostce uznaje możliwość zabijania i bycia zabitym³³. Wspólnota, w której człowiek jest człowiekowi wilkiem, jest dosłownie śmiertelnym niebezpieczeństwem, niczym nierekompensowaną zgodą na bycie zranionym oraz ryzykiem unicestwienia. Jako antidotum służące przełamaniu tego destrukcyjnego stanu Hobbes proponuje zawarcie umowy powołującej państwo. Jego propozycja ma, formalnie rzecz biorąc, konstruktywny charakter, jednakże *de facto* zdaje się ona prowadzić do pełnej eliminacji społecznych więzi: *Zmierzają oni [Hobbes] do zbudowania nowego państwa, które samo w sobie jest zewnętrzne wobec wzajemnych konfliktów. Taka forma państwa – jest to kluczowy punkt – ma formę absolutnego rozdzielania: tylko przez odłączenie jednostek od wszystkich ich relacji uniknąć można śmiertelnego połączenia. Jest to, etymologicznie rzecz biorąc, najbardziej radykalny wydzwźwięk, jaki przypisać można Hobbesowskiemu absolutyzmowi: zasada dysocjacji wszystkiego, co wciąż jest „uwiązaniem”, każdej relacji, która sama w sobie nie ustanawia rozdzielania*³⁴.

²⁹ Tamże, s. 24.

³⁰ Tenże, *Immunitas...*, s. 23 (zob. również: tłumaczenie fragmentu *Prawo własne z Immunitas* w niniejszym numerze „Politei”).

³¹ Przypomina to w znacznej mierze schemat Jacquesa Lacana, w którym dwa zachodzące na siebie okręgi – oznaczające bycie i świat języka – wyznaczają prostą alternatywę: można być albo po stronie pierwotnego bycia (pozostając w obrębie bezosobowej pleromy), albo po stronie języka (stając się jednak po[*d*]miotem Innego). Por. np.: A. Easthope, *Lacanowska interpretacja Kartezjusza*, przeł. T. Mazur, „Przegląd Filozoficzny. Nowa Seria” 2000, nr 3, s. 130. Co więcej, Esposito nie uznaje pojęcia natury ludzkiej, stwierdza, że jako wspólnota sami – bez otrzymywania jej z zewnątrz – tworzymy ją: *a priori ludzkiego bycia polega na tym, że jest ono a posteriori, że jesteśmy apriorycznie a posteriori*. R. Esposito, *Immunitas...*, s. 92.

³² Esposito trafnie przypomina, że Augustyn jako fundatora wspólnoty ludzkiej wskazuje nie wybranego przez Boga Abła, ale jego brata i zabójcę – Kaina. Por. R. Esposito, *Communitas...*, s. 11.

³³ Por.: tamże, s. 26.

³⁴ Tamże, s. 27.

Konstrukcja Lewiatana jest w tym kontekście jasna: każda jednostka z osobna zawiera umowę z suwerenem, nie ma żadnego pośrednictwa, nie ma też uprzedniego kontraktu między jednostkami. W tym sensie państwo zarysowane przez Hobbesa jest jednostką pozbawioną wspólnotowych relacji, stłumieniem tego, co wspólne³⁵. Hobbes poświęca wspólnotę, by zachować indywidualne życie, by jednostki uniknęły śmierci. Umowa – która jest radykalnym zaprzeczeniem i daru, i obowiązku – stanowi zatem rodzaj immunizacji jednostek, ochronę przed ryzykiem niezabezpieczonych w żaden sposób relacji z tym, co nie-własne, obce, niczyje. Paradoksalne przy tym jest jednak to, że w celu uzyskania ochrony przed dyskomfortem wynikającym z procesu komunikacji indywiduum musi pozwolić zawłaszczyć się państwu, którego obrona zasada się na zmuszeniu każdej jednostki do całkowitego poddania się jego opiece. Dramat podmiotu polega zatem na tym, że uciekając od pozbawiającej go tego, co własne, wspólnoty, wpada on w tryby immunizacyjnej logiki państwa i prawa. Tym samym zaś, chcąc się jak najlepiej zabezpieczyć, dążąc za wszelką cenę do zwiększenia swojej odporności, ryzykuje on przekroczenie krytycznego punktu, w którym to, co miało chronić, staje się nieuchronnie zagrożeniem³⁶. Zwieńczeniem postępującej logiki immunizacji jest bowiem zapętłający się i śmiertelnośny mechanizm auto-odporności. W efekcie dojść musi do paradoksalnego rozpoznania, że nowożytny mechanizmy zachodniej polityki, mając na celu obronę wolności, prawa i demokracji, znalazły się blisko ich semantycznych przeciwieństw – absolutnej izolacji, przemocy i śmierci.

Interpretacji Esposito z pomocą przychodzą Jean-Jacques Rousseau, Immanuel Kant, Martin Heidegger, a zwłaszcza Georges Bataille. Każdy z nich jest przez Włocha czytany w opozycji do Hobbesa. Autor *Terza persona* próbuje przy pomocy ich tekstów odszukać i połączyć ze sobą pourywane w zachodniej filozofii ścieżki tak, by przywrócić wspólnotę – wbrew ciężącej sile immunizacji – jej prawdziwy sens. Rousseau okazuje się w ten sposób tym, który jako pierwszy wskazał, że cywilizacja i jej wynalazki (a więc m.in. ustanowione przez Hobbesowską umowę państwo i prawo) prowadzą do patologii. Ponadto jest on postrzegany jako ten, który zrezygnował z rozumienia wspólnoty na zasadzie przypisywania jej w sposób afirmatywny obiektywnego istnienia, twierdząc, wręcz przeciwnie, że jest ona *niczym innym jak tym, co historia zanegowała*³⁷. *Kant z kolei postrzegał wspólnotę nie tylko jako jeden z problemów filozofii, ale jako samą formę myśli – bez niej bowiem ludzie nie mogliby się swymi ideami wymieniać. Przede wszystkim jednak poprzez imperatyw kategoryczny zwrócił on uwagę na niekończący się we wspólnocie obowiązek, który dyktuje własną obowiązywalność*³⁸. Heidegger bardzo wyraźnie zerwał zaś z myśleniem bycia w kategoriach odrębnej i uprzedniej w stosunku do wspólnoty jednostki (jednostki jako *preconstituted individual* – z tego powodu autor *Bycia i czasu* nie jest dla Esposito myślicielem politycznym, ale dekonstruktorem

³⁵ Por.: tamże, s. 28.

³⁶ Por.: znakomite, przywoływane tu już (przyp. 7), rozważania Giorgia Agambena, krążące wokół bardzo zbliżonej tematyki.

³⁷ R. Esposito, *Communitas...*, s. 16, 41-61.

³⁸ Tamże, s. 17, 62-83.

filozofii politycznej). Stwierdził on, że nasze bycie-w-świecie (*in-der-Welt-Sein*) jest już zawsze byciem-z-drugim (*Mit-Sein*): egzystencja *nie może być odmieniana inaczej jak tylko w pierwszej osobie liczby mnogiej: my jesteśmy*³⁹. Filozofem jednak, który w sposób najbardziej zdecydowany sprzeciwił się Hobbesowskiej „obsesji” *conservatio vitae* był Georges Bataille, dla którego to nie strach przed śmiercią, ale nieustanne wystawianie życia na ryzyko śmierci (poprzez uczestnictwo w komunikacji, czyli we wspólnocie właśnie) było w centrum refleksji. To właśnie autor *Doświadczenia wewnętrznego* miał – zdaniem Esposito – jako pierwszy rozpoznać w czystej postaci opozycję, jaka zachodzi między wspólnotą a immunizacją⁴⁰.

Esposito drobniawo problematyzuje powyższe wątki, szukając możliwości przełamania trwającej zachodnią politykę dialektyki *communitas-immunitas*. Warto jednak przy tym ponownie zaznaczyć, że refleksja autora *Bíos* nie koncentruje się jedynie na śledzeniu filozoficznych sporów i mnożeniu kolejnych ich interpretacji. Wręcz przeciwnie, ma ona – o czym wspomnieliśmy na wstępie – nieustanne przełożenie na konkretne, realne wydarzenia. Nawet bowiem wdając się w bardzo subtelne analizy Heideggera i Kanta, Włoch nie przestaje mierzyć się z problemami trapiącymi otaczającą nas rzeczywistość. Jak mocno jego filozoficzny projekt przenika się z codziennością, świadczyć może następujący fragment ze wprowadzenia do *Immunitas: Prasowe nagłówki wzięte z któregośkolwiek dnia z ostatnich lat zdają się relacjonować – możliwe nawet, że na tej samej stronie – serie z pozoru niezwiązanych ze sobą zdarzeń. Co wspólnego mają takie zjawiska, jak zwalczanie odradzającej się po raz kolejny epidemii, sprzeciw wobec żądania ekstradycji przywódcy innego państwa oskarżonego o gwałcenie praw człowieka, zaostrożenie barier w walce przeciwko nielegalnej migracji oraz strategię unieszkodliwiania najnowszych wirusów komputerowych? Tak długo, jak będą one interpretowane w obrębie własnych, odseparowanych od siebie dziedzin medycyny, prawa, społeczeństwa, polityki i informatyki – nic. Sprawy jednakże zmieniają się, gdy tego rodzaju historie czyta się, używając tej samej kategorii interpretacyjnej – takiej, która wyróżnia specyficzną zdolność do przecięcia w poprzek odrębnych dyskursów i wprowadzenia ich do tego samego horyzontu znaczeń. Kategorią tą [...] jest immunizacja. [...] Wszystkie te wydarzenia – pomimo słownikowego zróżnicowania – domagają się ochronnej reakcji w obliczu zagrożenia*⁴¹.

PROJEKT BIOPOLITYCZNY

To właśnie z Benjaminowskiego przeświadczenia, że filozofia powinna być przemysłem teraźniejszości, wypływa zarys biopolityki afirmatywnej, jaki Esposito szkicuje na ostatnich kartach *Immunitas* i w wieńczącej całą trylogię pracy *Bíos*. Projektu tego nie

³⁹ Tamże, s. 93. Więcej na temat Heideggera zob.: s. 86-111.

⁴⁰ Por.: tamże, s. 112-134 oraz publikowany w niniejszym numerze „Politei” tekst Roberta Esposito pt. *Wspólnota i nihilizm*.

⁴¹ Tenże, *Immunitas...*, s. 1. W tym kontekście zob. również: zamieszczoną w niniejszym numerze „Politei” rozmowę R. Esposito z T. Campbellem, szczególnie jej fragment dotyczący wydarzeń z 11 września.

sposób jednak ukazać w pełnej wyrazistości bez umieszczenia go w szerszym kontekście biopolitycznych koncepcji. Dobrym punktem wyjścia wydaje się przy tym polemika włoskiego filozofa z immunologiczną perspektywą, jaką po atakach terrorystycznych z 11 września 2001 r. zaproponował Jacques Derrida. Warto zatem przypomnieć, że Derrida wyróżnił dwie modalności ochrony organizmu przed płynącym z zewnątrz zagrożeniem: (1) logikę immunizacji, charakteryzującą nowożytną praktykę polityczną od czasów Hobbesa, a opierającą się na wytwarzaniu przeciwciał w celu zwalczania antygenów ciała obcego i odtworzenia zaburzonej integralności ustrojowej, oraz (2) zastępującą ją coraz częściej logikę autoimmunizacji, sprowadzającą się z kolei do niszczenia własnych przeciwciał w celu głębszej integracji z obcym ciałem, które organizm uznaje w pewnym sensie za niezbędne do życia⁴². Derrida zauważył tym samym, że globalny terroryzm nowego wieku oraz będącą na niego reakcją „wojnę z terrorem” należy rozpatrywać właśnie w kategoriach kryzysu auto-immunitarnego. Paradoks polega jednak na tym, że stanowiący przesłankę do ataków terrorystycznych fundamentalizm religijny odrzuca paradygmat immunizacji, rozumiany jako ochrona przed wspólnotą, ale chroni wspólnotową sferę *sacrum* dokładnie takimi samymi metodami, jakie od początków nowożytności stosowano, by się od niej uwolnić. Bojownicy religijni wyraźnie odróżniają biologiczne życie od świętego życia transcendentnego i nie cofają się przed poświęceniem tego pierwszego, by uwznioślić drugie. W efekcie imperatyw samozachowania życia przeradza się w postępujące samozniszczenie⁴³. Jednakże – jak przekonuje Derrida – kryzys auto-immunitarny nie dotyczy bynajmniej tylko jednej strony, gdyż analogiczne mechanizmy – zgoda, że o mniejszym ciężarze egzystencjalnym – wykorzystuje się na Zachodzie do ochrony przed samobójczymi atakami terrorystycznymi. Jak bowiem inaczej – pytać można za autorem *Marginesów filozofii* – odczytywać przyjęty jeszcze za prezydentury George’a W. Busha (i przedłużony niedawno) *Patriot Act*, zezwalający na podsłuchiwanie rozmów telefonicznych osób podejrzanych o terroryzm i na dostęp do ich osobistych danych? Muzułmańscy fundamentaliści zabijają zatem samych siebie, by nie dopuścić do skażenia *ummy* przez Zachód, zaś Amerykanie ograniczają swobody obywatelskie, szantażując ich nosicieli hasłem bezpieczeństwa⁴⁴. Ten ciąg logiczny jest dla Derridy dowodem niszczycielskiej siły nowoczesnych praktyk immunizacyjnych, które po 9/11 wyrodziły się w paradygmat auto-immunizacji. Najpoważniejszą z chorób auto-immunologicznych jest przecież ostatecznie ta, w której nadmierne wytwarzanie przeciwciał prowadzi do eliminacji wszelkich ciał obcych, co staje się dla organizmu śmiertelnym zagrożeniem.

Opisywane przez Derridę przesilenie odpornościowe i kryzys auto-immunitarny, w wyniku których aparat immunizacyjny zwalcza *błos* poprzez produkcję *zoë*, wyznaczają dla Esposito skrajny punkt analizy. W tej sytuacji jedynym rozsądnym sposobem dzia-

⁴² G. Borradori, *Autoodporność. Rzeczywiste i symboliczne samobójstwa – rozmowa z Jacques’em Derridą*, [w:] *Filozofia w czasach terroru. Rozmowy z Jürgenem Habermasem i Jacques’em Derridą*, przeprowadziła i komentarzem opatrzyła G. Borradori, przeł. A. Karalus, M. Kilanowski, B. Orlewski, wstęp i red. A. Szahaj, Warszawa 2008, s. 124-129, *Reflektor*.

⁴³ G. Borradori, *Dekonstruuje terroryzm. Derrida*, [w:] *Filozofia w czasach terroru...*, s. 182-186.

⁴⁴ Zob.: tamże.

łania jest zarysowanie takiej perspektywy, w której *bíos* nie będzie przeciwstawiane *zoē*, lecz ustawi jego ultymatywny horyzont: perspektywę zerwania z naznaczającym całą nowożytną praktykę polityczną binarnym podziałem dokonany przez paradygmat immunizacji. Bardziej dialektyczne niż u Derridy podejście nie pozwala Esposito odrzucić niezbędnej dla zachowania życia aparatury odpornościowej. Wymaga jednak ono stępienia jej autodestrukcyjnego ostrza. Autor *Communitas* nie zgadza się zatem z francuskim filozofem co do tego, że immunizacja nieuchronnie wyradza się w auto-immunizację, i przekonuje, że możliwe jest utworzenie przefiltrowanej przez pojęcie odporności wspólnoty, a biopolityka afirmatywna – jeśli w ogóle mamy ją brać poważnie – musi przepracować dwa podstawowe mechanizmy uodporniania: po pierwsze, byłaby to polityka życia, która przeciwdziała wyłączeniu niektórych grup i jednostek z przynależności do sfery *bíos* (co współcześnie spotyka choćby osoby oskarżone o terroryzm, bezkarnie torturowane lub zabijane, posiadające tylko *zoē*), po drugie zaś, biopolityka oparta na formule *bíos* promowałaby taką formę wspólnotowego życia, w której odporność nie zwalcza tego, co inne – jak czynią to religijni fundamentalści – lecz je chroni. Ostatecznie – jak pisze włoski filozof – *nie sposób pomyśleć dziś o innej polityce niż polityka życia*⁴⁵.

Projektu biopolityki afirmatywnej, jaki wyłania się z prac Esposito, nie sposób zarysować bez uwzględnienia roli, jaką koncepcja ta odegrała i nadal odgrywa we współczesnej filozofii politycznej. Biopolityka rozumiana jako *modus* interpretacji tego, co polityczne, sięga późnych pism Foucaulta, w szczególności wykładów wygłoszonych przez niego w Collège de France na przestrzeni lat 1975-1979⁴⁶. Dla Foucaulta biopolityka jest nowoczesną formułą władzy politycznej, która za przedmiot ma życie całej populacji⁴⁷. W przestrzeni biopolitycznej życie zaczyna funkcjonować jako abstrakcyjny i organizacyjny mechanizm umożliwiający ustanowienie „normy życia”, czyli instancji utwierdzającej życie jako obiektywną, autonomiczną wobec uwarunkowań biologicznych i etnokulturowych kategorię, która staje się przedmiotem technicznej optymalizacji, niezależnym od tego, co określa pojedynczą egzystencję ludzką⁴⁸. Co istotne, charakterystyczna dla biopolityki normatywizacja życia nie przesądza jeszcze przy tym, jakie będą praktyczne konsekwencje tego zabiegu dla jednostki. Biopolityka może zarówno tłumić podmiotowość, jak i ją wytwarzać; być „władzą nad życiem” (*politics over life*) albo „władzą życia” (*politics of life*)⁴⁹. Sam Foucault nie rozstrzyga przekonująco –

⁴⁵ R. Esposito, *Bíos. Biopolitics and Philosophy*, trans. by T. Campbell, Minneapolis 2008, s. 15.

⁴⁶ Zob.: M. Foucault, *Trzeba bronić społeczeństwa. Wykłady w Collège de France, 1976*, przeł. M. Kowalska, Warszawa 1998; tenże, *Bezpieczeństwo, terytorium, populacja [wykłady w Collège de France 1977-1978]*, przeł. M. Herer, Warszawa 2010 oraz tenże, *Narodziny biopolityki [wykłady w Collège de France 1978-1979]*, przeł. M. Herer, Warszawa 2011. Nie oznacza to, że termin „biopolityka” został wprowadzony przez Foucaulta – był on używany już na początku XX w., m.in. przez Rudolfa Kjellena, któremu zawdzięczamy jego autorstwo (choć znaczenie terminu było u niego zasadniczo odmienne). Historię pojęcia biopolityka rzetelnie rekonstruuje praca: T. Lemke, *Biopolityka*, przeł. T. Dominiak, Warszawa 2010.

⁴⁷ M. Foucault, *Historia seksualności*, przeł. B. Banasiak, T. Komendant, K. Matuszewski, wstęp T. Komendant, Warszawa 1995, s. 122, *Nowy Sympozjon*.

⁴⁸ Tenże, *Trzeba bronić społeczeństwa*, s. 242-243.

⁴⁹ R. Esposito, *Bíos...*, s. 32.

albo lepiej: w różnych momentach podejmuje przeciwstawne tropy – który biegun biopolityki – negacyjny czy afirmatywny – przyciąga mocniej. Tę niestabilność znaczeniową życia jako przedmiotu politycznego namysłu Esposito nazwa *enigmą biopolityki*⁵⁰, umożliwiającą skrajnie różne interpretacje relacji *bíos* i *nomos*, które w praktyce faktycznie się pojawiły.

Biopolityczną perspektywę władzy nad życiem rozwinął w swoich pracach przede wszystkim Agamben, natomiast projekt władzy życia można odnaleźć w równej mierze u Gilles'a Deleuze'a i Felixa Guattariego, co u Antonio Negriego i Michaela Hardta. Dla Agambena, nawiązującego do Schmittowskiej formuły definiowania polityki za pomocą opozycji binarnych, pierwotną dystynkcją polityczną jest „nagie życie” (*zoē*), rozumiane jako naturalna egzystencja człowieka, oraz „życie polityczne” (*bíos*), czyli prawny status żywej jednostki⁵¹. Konstytucja suwerennej władzy wymaga produkcji ciała politycznego, co odbywa się poprzez wykluczenie ze wspólnoty tych, którzy nie mogliby stać się pełnymi podmiotami prawa: *Pierwotną relacją polityczną* – twierdzi Agamben – *jest wyrzucenie*⁵².

Od Foucaulta odróżnia autora *Profanacji* przekonanie, że biopolityka nie jest historycznym, wtórnym w stosunku do idei suwerenności przesunięciem w ekonomii władzy, lecz stałym jądrem suwerennego panowania, rozumianego jako możliwość pozbawienia życia w majestacie prawa⁵³. Współczesna moc oddziaływania tak pojętej suwerenności bierze się stąd, że nowoczesność zradikalizowała – ale go nie wynalazła – proces stanowienia polityczności przez produkcję „nagiego życia”. Desygнатem nagiego życia jest u Agambena figura *homo sacer*, czyli wywiedziona z prawa rzymskiego kategoria osoby, która po wydaleniu ze wspólnoty polityczno-prawnej może zostać zabita bez narażania się na wyrok skazujący. *Homo sacer* nie podlega ponadto ofierze, zatem jest przedmiotem podwójnego wykluczenia – spod prawa ludzkiego i boskiego – co uniemożliwia mu wybór drogi bohatera tragicznego⁵⁴. Sytuacją najpełniej umożliwiającą „produkcję” *homines sacri* jest stan wyjątkowy, który istniał jako kategoria prawna od czasów starożytnych, ale współcześnie, zgodnie z VIII tezą historiozoficzną Waltera Benjamina, oderwał się od swojej pierwotnej logiki, gdyż stał się regułą⁵⁵. Skoro reguła i wyjątek stały się w nowoczesności ostatecznie nierozróżnialne, musi być ona uznana za epokę biopolityczną *par excellence*⁵⁶. Nic dziwnego zatem, że dla Agambena utajonym paradygmatem nowoczesnej polityki jest ta przestrzeń, w której anomalia stanu wyjątkowego przeobraża się w matrycę polityczności, czyli obóz. To logika funkcjonowania obozu

⁵⁰ Tamże, s. 13.

⁵¹ G. Agamben, *Homo sacer...*, s. 243.

⁵² Tamże, s. 247.

⁵³ Tamże, s. 116.

⁵⁴ A. Lipszyc, *Sprawiedliwość na końcu języka. Czytanie Waltera Benjamina*, Kraków 2012, s. 435, *Horyzonty Nowoczesności*, 97.

⁵⁵ W. Benjamin, *Anioł historii. Eseje, szkice, fragmenty*, wybór i oprac. H. Orłowski, przeł. K. Krzemieniowa, H. Orłowski, J. Sikorski, Poznań 1996, s. 417-418, *Poznańska Biblioteka Niemiecka*, 2.

⁵⁶ G. Agamben, *Stan wyjątkowy*, s. 47.

najpełniej wyznacza bowiem granicę między *zoē* i *bíos*, i jako taka daleko przekracza historyczność nazistowskich obozów koncentracyjnych, stając się dla Agambena równie figuratywna, jak dla Foucaulta Panopticon⁵⁷: *Obóz jest przestrzenią, która otwiera się, gdy stan wyjątkowy zaczyna stawać się regułą*⁵⁸.

Agamben nie poprzestaje na diagnozie stanu faktycznego, lecz podsuwa *modus* oporu wobec biowładzy, i to – zgodnie z wezwaniem Hölderlina, że [...] *gdzie niebezpieczeństwo / Tam i wybawienie*⁵⁹ – umiejscowionego w samym sercu mechanizmu produkującego nagie życie. Absolutna negatywność tego projektu nie pozwala jednak nazwać go afirmatywnym i w tym być może tkwi powód, dla którego Esposito całkowicie go pomija. Figurą oporu czyni Agamben muzułmana, czyli obozowicza, którego życie sprowadzono do poziomu wegetacji, ale tą kulturową dehumanizacją nie zdołano odebrać mu człowieczeństwa, wynikającego z biologicznej przynależności gatunkowej⁶⁰. Pełne podporządkowanie życia biowładzy otwiera możliwość upolitycznienia go, które nie równałoby się akceptacji statusu *nuda vita* – szansę wytworzenia takiego *bíos*, które nie byłoby niczym innym niż swoją *zoē*, a zatem życia politycznego, wypełniającego się w „nagości”⁶¹. Wtórna polityzacja życia jest jednak potrzebna Agambenowi tylko po to, by „po ludzku” to życie zakończyć. Tak długo, jak żyje, muzułman pozostaje bowiem w orbicie suwerennej, nagej siły i dopiero przekroczenie nagości biopolitycznego życia poprzez wejście w stan absolutnej bierności rodzi szansę wyrwania się z kierunku panowania – tyle tylko, że ta bierność oznacza śmierć. Agambenowski gest profanacji sprowadzałby się zatem nie tylko do wyzbycia się woli życia i przyjęcia na siebie śmierci, ale i do perwersyjnego wypaczenia Janowego imperatywu, fundującego całą zachodnią tradycję filozoficzną: tylko Śmierć was wyzwoli⁶². Próba oderwania biopolityki od biowładzy, zastąpienia władzy nad życiem władzą życia, prowadzi więc Agambena w kierunku tanatopolityki, o tyle osobliwej, że mającej wyraźny rys mesjanistyczny. Wymknąć się władzy za cenę definitywnej rezygnacji z życia, którego i tak się już nie miało – Agamben może faktycznie nie żąda wiele, ale jakie to ma znaczenie dla tych, którzy nie chcą przystać na szantaż Tanatosa, którzy od wezwania Freuda, by *umrzeć na swój własny sposób*, preferują *credo* Franza Rosenzweiga: *chcą tu pozostać, chcą żyć*⁶³?

Próby skierowania janusowego oblicza biopolityki na bardziej witalistyczny horyzont i przesłonięcia Tanatosa Erosem podjęli się w swojej monumentalnej pracy *Kapitalizm*

⁵⁷ Por.: M. Foucault, *Nadzorować i karać. Narodziny więzienia*, przeł. T. Komendant, Warszawa 1998, s. 191-220.

⁵⁸ G. Agamben, *Homo sacer...*, s. 230.

⁵⁹ F. Hölderlin, *Patmos*, [w:] tegoż, *Co się ostaje, ustanawiają poeci. Wiersze wybrane*, przeł. A. Libera, Kraków 2003, s. 213.

⁶⁰ G. Agamben, *Co zostaje z Auschwitz. Archiwum i świadek*, przeł. S. Królak, Warszawa 2008, s. 42-43, *Homo sacer*, 3.

⁶¹ Tenże, *Wspólnota, która nadchodzi*, przeł. S. Królak, Warszawa 2008, s. 71-72.

⁶² Zob.: A. Bielik-Robson, *Rozbita konstelacja. Teologia Agambena między tragedią a mesjanizmem*, [w:] *Agamben. Przewodnik „Krytyki Politycznej”*, red. i wybór tekstów Zespół KP, Warszawa 2010, s. 176, *Przewodniki Krytyki Politycznej*, t. 18.

⁶³ F. Rosenzweig, *Gwiazda zbawienia*, przeł. i wstęp T. Gadacz, Kraków 1998, s. 3, *Filozofia i Religia*.

i schizofrenia Deleuze i Guattari. Inaczej zarówno niż Agamben, postrzegający życie jako bierny przedmiot biowładzy, jak i Foucault, dla którego było ono wręcz jej wytworem, autorzy *Anty-Edypa* uwypuklają immanentną polityczność życia, wyrażającą się w nieredukowalnej do technik panowania mocy sprawczej, jaką ono posiada. Sprawczość życia przekłada się na jego produktywność, czyli zdolność wytwarzania nowych podmiotów produkcji, destabilizujących sieć urządzeń (uwarunkowań społecznych i relacji władzy) i reorientujących połączenia między nimi⁶⁴. Oparta na zdolnościach produktywnych życia biopolityka może stanowić tym samym siłę emancypacyjną, witalizującą urządzenia – w tym mechanizmy rynkowe – a ostatecznie prowadzącą do ich przekroczenia.

Podobnie subwersywny i antykapitalistyczny obraz biopolityki wyłania się z prac Negriego i Hardta, którzy wyraźnie przeciwstawiają sobie pojęcia biopolityki i biowładzy. Biowładza to dla nich procesy podporządkowywania żywej pracy zewnętrznym mechanizmom kapitalistycznej kontroli, natomiast biopolityka oznacza proces rosnącej autonomii tej represjonowanej przez biowładzę pracy⁶⁵. Jako taka biowładza jest opresyjna i narzucana odgórnie, biopolityka zaś produktywna i wyzwalająca, a przy tym oddolnie współkonstituowana. Figurę biowładzy stanowi dla Negriego i Hardta Imperium, czyli system ekonomiczno-polityczny późnego kapitalizmu, który osiągnął granice swojej ekspansywności i stał się zamkniętym systemem, w którym władza nie może wypełniać swojej funkcji poprzez anektowanie kolejnych obszarów życia (wszystkie już bowiem zaanektowała), więc musi skupić się na sprawowaniu nad zbiorowym ciałem obywateli nadzoru poprzez wykształcanie uniemożliwiających opór mechanizmów autoregulacji. Równocześnie w logikę Imperium wpisana jest integralnie rodząca się w jego centrum amorficzna „rzesza” (*multitude*), zapowiadająca nową, postkapitalistyczną formę organizacji społecznej⁶⁶. Rzesza, czyli *organizacja siły produkcyjnej i politycznej jako siły biopolitycznej*⁶⁷, to radykalnie demokratyczny, kolektywny podmiot, dokonujący transgresji biowładzy poprzez zniesienie własności prywatnej, na której kapitalistyczna władza Imperium się zasadza. Rzesza jest zatem potencjałem biologicznym *à rebours* – produktywnym, nowym proletariatem, stanowiącym wcielenie absolutnej wielości.

Zbliżone do siebie w wielu miejscach projekty Deleuze’a i Guattariego oraz Negriego i Hardta łączy z negacyjną biopolityką Agambena przekonanie, że kontestacja jest w stosunku do władzy ośrodkowa, odróżnia natomiast ładunek optymizmu. Wydaje się jednak, że cała czwórka w nacisku kładzionym na ekonomię polityczną zbyt łatwo pomija ciężar egzystencjalny biopolityki, który tak radykalnie wydobył dzięki figurze mużulmana Agamben, a wieszczony przez nich triumf Erosa, jeśli zasadzi się na wyparciu (zasłonięciu), a nie przepracowaniu kryjącego się w *bios* tanatyzmu, będzie co najwyżej warunkowy.

⁶⁴ G. Deleuze, F. Guattari, *Anti-Oedipus. Capitalism and Schizophrenia*, trans. by R. Hurley, M. Seem, H.R. Lane, London–New York 2008, s. 31–36.

⁶⁵ P. Dybel, *Krytyka kapitalistycznego Imperium i projekt komunistycznej „rzeszy” przyszłości Negriego i Hardta*, [w:] P. Dybel, Sz. Wróbel, *Granice polityczności. Od polityki emancypacji do polityki życia*, Warszawa 2008, s. 321–322.

⁶⁶ M. Hardt, A. Negri, *Imperium*, s. 172–173.

⁶⁷ Tamże, s. 430.

POLITYKA NAZIZMU I JEJ PRZEWYCIĘŻENIE

W tym kontekście Esposito powtarza to, co mówił już w polemice z Derridą: afirmatywny projekt biopolityki nie ma szans powodzenia bez dekonstrukcji, będącego rdzeniem nowoczesnej biopolityki pojęcia odporności, której śmiercionośną kulminacją była ideologia i praktyka nazizmu. Dla Agambena, który podobnie jak autor *Immunitas* uczynił z nazizmu oś swoich rozważań, stanowi on bezprecedensową radykalizację reguły „suwerennego wyjątku” – konstytuującej wspólnotę poprzez wykluczenie zagrażających jej jednostek – która w czasach dyktatury Hitlera stała się normą ustanawiającą „permanentny stan wyjątkowy”. Zdaniem Esposito nazizm zradykalizował natomiast przede wszystkim paradygmat immunizacji, który przybrał formę ochrony życia poprzez produkcję śmierci. Idąc za starym gnostyckim *dictum*, że upadek człowieka jest jego największą szansą, stawia Esposito w tym miejscu ryzykowny krok, na który Agamben nigdy by się nie zdecydował: wywraca na nice niszczyielską logikę nazistowskiej odporności, by zarysować wzmiankowaną już perspektywę wspólnoty wzmacnianej, a nie niszczonej przez immunizację. Ta nowa forma wspólnotowego życia – *bíos* – którego negatywnym punktem odniesienia pozostaje doświadczenie Zagłady, opiera się na ciągłej dekonstrukcji jakiegokolwiek systemu normatywnego, regulującego w sposób absolutny życie tworzących wspólnotę jednostek. Zabiegowi odwrócenia zostają podane przez Esposito trzy zasadnicze komponenty nazistowskiego paradygmatu immunizacji: „podwójne zamknięcie ciała”, „zapobiegawcze stłumienie życia” oraz jego „absolutna normatywizacja”⁶⁸. Jego celem jest oderwanie tworzących te paradygmaty pojęć ciała, narodzin i życia od procedury uodporniania i uczynienie z nich fundamentu pod wspólnotę *bíos*. Przed bardziej szczegółowym omówieniem tej osobliwej dekonstrukcji należy jednak wyjaśnić w kilku słowach, czym dla Esposito był nazizm.

Nowoczesna biopolityka często stosowała metafory biologiczne dla celów politycznych (np. służącą budowie organicznej wspólnoty ideę ciała politycznego), ale nigdy nie posunęła się tak daleko jak naziści, którzy zatarli między polityką i biologią jakiekolwiek różnice, urzeczywistniając nie tylko biologiczną metaforę ciała politycznego, ale i inne. Biologia stała się wyłącznym kryterium działania politycznego i została z nim utożsamiona w sposób, jaki zdaniem Esposito wymaga nazwania tej formuły polityczności biokracją, w której biologia stanowi coś więcej niż instrument polityki – ona jest polityką. Instruktywne są tu słowa Rudolfa Hessa, który określił praktykę narodowego socjalizmu mianem *biologii stosowanej*⁶⁹.

Nazistowska biokracja szybko przybrała postać choroby autoimmunologicznej. To w niej po raz pierwszy mechanizm obrony ciała politycznego stał się tak agresywny, że zwrócił się przeciwko sobie, prowadząc ostatecznie do unicestwienia tego, co miał chronić. Ten naddatek śmierci w ideologii, której celem była ochrona życia, prowadzi Esposito do paradoksalnego wniosku, że nazizm był biokracją tanatopolityczną, a oby-

⁶⁸ R. Esposito, *Bíos...*, s. 138-145.

⁶⁹ Tamże, s. 112-113.

dwa jej komponenty – życie i śmierć – nie wykluczały się wzajemnie, lecz logicznie z siebie wynikały. Masową eksterminację przedstawiano jako naturalną reakcję obronną organizmu, który wykrył zewnętrzne źródło skażenia – organizmem było w tym przypadku ciało polityczne Narodu niemieckiego (*Volk*), a źródłem skażenia rasa żydowska. Bakteriologiczny idiom narodowego socjalizmu pokazują słowa Hitlera, który miał stwierdzić, że *Odkrycie wirusa żydowskiego jest jedną z największych rewolucji w dziejach świata. Walka, którą codziennie toczy my, przypomina te, jakie toczyli w ubiegłym stuleciu Pasteur i Koch*⁷⁰.

Ludobójstwo nie odbywało się wskutek braku etyki lekarskiej, ale właśnie z powodu jej obecności, była to bowiem etyka perwersyjna, zakładająca, że wyłącznym środkiem ochrony życia jest zadawanie śmierci, a jedni mogą przetrwać tylko za cenę eliminacji innych. Nie stało to w sprzeczności z zabraniającą krzywdzić pacjenta przysięgą Hipokratesa, ponieważ zgodnie z ideologią nazizmu każdy lekarz posiadał tylko jednego, tego samego pacjenta, którego wspólnie z innymi ochraniał i leczył – tym pacjentem było ciało polityczne Narodu niemieckiego. Skuteczna regeneracja skażonego ciała wymagała nie tylko wzmocnienia go od wewnątrz, ale i eliminacji substancji chorobotwórczych, czego dokonywano na drodze negatywnej eugeniki i ludobójstwa właśnie.

Eliminacja Żydów pełniła jednak nie tylko funkcje terapeutyczne, czy wręcz sanitarne (*pozbycie się wszy nie jest kwestią ideologii, tylko czystości, jak to ujął Himmler*⁷¹), ale przedstawiana była też w aureoli działania mesjańskiego. Zagłada była z tej perspektywy posłannictwem, polegającym na uwolnieniu od ciężaru życia tych, którzy z racji swojego pochodzenia i skażenia rasowego od początku i tak byli skazani na śmierć. Idąc dalej, można powiedzieć, że mordując Żydów, naziści nie kładli wcale kresu ich życiu, ale ciąglemu umieraniu, żalosnej kondycji życia–śmierci, która autentyczne życie nieudolnie imitowała. Najgorszym rodzajem śmierci byłaby dla mordowanych ich dalsza egzystencja, a wybawienie od niej zasługuje na wdzięczność, nie na potępienie⁷².

Pozbywaniu się źródeł zewnętrznego skażenia towarzyszyła w nazizmie ciągła praca nad utwierdzeniem wspólnoty i wewnętrznym uodpornieniem jej na patogeny. Jednym z podstawowych komponentów tego paradygmatu, o jakich pisze Esposito, było podwójne zamknięcie ciała. Pod pojęciem pierwszego zamknięcia rozumie on uczynienie z ciała rdzenia tożsamości i życia duchowego obywateli, co oznaczało pełną jedność ciała z sobą, zamazanie wszelkich wewnętrznych różnic i zakwestionowanie jakiegokolwiek potencjału transcendencji tego, co cielesne. Drugim zamknięciem było przeniesienie tak pojmowanej cielesności na płaszczyznę wspólnotową, czyli utworzenie ciała politycznego Narodu, doskonale jednorodnego organizmu, który składał się z mnogości pojedynczych ciał, ale mnogość tę przekraczał i znosił⁷³. W efekcie zarówno na poziomie jednostek, jak i wspólnoty ciało było kategorią polityczną, pracującą na rzecz ugruntowania ideologii i praktyki nazizmu.

⁷⁰ Tamże, s. 117.

⁷¹ Tamże.

⁷² Tamże, s. 138.

⁷³ Tamże, s. 143.

Esposito uważa paradygmat podwójnego zamknięcia za jeden z głównych paroksyzmów odporności w nazizmie, ale dostrzega równocześnie w cielesności potencjał subwersywny, który, po odpowiedniej dekonstrukcji pojęcia ciała, mógłby stępić negacyjne ostrze biopolitycznej immunizacji i stać się kamieniem węgielnym nowej, wolnej od skłonności do autodestrukcji formuły wspólnotowego życia. Zapleczem konceptualnym staje się dla Esposito zaczerpnięte z pism Maurice'a Merleau-Ponty'ego pojęcie „mięsa” (*flesh*). Oznacza ono zawartą w ciele substancję, która jednocześnie przekracza jego granice, wymyka się mechanizmom zamknięcia i otwiera na „zewnątrze” – jest zatem w równym stopniu transcendentna, co transgresywna. Mięso jest przy tym nieorganiczne, przez co nie poddaje się obsesyjnej w nazizmie politycznej kwalifikacji. Jest ono raczej przedpolityczne, tzn. może przybrać polityczną formę, ale odmienną od tych, które chciały przypisać ciału autorytarne i totalitarne ideologie, sztucznie ujednolicające mnogość⁷⁴. Mięso tworzy sieć połączeń między życiem a światem, przełamując tym samym ograniczenia cielesności i negując polityzację ciała w interesie ideologii. Jak to ujmuje Merleau-Ponty: *mięso mojego ciała niczym nie różni się od mięsa świata – ono go z nim dzieli*⁷⁵.

Mięso nie jest bowiem tylko pojedyncze (co pozwala oderwać je od koniecznego dla jednostkowego przetrwania mechanizmu immunizacji) ani tylko uwspólnotowione (dzięki czemu opiera się organicystycznej metaforze ciała politycznego, wykorzystywanej zwykle przez jedną formację etnokulturową przeciwko innym) – ono jest pojedyncze i wspólnotowe zarazem, jednocześnie różne i nieodróżniewane. Obecny w nim pierwiastek wspólnotowy nie służy przy tym wygrywaniu jednych partykularyzmów przeciw innym, lecz urzeczywistnieniu nieantagonizującej formuły „życia świata”⁷⁶.

Drugim z analizowanych i dekonstruowanych przez Esposito komponentów nazistowskiego paradygmatu immunizacji jest zapobiegawcze stłumienie życia. Charakterystyczne dla narodowego socjalizmu upolitycznienie narodzin (łac. *nascita*) leży u podstaw nowoczesnych ideologii narodowych (łac. *natio*), które wpisują je w logikę suwerennej władzy. Narodziny są włóknom wspólkonstituującym tkankę narodu, tym ogniwem, które pozwala podtrzymywać narodową tożsamość, rozumianą jako historyczna ciągłość pokoleń (w źródłowym sensie: to-co-jest-tym-samym) i przestrzenią niepodzielnością (to-co-różne-od-innych)⁷⁷. Podobnie jak upolitycznione ciało, które w ideologii nazizmu ujednolicało uważaną za anomalię wielość, tak upolityczniony fakt narodzin ustanawiał przestrzeń, w której każde nowo narodzone życie składa się na „rodzicielską tożsamość” – a rodzicem tym jest Naród. Jeżeli ciało polityczne Narodu – zgodnie z założeniami nazizmu – jest też ciałem każdego z jego członków, to przyjsie na świat nowego ciała utwierdza historyczną siłę całego narodu, w którym ma miejsce⁷⁸. Narodziny są zatem od samego początku przedmiotem suwerennej decyzji, co tłum-

⁷⁴ Tamże, s. 164.

⁷⁵ M. Merleau-Ponty, *The Visible and the Invisible. Followed by Working Notes*, ed. C. Lefort, trans. by A. Lingis, Evanston 1968, s. 147.

⁷⁶ R. Esposito, *Bíos...*, s. 166-167.

⁷⁷ Tamże, s. 170.

⁷⁸ Tamże, s. 171.

czy ambiwalencję, z jaką podchodzili do nich naziści. O tym, czy życie jest „warte życia”, decydowały względy polityczne i to polityka dookreślała semantycznie fakt narodzin (stąd obecność w nazistowskich Niemczech polityki natalistycznej i zakazu aborcji z jednej strony, a z drugiej negatywnej eugeniki i eksterminacji ciężarnych kobiet). Było to swoiste uwstecznienie logiki, o której pisał Foucault: o ile wynikające z mechanizmu podwójnego zamknięcia ciała ludobójstwo oznaczało skazywanie na śmierć jednych przy zezwalaniu na życie innym, o tyle realizująca imperatyw zapobiegawczego stłumienia życia eugenika zezwalała na narodziny niektórych, pozostałych skazując na nie-bycie. Esposito przekonuje, że niedoskonalci rasowo musieli zginąć, ponieważ zgodnie z polityczną kwalifikacją narodzin nigdy tak naprawdę nie przyszli na ten świat. Wydaje się jednak, że logika jest tu jeszcze bardziej przewrotna: niedoskonalci rasowo nie narodzili się w pełni i właśnie dlatego nie można było ich zabić. Dokonana przez Esposito tanatologiczna interpretacja wznosi Agambenowską formułę *homines sacri* na wyższy poziom, gdzie tych, których narodziny były politycznie niekwalifikowalne, nie tylko nie sposób było symbolicznie złożyć w ofierze, ale nawet biologicznie unicestwić – i to nie dlatego, że było to zabronione, lecz dlatego, że niemożliwe (jak bowiem uśmiercić kogoś, kto nigdy się nie narodził?).

Niesiona przez wydarzenie narodzin doniosłość oraz potencjał odnowy języka wspólnotowego, jaki dostrzega w nich Esposito, nie pozwalają mu przejść obojętnie obok tej wtórnej semantyzacji, różnicującej narodziny aksjologicznie i nadającej walor polityczności tylko niektórym z nich. Teoretyczną matrycę dekonstrukcji znajduje Włoch w koncepcji natalizmu Hannah Arendt, zgodnie z którą sam akt narodzin jest immanentnie polityczny i stanowi dla działania politycznego produktywny impuls: *Skoro działanie jest aktywnością polityczną par excellence, to właśnie przychodzenie na świat, a nie śmiertelność, może być centralną kategorią myśli politycznej*⁷⁹.

W ideologii nazizmu biologiczny fakt narodzin był niepolityczny, domagał się zatem upolitycznienia poprzez jego jakościową kwalifikację. W optyce Arendt upolitycznienie narodzin jest niemożliwe, ponieważ one od początku są polityczne, co chroni przed różnicowaniem narodzonego życia na wartościowe („warte życia”) i bezwartościowe. Dla Arendt każde przyjście na świat, pierwotna postać działania, będąca warunkiem wszelkiej późniejszej działalności politycznej, jest wartością samą w sobie i nie może być kwalifikowana na drodze suwerennej decyzji. Akt narodzin jest działaniem, czyniącym człowieka człowiekiem i odróżnia go *a priori* od świata zwierząt, które nigdy do aktywności politycznej nie będą zdolne. Czy można zatem wydarzeniu inicjującemu tę specyficzną ludzką zdolność odmówić znamion polityczności?⁸⁰ Esposito wynosi z pism Arendt jeszcze jedną lekcję: życie jest przeciwieństwem śmierci jedynie synchronicznie. Aby zerwać obecny w nazizmie logiczny łańcuch żyć-śmierci, należy uzupełnić go diachronicznym przeciwieństwem śmierci, jakim są właśnie narodziny. Zachowywanie życia pozostającego ze śmiercią w relacji synchronicznej prędzej czy później wepchnie je w tryby immunizacji, w których zawsze kryje się negacyjny poten-

⁷⁹ H. Arendt, *Kondycja ludzka*, przeł. A. Łagodzka, Warszawa 2000, s. 13.

⁸⁰ R. Esposito, *Bíos...*, s. 181.

cjał. Dlatego właśnie – przekonuje za Arendt Esposito – życia nie można podtrzymywać statycznie (*conservatio vitae*), lecz trzeba dać mu możliwość ciągłego odradzania się, wpisać je w cykl permanentnych narodzin, rozumianych jako doświadczanie nowych form indywiduacji. *Ludzie, chociaż muszą umrzeć* – pisze Arendt – *nie rodzą się, by umrzeć, ale by rozpoczynać*⁸¹.

Trzecim, ostatnim już, komponentem przenicowanego przez Esposito nazistowskiego paradygmatu immunizacji jest absolutna normatywizacja życia, rozumiana jako równoczesna jurydyzacja biologii i biologizacja prawa. W logice normatywizacji życia biologia i prawo nawzajem się zakładają i z siebie wynikają: norma zakłada istnienie życia jako swojej treści, a treść życia definiowana jest poprzez zakładającą je normę. Bio-prawo nazizmu lokuje się wobec tego na przecięciu normatywizmu i naturalizmu, pozbawionych jednak, by użyć sformułowania Ernesta Laclaua, „konstytutywnego zewnątrz”⁸², co oznacza, że nie istnieje norma, której przedmiotem nie byłaby natura, ani element świata natury niepodlegający normatywizacji. Esposito, podobnie jak w przypadku dwóch poprzednich kroków, przekonuje, że nazistowska „norma życia” grozi wprawdzie pełną jurydyzacją tego, co biologiczne, ale otwiera też perspektywę ruchu w przeciwnym kierunku, mianowicie – witalizacji prawa⁸³. Drogowskazu dostarcza mu filozofia Spinozy, która uniemożliwia wzajemne zakładanie się normy i prawa, ponieważ na jej gruncie nie są to odrębne porządki, lecz równoprawne składniki wspólnego horyzontu ciągłego stawania się. W *Traktacie politycznym* Spinoza pisze, że każda istota czerpie z natury nie tylko uprawnienie do życia, co zakładał powszechnie nowożytny jusnaturalizm, ale i siłę, by żyć⁸⁴. To zatem także norma życia, choć odmienna – taka, która normalizuje życie w punkcie wyjścia, a zatem ma witalistyczną treść. Norma nie przyznaje już w sposób zewnętrzny uprawnień ani nie nakłada obowiązków, lecz stanowi immanentną modalność życia, wynikającą z jego witalnej siły. Spinozjański witalizm pozwala zatem Espositowi powtórzyć ciąg logiczny, którego użył do interpretacji natalizmu Arendt: o ile nazizm uzależniał prawo do życia od normy, która określała biologiczne położenie jednostki w stosunku do wspólnotowego ciała politycznego, o tyle, idąc za Spinozą, można uczynić z normy życia podstawę każdej pojedynczej formy istnienia. Tak zakrojona norma życia jest normą „myślaną” życiem, czyli prawem, które ani nie jest na życie nałożone (jak w normatywizmie), ani z niego nie wypływa (jak w jusnaturalizmie), lecz prawem, które jest życiem, *biologiczną konstytucją żywego organizmu*⁸⁵.

Trzy przedstawione powyżej ścieżki interpretacyjne, odwracające logikę nazistowskiej tanatopolityki, nie są, co podkreśla sam Esposito, kompletnym projektem biopo-

⁸¹ H. Arendt, *Kondycja ludzka*, s. 267.

⁸² Zob.: E. Laclau, *Emancypacje*, wstęp L. Rasiński, red. nauk. L. Koczanowicz, A. Orzechowski, przeł. L. Koczanowicz [i in.], Wrocław 2004, *Biblioteka Współczesnej Myśli Społecznej*.

⁸³ R. Esposito, *Bíos...*, s. 184.

⁸⁴ B. de Spinoza, *Traktat polityczny*, przeł. I. Halpern, Warszawa 2002, s. 43, *Arcydzieła Wielkich Myślicieli*.

⁸⁵ R. Esposito, *Bíos...*, s. 186.

lityki afirmatywnej, lecz stanowią łącznie fundament *bios*, czyli nowej formuły wspólnotowego życia, będący substancjalnym minimum, które w próbach pozytywnego spożytkowania biopolityki należy uczynić punktem wyjścia. Twórcze przemyślenie nazistowskiego paradygmatu immunizacji wydaje się autorowi *Terza persona* tym bardziej naglące, że stosowane w nim mechanizmy powracają dziś pod postacią liberalnej eugeniki, w której rosnący wpływ naukowców na powstawanie ludzkiego życia nosi znamiona wtórnej normatywizacji, rozwój technik aborcyjnych stawia ponownie na świeczniku kwestię tłumienia życia, a roszczenia, jakie świat nauki i technologii zgłasza do początkowych metodą *in vitro* ciał, przywołuje na myśl logikę podwójnego zamknięcia. Esposito podziela tym samym niepokój Habermasa o to, jak w przyszłości rozumieć będziemy to, co ludzkie⁸⁶, choć bardziej niż o wystawiany na próbę racjonalny moment wspólnotowy troszczy się, aby logika *immunitas* nie ujawniła po raz kolejny swoich autodestrukcyjnych skłonności. Symboliczną reprezentacją *bios*, wspólnoty wzmacnianej, a nie zwalczanej przez odruchy odpornościowe, czyni ciężę. Cięża jest dla Esposito formą odporności, która wymaga ochronnej interakcji matki i płodu, posiadających odrębne systemy immunologiczne, ale powstrzymujących się od wzajemnego zwalczania. Dzieje się tak, ponieważ organizm matki w akcie samoobrony nie czyni z płodu obiektu immunizacji, przez co reakcja odpornościowa na płód nie niszczy go, lecz ochrania, a ciało matki uodpornia się w ten sposób na nadmiar odporności. Tak rozumiana symbiotyczna zależność miałaby szansę stać się wehikułem afirmatywnego projektu biopolityki.

Esposito w żadnym momencie nie przesądza, czy taka formuła wspólnotowości jest możliwa do urzeczywistnienia, ale wartość proponowanych przez niego rozważań tkwi już w samej próbie złączenia pourywanych ścieżek zachodniej filozofii. Może nie odpowiada na trapiące współczesność problemy, może nawet jeszcze bardziej je komplikuje, ale jednocześnie wydobywa na powierzchnię to, co stłumione, zniszczone, zapomniane. Zestawiając pozornie wykluczające się terminy, pokazuje, że można myśleć je odmiennie niż dotychczas, i to nie poprzez syntetyczne pojednanie różnic, ale ich twórcze przekroczenie. Dowodzi wreszcie – mówiąc figuratywnie – że nieufność wobec Deleuzjańskiej „afirmującej afirmacji” nie musi automatycznie oznaczać minimalizmu Adornowskiej dialektyki negatywnej. Jest inna droga. Pytanie – czy ma się odważyć nią podążyć.

BIBLIOGRAFIA

- Agamben G., *Co zostaje z Auschwitz. Archiwum i świadek*, przeł. S. Królak, Warszawa 2008, *Homo sacer*, 3.
- Agamben G., *Homo sacer. Suwerenna władza i nagie życie*, przeł. M. Salwa, posł. P. Nowak, Warszawa 2008.
- Agamben G., *Stan wyjątkowy*, przeł. M. Surma-Gawłowska, posł. G. Jankowicz, P. Mościcki, Kraków 2008, *Linia Krytyczna*, t. 2.

⁸⁶ Zob.: J. Habermas, *Przyszłość natury ludzkiej. Czy zmierzamy do eugeniki liberalnej?*, przeł. M. Łukasiewicz, Warszawa 2003, *Spółczesność Współczesne*.

- Agamben G., *Wspólnota, która nadchodzi*, przeł. S. Królak, Warszawa 2008.
- Arendt H., *Kondycja ludzka*, przeł. A. Łagodźka, Warszawa 2000.
- Autour de Communitas et Immunitas de Roberto Esposito. Intervention de R. Ivekovic, F. Neyrat, B. Manchev, R. Esposito*, Collège International de Philosophie 2008, Papiers nr 59.
- Benjamin B., *Anioł historii. Eseje, szkice, fragmenty*, wybór i oprac. H. Orłowski, przeł. K. Krzemieniowa, H. Orłowski, J. Sikorski, Poznań 1996, *Poznańska Biblioteka Niemiecka*, 2.
- Bielik-Robson A., *Rozbita konstelacja. Teologia Agambena między tragedią a mesjanizmem*, [w:] *Agamben. Przewodnik „Krytyki Politycznej”*, red. i wybór tekstów Zespół KP, Warszawa 2010, *Przewodniki Krytyki Politycznej*.
- Borradori G., *Recoding Metaphysics. The New Italian Philosophy*, Evanston 1988.
- Deleuze G., Guattari F., *Anti-Oedipus. Capitalism and Schizophrenia*, trans. by R. Hurley, M. Seem, H.R. Lane, London–New York 2008.
- Dybel P., *Polityka jako antagonizm. Implikacje myśli politycznej Sigmunda Freuda*, [w:] tenże, *Okruchy psychoanalizy. Teoria Freuda między hermeneutyką i poststrukturalizmem*, Kraków 2009, *Horyzonty Nowoczesności*, 76.
- Dybel P., Wróbel Sz., *Granice polityczności. Od polityki emancypacji do polityki życia*, Warszawa 2008.
- Easthope A., *Lacanowska interpretacja Kartezjusza*, przeł. T. Mazur, „Przegląd Filozoficzny. Nowa Seria” 2000, nr 3.
- Esposito R., *Bíos. Biopolitics and Philosophy*, trans. by T. Campbell, Minneapolis 2008.
- Esposito R., *Communitas. The Origin and the Destiny of Community*, trans. by T. Campbell, Stanford 2010.
- Esposito R., *Immunitas. The Protection and Negation of Life*, trans. by Z. Hanafi, Cambridge–Malden 2011.
- Esposito R., *Powrót włoskiej filozofii*, przeł. M. Ratajczak, „Praktyka Teoretyczna”, [online] <http://www.praktykateoretyczna.pl/index.php/roberto-esposito-powrot-wloskiej-filozofii>, 15 XII 2012.
- Esposito R., *Réponses*, [w:] *Autour de Communitas. Origine et destin de la communauté (PUF, 2000) et Immunitas. Protezione e negazione della vita (Einaudi, Turin, 2002) de Roberto Esposito*, intervention de R.. Ivekovic, F. Neyrat, B. Manchev, R. Esposito, 2008, s. 23, Papiers / Collège International de Philosophie, № 59, s. 23-30.
- Esposito R., *Totalitaryzm czy biopolityka?*, przeł. J. Ugniewska, „Przegląd Polityczny” 2007, nr 82.
- Filozofia w czasach terroru. Rozmowy z Jürgenem Habermasem i Jacques'em Derridą*, przeprowadziła i komentarzem opatrzyła G. Borradori, przeł. A. Karalus, M. Kilanowski, B. Orlewski, wstęp i red. A. Szahaj, Warszawa 2008, *Reflektor*.
- Foucault M., *Bezpieczeństwo, terytorium, populacja [wykłady w Collège de France 1977-1978]*, przeł. M. Herer, Warszawa 2010.
- Foucault M., *Historia seksualności*, przeł. B. Banasiak, T. Komendant, K. Matuszewski, wstęp T. Komendant, Warszawa 1995, *Nowy Sympozjon*.
- Foucault M., *Nadzorować i karać. Narodziny więzienia*, przeł. T. Komendant, Warszawa 1998.
- Foucault M., *Narodziny biopolityki [wykłady w Collège de France 1978-1979]*, przeł. M. Herer, Warszawa 2011.

- Foucault M., *Trzeba bronić społeczeństwa. Wykłady w Collège de France, 1976*, przeł. M. Kowalska, Warszawa 1998.
- Habermas J., *Przyszłość natury ludzkiej. Czy zmierzamy do eugeniki liberalnej?*, przeł. M. Łukasiewicz, Warszawa 2003, *Spółczesność Współczesne*.
- Hardt M., *Introduction. Laboratory Italy*, [w:] *Radical Thought in Italy. A Potential Politics*, eds. M. Hardt, P. Virno, Minneapolis 1996.
- Hardt M., Negri A., *Imperium*, przeł. S. Ślusarski, A. Kolbaniuk, Warszawa 2005, *Z Waga*.
- Hardt M., Negri A., *Multitude. War and the Democracy in the Age of Empire*, New York 2004.
- Hölderlin F., *Patmos*, [w:] tenże, *Co się ostaje, ustanawiają poeci. Wiersze wybrane*, przeł. A. Libera, Kraków 2003.
- Laclau E., *Emancypacje*, wstęp L. Rasiński, red. nauk. L. Koczanowicz, A. Orzechowski, przeł. L. Koczanowicz [i in.], Wrocław 2004, *Biblioteka Współczesnej Myśli Społecznej*.
- Lemke T., *Biopolityka*, przeł. T. Dominiak, Warszawa 2010.
- Lem V., *Introduction. Biopolitics and Community in Roberto Esposito*, [w:] R. Esposito, *Terms of the Political. Community, Immunity, Biopolitics*, trans. by R.N. Welch, New York 2013.
- Lipszyc A., *Sprawiedliwość na końcu języka. Czytanie Waltera Benjamina*, Kraków 2012, *Horyzonty Nowoczesności*, 97.
- Merleau-Ponty M., *The Visible and the Invisible. Followed by Working Notes*, ed. C. Lefort, trans. by A. Lingis, Evanston 1968.
- Rosenzweig F., *Gwiazda zbawienia*, przeł. i wstęp T. Gadacz, Kraków 1998, *Filozofia i Religia*.
- Spinoza de B., *Traktat polityczny*, przeł. I. Halpern, Warszawa 2002, *Arcydzieła Wielkich Myślicieli*.
- The Italian Difference. Between Nihilism and Biopolitics*, eds. L. Chiesa, A. Toscano, Melbourne 2009.
- Weil S., *Osoba i świętość*, [w:] taż, *Pisma londyńskie i ostatnie listy*, przeł. M. i J. Plecińscy, Poznań 1994, *Dzieje Gnozy*, t. 8.
- Zespół „Praktyki Teoretycznej”, *Rzecz-pospolita i aktualność komunizmu. Genealogia i krytyka polityczno-filozoficznego projektu dobra wspólnego*, [w:] M. Hardt, A. Negri, *Rzecz-pospolita. Poza własność prywatną i dobro publiczne*, przeł. „Praktyka Teoretyczna”, Kraków 2012, *Linia Radykalna*, t. 12.

Mgr Mateusz BURZYK – doktorant w Instytucie Nauk Politycznych i Stosunków Międzynarodowych UJ. Uczestnik Interdyscyplinarnych Studiów Doktoranckich „Społeczeństwo – Technologie – Środowisko” na Uniwersytecie Jagiellońskim. Publikował m.in. w „Diametrosie” i „Ruchu Filozoficznym”. Interesuje się przede wszystkim wątkami filozofii politycznej u francuskich teoretyków strukturalizmu i poststrukturalizmu, a także zagadnieniem biopolityki.

Mgr Piotr SAWCZYŃSKI – absolwent filologii angielskiej Uniwersytetu Wrocławskiego i student politologii w Instytucie Nauk Politycznych i Stosunków Międzynarodowych Uniwersytetu Jagiellońskiego. Stypendysta Ministra Nauki i Szkolnictwa Wyższego. Publikował m.in. w „Pressjach”. Interesuje się filozofią polityki i kultury oraz problematyką nowoczesności.