

 <http://orcid.org/0000-0003-4115-2978>

Piotr Sawczyński¹

Uniwersytet Ignatianum w Krakowie

Polityczność narodzin. Natalistyczne odparcie idiomu biopolityki w filozofii politycznej Hannah Arendt

Birth and the Political. Natalistic Refutation of Biopolitics in Hannah Arendt's Political Philosophy

Abstract: The subject matter of the article is Hannah Arendt's theory of natality. I seek to demonstrate that the concept of birth is used by Arendt to rethink the relationship of politics and biological life beyond the modern paradigm of biopolitics.

Keywords: Hannah Arendt, birth, natality, biopolitics

Jednym z największych wyzwań stojących przed czytelnikami i badaczami myśli politycznej Hannah Arendt jest właściwe rozpoznanie jej stosunku do biologicznego aspektu ludzkiego życia. W literaturze przedmiotu (Ricoeur, 1983; Beiner, 1984; Heller, Feher, 1994) ta niemiecka filozofka traktowana jest zazwyczaj jako przedstawicielka antynaturalizmu, która – w zgodzie z ideałami kształtującymi funkcjonowanie klasycznej ateńskiej *polis* – definiuje politykę jako przestrzeń otwierającą się „tam, gdzie kończy się sfera materialnych konieczności” (Arendt, 2005, s. 148), a „naga siła i przymus zostały wykluczone z relacji międzyludzkich” (tamże, s. 194–195). Istotnie, jej namysł nad tym, co wspólne, organizuje fundamentalne przeświadczenie, że polityka godna swego miana nie może zaistnieć tak długo, jak działalność publiczną traktuje się nade wszystko jako środek

¹ **Piotr Sawczyński** – adiunkt w Katedrze Teorii i Filozofii Polityki Uniwersytetu Ignatianum w Krakowie. Jego zainteresowania badawcze obejmują zagadnienia podmiotowości politycznej, biopolityki, teologii politycznej i mesjanizmu. E-mail: piotr.sawczynski@ignatianum.edu.pl.

do podtrzymywania indywidualnego i gatunkowego życia, gdyż „połączenie polityki i życia skutkuje wewnętrzną sprzecznością, która unieważnia i unicestwia to, co w polityce specyficznie polityczne” (tamże, s. 171). Co więcej, o antynaturalistycznej orientacji antropologii Arendt świadczyć może nie tylko jej niechęć do cechującej nowożytność „fizjologizacji” polityki, czyli uczynienia z niej służki biologicznych konieczności, ale i sprzeciw wobec starożytnych poszukiwań źródeł polityczności w ludzkiej naturze. Wbrew klasycznej tezie Arystotelesa o człowieku jako *zoon politikon* Arendt bowiem utrzymuje, że *homo sapiens* nie posiada „żadnej rzeczywistej substancji politycznej” i jest ze swej natury „apolityczny”, jako że „polityka powstaje wyłącznie między ludźmi, a więc poza człowiekiem” (tamże, s. 126).

Gdyby jednak Arendt rzeczywiście miała tak negatywnie wartościować naturalny i/lub biologiczny wymiar ludzkiej egzystencji oraz odmawiać mu waloru polityczności, to czym wytłumaczyć inną jej tezę, a mianowicie tę, zgodnie z którą „centralną kategorią myśli politycznej” powinno być nasze „przychodzenie na świat” (*the human condition of natality*) (Arendt, 2000, s. 13)? Jak ma się powracające w jej pismach twierdzenie, że jedynym sensem działalności politycznej jest wolność (Arendt, 1994, s. 175 i n.; 2005, s. 138 i n.), możliwa do urzeczywistnienia tylko poza domeną przyrodniczych konieczności, do upatrywania źródła owej wolności właśnie w fakcie ludzkich narodzin, w których jest ona jakoby „ontologicznie zakorzeniona” (Arendt, 2000, s. 268)? Innymi słowy, czy nie ma sprzeczności między założeniem, że człowiek nie rodzi się jako byt polityczny, a tezą, że narodziny stanowią pierwotny (i być może najistotniejszy) moment polityczny w ludzkim życiu? Jeśli taka sprzeczność nie zachodzi, to jak pogodzić konsekwentnie antynaturalistyczny idiom Arendt, służący apologii ateńskiej formuły *bios politikos*, z jej twierdzeniem o polityczności narodzin, czyli wydarzenia *par excellence* biologicznego?

To właśnie na osobliwym i niejednoznacznym statusie narodzin w filozofii politycznej Arendt skoncentrowane będą poniższe rozważania. Nasza teza głosi, że ich ontologiczna ambiwalencja pozwala rozwinąć oryginalny projekt biopolityczny, wymierzony zarówno przeciwko nowoczesnemu paradygmatowi biowładzy, zainicjowanemu przez Thomasa Hobbesa, jak i tanatopolityce dwudziestowiecznych totalitaryzmów, będącej tego paradygmatu tyleż wypaczeniem, co logiczną kontynuacją. Jako takie, pojęcie narodzin ma dla myśli Arendt kapitalne znaczenie, a kondycja natalności (*natality*), czyli „wkraczania w ten świat drogą narodzin” (Arendt, 1996, s. 51), stanowi fundament proponowanej przez nią ontologii politycznej, którą będziemy w tej pracy nazywać natalizmem. Przebadania domaga się, jak się wydaje, zwłaszcza nieoczywisty związek natalizmu z biopolityką: o ile bowiem pojęcie narodzin w filozofii Arendt było już obiektem dość licznych analiz (Bowen-Moore, 1989; Gottlieb, 2003; Bielik-Robson, 2019), o tyle najczęściej – o czym poniżej – odmawia się mu w literaturze przedmiotu istotnego potencjału biopolitycznego mogącego stanowić asumpt do

alternatywnej „polityki życia”. Ambicją tego tekstu jest wykazanie, że choć natalistyczny idiom Arendt nie stoi w sprzeczności z antynaturalistycznym rysem jej antropologii politycznej, to zarazem intrygująco go problematyzuje, otwierając pole do pożenienia tego, co polityczne i tego, co biologiczne poza paradygmatem nowożytnej biowładzy.

W tym celu zajmiemy się wpieryw dookreśleniem pojęcia biopolityki na potrzeby dalszych rozważań, a następnie usytuujemy antropologię filozoficzną Arendt w kontekście współczesnych sporów o relację polityki i biologicznego życia. W kolejnym kroku poddamy gruntownej analizie jej teorię natalizmu, końcowe partie tekstu zaś poświęcimy rozważaniom o roli narodzin w studiach Arendt nad totalitaryzmem oraz o związkach natalizmu z judeochrześcijańską teologią polityczną.

Arendt a biopolityka

W klasycznym ujęciu Michela Foucaulta pod pojęciem biopolityki rozumie się „poddanie zjawisk właściwych życiu gatunkowemu człowieka wiedzy i władzy” (Foucault, 2000, s. 124). Władza nad życiem, czyli biopolityka *sensu largo*, przyjmuje przy tym dwie komplementarne postacie – technik dyscyplinujących indywidualne ludzkie ciała (tzw. anatomopolitykę) oraz regulacji procesów biologicznych właściwych całej populacji, co Foucault uznaje za biopolitykę *sensu stricto*. Polityczne zarządzanie życiem przejawia się zatem w działaniach tak różnych, jak zwiększanie sprawności i użyteczności poszczególnych ludzkich organizmów poprzez rozwój rozmaitych instytucji i praktyk dyscyplinarnych oraz regulowanie ogólnych procesów właściwych życiu gatunkowemu poprzez kontrolę przyrostu naturalnego, stanu zdrowia czy wskaźnika umieralności. Najistotniejszą konsekwencją rozciągania się władzy na człowieka jako istotę żywą i gatunek biologiczny jest to, co Foucault nazywa „etatyzacją biologiczności” (Foucault, 1998, s. 237), czyli „zagarnianiem przez państwo życia we wszystkich jego przejawach” (Foucault, 2000, s. 122). Giorgio Agamben, inny czołowy teoretyk biopolityki, opisuje ów proces poprzez odwołanie do pojęć *zoē* i *bios*, które w starożytnej grece oznaczały, odpowiednio, życie naturalne właściwe wszystkim bytom ożywionym oraz życie cechujące wyłącznie człowieka jako istotę mówiącą i myślącą, jakościowo odróżniające go tym samym od reszty zwierząt (Agamben, 2008, s. 9 i n.). Dla badacza rozwój biopolityki jest jednoznaczny z postępującym wchłanianiem *zoē* (które w ateńskiej *polis*, przeciwieństwie do *bios*, nie było nigdy przedmiotem działalności publicznej) przez mechanizmy władzy państwowej. Kwestią sporną zaś pozostaje, kiedy to wchłanianie się rozpoczyna. O ile Foucault początki biopolityki *sensu largo* sytuje u progu nowożytności, o tyle Agamben stawia tezę, że upolitycznienie *zoē* jest „prastare” i określa trajektorię władzy państwowej niemal od jej zarania (Agamben, 2008, s. 20).

Jeszcze więcej kontrowersji wśród teoretyków biopolityki budzi normatywna kwalifikacja politycznego administrowania ludzką fizjologią. Można w ich gronie odnaleźć tyleż optymistów w kwestii mariażu polityki i życia (jak choćby entuzjastów rewolucji biotechnologicznej i zwolenników aktywnej roli władz państwowych w usprawnianiu funkcji życiowych swoich obywateli), co oskarżycieli biowładzy, którzy zarzucają jej wytwarzanie praktyk dyskryminacji i wykluczenia z uwagi na rozmaite uwarunkowania biologiczne, takie jak płeć, rasa czy orientacja seksualna. Arendt w literaturze przedmiotu powszechnie zaliczana jest do tej drugiej grupy (zob. Ricoeur, 1983; Durst, 2004) i traktowana jako gorliwa krytyczka upolitycznienia biologicznego życia, dostrzegająca w prymacie *zoē* nad *bios* zarzewie głębokiego kryzysu przestrzeni publicznej i życia politycznego nowoczesnych społeczeństw, kulminującego się w nazistowskim i stalinowskim totalitaryzmie. Choć Arendt w żadnej z prac nie posługuje się terminem „biopolityka”, to pionierski charakter jej badań nad zagrożeniami płynącymi z politycznej naturalizacji życia (pomieszczonych głównie w *Korzeniach totalitaryzmu* i *Kondycji ludzkiej*, czyli pracach z lat 50., powstałych ponad dwie dekady przed fundamentalnym dla studiów biopolitycznych pierwszym tomem *Historii seksualności* Foucaulta) pozwala filozofom tak wpływowym jak Agamben czy Esposito widzieć w niej właściwą prekursorkę nurtu (Agamben, 2008, s. 13; Esposito, 2008, s. 150).

Jest przy tym symptomatyczne dla recepcji jej twórczości, że obaj oni zarzucają Arendt niezdolność do uzupełnienia swojej antropologii filozoficznej o projekt alternatywnej ontologii politycznej choćby po części opartej na tym, co biologiczne. W efekcie, jak argumentują, wszystkie jej zarzuty wobec nowoczesnej biopolityki formułowane są niejako z zewnątrz i brak im momentu krytyki odśrodkowej, zakładającej możliwość produktywnej relacji polityki i naturalnego życia. Agamben zupełnie przemilcza w tym kontekście rozważania Arendt o ludzkich narodzinach, podczas gdy Esposito pokrótce je referuje, odmawiając im jednak jakiegokolwiek biopolitycznego potencjału. Zdaniem tego ostatniego dla Arendt narodziny są nade wszystko paradygmatem politycznego działania, to zaś – aby nie wpaść w pułapkę *conservatio vitae* – musi radykalnie wykraczać poza domenę biologiczności. Narodziny są zatem w filozofii niemieckiej myślicielki pojęciem transcendentальnym, służącym restytucji greckiego sposobu myślenia o materialnej i fizjologicznej płaszczyźnie ludzkiego życia. Gdyby było inaczej – jak wywodzi Esposito – stałyby one w jaskrawej sprzeczności z resztą antynaturalistycznej antropologii Arendt, albowiem „polityka, którą definiuje zerwanie wszelkich związków z koniecznością, nie może mieć nic wspólnego z tym, co cielesne” (Esposito, 2008, s. 177).

Podstawowym problemem tak zakrojonej krytyki jest jej zerojedynkowość – Esposito zbywa milczeniem wszelkie stadia pośrednie między biegunami transcendentalizmu i biopolityki, przez co nie dopuszcza fundującej naszą wyjściową tezę możliwości, że narodziny są dla Arendt pojęciem z a r ó w n o filozoficznym,

jak i biologicznym. Zdaje się zakładać, podobnie jak czyni to większość autorów odmawiających jej filozofii potencjału biopolitycznego, że myślicielka używa pojęcia narodzin głównie do odnowienia współczesnej polityki w duchu ateńskiej *polis*, co miałyby ów kluczowy moment antropogenetyczny sytuować jednoznacznie po stronie *bios*, czyli życia wolnego od przymusu biologicznej konieczności. Tymczasem Arendt wyraźnie podkreśla, że ateńska tradycja myślenia o świecie mieściła się w horyzoncie naturalnej reguły cyklicznego ruchu, przez co „całkowicie ignorowała” (Arendt, 2000, s. 268) doniosłość ludzkich narodzin jako paradygmatu wszelkiego początku i nowości. Co za tym idzie, kategorie pojęciowe klasycznej filozofii greckiej, na czele z opozycją *zoē* i *bios*, nie mogą posłużyć do spekulacji o politycznym charakterze przychodzenia na świat. Toteż, wbrew tezie Esposito, należałoby raczej założyć, że pojęcie narodzin pozwala Arendt ukazać istotową współzależność tego, co biologicznie uwarunkowane, i tego, co politycznie możliwe. Tak rozumiane narodziny nie są przejawem ani *bios politikos* w sensie arystotelesowskim, ani „życia transcendentalnego” w duchu fenomenologii Husserla. Zamiast restytuować opozycję tego, co biologiczne, i tego, co polityczne, aby następnie opowiedzieć się po jednej ze stron, Arendt poprzez pojęcie narodzin zdaje się dokonywać proto-dekonstrukcji tego podziału, argumentując, że źródło *bios* tkwi w samym sercu *zoē*, w łączącym wszystkie istoty żywe fakcie pojawiania się na świecie.

Czy jednak, zapytajmy, takie postawienie sprawy nie wspiera argumentu Esposito, że pojmowanie narodzin na sposób nietranscendentalny zaprzecza reszcie antynaturalistycznej antropologii Arendt? Twierdźmy, że byłoby tak wyłącznie przy założeniu, że uwzględnianie fizjologicznego aspektu przychodzenia na świat jest z konieczności przejawem naturalizmu. Tymczasem, co jest kluczowe dla właściwego usytuowania narodzin w obrębie filozofii Arendt, *factum brutum* narodzin okazuje się tyleż wydarzeniem biologicznym, co *denaturalizującym*, gdyż wrywającym pojedyncze ludzkie życie z koliska praw przyrody. Można je zatem nazwać „cudem, który ocala świat, dziedzinę spraw ludzkich, od normalnego, naturalnego upadku” (Arendt, 2000, s. 268; por. Bielik-Robson, 2019, s. 84). Do bezdusznego *continuum* powstawania i giniecia, jak przekonuje Arendt, przynależą ludzka płodność i rozrodczość oraz naturalne, uświęcone tradycją funkcje mężczyzny (podtrzymywanie indywidualnego życia) oraz kobiety (troska o przetrwanie gatunku). Narodziny, każdorazowe pojawianie się na świecie pojedynczej ludzkiej istoty, są natomiast radykalnym zerwaniem z nieubłaganym automatyzmem procesów biologicznych, z „przyrodniczym fatum, które dla istot śmiertelnych może znaczyć jedynie zgubę” (Arendt, 2000, s. 267). Choć dla kobiety i dziecka stanowią doświadczenie *par excellence* fizjologiczne, to równocześnie owemu fatum stają na przeszkodzie, nie pozwalając domknąć się naturalnemu cyklowi życia i śmierci, które za nic ma sobie to, co poszczególne, wyjątkowe i nieprzewidywalne. Jak to z mesjanistycznym zacięciem ujmuje

Arendt: „ludzie, chociaż muszą umrzeć, nie rodzą się, by umrzeć, ale by rozpocząć” (tamże, s. 268).

Rola narodzin w antropologii politycznej Arendt

Jak wobec tego należałoby zdefiniować narodziny? Przede wszystkim Arendt sprzeciwia się redukowaniu ich do wymiaru ściśle organicznego z porodem (ang. *labor*) bezpośrednio konotującym *animal laborans*, a więc kondycję ludzką sprowadzoną do obsługi naturalnych funkcji organizmu. Wskazuje zamiast tego na konstytutywny paradoks narodzin – wydarzenie, które choć zdaje się wpisywać w fatalistyczny cykl powstawania i ginięcia, skrywa w sobie zarazem zasadę pozwalającą rzucić mu chytre wyzwanie, a mianowicie zasadę niestrudzonego odnawiania i inicjacji. „Z każdym nowym porodem – pisze Arendt – przychodzi na świat nowy początek, rodzi się potencjalnie nowy świat” (Arendt, 1993, s. 500), co pozwala filozofce dostrzec w wydarzeniu na pozór w pełni biologicznie zdeterminowanym „źródło wolności” (tamże, s. 501), która tkwi właśnie w zdolności do tworzenia czegoś unikalnego. Narodziny to zatem dla myślicielki paradygmat wszelkiego rozpoczynania, a szerzej – wszelkiego działania, czyli aktywności *par excellence* politycznej. W słowniku Arendt działanie nie jest synonimem wykonywania dowolnej czynności, lecz czynnością specyficzną i osobliwą. Działać, na co wskazuje grecki źródłosłów, to „przedsiębrać coś nowego” (*archein*) (Arendt, 2000, s. 195). *Initium ut esset homo creatus est* – „człowiek został stworzony po to, aby był początek” – jak wielokrotnie przypomina Arendt za Świętym Augustynem, którego pojęciu miłości poświęciła swój doktorat (Arendt, 1993, s. 516; por. Arendt, 1996, s. 55; św. Augustyn, 1998, s. 468). Jeśli ludzką kondycją jest *vita activa*, a sensem egzystencji podejmowanie działania, to narodziny, owo założycielskie dla ludzkiego życia działanie, stanowią najdonioślejszy czynnik antropogenetycznym. Tylko owo działanie „jest wyłączną prerogatywą człowieka; nie jest doń zdolne ani zwierzę, ani bóg” (Arendt, 2000, s. 27–28). Każda istota żywa w ten czy inny sposób się rodzi, lecz – jakkolwiek paradoksalnie to brzmi – wyłącznie ludzie *przychodzą na świat*, gdyż jedynie oni obdarzeni są potencjałem działania, czyli życia tak, aby zapobiegać wiecznemu powrotowi tego samego, wyłaniać się z porządku przyrodniczych determinizmów i ustanawiać w ludzkim świecie nowe początki. Wszystko to dzieje się dlatego, że człowiek sam jest nowym początkiem, *initium*.

O znaczeniu ludzkich narodzin dla tego, co polityczne, przesądzają zresztą nie tylko związki z działaniem, ale także prymarna funkcja ontologiczna: naturalność to w filozofii Arendt fundamentalna zasada jednostkowania, tworząca znamienny wyłom w przyrodniczym uniwersum ogólności, które zna jedynie to, co gatunkowe, nigdy zaś to, co pojedyncze. Myślenie o ludziach nie jako

o „dających się w nieskończoność powielać kopiach tego samego wzorca”, lecz jako o „konkretnych poszczególnościach” (*concrete uniqueness*) (Arendt, 1996, s. 43), jest dla niej prerokwizytem wszelkiej polityki wartwej swego miana, czyli polegającej na swobodnym porozumiewaniu się i zrzeszaniu ludzkiej mnogości. Jak pisze Arendt: to „ludzie, a nie Człowiek, żyją na Ziemi i zamieszkują świat” (Arendt, 2000, s. 11). Myślicielka dodaje przy tym, że „wszyscy jesteśmy ludźmi w taki sposób, że nikt nigdy nie jest taki sam jak ktokolwiek inny, kto żył, żyje lub żył będzie” (tamże, s. 12). Podkreślenie politycznej rangi ludzkiej wielości (*plurality*) jest również kluczowe dla tezy o dwuetapowym charakterze narodzin. Tym, co dopełnia „nagi fakt naszego pierwotnego fizycznego pojawienia się” (tamże, s. 195), są bowiem „drugie narodziny”, czyli aktywne zaangażowanie na rzecz innych, inicjacja w sferę publiczną, „wpisanie się słowem i czynem w świat ludzki” (tamże, s. 195). Wyjście z matczynego łona musi pozostać fundamentem, gdyż tylko ono – łącząca wszystkie ludzkie pojedynczości kondycja zrodzoności – może przeciwdziałać praktykom dyskryminacji i wykluczenia z uwagi na drugorzędne cechy biologiczne oraz odmawianiu określonym jednostkom i grupom przynależności do wspólnoty politycznej. Jeśli każdy człowiek staje się bytem politycznym poprzez przyjście na świat drogą narodzin, to nie sposób nikomu odmówić prawa do *bios politikos*, jak choćby kobietom i niewolnikom, tyleż w starożytnych *poleis*, co w nowoczesnym świecie „Zachodu”. Nie zmienia to faktu, że „pierwotne” narodziny są dla Arendt tylko warunkiem brzegowym politycznego życia; aby uczynić zadość osobliwie ludzkiemu *modusowi* bycia-w-świecie, trzeba „narodzić się” po raz wtóry czy – może lepiej – rodzić się raz po raz, wykazując ciągłą troskę o dobro wspólne, jakim jest współdzielony przez nas świat.

W tym rozumieniu, zauważmy, narodziny nie są źródłem wolności w sensie genetycznym (statycznym i jednorazowym, umieszczonym głęboko w chronologicznie pojmowanej przeszłości), lecz Benjaminowskim (zob. Benjamin, 2013) – stanowią formułę dynamicznego „zradzania” świata wciąż na nowo. Kluczową dla Arendt funkcją natalności jest bowiem rzucanie wyzwania koncepcji czasu jako stabilnego *continuum* (zarówno w wariacie cyklicznym, jak i linearnym), cechującej wszelki deterministyczny ogląd świata. Stanowi to również wyraz jej sprzeciwu wobec rozpowszechnionej w filozofii nowożytnej i współczesnej tendencji do ujmowania ludzkiej skończoności przez pryzmat śmiertelności, a zwłaszcza wobec egzystencjalnej sublimacji końca w duchu Heideggerowskiego *Sein-zum-Tode*. Jak przekonuje wbrew Heideggerowi *et consortes*, fundamentalnym czynnikiem antropogenetycznym nie jest wcale świadomość śmierci i namysł nad nią, gdyż te dodać mogą jedynie pewną refleksyjność do faktu, który niechybnie współdzielimy z resztą przyrody ożywionej – tego, że i tak w końcu umrzemy. Coś, co jakoś wyróżnia ludzi spośród reszty materii organicznej, to zdolność do niestrudzonego rozpoczynania na nowo, do chyrego wkładania kija w szprychy biologicznych i historycznych determinizmów.

Zamiast więc przeceniać umieranie poprzez czynienie z niego jądra ludzkiej kondycji, Arendt dowartościowuje nasze przychodzenie na świat, które – w przeciwieństwie do z konieczności samotniczego doświadczenia śmierci – ma zawsze charakter relacyjny, uwzględniający nie tylko tych, którzy dosłownie lub metaforycznie się rodzą, ale i tych, którzy dają życie i nowego życia wyczekują.

Natalność w obliczu totalitaryzmu

Za przejaw niezgody na „skandal śmierci” może również zasadnie uchodzić idiomatyka nowoczesnej biopolityki, niemal w całości skoncentrowana na imperatywie *conservatio vitae*. Arendt wkłada wiele wysiłku w przekonanie czytelników, że biopolityczny projekt ochrony życia nie stanowi dla ludzkiej kondycji szansy, lecz zagrożenie, jako że jest on ze swej istoty aporetyczny. Wzniesiono go na tych samych fundamentach, które rzekomo chciałby podkopać, przez co nazbyt łatwo może wyrodzić się w swoje tanatopolityczne przeciwieństwo. Za archetyp nowoczesnej biopolityki Arendt – podobnie jak wielu innych jej teoretyków – uważa Hobbesowskiego Lewiatana, a więc model państwa posiadającego monopol na dysponowanie ludzkim życiem, którego *raison d'être* jest udzielenie obywatelom „warunkowej gwarancji, że nie zostanie się zabitym” (Arendt, 1993, s. 184; por. Hobbes, 2009) przez innych. Tak rozumiana biowładza dyskontuje ludzki lęk przed śmiercią, na który proponuje najprostsze remedium: obsługiwanie podstawowych instynktów bezpieczeństwa, skutkujące zafiksowaniem polityki niemal wyłącznie na imperatywie biologicznego przeżycia. Konsekwencją redukcji życia do procesów fizjologicznych, jak przekonuje Arendt, jest nie tylko „etatyzacja biologiczności”, o której pisał Foucault, ale i utrata z pola widzenia ludzkiej pojedynczości, stającej się w ostatecznym rozrachunku „częścią «siły przyrodniczej», procesu życiowego, którego jedynym celem, o ile w ogóle ma on jakiś cel, jest przetrwanie gatunku zwierzęcego, jakim jest człowiek” (Arendt, 2000, s. 347).

To, jak łatwo ta redukcjonistyczna biopolityka może przekształcić się w swoje przeciwieństwo, pokazuje, zdaniem Arendt, doświadczenie dwudziestowiecznych totalitaryzmów, nazizmu i stalinizmu. W *Korzeniach totalitaryzmu* myślicielka twierdzi, że wspólnym mianownikiem tych dwóch skrajnie odmiennych ideologii był projekt przekształcenia ludzkiej wielości i różnorodności w abstrakcyjną Jedność, jednorodny gatunek pod nazwą Człowiek, będący dzięki tej uniformizacji wygodnym obiektem totalnego panowania. Aby fabrykacja owej Jedności mogła się powieść, konieczna była wpierw radykalizacja procesu, który zapoczątkował już Hobbes i jego następcy: sprowadzenie ludzi we wszystkich dziedzinach ich aktywności do statusu, mówiąc językiem Agambena, „nagiego życia” (*nuda vita*), a więc „do niezmiennych powtarzalnych reakcji, tak że każdy

zespół odruchów można dowolnie wymieniać na inny” (Arendt, 1993, s. 471). Tylko tak redukcjonistycznie sformatowane „ludzkie zwierzęta” dało się następnie podporządkować jakoby obiektywnym, automatycznym prawom przyrody (nazizm) i historii (stalinizm), te zaś egzemplarze gatunku, które z różnych względów uznano za nieliczące z wizerunkiem nowego Człowieka, poddać systemowej eksterminacji jako „niegodne życia”.

W pierwszym wydaniu *Korzeni totalitaryzmu* pojęcie natalności jeszcze się nie pojawia² (zamiast tego Arendt pisze o „spontanicznym działaniu człowieka”) (Arendt, 1993, s. 499), jednak wielokrotnie powraca teza, że to wyłącznie ludzka zdolność do tworzenia nowych początków zdradza potencjał oporu wobec cechującej nazizm i stalinizm „tyranii logiczności” (tamże, s. 509). Stąd też biopolityka „totalnego panowania” rozmaitymi sposobami dążyła do odebrania ludzkim narodzinom atrybutu polityczności poprzez pozbawienie ich wszelkiej spontaniczności i sprowadzenie do roli narzędzia automatycznej, odgórnie sterowanej reprodukcji biologicznego życia. Wiele przemawia za tym, że właśnie to rozpoznanie uzmysłowiło Arendt niedostatki jej dotychczasowej antropologii politycznej i skłoniło ją do rozwinięcia w kolejnych pracach teorii natalizmu, będącej odąd trwałym fundamentem jej rozważań o tym, co polityczne. To zaś pozwala sproblematyzować przytaczaną już tezę Agambena, który widział w niemieckiej myślicielce właściwą prekursorkę badań nad biopolityką, ograniczając jednak jej wkład do pomieszczonej w *Kondycji ludzkiej* krytyki nowoczesnego *animal laborans*, a *Korzeniom totalitaryzmu* odmawiając istotnego biopolitycznego potencjału (i upatrując w tym ich słabości) (Agamben, 2008, s. 164). Błąd Agambena, jak się wydaje, polega właśnie na pominięciu kluczowej roli narodzin w jej badaniach nad totalitaryzmem, które nie posiłkowały się jeszcze systematyczną teorią natalności, ale stanowiły główny bodziec do jej przyszłego rozwinięcia.

Teologia polityczna narodzin (?)

Jeśli ostateczną konsekwencją takiej odpowiedzi na „skandal śmierci”, jaki proponowała nowoczesna biopolityka, jest tanatopolityczna groza totalitaryzmów, ów mroczny rewers *conservatio vitae*, to jedynym ocaleniem dla problematycznego związku polityki z życiem musi być koncentracja nie na przeżyciu, lecz na narodzinach. Ludzka natalność, tak jakościowo różna od śmiertelności, jest dla Arendt warunkiem *sine qua non* konceptualizacji „innej” biopolityki, niewyradzającej się automatycznie w swoje przeciwieństwo: „Bez faktu narodzin

² Pojawia się dopiero w *Ideologii i terrorze*, tekście napisanym w roku 1953, a dodanym jako rozdział końcowy do drugiego wydania *Korzeni totalitaryzmu* z 1958 roku – tego samego, kiedy ukazała się *Kondycja ludzka*, czyli praca Arendt najpełniej rozwijająca jej teorię natalizmu.

nie wiedzilibyśmy, czym jest nowość, wszelkie «działanie» byłoby albo zachowaniem, albo utrzymywaniem się przy życiu» (Arendt, 2003, s. 105). Nastawienie na zbawczą funkcję narodzin niedwuznacznie, jak już wzmiankowaliśmy, przydaje natalności walorów mesjańskich, a zazwyczaj „grecką” filozofię polityczną Arendt wpisuje nieoczekiwanie w judeochrześcijański kontekst pojęciowy. Arendt wielokrotnie deklaruje się jako myślicielka świecka i konsekwentnie posługuje się idiomatyką neutralną religijnie – zamiast ujmować życie jako produkt stworzenia, pisze o „swobodnym darze, pochodzącym znikąd” (*free gift from nowhere*) (Arendt, 2000, s. 6), a do opisu „cudownych” właściwości narodzin woli zaprząć żargon nauki, nazywając je „nieskończonym prawdopodobieństwem, które regularnie się zdarza” (tamże, s. 268). Narodziny są zarazem jedynym pojęciem, w którego kontekście Arendt mówi jednak o „cudzie”, zakładając jak gdyby, że tylko użycie tej religijnie nacechowanej kategorii może oddać sprawiedliwość wyjątkowości i spontaniczności ludzkiego przychodzenia na świat. To właśnie wytrwale rozpoczynanie od nowa, a więc nic innego, jak synonim narodzin, jest bowiem „jedyną cudotwórczą zdolnością człowieka” (*the one miracle-working faculty of man*) (tamże, s. 268), wobec czego „władza czynienia cudów” (*power of performing miracles*) (tamże, s. 268) nie ma charakteru wyłącznej boskiej i pozostaje do pewnego stopnia w zasięgu ludzkich możliwości.

Wydaje się jednak, że wyłuskanie ze słownika religii pojęcia cudu nie służy myślicielce wyłącznie do uwypuklenia mesjańskich konotacji narodzin – jest ono nade wszystko polemiką z teologią polityczną Carla Schmitta, gdzie cud stanowi fundament dla konceptualizacji stanu wyjątkowego jako paradygmatu władzy suwerennej, która „dotyczy kwestii ostatecznych” (Schmitt, 2012, s. 45), gdyż oznacza możliwość politycznego rozporządzania ludzkim życiem. Jako taki stan wyjątkowy, czyli zeświecczony odpowiednik cudu, pozwala przydać suwerennej biowładzy nimbu boskiego majestatu i utwierdzić tym samym polityczną kontrolę nad ludzkimi ciałami. Arendt sugeruje tymczasem, że „cud” narodzin nosi znamiona stanu wyjątkowego nie w tym sensie, że uprawomocnia on roszczenia suwerennej władzy, lecz – przeciwnie – jako paradygmat radykalnej nowości i nieprzewidywalności spontanicznie zaburza determinizm praw przyrody i wszelkiej polityki, która chciałaby funkcjonować na ich obraz i podobieństwo. Tym samym pozwala on na dokonanie wyłomu w pozornie spójnej strukturze biopolitycznej suwerenności i wyswobodzenie pojęcia wyjątku z jej uścisku, w który Schmitt, nieodrodny uczeń Hobbesa, wytrwale usiłował je wepchnąć.

Zakończenie

Reasumując, należy zauważyć, że natalistyczna filozofia Arendt stanowi zerwanie z pojmowaniem ludzkiego życia na sposób naturalistyczny, bez popadania w sublimację ignorującą jego biologiczne atrybuty; to próba pomyślenia

o narodzinach na sposób polityczny, a tym samym – pogodzenia polityki z życiem poza horyzontem nowoczesnej biopolityki. Mówiąc jeszcze inaczej, jest to – być może karkołomne – wydobywanie tego, co polityczne z doświadczenia pozornie czysto fizjologicznego oraz poszukiwanie potencjału denaturalizacji w tym, co jawi się jako *par excellence* naturalne. Wydaje się, że pojęcie narodzin pozwala również Arendt znaleźć wspólny mianownik między polityką a kondycją ludzką jako taką: sensem obydwu jest ostatecznie właśnie natalność, czyli zdolność do ciągłego, nieustrudzonego rozpoczynania na nowo. Natalistycznemu projektowi filozofki nie brak przy tym mankamentów, a wątpliwościom, które wzbudza (na przykład: Czy nie bagatelizuje on podkreślanej przez psychoanalizę traumatyczności narodzin? Czy zajmuje stanowisko w sporze o prawa reprodukcyjne kobiet? Czy nie grzeszy, jak wskazują zwolennicy posthumanizmu, nadmiernym antropocentryzmem?), można by śmiało poświęcić oddzielny artykuł. Nie odbierają mu one jednak statusu jednego z najciekawszych we współczesnej filozofii przedsięwzięć przemyślenia na nowo relacji polityki i życia, będącego zarazem wyzwaniem rzuconym nowoczesnemu projektowi biopolitycznemu z wnętrza jego pojęciowego uniwersum.

Literatura

- Agamben, G. (2008). *Homo sacer. Suwerenna władza i nagie życie*. Tłum. M. Salwa. Warszawa: Prószyński i S-ka.
- Arendt, H. (1993). *Korzenie totalitaryzmu*. T. 1. Tłum. M. Szawiel, D. Grinberg. Warszawa: Niezależna Oficyna Wydawnicza.
- Arendt, H. (1994). *Między czasem minionym a przyszłym. Osiem ćwiczeń z myśli politycznej*. Tłum. M. Godyń, W. Madej. Warszawa: Aletheia.
- Arendt, H. (1996). *Love and Saint Augustine*. Chicago–London: The University of Chicago Press.
- Arendt, H. (2000). *Kondycja ludzka*. Tłum. A. Łagodzka. Warszawa: Aletheia.
- Arendt, H. (2003). *O rewolucji*. Tłum. M. Godyń. Warszawa: Czytelnik.
- Arendt, H. (2005). *Polityka jako obietnica*. Tłum. W. Madej, M. Godyń. Warszawa: Prószyński i S-ka.
- Beiner, R. (1984). „Action, Natality and Citizenship: Hannah Arendt’s Concept of Freedom”. W: J. Pelczynski, J. Gray (red.). *Conceptions of Liberty in Political Philosophy*. London: Athlone Press, s. 349–375.
- Benjamin, W. (2013). *Źródło dramatu żałobnego w Niemczech*. Tłum. A. Kopacki. Warszawa: Wydawnictwo Sic!
- Bielik-Robson, A. (2019). *Another Finitude: Messianic Vitalism and Philosophy*. London: Bloomsbury Academic.
- Bowen-Moore, P. (1989). *Hannah Arendt’s Philosophy of Natality*. Basingstoke–London: Macmillan.

- Durst, M. (2004). „Birth and Natality in Hannah Arendt”. *Analecta Husserliana*, 79, s. 777–797.
- Esposito, R. (2008). *Bios: Biopolitics and Philosophy*. Tłum. T. Campbell. Minneapolis–London: University of Minnesota Press.
- Foucault, M. (1998). *Trzeba bronić społeczeństwa. Wykłady w Collège de France, 1976*. Tłum. M. Kowalska. Warszawa: Wydawnictwo KR.
- Foucault, M. (2000). *Historia seksualności*. Tłum. B. Banasiak, T. Komendant, K. Matuszewski. Warszawa: Czytelnik.
- Gottlieb, S. (2003). *Regions of Sorrow: Anxiety and Messianism in Hannah Arendt and W.H. Auden*. Stanford: Stanford University Press.
- Heller, A., Feher, F. (1994). *Biopolitics*. Vienna: European Centre.
- Hobbes, T. (2009). *Lewiatan, czyli Materia, forma i władza państwa kościelnego i świeckiego*. Tłum. Cz. Znamierowski. Warszawa: Aletheia.
- Ricoeur, P. (1983). „Préface”. W: H. Arendt, *Condition de l'homme moderne*. Tłum. G. Fradier. Paris: Calmann–Lévy, s. 5–39.
- Schmitt, C. (2012). *Teologia polityczna i inne pisma*. Tłum. M.A. Cichocki. Warszawa: Aletheia.
- Św. Augustyn. (1998). *Państwo Boże*. Tłum. ks. W. Kubicki. Kęty: Wydawnictwo Antyk.

Streszczenie

Przedmiotem artykułu jest zaproponowana przez Hannah Arendt teoria natalności. Ma on na celu wykazanie, że pojęcie narodzin służy niemieckiej filozofce do przemyślenia wzajemnej relacji polityki i biologicznego życia poza nowoczesnym paradygmatem biopolityki.

Słowa kluczowe: Hannah Arendt, narodziny, natalność, biopolityka