

Heidegger i nazizm

Giorgio Agamben

**GIORGIO
AGAMBEN**

Heidegger i nazizm



Esej Lévinasa *O filozofii hitleryzmu* jest być może jedyną udaną próbą, jaką podjęła filozofia XX wieku, by rozliczyć się z kluczowym wydarzeniem politycznym tego stulecia: nazizmem. Zaiste, znajdziemy i inne próby – poczynając od tej, która w 1933 roku poprowadziła Heideggera ku doświadczeniu rektorskiemu – lecz nieubłagane stapały się one z katastrofą. Właśnie dlatego, że nazizm był wydarzeniem rozstrzygającym – tak samo jak stalinizm – nie można się było łudzić, że da się go skierować podług własnego upodobania ku tym lub tamtym brzegom. Lévinas zdaje sobie natychmiast sprawę, że w odniesieniu do tradycji filozoficzno-politycznej Zachodu hitleryzm jest czymś nowym. Podczas gdy myśl judeochrześcijańska, a także liberalna – jak klarownie argumentuje – rozróżniały wieczyste królestwo rozumu i królestwo ciała, dążąc do uwolnienia ducha z okowów sytuacji odczuwanej zmysłowo i określonej historycznie i społecznie, sytuacji, do której człowiek raz za razem jest przypisany, filozofia hitleryzmu opiera się, przeciwnie, na przyjęciu bez zastrzeżeń położenia historycznego i materialnego, ujmowanego jako nierozzerwalna spistość ducha i ciała, dziedzictwa naturalnego i dziedzictwa kulturowego. Lecz tym, co czyni diagnozy Lévinasa prawdziwie niezrównanymi, jest odwaga, z jaką rozpoznaje w filozofii hitleryzmu działanie tych samych kategorii, które są lub będą zwornikiem filozoficznej budowli, jaką w tych latach tworzył on sam (i, co za tym idzie, także jego mistrz z Fryburga).

Weźmy piękny esej z 1935 roku *O uciekaniu*. Lévinas analizuje tu pewne bezpośrednie doświadczenia, które mogą wydawać się marginalne, potrzebę ciała, mdłości, wstyd, by uczynić je, na odwrót, wyróżnionym miejscem czegoś, co nazywa „doświadczeniem czystego bycia”, bycia jawiącego się jako „jałowość, natręctwo i groza”¹: prostego faktu, że coś istnieje bez wyjścia, nieodwołalnie. Mdłości (których paradygmatyczny rys prawdopodobnie stanowił źródło kilka lat późniejszych słynnych opisów Sartre’a) są w tym ujęciu „obrzydliwą obecnością nas samych w nas samych”, obecnością tyleż absolutną i bezwarunkową, ile brutalną i nieznośną. Są „niemożnością bycia tym, czym się jest” – lecz jednocześnie powierzają nas nam samym, przykuwają nas do naszej duszącej obecności, do czystego faktu naszej egzystencji. W analogiczny sposób we wstydzie i w nagości doświadczamy niemożności zasłonięcia tego, co chcielibyśmy ukryć:

We wstydzie [...] przede wszystkim przejawia się fakt przykucia do samego siebie [...], nieodwołalna obecność Ja w sobie samym [...]. A zatem to nasza intymność, czyli nasza obecność dla nas samych, jest wstydliva?².

Kategorią, która nadaje kierunek analizom Lévinasa, jest istnienie powierzone bez wyjścia sobie samemu lub sytuacji, czy też – jak powiada Lévinas – *être rivé* (dosłownie: bycie przygwożdżonym do czegoś lub na czymś rozplaszczonym; *river* wskazuje na gest uderzenia w gwóźdź, by całkowicie wbić go w drewno). Ten niewątpliwy *terminus technicus* z wczesnego warsztatu Lévinasa pojawia się, co znaczące, w tekście o hitleryzmie, by określić nowy stosunek człowieka nazistowskiego do jego cielesności:

¹ * E. Lévinas, *Istniejący i istnienie*, tłum. J. Margański, Homini, Kraków 2006, s. 12.

² E. Lévinas, *O uciekaniu*, tłum. A. Czarnacka, Wydawnictwo IFiS PAN, Warszawa 2007, s. 27-30.

Koncepcja prawdziwie przeciwstawna europejskiemu pojęciu człowieka byłaby możliwa tylko wtedy, gdyby sytuacja, w której jest on osadzony [*rivé*], była nie tyle czymś dodanym, co stanowiłaby sam fundament jego bytu. Ten paradoksalny wymóg zdaje się urzeczywistniać doświadczenie naszego ciała³.

Ciało dla narodowego socjalizmu bezsprzecznie nie jest tylko wiecznym obcym znany z tradycji chrześcijańskiej i liberalnej:

Ciało jest nam nie tylko bliższe niż reszta świata i bardziej swojskie, rządzi nie tylko naszym życiem psychicznym, naszymi nastrojami i naszym działaniem. Poza tymi banalnymi stwierdzeniami istnieje jeszcze poczucie tożsamości. Czyż nie znajdujemy potwierdzenia siebie w niepowtarzalnym cieple naszego ciała, zanim jeszcze rozkwitnie nasze „Ja”, które zechce się od niego oddzielić? Czyż nie opierają się każdej próbie więzy, które zanim ukształtuje się inteligencja – ustanawia krew? W niebezpiecznym przedsięwzięciu sportowym, w ryzykownym wyczynie, kiedy ruchy osiągną niepojętą prawie perfekcję, czując tchnienie śmierci, wszelki dualizm „Ja” i ciała musi zaniknąć. I czyż chory w opętaniu bólem fizycznym nie doświadcza niepodzielnej prostoty swego bytu, kiedy przewraca się na łożu cierpienia, by znaleźć kojącą pozycję? [...] Ciało jest nie tylko nieszczęśliwym bądź szczęśliwym przypadkiem wprowadzającym nas w relacje z nieubłaganym światem materii – *jego przynależność do Ja jest ważna sama w sobie*. Tej przynależności *nie można się wymknąć* i żadna metafora nie mogłaby doprowadzić do pomylenia jej z obecnością jakiegoś przedmiotu zewnętrznego; jest to zespolenie, którego tragicznego posmaku ostateczności nic nie zdoła odmienić [...]. Istoty człowieka nie odnajduje się już w wolności, lecz w jakimś rodzaju powiązania. Być prawdziwie sobą samym to już nie wzlatywać ponad przypadkowe okoliczności, traktowane zawsze jako obce naturze wolnego Ja, lecz przeciwnie – uświadamiać sobie nieuchronne pierwotne powiązanie właściwe naszemu ciału, to zwłaszcza akceptować to powiązanie [...]. Przywiązany do swego ciała, człowiek zdaje sobie sprawę, że nie może wymknąć się samemu sobie. Dla niego prawda nie jest już kontemplacją obcego spektaklu – zawiera się w dramacie, w którym człowiek sam jest aktorem. I właśnie pod brzemieniem całej swojej egzystencji – zachowującej dane niepoddające się rewizji – człowiek będzie wypowiadał swoje „tak” lub „nie”⁴.

Bliskość łącząca owo istnienie powierzone ciału, niemal „przygwożdżone” do ciała i określonej faktycznej sytuacji, z analizami współczesnej dwudziestowiecznej fenomenologii (wliczając te, które – jak widzieliśmy – nadawały kierunek myśli wczesnego Lévinasa)

³ E. Lévinas, „Kilka myśli o filozofii hitlerizmu”, tłum. J. Migasiński, *Literatura na świecie* nr 1-2 (390-391), 2004, s. 9.

⁴ Tamże, s. 9-12.

jest aż nazbyt oczywista. Oczywiście Lévinas w doświadczeniu faktu istnienia – faktu brutalnego i bez wyjścia – poszukuje właśnie jakiejś linii ujęcia („sytuacja graniczna, w której bezsensowność jakiegokolwiek działania wskazuje właśnie najwyższą porę na wyjście z niej”)⁵, podobnie jak u Heideggera rzucenie nie jest „*Faktum* dokonanym”, lecz zawiera w sobie w pewien sposób samą możliwość otwarcia jestestwa. A przecież – co nie umknęło w Davos Rosenzweigowi⁶, a także samemu Lévinasowi – fenomenologia Heideggera stanowiła wielką nowość właśnie dlatego, że zdecydowanie zakorzeniła się w faktycznej sytuacji, że była przede wszystkim „hermeneutyką faktyczności”. Zresztą publikując ponownie w 1991 roku w „*Cahiers de l’Herne*” swój tekst o hitleryzmie, Lévinas dodał do niego postyllę, która nie pozostawia wątpliwości co do tezy, jaką uważny czytelnik mógłby wyчитать między wierszami: możliwość nazizmu jako „zła elementarnego” wpisana była w samą zachodnią filozofię, a w szczególności w Heideggerowską ontologię (w ontologię bytu troszczącego się o bycie – bytu, *dem es in seinem Sein um dieses Sein selbst geht* [„któremu w jego byciu o samo to bycie chodzi”])⁷.

Ta radykalna diagnoza stanowi puentę eseju z 1934 roku i próżne byłyby jakiegokolwiek próby unieszkodliwienia jej potępieniami lub pochwałami. Tekst jest nie tyle aktem oskarżenia, ile badaniem topograficznym, które w każdym sensie nas dotyczy. Jeśli nazizm mógł zetknąć się – choćby w swym punkcie wyjścia z wielką filozofią XX wieku, byłoby głupotą wierzyć, że można tanio uwolnić się od tej kłopotliwej bliskości, potępiając jednego filozofa i uniewinniając innego. Wpisane w ten esej pytania sześćdziesiąt lat później domagają się odpowiedzi. Jaki jest sens tej bliskości? Czy zaiste wymknęliśmy się z owego sąsiedztwa, czy też pozostajemy nadal – nie zdając sobie z tego sprawy – na obrzeżach nazizmu?

Kiedy w 1994 roku ukazał się pośmiertny zbiór pism Hannah Arendt *Essays in Understanding*, można było ze zdziwieniem zauważyć, że wydawca, pomiędzy innymi artykułami i esejami, pomieścił krótką notatkę utrzymaną w poufnym tonie zapisku z dziennika czy też złośliwości. W tekście noszącym tytuł *Heidegger the Fox*⁸ Arendt porównała swojego dawnego mistrza do lisa, lecz lisa szczególnego rodzaju chcąc, jak wszystkie lisy, zbudować sobie bezpieczną norę, ten wybrał na swe siedlisko pułapkę. Choć wygląda na drobną złośliwość, notatka zawiera cenną wskazówkę dotyczącą ontologii *Bycia i czasu*. Wiele mówiono o otwartym jako ośrodkowej kategorii myśli Heideggera, zapominając wszakże nazbyt często, że osobliwość i nowość owego otwarcia polega dokładnie na tym, że jest ono przede wszystkim otwarciem na zamknięcie i poprzez zamknięcie. Jestestwo jest od początku rzucone bez wyjścia w swoje „tu oto”, umieszczone w nastrojowości i określonej faktyczności, które stają przed nim jako nieprzenikniona tajemnica w taki sposób, że jego

⁵ Lévinas, *O uciekaniu*, s. 30.

⁶ * Mowa o debacie między Heideggerem a Ernstem Cassirerem w Davos w 1929 r. Franz Rosenzweig skomentował ją w opublikowanym w 1930 r. tekście „Zmiana frontów”, tłum. A. Serafin, *Kronos* nr 2, 2012, s. 121-123.

⁷ Lévinas, „Kilka myśli o filozofii hitleryzmu”, s. 13 [polski przekład zdania Heideggera, zob. M. Heidegger, *Bycie i czas*, tłum. B. Baran, Wydawnictwo Naukowe PWN, Warszawa 2007, s. 108].

⁸ * H. Arendt, „Lis Heidegger”, w: tejże, *Salon berliński i inne eseje*, tłum. M. Godyń, S. Szymański, Prószyński i S-ka, Warszawa 2008.

otwarcie zbiega się w każdym punkcie z jego byciem wydanym upadaniu. Jak głosi paragraf 29 *Bycia i czasu*:

W nastrojowości jestestwo zawsze już jest nastrojowo otwarte jako ten byt, na który jestestwo zostało wydane w swoim byciu jako byciu, którym ma ono być egzystując. „Otwarte” nie znaczy: jako takie poznane [...]. Ukazuje się czyste „że jest”; „skąd” i „dokąd” pozostają w mroku [...]. Ów zasłonięty w swym „skąd” i „dokąd”, lecz w sobie samym tym bardziej w niezasłonięty sposób otwarty charakter bycia jestestwa [...] nazywamy *rzuceniem* [Geworfenheit] tego bytu w jego „tu oto” [...]. Termin „rzucenie” winien sugerować *faktyczność wydania* [...]. Jako byt, który jest wydany swemu byciu, pozostaje on także wydany temu, że zawsze musi już siebie znajdować – znajdować przez znalezienie wynikłe nie tyle z bezpośredniego poszukiwania, ile raczej z ucieczki. Nastrój nie otwiera się w sposób spoglądania na rzucenie, lecz jako nawrót i odwrót⁹.

Oto faktyczne ustanowienie owego *Lichtung* [prześwitu], który jestestwo otwiera i którego nazwa jest zatem swego rodzaju *lucus a non lucendo*¹⁰: pogrążone w tym, co je otwiera, ukryte w tym, co je ukazuje, przyćmione swoim własnym światłem, jestestwo ma do ziszczenia przede wszystkim to, czemu jest już zawsze powierzone, w czym jest porzucone – swoje własne sposoby bycia. Ontologia Heideggera zatem zdecydowanie charakteryzuje zamiast esencjalizować; jestestwo nie ma własnej natury i ustalonego powołania, lecz jest istnieniem absolutnie nieesencjalnym, którego esencja (istota), będąc rzuconą, leży (*liegt*) już w całości w istnieniu, w jego wielorakich charakterach czy też sposobach (*Weise*) bycia¹¹.

Od tej właśnie ontologicznej struktury jestestwa Lévinas wychodzi do swojej interpretacji filozofii hitleryzmu: skorzystajmy z poczynionej już obserwacji, że *être rivé* (pojawiające się, co nie bez znaczenia, po raz pierwszy w eseju z 1932 roku *Heidegger et l'ontologie*) nie jest tu niczym innym, jak tylko podjęciem i wyostreniem *Geworfenheit*. Człowiek nazizmu współdzieli więc z jestestwem bezwarunkowe przyjęcie faktyczności, przyjęcie doświadczenia owego istnienia bez istoty, które ma do ziszczenia jedynie swoje sposoby bycia. Oznacza to jednak, że sąsiedztwo nazizmu i filozofii XX wieku opiera się właśnie na tym, co w tej filozofii nowe i aktualne w odniesieniu do politycznej tradycji Zachodu, rozróżniającej tak wyraźnie istotę i istnienie, prawo i fakt, *oikos* i *polis*. Otwiera się tu wymiar, który jest dokładnym przeciwieństwem tego, co Arendt stale pojmowała jako przestrzeń publiczną i sferę polityczną. Rozumiemy zatem, dlaczego anegdota o lisie, który jako norę zbudował sobie pułapkę, mogła być dla niej tak ważna: zawiera bowiem nie tylko wskazówkę

⁹ * Heidegger, *Bycie i czas*, s. 173-174.

¹⁰ * Łacińska fraza „[słowo] las [pochodzi] od [tego, że] nie jest w nim jasno” wskazuje na fałszywą etymologię i/lub sprzeczność między właściwym znaczeniem słowa a znaczeniem sugerowanym przez jego brzmienie.

¹¹ * Por. Heidegger, *Bycie i czas*, s. 171-172.

dotyczącą ontologii Heideggera, lecz jest także przypowieścią o politycznej przestrzeni nowoczesności.

Pamiętam, że w 1966 roku, kiedy uczestniczyłem w Le Thor w seminarium poświęconym Heraklitowi, zapytałem Heideggera, czy czytał Kafkę. Odpowiedział, że jakkolwiek czytał niewiele, pozostaje wciąż pod wrażeniem opowiadania *Der Bau* („Jama”)¹². Protagonistą jest tam nienazwane zwierzę (kret, lis lub byt ludzki) obsesyjnie zajęte budowaniem jamy, do której nie da się wtargnąć, która jednak stopniowo okazuje się pułapką bez wyjścia. Czyż nie to dokładnie wydarzyło się w przestrzeni politycznej państw narodowych Zachodu? Pracowicie przez nie budowane domy („ojczyzny”) ostatecznie okazały się dla „narodów”, które miały je zamieszkiwać, wyłącznie śmiertelnymi pułapkami. (A Kafka jest z pewnością autorem, który w sposób najbardziej przenikliwy opisał kres przestrzeni politycznej Zachodu i wynikające stąd absolutne niedookreślenie przestrzeni publicznej i przestrzeni prywatnej, „zamku” i sypialni, sądu i poddasza).

Tekst Lévinasa i jego bezlitosna diagnoza może więc dać nam okazję, byśmy uświadomili sobie naszą kłopotliwą bliskość względem nazizmu, oczywiście nie w imię rewizjonizmu, lecz przeciwnie – by raz na zawsze stawić tej bliskości czoło. Jeśli analityka jestestwa (jak należałoby się spodziewać, skoro każda ontologia musi pociągać za sobą politykę) określa polityczną sytuację na Zachodzie i jeśli sytuacja ta – w której wciąż się znajdujemy – w swych wcale nie marginalnych rysach zbiega się z sytuacją, z której początek wziął nazizm – w jaki sposób możemy uniknąć katastrofalnych skutków wynikających z owej bliskości? Powinno być już jasne, że wielkie państwa totalitarne XX wieku przedstawiają na swój sposób próbę udzielenia odpowiedzi na problem, który nie przestał być aktualny: jak istnienie bez istoty, które nie ma innego powołania i innej spoistości jak tylko własne faktyczne istnienie, i które musi zatem przyjąć i ziścić swoje własne sposoby bycia, jak może ono postawić sobie historyczne zadanie i zbudować sobie własny wymiar i „dom”, który nie byłby pułapką? Od końca I wojny światowej jest w zasadzie oczywiste, że europejskim państwom narodowym nie sposób przyznać już jakichkolwiek historycznych zadań. Całkowicie mylnie pojmowałyby naturę wielkich eksperymentów totalitarnych XX wieku ten, kto widziałby w nich wyłącznie kontynuację ostatnich wielkich celów państw dziewiętnastowiecznych: nacjonalizmu i imperializmu. Stawka w tej grze jest już zupełnie inna i o wiele groźniejsza, chodzi tu bowiem o podjęcie jako zadania samej faktycznej egzystencji ludów – to znaczy, ostatecznie, ich nagiego życia. W tej mierze totalitaryzmy naszego stulecia naprawdę stanowią rewers heglowsko-kojèviańskiej idei końca historii: człowiek osiągnął już swój historyczny *telos* i pozostaje tylko odpolitycznić ludzkie społeczeństwo poprzez bezwarunkowe rozprzestrzenienie królestwa *oikonomii*, innymi słowy uznanie samego biologicznego życia za najwyższe zadanie polityczne. Lecz kiedy paradygmat polityczny – co dzieje się w obu przypadkach – staje się domem, wówczas to, co własne, najbardziej intymna faktyczność egzystencji, grozi przekształceniem się w fatalną pułapkę.

¹² * F. Kafka, „Jama”, tłum. J. Ziółkowski, w: tegoż, *Opowieści i przypowieści*, PIW, Warszawa 2016, s. 579–619.

Od 1934-1935 roku ten właśnie problem zajmuje nauczającego we Fryburgu Heideggera. W wykładach w semestrze zimowym próbuje on myśleć relację między sytuacją faktyczną a zadaniem historycznym, wychodząc od Hölderlinowskiej dialektyki narodowego czy też własnego (*das Nationelle, das Eigene*) i obcego (*das Fremde*). Heidegger określa własne, czyli określoną sytuację polityczną i materialną ludu lub jednostki, jako *das Mitgegebene*, „to, co już dane”, obce zaś jako *das Aufgegebene*, „zadane”.

Powołaniem historycznym jest zawsze przekształcenie tego, co już dane, narodowego, w zadane, to znaczy otwarcie przestrzeni, w której narodowe mogłoby w sposób wolny dokonywać się w historii [...]. Musimy strzec już-danego po to tylko, by pojąć i uchwycić zadane, to jest by siebie o nie zapytywać i przepytować [zu ihm uns vor-und hindurchzufragen]¹³.

Przypadkiem, kilka lat później, biolog i ideolog nazistowski pisał niemal tymi samymi słowami, nawet jeśli z innej z pewnością perspektywy: „Dziedziczność biologiczna jest przeznaczeniem – wykazujemy, że stanęliśmy na wysokości tego przeznaczenia, gdy rozważamy biologiczną dziedziczność jako zadanie, które zostało nam powierzone i które musimy wykonać”¹⁴. Aporia, która osiąga wyraz w obu tych tekstach, jest aporią woli chcącej przekształcić same tylko warunki faktyczne w historyczne zadanie; warto pamiętać, że ta właśnie aporia określa historyczną katastrofę narodowego socjalizmu w jego szalonych usiłowaniach, by – poprzez totalną mobilizację – samą tylko *naturalną* dziedziczność genetyczną uczynić *historyczną* misją narodu niemieckiego.

Prawdopodobnie świat, w którym żyjemy, nie wymknął się jeszcze z tej aporii. Czyż nie widzimy wokół nas i pośród nas ludzi i ludów bez istoty i już bez tożsamości – powierzonych, by tak rzec, nieodwołalnie swemu brakowi istoty i swej beczynności – poszukujących gdzie się da, po omacku, dziedzictwa i zadania, *dziedzictwa jako zadania*? Nawet czyste i proste wyzbycie się wszelkich historycznych zadań (sprowadzonych do prostych funkcji policji wewnętrznej i międzynarodowej¹⁵) w imię triumfu *oikonomii* głoszone jest dziś często z emfazą, za sprawą której samo tylko życie naturalne i jego dobrobyt zdają się prezentować jako ostateczne historyczne zadanie ludzkości.

W kluczowym fragmencie *Etyki nikomachejskiej* (1097 b 22 i n.) Arystoteles zadaje sobie w pewnym momencie pytanie, czy istnieje *ergon* bycie-w-akcie i dzieło właściwe człowiekowi, czy też nie są one przypadkiem jako takie istotowo *argos*, bez dzieła, beczynne:

¹³ M. Heidegger, *Hölderlins Hymnen „Germanien” und „Das Rhein”*, Klostermann, Frankfurt am Main 1980, s. 292-294 (*Gesamtausgabe*, t. 39).

¹⁴ O. Verschuer, *Rassenhygiene als Wissenschaft und Staatsaufgabe*, Bechhold, Frankfurt am Main 1943, s. 8.

¹⁵ * W eseju „Polizia sovrana” („Suwerenna policja”) Agamben, wychodząc od spostrzeżenia, że prowadzone współcześnie działania wojenne określane są często jako operacje policyjne, bada relacje między suwerenną władzą a policją i konstytutywny dla obu splot przemocy i prawa. „Wkroczenie suwerenności w figurę policji nie ma w sobie nic krzepiącego. Dowodzi tego fakt, który wciąż zadziwia historyków Trzeciej Rzeszy, że Zagłada Żydów została zaplanowana i od początku do końca przeprowadzona wyłącznie jako operacja policyjna”; zob. G. Agamben, „Polizia sovrana”, w: tegoż, *Mezzi senza fine*, Bollati Boringhieri, Torino 1996, s. 83-86, cytata na s. 85.

Jak bowiem u fletnisty, rzeźbiarza i u każdego artysty oraz w ogóle u każdego, kto ma jakąś funkcję i jakąś właściwą sobie czynność, wartość jego i „dobroć” tkwi w spełnianiu owej funkcji (*ergon*), tak też zdaje się być i u człowieka, jeśli istnieje jakaś swoista jego funkcja (*ergon*). Czyżby więc cieśla i szewc mieli jakieś właściwe sobie funkcje i czynności, człowiek zaś miałby ich nie mieć, lecz miałby być stworzony do próżniactwa (*argos*)?¹⁶

Polityka jest tym, co odpowiada istotowej beczynności ludzi, istnieniu wspólnot ludzkich całkowicie bez dzieła. Mamy politykę, ponieważ człowiek jest byciem *argos*, którego nie określa żadne właściwe mu działanie to znaczy: byciem czystej możliwości, której żadna tożsamość i żadne powołanie nie mogą wyczerpać (oto prawdziwe polityczne znaczenie awerroizmu, wiążącego powołanie polityczne człowieka z intelektem w możliwości). W jaki sposób owa *argia*, owa istotowa beczynność i potencjalność mogą zostać podjęte, aby nie stały się historycznym zadaniem, w jaki zatem sposób polityka mogłaby stać się tylko ukazywaniem nieobecności człowieczego dzieła i twórczej obojętności człowieka wobec wszelkiego zadania, pozostając w tym tylko znaczeniu całkowicie powierzona szczęściu – oto co, poprzez i poza globalnym panowaniem *oikonomii* nagiego życia, ustanawia tematykę polityki, która nadchodzi.

¹⁶ Arystoteles, *Etyka nikomachejska*, tłum. D. Gromska, w: *Dzieła wszystkie*, t. 5, Wydawnictwo Naukowe PWN, Warszawa 1996, s. 88.

Anarcho-Biblioteka
Dobry pieróg to wywrotowy pieróg



Giorgio Agamben
Heidegger i nazizm

Asterykiem oznaczone zostały przypisy tłumacza.

pl.anarchistlibraries.net