



MICHAŁ KRZYKAWSKI

Uniwersytet Śląski

## Nagie życie zwierząt O wartości użytkowej Giorgio Agambena

Odnaleziona w starożytnych kodeksach prawa rzymskiego figura *homo sacer* staje się u Giorgio Agambena kluczem do odczytania źródłowości nowoczesnej polityki, podczas gdy zaczerpnięte z tekstów Arystotelesa rozróżnienie na *dzoē* i *bios* stanowi niewidzialną linię podziału, na której zasadza się istota suwerennej władzy<sup>1</sup>. W kontekście, który mnie tutaj interesuje, Agamben życie *homo sacer* zaczyna myśleć w punkcie, w którym kończy się skoncentrowana wokół biopolityki myśl Foucaulta<sup>2</sup>. O ile jednak dla Foucaulta biopolityka zastąpiła u progu nowoczesności władzę suwerenną, której ostatnie ślady odnajdujemy w opisywanej na pierwszych stronach *Nadzorować i karać* kaźni Damiena<sup>3</sup>, u Agambena narodziny ciała biopolitycznego są bezpośrednim skutkiem uformowania się takiej władzy. Mimo że zmienił się sam władca – króla, pozwalającego ludowi napawać się cierpieniem niedoszłego królobójcy i objawiającego w ten sposób swój majestat, zastąpił odnaleziony u Carla Schmitta suweren, w mocy którego pozostaje zawieszenie normy bez jednoczesnego zawieszenia prawa – nie zniknęła sama idea suwerenności. „Ten, kto decyduje o stanie wyjątkowym, jest su-

<sup>1</sup> G. AGAMBEN: *Homo sacer. Suwerenna władza i nagie życie*. Tłum. M. SALWA. Warszawa 2008.

<sup>2</sup> Por. M. FOUCAULT: *Narodziny biopolityki*. Tłum. M. HERER. Warszawa 2012, a także: M. FOUCAULT: *Wola wiedzy*. Tłum. B. BANASIAK, K. MATUSZEWSKI. W: IDEM: *Historia seksualności*. Tłum. B. BANASIAK, T. KOMENDANT, K. MATUSZEWSKI. Gdańsk 2010; M. FOUCAULT: *Nadzorować i karać*. Tłum. T. KOMENDANT. Warszawa 1998; M. FOUCAULT: *Trzeba bronić społeczeństwa. Wykłady w Collège de France. 1976*. Tłum. M. KOWALSKA. Warszawa 2000.

<sup>3</sup> M. FOUCAULT: *Nadzorować i karać...*, s. 7–9.

werenny” – pisze Schmitt na początku *Teologii politycznej*<sup>4</sup>. Suweren zawiesza prawo, jednak jego gest nie prowadzi do bezprawia. Suwerenną możliwością bycia poza prawem implikuje samo prawo, dlatego też stan wyjątkowy pozostaje specyficznego rodzaju porządkiem, mimo iż ów porządek nie wynika z uprzednio zawieszanej normy. I jeśli wierzyć Agambenowi, obecnie żyjemy w stanie permanentnego stanu wyjątkowego, a sama reguła wyjątku (*exceptio*), reguła włączającego wyłączenia, staje się kluczem do zrozumienia współczesnej polityki. Miejscem, które najlepiej obrazuje tę regułę jest obóz, a zgodnie z przyjętą logiką Auschwitz<sup>5</sup> i Lampedusa mogą służyć jako odrębne przykłady niewidzialnych mechanizmów tej samej suwerennej władzy.

Nie kwestionując filologicznej prawdziwości etymologicznego rozróżnienia na *dzoē* i *bios*<sup>6</sup>, będącego osią myśli włoskiego filozofa, niniejszy artykuł ma na celu próbę weryfikacji agambenowskiej kategorii nagiego życia – życia *homo sacer*, które „daje się zabić i nie daje się poświęcić”<sup>7</sup> – w odniesieniu do zwierząt i sprawdzenie hipotezy, na ile figurą współczesnego *homo sacer* mogłoby być *animal sacrum*. Przy czym nie chodzi tutaj ani o podjęcie samonarzucającego się w tym kontekście tropu i przyrównanie, między innymi za Jakiem Derridą i pozostającą wciąż nieznaną w Polsce Élizabeth de Fontenay, cierpienia zwierząt do losu ofiar Holocaustu<sup>8</sup>, ani tym bardziej o dowodzenie świętości krów w hinduizmie.

<sup>4</sup> C. SCHMITT: *Teologia polityczna i inne pisma*. Tłum. B. BARAN. Warszawa 2000, s. 33. Teoria stanu wyjątkowego Agamben szerzej rozwija w drugiej części pomyślanego jako trylogia cyklu *Homo sacer*. Por. G. AGAMBEN: *Stan wyjątkowy*. Tłum. M. SURMA-GAWŁOWSKA. Kraków 2008.

<sup>5</sup> Por. G. AGAMBEN: *Co zostaje z Auschwitz*. *Archiwum i świadek (Homo sacer III)*. Tłum. S. KRÓLAK. Warszawa 2008.

<sup>6</sup> W istocie Arystoteles, co Agamben zresztą przyznaje, określał człowieka jako „istotę stworzoną do życia w państwie”, pisze również o *politikon zōon* (ARYSTOTELES: *Polityka*. Tłum. L. PIOTROWICZ. Warszawa 2001, 1253a, s. 27). W *Etyce eudemejskiej* Stagiryta przywołuje jednak *oikonomikon zōon*, by stwierdzić, że „człowiek [...] jest istotą powołaną do życia nie tylko w państwie, ale również w domu” (ARYSTOTELES: *Etyka eudemejska*. Tłum. W. WRÓBLEWSKI. W: *Dzieła wszystkie*. T. 5. Warszawa 2002, 1242a, s. 474). Wreszcie w innym ustępie *Polityki* mowa o „wspólnocie szczęśliwego życia” (*eu dzēn*) rozumianej jako państwo „obejmujące rodziny i rody, dla celów doskonałego i samowystarczalnego bytowania” (1281a, s. 89). W obliczu tych ustępów radykalny podział na *dzoē* i *bios*, a także na *oikos* i *polis* odpowiadającym jakoby *dzēn* i *eu dzēn*, jest dość dyskusyjny. Por. L. DUBREUIL: „De la vie dans la vie : sur une étrange opposition entre *zôē* et *bios*”. W: *La Biopolitique (d')après Michel Foucault*. „Labyrinthe” 2005, nr 22 (3). <http://labyrinthe.revues.org/1033> [data dostępu: 29.04. 2015].

<sup>7</sup> G. AGAMBEN: *Homo sacer...*, s. 19.

<sup>8</sup> Zob. J. DERRIDA: *L'animal que donc je suis*. Paris 2006; É. DE FONTENAY: *Le Silence des bêtes. La philosophie à l'épreuve de l'animalité*. Paris 1999. Kontrowersje wokół „holocaustu zwierząt”, o czym doskonale świadczą reakcje po kampanii informacyjnej „Holocaust on Your Plate”, zorganizowanej w 2003 roku przez PETA, są znane. Pamiętając o wysuwanych przez Derridę i de Fontenay zastrzeżeniach oraz warunkach, które muszą zostać spełnione, aby samo porównanie miało właściwy wydźwięk i oczekiwany sens, nie lekceważąc głosu pisarzy i pisarek, którzy sami po nie sięgają, by wspomnieć Isaaka Bashevisa Singera, Johna Maxwella Coetzeego czy Marguerite Yourcenar, należał raczej stwierdzić, iż w zmediatyzowanej rzeczywistości przy-

Moim celem jest wyciągnięcie konsekwencji z toku rozumowania Agambena i nieznaczne przesunięcie akcentów wewnątrz jego myśli tak, aby przekonać się, czy pytanie o *dzoē* może objąć swym zasięgiem również zwierzę. Mimo że sam Agamben w ten sposób ukierunkowanego pytania nie zadaje wprost, to przynajmniej taki kierunek umożliwia, poświęcając jedną ze swych książek związkom człowieka i zwierzęcia<sup>9</sup>. Dla jasności niniejszego wywodu należy jednak rozpocząć od krótkiego przypomnienia wykładni najbardziej znanego wątku myśli włoskiego filozofa.

Nowoczesna demokracja – twierdzi Agamben – w swym zrywie wolnościowym dążącym do wyzwolenia *dzoē*, a zatem życia jako takiego i charakterystycznego dla wszelkich istot ożywionych (ludzi, bogów i zwierząt) i uczynienia z niego *bios* (przynależnego tylko ludziom, a dla Agambena nierozzerwalnie związanego z momentem włączenia *dzoē* w *polis* i uczynienia z istoty żyjącej obywatela), nie ustrzegła się jednoczesnego zniewolenia ludzi w ich nagim życiu. Demokratyczny projekt ofiarowania szczęścia i wolności możliwie jak największej grupie ludzi napotkał na drzemiącą w samej demokracji aporię, polegającą na nieumiejętności uratowania *dzoē*, życia w jego nagiej formie, które miałyby być niezbywalną wartością każdej istoty żyjącej. Co więcej, im większa dążność do zrealizowania projektu, tym większe nasze zniewolenie. Kreśląc dzieje zachodniej polityki, Agamben wskazuje na fundujący nowoczesność gest, jakim było w pierwszej kolejności oddzielenie życia biologicznego od życia politycznego, a tym samym odejście od zasady obowiązującej w greckiej *polis*, gdzie *dzoē* i *bios*, choć odrębne, wzajemnie się uzupełniały, podczas gdy samo funkcjonowanie w strukturach *polis* jako *bios* było jedynie uczynieniem lepszym życia jako takiego<sup>10</sup>. Oddzieliwszy *dzoē* od *bios* – ciągnie swoją narrację Agamben – ruch nowoczesności podążył ku ponownemu zespoleniu obu kategorii, jednak dokonał tego na innych zasadach. Stawką w grze było odtąd bezpośrednio uczynienie z *dzoē* kategorii politycznej tak, aby „znaleźć [...] *bios* właściwy *dzoē*”<sup>11</sup>. Oba elementy przestały tym samym uzupełniać się w swojej odrębności i zlały się w jedno, a my bezpowrotnie zatraciliśmy idiom pozwalający uchwycić życie jako takie w kategoriach porządku prawnego, w którym mogło ono, jedno-

---

sparza ono więcej szkód niż pożytku, zarówno jeśli chodzi o rozpoznanie rozmiarów tragedii Shoah, jak i cierpienie zwierząt.

<sup>9</sup> G. AGAMBEN: *L'aperto: L'uomo e l'animale*. Torino 2002. Korzystam tutaj z angielskiego przekładu tej książki – *The Open. Man and Animal*. Tłum. K. ATTELL. California 2004. Wszystkie przywoływane dalej tłumaczenia jej fragmentów są mojego autorstwa.

<sup>10</sup> Rozróżnienie to, w odniesieniu do Arystotelesa, zauważyła już Hannah Arendt pisząc, że „główną cechą charakterystyczną [...] specyficznego życia ludzkiego [...] jest to, że ono samo zawsze pełne jest wydarzeń, które mogą na koniec zostać opowiedziane i stanowić biografię; to właśnie o tym życiu, *bios* w odróżnieniu od zwyczajnego *zoe*, Arystoteles powiedział: »życie jest *praxis*«” (H. ARENDT: *Kondycja ludzka*. Tłum. A. ŁAGODZKA. Warszawa 2000, s. 107). Por. ARYSTOTELES: *Polityka...*, 1254a7, s. 29.

<sup>11</sup> G. AGAMBEN: *Homo sacer...*, s. 21.

częściej, lecz nie wyłącznie, istnieć jako swoja udoskonalona, pełniejsza forma. Upraszczając agambenowski wywód, który, nawiasem mówiąc, pesymizmem w niczym nie ustępuje foucaultowskiej wizji „podatnych ciał” podlegających nieustannemu „ujarzmieniu”, prawo w epoce nowoczesnej zawładnęło życiem. Moment ten wyznacza jednocześnie kres polityki pojmowanej jako wspólnota ludzi dobrowolnie dysponujących własnym życiem, który zbiega się z koniecznością zatroszczenia się o pozbawione podmiotowości życie populacji<sup>12</sup>. Resztę dopowiada Foucault.

Sam Agamben dokonuje natomiast w tym miejscu postmodernistycznego majstersztyku. Wydobywszy z pism Sextusa Pompeiusa Festusa figurę *homo sacer* wraz z jej łacińską etymologią, teleportuje się z nią w samo serce współczesnej polityki. Agambenowski „święty”, zdefiniowany za rzymskim gramatykiem jako ktoś, kogo „nie godzi się składać w ofierze, lecz ten, kto go zabije, nie będzie skazany za zabójstwo”<sup>13</sup>, staje się protoplastą uchodźcy, wcieleniem pozbawionego prawa nagiego życia, które donośnie zaświadcza o sile suwerennej władzy, opierającej się na regule włączającego wyłączenia. *Homo sacer* jest jednak nie tyle kolejną figurą *pariasa*, który dołącza do wyrzuconej na margines społeczeństwa grupy ekscentryków, ile zajmuje sferę nieokreśloną: nie przynależy ani do porządku boskiego (nie nadaje się na ofiarę), ani do porządku prawnego (można go bez konsekwencji zabić). Jest podwójnie wykluczony. Życie określane jako święte należy pojmować w „pierwotnej strukturze politycznej, która znajduje swoje miejsce w strefie poprzedzającej rozróżnienie na *sacrum* i *profanum*”<sup>14</sup>. Ruch suwerennej władzy zogniskowany jest u Agambena na kategorii uwolnionej od języka religijnego świętości, która implikuje dwie możliwości: zgodnie z logiką stanu wyjątkowego, *homo sacer* jest z jednej strony podobny suwerenowi, ponieważ zajmuje tę samą przestrzeń, co suweren, przestrzeń poza prawem i dozwoloną przez samo prawo, a zatem przestrzeń suwerenności *par excellence*, z drugiej zaś strony może on zostać potraktowany przez suwerena, dla którego wszyscy ludzie wcielają figurę *homo sacer*, jako osoba podwójnie wykluczona<sup>15</sup>.

To dlatego pierwszym i ostatnim słowem w agambenowskiej opowieści o suwerennej władzy jest trudno przetłumaczalne na polski *bando*, a nie *esclusione*<sup>16</sup>. U włoskiego filozofa wywiedzione ze starogermańskiej etymologii *bando*

<sup>12</sup> Zobacz pierwszą polską monografię poświęconą Agambenowi. P. MOŚCICKI: *Idea potencjalności. Możliwość filozofii według Giorgio Agambena*. Warszawa, s. 135–146, a także *Agamben. Przewodnik Krytyki Politycznej*. Warszawa 2010.

<sup>13</sup> G. AGAMBEN: *Homo sacer...*, s. 101.

<sup>14</sup> *Ibidem*, s. 104.

<sup>15</sup> *Ibidem*, s. 117.

<sup>16</sup> W etymologii słowa *bando*, którą Agamben skrzętnie odnotowuje, skupia się właściwie cała logika suwerennej władzy, dlatego warto ją tutaj przywołać. *Bando* to w pierwszej kolejności banicja, która jednak nie oznacza wyjęcia spod prawa, wyrzucenia banity (*bandito*) poza nawias, lecz porzucenie go na progu prawa, zepchnięcie do nierozstrzygalnej strefy pomiędzy wnętrzem i zewnątrz. *Bando* przegląda się zatem w *abbandono* (porzucenie), a w sukurs przychodzi tu-

prowadzi wprost do twierdzenia, iż prawa człowieka są w istocie prawami obywatela. W sukurs Agambenowi przychodzi tutaj Hannah Arendt i jej analiza sytuacji całej rzeszy bezpaństwowców, których pojawienie się na firmamencie europejskiej polityki po 1914 roku grzebie ideę praw człowieka. Otóż ci, których te prawa powinny obejmować w pierwszej kolejności, okazują się nagle całkowicie ich pozbawieni, przestają być traktowani jak bliźni i stają się tylko ludźmi. Reprezentują dzikość w świecie, który wyszedł z dzikości, są zupełnie wyłączeni z politycznej wspólnoty, tracą swoje istnienie i zostają relegowani do stanu natury. Cytowana przez Agambena Arendt pisze:

Koncepcja praw ludzkich oparta na założeniu, że istnieje istota ludzka jako taka, natychmiast się załamała, kiedy osoby głoszące, że w nią wierzą, po raz pierwszy zetknęły się z ludźmi, którzy naprawdę stracili wszystkie inne cechy i znaleźli się poza związkami łączącymi ludzi – z wyjątkiem tego, że byli ciągle ludźmi<sup>17</sup>.

To dlatego, pisząc o obozie jako przestrzeni wyznaczającej ós współczesnej polityki, Agamben może upatrywać w sytuacji imigrantów koczujących na leżącej u brzegów Europy wyspie Lampedusa „pierwsz[ych] symptom[ów] możliwości odrotu od cywilizacji”<sup>18</sup>. Lampedusa to współczesna figura *bando*, przestrzeń nagiego życia, porzuconego *dozō*, a stłoczeni na niej imigranci pukają do bram Europy niczym kafkowski człowiek z prowincji, proszący strażnika o pozwolenie na wejście do prawa<sup>19</sup>.

taj Agambenowi wyrażenia *in bando* i *a bandono* pierwotnie oznaczające odpowiednio „na łasce” i „do woli, swobodnie”. Jeżeli dorzucimy do tego *bandito*, odsyłającego zarówno do skazanego na banicję, jak i tego, kto jest otwarty, „dostępny dla wszystkich, wolny” (*aperto a tutti, libero*), to relacja pomiędzy nagim życiem a suwerenną władzą rozwinię nam się niczym liść kwitnącej jak kwiat japońskiej herbaty wrzuconej do wody: *homo sacer* jest wystawiony na porzucającą go łaskę suwerena i wszystkich tych, którzy postępując „wewnątrz prawa”, mogą do woli dysponować jego życiem. Jednocześnie, *homo sacer* jest suwerennie wolny i wciela życie w jego pierwotnej nagości, którego prawo nie potrafi rozpoznać. Struktura suwerenności zostaje scementowana przez ostatnie znaczenie *bando*, które odsyła nas do obwieszczenia dekretu królewskiego zapisanego na zwoju papieru (zob. *ibidem*, s. 46–47). Podążając etymologicznym tropem Agambena, warto zauważyć, że francuskie słowo *ban*, wywodzące się z tego samego co *bando* źródłosłowu, oznacza grupę (frankijska *binda*, od której pochodzą włoska *banda* i francuska *bande*) wasali, a także ich wasali (*l'arrière-bande*) zwolnionych przez suwerena, a zatem tego, kto nie jest niczym wasalem.

<sup>17</sup> *Ibidem*, s. 173. Zob. również H. ARENDT: *Korzenie totalitaryzmu*. Tłum. D. GRINBERG, M. SZAWIEL. Warszawa 2014, s. 364.

<sup>18</sup> H. ARENDT: *Korzenie totalitaryzmu...*, s. 365.

<sup>19</sup> F. KAFKA: *Proces*. Tłum. J. EKIER. Warszawa 2008, s. 198–199. Por. G. AGAMBEN: *Homo sacer...*, s. 73–74. O kafkowskim opowiadaniu pisze również Derrida, choć wyprowadza ze swojej interpretacji odmienne od Agambena wnioski. Zob. J. DERRIDA: *Przed prawem*. Tłum. J. GUTOROW. W: *Teorie literatury XX wieku. Antologia*. Red. A. BURZYŃSKA, M.P. MARKOWSKI. Kraków 2006, s. 413–443.

Nakreśliwszy główne punkty na agambenowskiej mapie myśli, postawmy hipotezę: efemeryczne i z całą pewnością dalekie od niezbywalnych prawa zwierząt są konsekwencją bezradności nowoczesnego prawa wobec *dzoē*. Jeśli uznać doniosłość myśli włoskiego filozofa, to próżno szukać lepszej ilustracji nowoczesnej nieumiejętności rozpoznania prawa do życia jako takiego i przynależnego wszystkim *animalibus*, niezależnie od tego, czy mowa o „życi[u] polegając[ym] na działaniu pierwiastka rozumnego”, czy życiu „wspóln[ym] [...] – jak się okazuje – człowiekowi z koniem, wołem i wszelką w ogóle istotą”<sup>20</sup>, niż obecny status zwierząt, tych współczesnych *animalium sacrorum* żyjących w permanentnym stanie wyjątkowym. Chcąc tę doniosłość uznać i wcześniej postawioną hipotezę utrzymać, należy jednak zacząć od poczynienia zastrzeżenia i wskazania nieścisłości w toku rozumowania Agambena, zakamuflowanej pod argumentem natury językowej.

W *Laperto* Agamben ponownie sięga do pism Stagiryty i przywołuje traktat *O duszy* (*De anima*), w którym życie zwierzęce zostaje oddzielone od życia wegetatywnego, co według Agambena jest kluczowym gestem w historii zachodniej filozofii. Ustanawia on bowiem nasze rozumienie pojęcia „życie”, które pierwotnie ma „większą ilość znaczeń”<sup>21</sup>. Aby wagę tego gestu podkreślić i pokazać, że jedno i drugie życie pochodzi z jednej *anima*, włoski filozof zręcznie przeskakuje z greki do łaciny: *anima* przestaje być tym samym „duszą” jako warunkiem wszelkiego życia i zaczyna znaczyć „tchnienie” tożsame z „życiem”. Tym samym jednak, przywołując Nietzschego, Agamben wciela się w postmodernistycznego Rzymianina, a jego przekład staje się podbojem<sup>22</sup>. Tylko zlatynizowana już *anima* pozwala bowiem na wyprowadzenie etymologicznego rozróżnienia na *l'ina-nimato* (mające odpowiadać życiu wegetatywnemu) i *l'animale* (określające życie zwierzęce)<sup>23</sup>. Tyle Agamben, my zerknijmy natomiast na rozumowanie Arystotelesa. Opierając się na przesłance, zgodnie z którą rośliny rosną i „żyją tak długo, jak długo są w stanie pobierać pokarm”, co świadczy o tym, iż posiadają *anima*, Stagiryta dowodzi, że:

dzięki [...] tej właśnie władzy przysługuje życie wszystkim jestestwom żywym. Ale o tym, co jest zwierzęciem (a co nim nie jest), decyduje przede wszystkim władza zmysłowa; bowiem nawet te jestestwa, które się nie poruszają

<sup>20</sup> ARYSTOTELES: *Etyka Nikomachejska*. Tłum. D. GROMSKA. W: IDEM: *Dzieła wszystkie*. T. 5, 1098a, s. 89.

<sup>21</sup> ARYSTOTELES: *O duszy*. Tłum. P. SIWEK. Warszawa 1988, 413a, s. 76.

<sup>22</sup> „Wszystko, co przeszłe i obce, raziło ich i jako Rzymian korciło do podboju. W istocie, przekład był wówczas podbojem” (F. NIETZSCHE: *Radosna wiedza* („*La gaya scienza*”). Tłum. M. ŁUKASIEWICZ. Gdańsk 2008, s. 99).

<sup>23</sup> G. AGAMBEN: *The Open Man...*, s. 13.

i nie zmieniają miejsca, lecz posiadają władzę zmysłową, zwiemy zwierzętami, a nie tylko „jestestwami żywymi”<sup>24</sup>.

Życie wegetatywne może zatem zostać oddzielone od innych, jednak jako takie stanowi podstawę istnienia wszelkich bytów, ich nieredukowalną właściwość. Wydaje się jednak, że Agamben zbyt pospiesznie określa wyprowadzony w ten sposób wniosek mianem „strategicznego *par excellence* mechanizmu arystotelesowskiej myśli”<sup>25</sup>. Czy ma to na celu dokonanie wewnątrz tejże myśli równie strategicznego przemieszczenia? Pytanie nie jest bezzasadne. W dalszej części wywodu *l'animato* – za łacińską już, a nie grecką etymologią – przyporządkowane zostaje bowiem zwierzętom jako istotom nie tyle nieożywionym, ile żywym, choć literalnie bezdusznym, podczas gdy kategoria *l'animale* obejmuje ludzi zdefiniowanych jako istoty żywe posiadające duszę. O ile to rozróżnienie doskonale obrazuje „strategiczny *par excellence* mechanizm” jakiegokolwiek myśli, to nie jest to z pewnością myśl Arystotelesa, lecz samego Agambena, a ściślej mówiąc: zawiadująca tą ostatnią reguła włączającego wyłączenia. Podział, który u Arystotelesa biegnie pomiędzy roślinami i zwierzętami, dokonany po wcześniejszym ustaleniu, iż jedno i drugie posiadają swoją *anima*, przechodzi w podział zwierzęta/ludzie, w pełni odpowiadający podziałowi na istoty bez duszy i istoty z duszą. Jawi się on jednak jako mocno problematyczny, zarówno jeśli chodzi o komentowany przez Agambena fragment, jak i myśl Arystotelesa, w której nie sposób doszukać się tak jednoznacznej dystynkcji.

Znamienny jest fakt, że szukając w pismach Stagiryty genealogii oddzielenia tego, co ludzkie i żywe od tego, co zwierzęce, a zatem żywe i tylko żywe, Agamben nie odnosi się w ogóle do traktatu *Zoologia (Historia animalium)*. To pominięcie jest o tyle ważne, że arystotelesowski traktat wystawia wyprowadzony przez włoskiego filozofa wniosek na szwank. Przywołajmy początkowe fragmenty księgi VIII:

U przeważnej ilości zwierząt znajdujemy ślady stanów psychicznych, które dopiero u człowieka jaśniej występują. Uległość i krnąbrność, uprzejmość i szorstkość, dzielność i tchórzostwo, ostrożność i zuchwalstwo, gwałtowność i podstęp, rysy inteligencji zdradzają rozumowanie – to wszystko dowodzi

<sup>24</sup> ARYSTOTELES: *O duszy...*, 413a–413b, s. 77. Faktem jest, że opisywany w *Polityce* stosunek człowieka do zwierząt jest jednoznaczny. Zwierzę „przeznaczone do podlegania władzy” jest podporządkowane człowiekowi jako temu, kto jest „przeznaczony do władania”, podczas gdy „władanie i podleganie władzy należy [...] do rzeczy nie tylko koniecznych, ale i pożytecznych” (ARYSTOTELES: *Polityka*, 1254a, s. 28). Jednak podporządkowanie nie wynika z posiadania lub braku duszy, lecz naturalnych predyspozycji do życia w *polis*, które posiada tylko człowiek. Warto również przypomnieć, że o ile „podleganie władzy” dotyczy wszystkich zwierząt, o tyle „władanie” nie dotyczy wszystkich ludzi, a ściślej mówiąc niewolników i kobiet, które w „podleganiu władzy” podobne są do zwierząt. Za zwrócenie mi uwagi na te ustępy *Polityki* dziękuję Marzenie Kubisz.

<sup>25</sup> G. AGAMBEN: *The Open Man...*, s. 14.

podobieństwa zwierząt z człowiekiem. [...] Pewne właściwości psychiczne dopiero co wymienione znajdują się w wyższym stopniu u człowieka, inne, przeciwnie, są w wyższym stopniu u zwierząt, inne wreszcie pozostają do siebie w *stosunku analogii*: temu, co u człowieka nazywamy sztuką, mądrością i wiedzą, odpowiada u niektórych zwierząt specjalna zdolność naturalna tego samego rzędu. Prawdę tego twierdzenia natychmiast zauważy ten, kto skieruje uwagę na dzieci w pierwszym okresie ich życia; u nich bowiem można dostrzec jakby ślady i zarodki tego, co będzie stanowić ich przyszłe cechy charakterystyczne a *dusza ich w owej epoce życia prawie nie różni się od duszy zwierzęcia*. Toteż nie powiemy nic niedorzecznego, gdy oświadczymy, że niektóre z cech psychicznych są identyczne u człowieka i u innych zwierząt, drugie są do nich zbliżone, inne wreszcie pozostają do siebie w *stosunku analogicznym*<sup>26</sup>.

O ile Arystoteles nie odmawia zwierzętom cech „zdradzających rozumowanie”, o tyle wszelkie podobieństwa między zwierzętami i ludźmi zachodzą na zasadzie analogii. Jej dostrzeżenie, a w konsekwencji określenie sposobu, w jaki zwierzęta funkcjonują w świecie przyrody, jest kluczem do *zrozumienia* boskiego porządku świata. Tę boskość, pojmowaną jako harmonia, może jednak *zrozumieć* jedynie człowiek, dzięki władzy przysługującej tylko jemu: *nous*, duszy rozumnej<sup>27</sup>, której zwierzę nie posiada. Należy wyciągnąć z tego dwa wnioski. Po pierwsze, różnica między zwierzęciem i człowiekiem nie wynika zatem, tak jak chce tego Agamben, z linii podziału biegnącej wzdłuż granicy tego, co ma duszę (*l'animale*) i tego, co tej duszy nie ma (*l'inanimato*) – w istocie dusza jako taka przynależy wszystkim istotom żywym – lecz tego, co ma w duszy część boską i tego, co takiej części nie posiada. Tym samym cechą niezbywalnie ludzką nie będzie dusza pojmowana jako życie, lecz część i tylko część duszy, odpowiadająca za „proces zarówno myślenia, jak i poznawania teoretycznego”<sup>28</sup>. Z tego samego względu zwierzę nigdy nie stanie się człowiekiem, a zaopatrzona wyłącznie w duszę wegetatywną roślina nie stanie się zwierzęciem, które – podobnie jak człowiek – posiada duszę zmysłową. Po drugie, sam podział na *l'animale* i *l'inanimato*, choć wyprowadzony już ze zlatynizowanej *animae*, pozostaje problematyczny w stosunku do argumentu Arystotelesa, dla którego określenie, czy coś jest żywotne lub nie, zależy od tego, jaką duszę uznamy za „zasadę życia”. Jeżeli tą zasadą będzie „dusza zmysłowa”, roślinę określimy jako „nieżywotną”. Jeżeli natomiast za zasadę przyjmiemy duszę wegetatywną, która mieści się w duszy zmysłowej,

<sup>26</sup> ARYSTOTELES: *Zoologica (Historia animalium)*. Tłum. P. SIWEK. Warszawa 1982, s. 304–305. Podkreślenia moje.

<sup>27</sup> W polskim przekładzie traktatu *O duszy* część duszy określona mianem *nous*, definiowana jako „niezaprzeczalnie [oś] bardziej boski[ego]”, została przetłumaczona jako „rozum” (408b, s. 64). Nie może to jednak przesłaniać faktu, że „rozum” pozostaje częścią *anima*, którą posiadają również zwierzęta.

<sup>28</sup> Ibidem, 408b, s. 64.



roślina będzie dla nas „żywotna”<sup>29</sup>. Tracąc z oczu rośliny w arystotelesowskiej hierarchii bytów, Agamben traci jednocześnie z pola widzenia to, co w człowieku najbardziej ludzkie.

Czy wykazany błąd interpretacyjny niweczy całe przedsięwzięcie teoretyczne autora *Homo sacer*, mające na celu przemyślenie relacji człowiek – zwierzę? Pozostawmy to pytanie, nomen omen, otwartym. Podążając za Pierrem Hadotem, który stwierdził, iż „pisanie historii myśli jest czasami pisaniem historii błędnych interpretacji”, pozostaje ono być może pytaniem o sens przedsięwzięcia zwanego historią filozofii<sup>30</sup>, toteż nie sposób na nie tutaj odpowiedzieć. Biorąc zatem w nawias pytanie o genealogiczną ważność argumentu Agambena, przyjrzyjmy się zatem przestrzeni owego *l'aperto*, stanowiącej granicę pomiędzy tym, co zwierzęce a tym, co ludzkie oraz znajdującą swoje pełne odzwierciedlenie u progu nowoczesnej nauki i medycyny, a następnie w samym sercu struktury nowoczesnego państwa opartego na biopolityce. I tak, rozróżnienie na *l'inanimato* i *l'animale* otrzymuje wartość paralelną w stosunku do podziału odnalezionego w pismach Marie François Xaviera Bichata, osiemnastowiecznego francuskiego anatoma, na *l'animal existant au-dedans* (zwierzę istniejące wewnątrz) i *l'animal existant au-dehors* (zwierzę istniejące na zewnątrz). Ponieważ pierwsze „zwierzę” oznacza wyłącznie podtrzymywane funkcje życiowe, tylko to drugie zasługuje na miano tego, co podążający za Bichatem Agamben chce wydzielić z życia jako takiego pod nazwą *l'animale*<sup>31</sup> i ustalić przez to fundamentalną cezurę, której ostrość nie niweluje jednak napięcia pomiędzy zwierzęciem i człowiekiem, lecz nieustannie je podtrzymuje. Dzięki niej – pisze Agamben:

możliwe staje się przeciwstawienie człowieka innym istotom żyjącym, a jednocześnie zorganizowanie złożonej i nie zawsze budującej ekonomii relacji pomiędzy ludźmi i zwierzętami, tylko dlatego, że coś, co określane jest jako życie zwierzęce zostało wydzielone w obrębie życia ludzkiego i dlatego, że odległość a zarazem bliskość człowieka i zwierzęcia zostały zmierzone, a przede wszystkim rozpoznane w swym najgłębszym i najintymniejszym związku<sup>32</sup>.

<sup>29</sup> Por. przypisy tłumacza do Księgi VIII. ARYSTOTELES: *Zoologica...*, s. 537.

<sup>30</sup> P. HADOT: *Le voile d'Isis: Essai sur l'histoire de l'idée de Nature*. Paris 2004. Powołuję się tutaj na angielski przekład książki *The Veil of Isis: An Essay on the History of the Idea of Nature*. Tłum. M. CHASE. Cambridge–Massachusetts–London 2006, s. 14. Za podsuniecie mi tego cytatu gorąco dziękuję Karolinie Lebek. Otrzymałem go od niej po naszej rozmowie, podczas której napomknąłem o zdaniu odnalezionym u Eagletona, twierdzącego z charakterystyczną dla siebie ironią, że „literatura» może być tyleż kwestią tego, co ludzie robią z tekstem, ile tego, co tekst robi z ludźmi” (T. EAGLETON: *Teoria literatury. Wprowadzenie*. Tłum. B. BARAN. Warszawa 2015, s. 25), co dowodzi, że zasygnalizowany tutaj problem bardziej lub mniej interesownych niedoczytań jest głębszy.

<sup>31</sup> G. AGAMBEN: *The Open Man...*, s. 14–15.

<sup>32</sup> Ibidem, s. 15–16.

To właśnie w tym miejscu myśl Agambena wydaje się najdonioślejsza: istota żyjąca określana mianem „człowiek” nie posiada żadnej esencji, mimo że twierdzenie to – dodajmy po raz ostatni – stoi w jawnej sprzeczności z myślą Arystotelesa, u którego autor *Laperto* szuka źródeł tego braku<sup>33</sup>. Człowiek jest efektem nieustannego napięcia, które włoski filozof nazywa „antropologiczną maszyną humanizmu”, pojmowaną jako „ironiczne urządzenie potwierdzające nieobecność natury właściwej *Homo*, która utrzymuje go w zawieszeniu pomiędzy niebiańską i ziemską naturą, pomiędzy zwierzęcym i ludzkim, w związku z czym jego istnienie jest zawsze czymś mniej lub więcej niż on sam”<sup>34</sup>. Wprawienie w ruch tej maszyny okazuje się brzemiennie w skutkach, gdyż kwestionuje metafizycznie ufundowaną i kulturowo usankcjonowaną kategorię człowieka jako jedynej istoty żywej, złożonej z dwóch odrębnych i przeciwstawnych elementów, jakimi są dusza i ciało. Oryginalność myśli Agambena polega na tym, iż w odróżnieniu od filozofów zwyczajowo określanych mianem poststrukturalistów, nie próbuje on przeprowadzić kolejnego demontażu zachodniej metafizyki wraz z jej dychotomiami, lecz dąży do uczynienia z relacji człowiek – zwierzę centralnego zadania pierwszej filozofii. „Relacja” jest tutaj słowem kluczowym. Z jednej strony ma ona zastąpić sam fundament, stały i nienaruszalny, a z drugiej – ukazać relacyjny charakter samej filozofii i jej uwikłanie w dyskurs teologiczny, naukowy i polityczny. Dlatego też wydobycie i określenie tej relacji staje się w ostateczności nie tyle zadaniem o charakterze metafizycznym, co „operacją metafizyczno-polityczną o fundamentalnym znaczeniu, w oparciu o którą samo to, co jest określane jako »człowiek« może zostać ustanowione i wytworzone”<sup>35</sup>. Gdyby chciał wyrazić myśl Agambena za pomocą sloganu, mógłby on brzmieć następująco: zwierzęcość jest polityczna. Pozostaje nam jednak zapytać, co z tego wynika?

Nie ma żadnej przypadkowości w tym, że pierwszy rozdział *Laperto*, o wymownym tytule *Teriomorficzny*, przywołuje ilustracje o charakterze mistycznym i mesjańskim, które Agamben odnajduje w trzynastowiecznej Biblii żydowskiej, przechowywanej w Bibliotece Ambrożyńskiej w Mediolanie. Oddajmy zatem głos studiującemu księgę filozofowi:

Strona 135v przedstawia wizję Ezechiela, mimo że nie pojawia się na niej rydwan: pośrodku widzimy siedem niebios, księżyc, słońce i gwiazdy, a w obu rogach – cztery eschatologiczne postacie zwierząt, odcinające się od niebie-

<sup>33</sup> W przeciwieństwie do Arystotelesa, dla którego *nous* – dusza rozumna – nie podlega procesowi starzenia, który dotyka wyłącznie ciało „animowane” przez duszę wegetatywną, w związku z czym jej osłabnięcie wynika wyłącznie z osłabnięcia ciała, a nie samej zdolności rozumowania, pozostającej niezmiennie boską i „nie podlega[jącej] zniszczeniu” (ARYSTOTELES: *O duszy...*, 408b, s. 64).

<sup>34</sup> G. AGAMBEN: *The Open Man...*, s. 15–16.

<sup>35</sup> Ibidem, s. 21.

skiego tła: koguta, orła, wołu i lwa. Ostatnia strona (136r) jest natomiast podzielona na dwie części. Górna część przedstawia trzy prastare bestie: ptaka Ziz (jako skrzydlatego gryfa), zilustrowanego pod postacią wołu Behemota oraz zanurzonego w morzu i zwiniętego w kłębek Lewiatana. Opisywana tutaj scena jest ostatnią we wszystkich znaczeniach tego słowa. Przedstawia ona bowiem mesjańską ucztę, której ostatniego dnia kosztują sprawiedliwi. Rozweselani muzyką dwóch grajków, zasiadają oni przy suto zastawionych stołach w cieniu rajskich drzew, a ich czoła zdobi korona. Wizja dni nadejścia Mesjasza, gdy sprawiedliwi, którzy przez całe swoje życie strzegli przykazań Tory, uczują spożywając mięso z Lewiatana i Behemota, a także nie troszcząc się o to, czy ich ubój był koszerny, jest doskonale znana tradycji rabinicznej. Istnieje jednak jeden zaskakujący szczegół, o którym do tej pory nie wspominałem. Odmalowane przez miniaturzystę głowy, na których spoczywa korona, nie przypominają postaci ludzkich i są wyraźnie zwierzęce<sup>36</sup>.

I tak – ciągnie swój opis Agamben – trzech biesiadników ma odpowiednio głowy orła, wołu i lwa, a dwóch pozostałych – osła i pantery. Głowę zwierzęcia, przypominającą małpi pysk, ma również jeden z muzyków grających na lirze. Ilustracja mesjańskiej uczyty, opisana na sposób bądź co bądź idylliczny, mimo srogiego wydźwięku symbolicznego, pozwala Agambenowi wyprowadzić pytanie, które stanie się kanwą dla dalszych rozważań wokół relacji człowiek – zwierzę: dlaczego ostatni przedstawiciele domykających się w ten sposób dziejów ludzkości są przedstawieni pod postacią zwierząt? Czy dzieje się tak dlatego, że luminarz – jak sugeruje Agamben – chciał dać nam do zrozumienia, iż „ostatniego dnia relacje pomiędzy zwierzętami i ludźmi przybiorą nową formę, a sam człowiek pogodzi się ze swoją zwierzęcą naturą”<sup>37</sup>?

Aby szukać odpowiedzi na to pytanie, należy jednak porzucić teologię i przenieść się na grunt polityki. Niestrudzone studiowanie ksiąg teologicznych nigdy bowiem nie jest dla Agambena celem samym w sobie, lecz służy do wysnucia hipotezy, że ukształtowane przez nowoczesność pojęcia polityczne są w istocie zsekularyzowanymi pojęciami teologicznymi, a sama myśl staje się projektem politycznym. W tym miejscu należy jednak zastanowić się nad samą naturą jej polityczności i możliwościami wyjścia poza „antropologiczną maszynę humanizmu”. Jaki ruch musiałaby wykonać owa maszyna, aby mesjańska wizja dokonała się „tu i teraz”, co pociągnęłoby za sobą realną zmianę? Odpowiedzi na to pytanie nie znajdziemy w myśli Agambena, który nieustannie krąży wokół dwóch biegunów i poprzestaje na wykazaniu, że ich polaryzacja jest konstytutywna dla samej myśli. W rezultacie jedyną formą relacji pomiędzy człowiekiem i zwierzęciem pozostaje „zewierżeczenie człowieka” lub „uczłowieczenie zwierzęcia”, ponieważ „zwierzoczłek i człekozwierz są dwiema stronami tego

<sup>36</sup> Ibidem, s. 1–2.

<sup>37</sup> Ibidem, s. 3.

samego pęknięcia, którego nie można usunąć ani z jednej, ani z drugiej strony<sup>38</sup>. Oczywiście, trudno mieć pretensje do filozofa, że jego myśl – nawet pomimo swojej deklarowanej polityczności – nie oferuje politycznych rozwiązań. Jednak gdy spojrzeć na myśl Agambena przez pryzmat tego, co nazywa on „zwierzęcością”, okazuje się ona dramatycznie anachroniczna. Wizja ludzkości czerpiąca swą organiczną formę z „»antropoforycznej« zwierzęcości”<sup>39</sup> jest mimo wszystko wizją głęboko antropocentryczną. Nie sposób mieć o to pretensje do Agambena, który nie kryje, że zwierzęcość interesuje go jako obraz tego, co nieludzkie<sup>40</sup>. Czy ta bezradność wobec zwierzęcości jako takiej, bo pomyślanej wyłącznie w wymiarze „antropoforycznym”, nie stanowi jednak ślepej plamki w myśli Agambena, która w ostatecznym rozrachunku nie pozwala nam przekuć na działanie mesjańskiej wizji Ezechiela? Jak bowiem rozpoznać nagie życie jako takie, skoro tych, którzy je reprezentują, możemy rozpoznać wyłącznie jako metaforę odzwierciedlającą drzemiący w nas pierwiastek nieludzki?

W *Profanacjach* studiujący tym razem rzymskie prawodawstwo Agamben utrzymuje, iż „słowo »religio« [*religio*] nie wywodzi się od *religare* (łączenie i jednoczenie tego, co ludzkie z tym, co boskie), ale od słowa *relegere*, określającego skrupulatną i uważną postawę, jaka winna cechować nasze relacje z bogami”<sup>41</sup>. Postawa *hominis religiosi* objawiałaby się zatem nie tyle w dążności do immanentnego złączenia się z bóstwem i przeniesienia życia w sakralny wymiar istnienia za pośrednictwem ofiary z rytualnie zabijanego zwierzęcia, lecz w ścisłym przestrzeganiu rozdzielenia *sacrum* i *profanum*. Agamben zdaje się zatem dawać do zrozumienia, iż świętym jest nie tylko sam akt ofiary (*sacrificium*), lecz separacja (*separatio*), a wpisana w *relegere* konieczność ponownego namysłu, przeczytania (*re-legere*), która daje znać o sobie we współczesnych językach romańskich pod postacią włoskiego *rileggere*, francuskiego *relire*, czy hiszpańskiego *releer*, ma to tylko potwierdzać, przypominając o pierwotnym zabarwieniu religijnym słowa *relegere* (użyć ponownie, odzyskać). Tylko wówczas możemy zrozumieć pierwotne znaczenie *profanatio*, jakże różne od współczesnej profanacji. *Profanare* to nie zbezczeszczenie tego, co stało się święte za sprawą aktu poświęcenia (*sacrare*), czy też – co sprowadza się do tego samego – oddzielenia, lecz przywrócenie rzeczy uczynionych świętymi na użytek ludzki. Wywiedziony w ten sposób sens *profanatio* skrywałby potencjał polityczny, który mógł-

<sup>38</sup> Ibidem, s. 36.

<sup>39</sup> Ibidem, s. 12.

<sup>40</sup> Por. O. CIELEMĘCKA: *Między ludzkim a nieludzkim. Etyka Giorgia Agambena i jej antropologiczne podstawy*. Rozprawa doktorska napisana pod kierunkiem prof. UW dr hab. Magdaleny Środy w Instytucie Filozofii Uniwersytetu Warszawskiego. Warszawa 2014. <https://depotuw.ceon.pl/handle/item/1006> [data dostępu: 6.05.2015].

<sup>41</sup> G. AGAMBEN: *Profanacje*. Tłum. M. KWATERKO. Warszawa 2006, s. 95.

by uwolnić (sprofanować) naznaczone aurą *sacrum* przedmioty i przenieść je do powszechnego, wspólnego użytku<sup>42</sup>.

Odnosząc uwolnioną od *religare* i na powrót złączoną z *relegere* „religię” do refleksji nad zwierzęcością podjętą w *L'aperto*, nie jest być może nierozsądne, by wspomnieć o innym jeszcze słowie: *relegare*, które wprawdzie nie ma pierwotnie nic wspólnego z *religio*, jednak jego utrzymujące się do dzisiaj znaczenie (relegować, wydalic, zepchnąć) wywodzi się bezpośrednio z rzymskiego prawodawstwa. Rzymskie *relegatio* mogło stanowić prawny instrument o charakterze wybitnie politycznym, którego zastosowanie było wygodnym sposobem na pozbycie się niewygodnych osób. Mimo że określane mianem *exilium* było bardziej zneutralizowaniem niż wygnaniem. Decyzją suwerena lub w wyniku jego kaprysu relegowany był zmuszony do przeniesienia się w określone miejsce, *vide* Owidiusz, który na mocy edyktu Augusta resztę życia musiał spędzić nad Morzem Czarnym<sup>43</sup>. Trzymając się etymologii, można by zatem prowokacyjnie zapytać, czy myślący „ludzka zwierzęcość” Giorgio Agamben nie skazuje na *relegatio* samych zwierząt, spychając je w swej refleksji na drugi plan (*relegare in secundo piano*), a jednocześnie utrzymując, iż zwierzęcość jest konstytutywna dla ludzkości?

Twierdzę, że rozpatrywana przez Agambena zwierzęcość nie byłaby zatem tym, co jest – przywołując cytowanego przez Merleau-Ponty'ego Heideggera – „jeszcze-nie-pomyślane”<sup>44</sup>, lecz pozostawałaby zwyczajnie czymś nie do pomyślenia w obrębie jego myśli, nawet gdybyśmy pewnego dnia wyzwolili się z „antropologicznej maszyny humanizmu”, stając się ludźmi pogodzonymi ze swoją zwierzęcą naturą i gotowymi na „wspólnotę, która nadchodzi”. Dlatego też przy-

<sup>42</sup> Ibidem, s. 98. Tym samym odnaleziona wartość uwalniającego od świętości *profanatio* odsyła nas do teoretyzowanej przez Agambena wspólnoty „pojedynczości takimi, jakimi są”. Zob. G. AGAMBEN: *Wspólnota, która nadchodzi*. Tłum. S. KRÓLAK. Warszawa 2008.

<sup>43</sup> Dla porządku należy wspomnieć, iż rzymskie prawodawstwo wyróżniało dwa typy *exilium*, to jest *deportatio* i *relegatio*. O ile *deportatio* stanowiło najcięższą karę za popełnione zbrodnie, w wyniku której skazany był pozbawiany praw obywatelskich i stawał się cudzoziemcem (*peregrino*), o tyle zastosowanie *relegatio* nie oznaczało utraty praw obywatelskich, choć również wiązało się z bezwzględną koniecznością opuszczenia Rzymu. Ponieważ w polskich komentarzach do prawa rzymskiego, do których mogłem dotrzeć, brak informacji na temat tego rozróżnienia, odsyłam do cennej pracy odnalezionej w elektronicznych zasobach Francuskiej Biblioteki Narodowej autorstwa L. PIGNON. IDEM: *Droit Romain. De la déportation et de le relégation à Rome. Droit français. De la relégation des récidivistes (nature et effets)*. Paris 1886. <http://gallica.bnf.fr/ark:/12148/bpt6k5619517h/f104.zoom> [data dostępu: 5.05.2015].

<sup>44</sup> „Im większe dzieło myśliciela, które bynajmniej nie pokrywa się z objętością i ilością jego pism, tym bogatsze jest to, co w tym dziele niepomyślane, to znaczy to, co dopiero i jedynie to dzieło podnosi jako jeszcze nie pomyślane. [...] Myślenie nie polega na posiadaniu przedmiotów myślowych, lecz na tym, aby za ich pomocą wyznaczyć taką dziedzinę myśli, której jeszcze nie pomyśleliśmy”. M. MERLEAU-PONTY: *Filozof i jego cień*. Tłum. J. MIGASIŃSKI. W: *Fenomenologia francuska: rozpoznania, interpretacje, rozwinięcia*. Red. J. MIGASIŃSKI, I. LORENC. Warszawa 2006, s. 161.

woływane w *Laperto* spostrzeżenie Lineusza, który stwierdził, iż prawiący o braku duszy u zwierząt „Kartezjusz z pewnością nigdy nie widział małpy”<sup>45</sup>, uderza poniekąd w samego Agambena, a jednocześnie obnaża słabość wszelkiego filozoficznego myślenia. Jakkolwiek prostolinijnie (po agambenowsku?) to nie zabrzmi, ułomność filozofii polega na tym, że wiedzę o świecie czerpie ona z książek, które go opisują i poddają oglądowi krytycznemu, co w ostateczności prowadzi do tego, iż sam świat się od filozofii oddala. W odniesieniu do kategorii zwierzęcości, która traci z pola widzenia same zwierzęta, ta prosta prawda jest szczególnie uderzająca. Prawdziwie „jeszcze-nie-pomyślane” musi zatem wiązać się z odrzuceniem samej filozofii i prowadzić nie tyle do pomyślenia zwierzęcości, co po prostu do myślenia o zwierzętach. Z krwi i kości. Przy czym wszelka tego typu myśl będzie niczym, jeśli nie będzie na miarę filozofii. Ułomność filozofii jawi się więc tutaj jako jej potencjalna wielkość.

## Abstract

### The Bare Life of Animals The Use-Value of Giorgio Agamben

The aim of this article is to discuss Agamben's distinction between *dzoē* and *bios* and verify if the category of bare life would be relevant to the life of animals. At first glance, following Agamben's line of thought, one might say that the very helplessness of the modern law in the face of *dzoē* results in ephemeral and certainly not inalienable animal rights. Thus, what Agamben calls *homo sacer* would also refer to animals as *animal sacrum*. However, when extended to include animals, Agamben's philosophical project shows serious constraints which are cleverly camouflaged under the linguistic argument and his rather selective interpretation of Aristotle's works.

#### Keywords:

Agamben, life, sovereignty, biopolitics, animality, sacred, anima

## Абстракт

### Голая жизнь животных О потребительской ценности Джорджо Агамбена

Целью настоящей статьи является анализ агамбеновского деления на *dzoē* и *bios*, а также проверка гипотезы, насколько категория голой жизни может быть существенной по отношению к жизни животных. Принимая ход мышления Агамбена, можно было бы полагать, что эфемерные и несомненно далекие от неоспоримых права животных являются логическим следствием бессилия современного права по отношению к *dzoē*, в связи с чем агамбеновская фигура *homo sacer* могла бы, на первый взгляд, охватить также животных как *animal sacrum*. Попытка поставить вопрос о животных внутри философского проекта Агамбена показывает однако его ограничения, которые тщательно скрыты под аргументом языковой природы и относительно селективным толкованием трудов Аристотеля.

#### Ключевые слова:

Агамбен, жизнь, суверенитеты, био-политика, звериная природа, *sacrum*, *anima*

<sup>45</sup> G. AGAMBEN: *The Open Man...*, s. 23.