Pobrane z czasopisma Annales I - Philosophy and Sociology **http://philosophia.annales.umcs.pl**
Data: 24/11/2026 20:53:52

DOI: 10.17951/i.2017.42.1.55

ANNALES
UNIVERSITATIS MARIAE CURIE-SKŁODOWSKA
LUBLIN – POLONIA
VOL. XLII, 1 SECTIO I 2017

DAWID WINCŁAW
Uniwersytet Mikołaja Kopernika w Toruniu

Czy bezosobowa tożsamość jest możliwa? O „zdemaskowanej" idei osoby Giorgio Agambena

Is Impersonal Identity Possible? On the "Unmasked" Idea of a Person Originated by Giorgio Agamben

Sylwetki Giorgio Agambena nie trzeba specjalnie przedstawiać polskiemu czytelnikowi – wraz z pierwszym wydaniem w Polsce jego sztandarowego dzieła w 1995 r., zainteresowanie jego myślą stopniowo wzrasta. I choć jego dzieła z zakresu myśli politycznej, filologicznej i etycznej są szeroko komentowane, to znaleźć też można zagadnienia, które pozostają w cieniu filozoficznej debaty na temat zagadnień poruszanych przez włoskiego myśliciela. Jednym z nich, dosyć złożonym i kontrowersyjnym oraz niesłusznie pomijanym zagadnieniem, jest dobrze znane filozofii pojęcie „osoby". Głównym zamysłem autora niniejszego artykułu było prześledzenie licznych kontekstów, którym pojęcie to zawdzięcza swoje istnienie (z uwagi na ich wielość uwaga autora skupi się na tych, które wzbudzają zainteresowanie Agambena), a także przedstawić w zarysie krytyczne poglądy włoskiego filozofa co do skutków tego niezwykłego pojęcia, które w mniemaniu włoskiego filozofa ma „moc" performatywną – zdolną do wywierania wpływu na stosunki polityczno-społeczne[1].

[1] Do napisania niniejszego artykułu wykorzystano następujące publikacje: G. Agamben, *Categorie italiane. Studi di poetica e di letteratura*, Roma–Bari 2010 (rozdział *Comedia*); *idem*, *Wspólnota, która nadchodzi*, Warszawa 2008; *idem*, *Profanacje*, Warszawa 2006 (rozdział *Byt specjalny*); *idem*, *Mezzi senza fine. Note sulla politica*, Torino 1996 (rozdział *Il volto*); *idem*, *Nagość*, Warszawa 2010 (rozdział *Tożsamość bez osoby*); *idem*, *Tra il diritto e la vita*, [w:] T. Yan, *Il valore delle cose*, Macerata 2015. Jednym z głównych odniesień był artykuł australijskiego teoretyka prawa

Pobrane z czasopisma Annales I - Philosophy and Sociology **http://philosophia.annales.umcs.pl**
Data: 24/11/2026 20:53:52

Ukonstytuowanie się „osoby" w zachodniej filozofii zasadza się w mniemaniu Agambena na „podwójnym geście": z jednej strony na zrównaniu ze sobą dwóch kontekstów, wewnętrznie niejednorodnych, z których wywodzi się pojęcie „osoby", tj. prawnego i teatralnego (z którego potem wyewoluuje moralny), z drugiej zaś na utrzymaniu tej opozycji przy jednoczesnym wprowadzeniu tragicznego w skutkach konceptualnego zamętu, ingerującego w samą strukturę podmiotu: pomieszania tego, co naturalne[2] z tym, co osobowe – wynikające z podłoża kulturowego. Oba czynniki wpisują się dodatkowo w krajobraz polityczny.

Poczynając od kontekstu kulturowego, a mówiąc ściślej – od rzeczywistości teatralnej, Agamben opisuje, wynikający z nieprzystawalności aktora i jego maski (będącej widocznym emblematem odgrywanej przez niego roli), zwrot „antytragiczny", który dokonał się w późnym antyku za sprawą Stoy (a którego swoistym prekursorem był Platon). Pod ostrzałem stoickiej krytyki znalazła się nie tyle maska, co jej nosiciel – aktor i jego stosunek do niej. By lepiej utożsamić się z postacią, w którą się wciela, aktor przybierał maskę (tragiczną bądź komiczną). Stoicy przestrzegali jednak aktorów przed zbyt naiwnym i lekkomyślnym utożsamianiem się z odgrywaną przez siebie postacią, tj. bez należytego dystansu do roli, w którą przyszło im się wcielać. Znane są przestrogi Epikteta, który ganił aktorów za przyjmowanie tak wysoce niestosownej, w jego mniemaniu, postawy. Namawiał ich, owszem, do przyjęcia narzuconej im w sposób arbitralny roli, jednak nieprzywiązywania się doń tak, by każdy z aktorów był zdolny do odegrania każdej postaci, niezależnie od związanego z nią prestiżu – od żebraka poczynając, na monarsze kończąc. W ten sposób aktor miał uniknąć tragicznego w skutkach zamętu wprowadzonego przez pomieszanie „osób": aktora i odgrywanej przez niego roli. Wieszcząc rychłe nadejście nowych czasów, Epiktet miał świadomość, jaką zmianę przyniosą w sposobie postrzegania ich własnej gry: „Niezadługo to już chyba nadejdą czasy, kiedy aktorzy tragiczni ubrdają sobie, że o ich grze stanowić będą wyłącznie maski, ciżmy i powłóczyste płaszcze"[3]. Ten wyczuwalny brak rezerwy osoby-aktora do osoby scenicznej, w którą ów się wciela, dał wyraz późniejszej metaforze życia jako teatru oraz stoickiej etyce, która na niej się zasadzała. Okazało się bowiem, że wskazówki udzielane aktorom przez autora *Diatryb* były równie cenne dla „aktorów teatru świata", wszystkich tych, których

C. Parsleya *The Mask and Agamben: The Transitional Juridical Technics of Legal Relation* ("Law Text Culture" 2010, Vol. 14, http://ro.uow.edu.au/cgi/viewcontent.cgi?article=1254&context=ltc [dostęp: 22.06.2017]), w którym autor skupił się głównie na omówieniu prawno-politycznej strony zagadnienia (która także została wzięta pod uwagę w niniejszej publikacji).

[2] Mianem „naturalny" Agamben zazwyczaj określa to, co stoi w opozycji do sfery publicznej i porządku prawnego. To, co naturalne, odpowiadałoby mniej więcej Arystotelesowskiemu *dzoe*, życiu *stricte* biologicznemu, obejmującemu prywatną sferę *oikos*.

[3] Epiktet, *Diatryby*, I, XXIX, [w:] *Diatryby. Encheiridion*, Warszawa 1961, s. 98.

Pobrane z czasopisma Annales I - Philosophy and Sociology **http://philosophia.annales.umcs.pl**
Data: 24/11/2026 20:53:52

dziś etyka zwie podmiotami moralnymi. Ideałem etyki stoików byłby zatem ten, kto z jednej strony przyjmował rolę narzuconą mu przez fatum (a wraz z nim społeczną maskę) bez utyskiwania na nią, z drugiej zaś nigdy w pełni się z nią nie utożsamiał, ograniczając się jedynie do jak najlepszego jej „odegrania".

Z tej niepozornej i niewielkiej, choć wyraźnie zarysowanej już przestrzeni między aktorem i jego rolą, między zgodą na własną rolę a subtelnym zdystansowaniem się do niej, wyłoniła się świadomość moralna (autonomiczna, obdarzona wolną wolą, przeciwstawiana konieczności), co w dalszej perspektywie powołało do istnienia „osobę moralną". Agamben, idąc za tropem francuskiego filozofa i antropologa Marcela Maussa (1872–1950), zauważa, że grecki stoicyzm (w szczególności szkoła ateńska i rodyjska) wywarł ogromny wpływ na łacińską myśl moralną (zwłaszcza na twórczość Seneki, Cycerona i Marka Aureliusza). Jest to szczególnie zauważalne w precyzyjnym oddaniu słowa *prosopon* na łacińskie *persona* (*per*/*sonare* oznaczać by miało maskę, przez [*per*] którą przechodzi głos aktora)"[4] lub też ewolucji greckiego pojęcia *syneidesis* – najpierw oznaczającego „wspólnika" (*synoide*), potem zaś po prostu „świadomość", a w końcu świadomość w sensie moralnym – jako „świadomość dobra i zła". Pojęcia te, będąc wiernymi kalkami z języka greckiego, na stałe weszły do prawa rzymskiego (*conscius*, *conscientia*). Wprowadzenie dodatkowego kontekstu moralnego do tamtejszych koncepcji jurydycznych w opinii Agambena dodatkowo wzmocniły, istniejące od czasów Epikteta, podwójne semantyczne dziedzictwo pojęcia „osoby-maski" i osoby w sensie moralnym. Tu też widać rodzące się tendencje do myślenia o indywiduum w kategorii indywiduum – „to, kim jestem" nie zawsze zbiega się z „tym, kim usiłuję być" lub „tym, kogo gram". W mniemaniu włoskiego filozofa nie jest to banalna refleksja psychologiczna, lecz długa tradycja myślenia o indywiduum w całej tzw. zachodniej tradycji.

Do wspomnianych kontekstów należałoby dodać jeszcze rzymski kontekst prawny. Już od czasów archaicznego prawa rzymskiego, tj. czasów, kiedy zostało spisane *Prawo Dwunastu Tablic*, obywatel był rozpoznawany z nazwiska (*cognomen*), które świadczyło o jego przynależności do konkretnego rodu (*gens*). Nazwisko brało swoją nazwę od *imago*, maski, a właściwie woskowego odlewu twarzy przodka, którą każda patrycjuszowska rodzina przechowywała w atrium swojego domu. Maska ta do tego stopnia stanowiła o *cognomen* obywatela, że w pewnym momencie historii zaczęto ją utożsamiać z jego własną zdolnością prawną i piastowaną godnością. O niewolniku zaś, który nie posiadał przodków, a zatem nie był podmiotem prawnym we właściwym rozumieniu, mawiano, że „nie ma on osoby" (*servus non habet personam*)[5]. Jak na ironię, określano go także

[4] M. Mauss, *Pojęcie osoby*, [w:] *Socjologia i antropologia*, Warszawa 2001, s. 377.
[5] Por. G. Agamben, *Tożsamość bez osoby*, [w:] *Nagość*, s. 56–57.

Pobrane z czasopisma Annales I - Philosophy and Sociology **http://philosophia.annales.umcs.pl**
Data: 24/11/2026 20:53:52

mianem *homo* – co wprawdzie podkreślało jego przynależność do ludzkiej rodziny, ale zarazem go z niej wykluczało: podkreślało bowiem fakt, że nie posiada on żadnej godności czy urzędu, którymi mógłby zasłużyć na włączenie go do wspólnoty moralnej osób w rozumieniu prawa rzymskiego. Dualistyczne myślenie o indywiduum, doprowadzone w prawie rzymskim do skrajności (wszak „osoba" przestaje się tu zbiegać nawet z pojęciem „człowiek"), wprowadza pewien antagonizm nie tylko w obręb indywiduum, ale także całej społeczności[6].

Agambena zdaje się interesować jednak najpierw to, co pojęcie „osoby" (a właściwie pewne jego rozumienie) wprowadza do pojmowania człowieka jako jednostki. Jego uwaga kieruje się na ów pierwotny, bo wywodzący się z fundamentalnych dla tzw. Zachodu wartości, antagonizm „naturalnego" indywiduum oraz wtórnej i „wytworzonej" maski. W nim bowiem Włoch dopatruje się pierwotnego rozdzielenia żywej jednostki od jej zdolności prawnej. To, co zauważa, miałoby potwierdzać wcześniejszą intuicję Maussa, że rozciągnięcie słowa *prosopon* „na jednostkę, na jej niczym nieosłoniętą naturę, na każdą oderwaną maskę, zachowuje ono także sens czegoś sztucznego: sens tego, co należy do intymnej sfery osoby i sens tego, co jest związane z indywiduum"[7]. Wychodząc od konstatacji, że rzeczywistość prawna świata zachodniego opiera się na oddzieleniu tego, co naturalne od tego, co prawne, włoski filozof dochodzi do wniosku, że to właśnie owa „sztuczna" maska-osoba, tożsama z późniejszą osobowością prawną (*personalità giuridica*), jest tą częścią podmiotu, która poddaje się przeobrażeniom i „wynaturza" w nim „naturalne życie" (u włoskiego filozofa: „nagie życie" – wł. *nuda vita*), posiłkując się terminem Arystotelesa – czystą *dzoe*. W eseju *Między prawem a życiem*[8] Agamben cytuje wypowiedź historyka prawa rzymskiego Yana Thomasa[9], który w jego mniemaniu najdobitniej wyraża ową specyficzną zdolność prawa do przekształcania w podmiocie tego, co jawi się jako naturalne. Prawo, rozumiane przez Agambena jako pewien konglomerat instytucji i organizacji, miałoby nakładać na twarz „naturalnej" jednostki maskę *nomos*, będącej swego rodzaju:

> […] formalnym urządzeniem, które wyodrębnia w każdym z nas, nie zważając (*facendo astrazione*) na to, co w nas nieredukowalnie pojedyncze, osobowość prawną, w której prawie nic nie jawi się jako nasza realność fizyczna, psychiczna i społeczna, gdyż ogranicza się ona tylko do jednej funkcji: naszej zdolności do bycia podmiotem prawa i wykonywania go[10].

---

[6] O wykluczającym charakterze pojęcia „osoba" por. także: R. Esposito, *Le persone e le cose*, Torino 2014.

[7] M. Mauss, *op. cit.*, s. 381.

[8] Zob. G. Agamben, *Tra il diritto e la vita*.

[9] Y. Thomas, *Il valore delle cose, trad. Giorgio Agamben*, Macerata 2015.

[10] *Ibidem*, s. 11. Tłumaczenie własne.

Pobrane z czasopisma Annales I - Philosophy and Sociology **http://philosophia.annales.umcs.pl**
Data: 24/11/2026 20:53:52

Wydzielenie z podmiotu osoby prawnej doprowadziło zatem do swoistej redukcji jednostki – prawo miało odtąd stać się ślepe na cechy, które różnicują dane indywiduum od innych, co szczególnie wybrzmi w filozofii Hobbesa, a zostanie opisane w dalszej części artykułu.

Z hiatusem, które prawo rzymskie wprowadziło w obrębie indywiduum (reprezentowane przez antagonizmy: naturalne – sztuczne, jednostkowe – wspólne), próbowali uporać się teologowie wczesnochrześcijańscy, którzy przez odniesienie do jedności Boga (*eis*) chcieli nadać mu podstawy metafizyczne. Pojęcie „osoba" miałoby powiązać dwie różne od siebie i nietożsame ze sobą substancje: ciało i duszę – w nierozdzielną jedność, w której obie mogłyby współistnieć połączone w jedną formę. Agamben w pierwszej kolejności zwraca uwagę na definicję osoby sformułowaną przez Boecjusza, która ostatecznie zdominowała filozofię scholastyczną. Ostatni Rzymianin, w apologii *Przeciw Eutychesowi*, rozważając sposób, w jaki oddano grecki termin *hipostasis*, utrwala semantyczne dziedzictwo *persony*. „Daleko bardziej dobitnie – stwierdza Boecjusz – Grecy nazywali mianem *hypostasis* indywidualny samoistny byt (*substinentia*) rozumnej natury, my zaś, z braku właściwych słów, zatrzymaliśmy przenośne określenie, nazywając osobą (*persona*) to, co Grecy określają mianem *hypostasis*"[11]. Boecjusz z teatralnego sensu osoby świadomie uczynił hipostazę i dokonał jej „substancjalizacji". Tym samym osoba prawna z jurydycznych koncepcji prawa rzymskiego spoczęła na mocnych fundamentach ontologicznych, tracąc swój dawny, jedynie funkcjonalny charakter. W opinii Agambena ów „brak właściwych słów" Boecjusza w translatorskim wyzwaniu, polegającym na próbie przełożenia greckiego źródłosłowu, był prawdziwym przełomem zmian semantycznych w długim etymologicznym rodowodzie słowa „osoba". I mimo że – na co zwraca uwagę autor *Homo sacer* – dla Ojców Kościoła *natura* w osobie była zawsze jej podległa (*subiecta*), to jednak wciąż *persona* zachowała swój pierwotny charakter, który był odczuwalny także w patrystycznej recepcji tego pojęcia – osoby jako „ogółu indywidualnych własności, które są dodawane do *simplicitas* ludzkiej natury"[12]. To, co pierwotnie było sztuczne, pochodne, konstytuowane społecznie i obce względem „naturalnego" indywiduum, odtąd stało się jego integralną częścią.

Innymi słowy, zachowanie i utrwalenie teatralnego sensu osoby w pismach patrystycznych oraz przekonanie teologów, że pierwszy grzech Adama wprowadził cezurę między dotąd niepodzielną ludzką naturę (dzieląc ją na *natura* oraz *persona*), oddaliło na kilka wieków możliwość ukonstytuowania się nowożytnego

[11] Boecjusz, *Przeciw Eutychesowi i Nestoriuszowi* III, [w:] *Traktaty teologiczne*, Kęty 2007, s. 123–125.

[12] G. Agamben, *Comedia*, [w:] *Categorie Italiane*..., s. 23. Tłumaczenie własne.

Pobrane z czasopisma Annales I - Philosophy and Sociology **http://philosophia.annales.umcs.pl**
Data: 24/11/2026 20:53:52

niezbywalnego (*inalienabile*) podmiotu – wiedzy bądź moralnego[13]. Ludzka natura, odkupiona przez zbawczą śmierć i zmartwychwstanie Chrystusa, wprawdzie stała się na powrót niewinna, lecz wspomniany rozziew pozostał, a powiększa go fakt, że prócz grzechu pierworodnego istnieje jeszcze osobista wina. Życie ludzkie, widziane oczyma Ojców Kościoła, z powrotem odzwierciedla – zdaniem Agambena – w swej istocie stoicką metaforę życia jako *comoedia* bądź *tragoedia mundana*. Mówiąc ściślej, odczuwalne napięcie między niewinnością ludzkiej natury a winą popełnianą przez indywiduum w swej strukturze ma coś wspólnego z relacją między aktorem a noszoną przez niego maską. „Odchylenie etyczne człowieka od jego maski"[14] oznaczało akceptację „komicznego pęknięcia między naturą a osobą" i „rezygnację z tragicznego roszczenia do niewinności", w gruncie rzeczy niemożliwej po wykrystalizowaniu się stoickiego, już pojmowanego woluntarystycznie, podmiotu moralnego. Antagonizm ten zachodnia kultura od wieków odbierała jako napięcie między tym, co tragiczne a tym, co komiczne – tragiczne utożsamienie się bez reszty aktora ze swoją maską dało wyraz w ukonstytuowaniu się „jednorodnego" podmiotu moralnego. Maska natomiast, a co za tym idzie odseparowanie od jej nosiciela, w świetle tego, co zostało powiedziane wcześniej, była wyrazem stoickiej awersji do tragedii. Jej przetrwanie zawdzięczane jest (co w zależności od tego, jakie miejsce przeznaczy się jej w długim i żmudnym procesie konstytuowania się pojęcia osoby) przede wszystkim komedii, której bohaterami były głównie *humiles personae* (*aprosopa* – niemogące się legitymować żadną „osobą"), a nie rozpoznawalni poprzez dzierżoną godność władcy[15]. Tego kontekstu kulturowego, z którego zrodziło się pojęcie „osoby", tj. opozycji komiczne – tragiczne, zdaniem Agambena nie sposób zignorować właśnie z racji tego, jak wpłynął on na rozwój pojęcia „osoby" w sensie moralnego podmiotu.

Autor *Homo sacer* wskazuje jednak na fakt, że dla sformułowania patrystycznej definicji osoby[16] (*naturae rationalis individua substantia*) nie bez znaczenia było pojęcie osoby prawnej pochodzące z rzymskiej tradycji jurydycznej. Termin ten pozwalał na uchwycenie (dzięki swojej dualistycznej strukturze) rozziewu, który niejednokrotnie wyłaniał się w czasie dysput teologicznych (wspomniana już kwestia „związania" dwóch substancji w jednej formie). Jedność osoby okazała się pozorna, gdyż – jak stwierdza Agamben – pod wpływem spekulacji jurystów średniowiecznych pojęcie osoby prawnej powoli zaczęło tracić swój dawny „podwójny" charakter: żywej jednostki i osoby-zdolności prawnej, którą nadało jej prawo rzymskie. Mimo to dawne rozróżnienie na to, co naturalne oraz na to, co

[13] Por. *ibidem*.
[14] *Idem*, *Tożsamość bez osoby*, s. 58.
[15] Por. *idem*, *Comedia*, s. 22.
[16] Agamben tym „zbiorczym" określeniem mieni tę sformułowaną przez Boecjusza.

Pobrane z czasopisma Annales I - Philosophy and Sociology **http://philosophia.annales.umcs.pl**
Data: 24/11/2026 20:53:52

czysto funkcjonalne, czyli dotychczasową osobowość prawną wydzieloną przez rzymskie wymogi legislacyjne, wciąż pozostawało żywe.

Stąd niedaleko jest już do teorii politycznej reprezentacji sformułowanej przez Thomasa Hobbesa, która jest punktem zapalnym krytyki Agambena i jego głównym odniesieniem, jeśli chodzi o dyskurs biopolityczny. W rozdziale *O osobach mocodawcach i rzeczach uosobionych* swego *Lewiatana* mianem „osoby" określa on tego, „czyje słowa albo działania są uważane bądź jako jego własne, bądź jako reprezentujące słowa lub działania innego człowieka lub jakiejś innej rzeczy, którym się je przypisuje zgodnie z prawdą lub fikcyjnie"[17]. Tym samym, bazując na analogii między „grającym rolę" (*actor*) a „reprezentującym kogoś" (*persona*), zapożyczonej od Cycerona, ugruntowuje on pojęcie osoby prawnej (u Hobbesa zwanej osobą „fikcyjną" lub „sztuczną", przeciwstawianą „osobie fizycznej"). Niepokój Agambena budzi przede wszystkim sposób, w który angielski filozof usiłuje uzasadniać władzę suwerena. Moc *Lewiatana* bazuje bowiem na wprowadzeniu nierozróżnialności między osobą naturalną (fizyczną) a reprezentowaną przez osobę prawną (fikcyjną) i na oparciu mechanizmu reprezentacji na dobrze znanym ze starożytności instrumencie maski. W ten sposób „wielość ludzi staje się osobą, gdy ją reprezentuje jeden człowiek […]"[18]. Tworzy się wówczas fikcja politycznej reprezentacji „ciała politycznego", opartej na prymacie maski-osoby, która – zgodnie z opisanym schematem działania prawa – wprowadza w obrębie indywiduum cezurę oddzielającą to, co w nim naturalne i niereprezentowalne (ciało, świadomość) od tego, co sztuczne, zewnętrzne i co może stanowić pewną dającą się „reprezentować" tożsamość. By ukazać i w pełni reprezentować władzę suwerena, na indywiduum zostaje nałożona *sui generis* maska w taki sposób, aby dostrzec w nim jego naturalne centrum – o tyle, o ile władza zdolna jest stworzyć z niej policzalną i dającą się reprezentować jednostkę. To, co uderza u Hobbesa jeszcze bardziej niż w prawodawstwie rzymskim, to w mniemaniu Agambena zanik w podmiocie tego, co „naturalne" i „indywidualne". Obie jakości w podmiocie stały się niemal niewidoczne, nieuchwytne, jedynie domniemywane – a w rzeczywistości *wytwarzane* przez procesy prawne[19].

Inny zaczerpnięty z historii przykład prymatu politycznej reprezentacji wraz z presuponowaną przez niego osobą prawną włoski filozof opisuje w swoim czołowym dziele – *Homo sacer*. Przywołuje w nim dzieło znanego mediewisty Ernsta Kantorowicza *Dwa ciała króla*, który to zauważył fundamentalne podobieństwo między apoteozą rzymskich cesarzy a rytami pogrzebowymi francuskich władców.

[17] T. Hobbes, *O osobach mocodawcach i rzeczach uosobionych*, [w:] *Lewiatan, czyli materia, forma i władza państwa kościelnego i świeckiego*, Warszawa 1954, s. 141.

[18] *Ibidem*, s. 145.

[19] C. Parsley, *op. cit*.

Pobrane z czasopisma Annales I - Philosophy and Sociology **http://philosophia.annales.umcs.pl**
Data: 24/11/2026 20:53:52

W tym studium średniowiecznej teologii politycznej Kantorowicz dowodzi, że w średniowiecznej Francji (oraz w starożytnym Rzymie jako jej pogańskim „poprzedniku") istniał specyficzny ryt pogrzebowy zmarłego władcy, podczas którego czczono i opłakiwano jego woskowy wizerunek. Stanowił on swego rodzaju emblemat królewskiej *dignitas*, był widzialnym znakiem ciągłości odwiecznej suwerennej władzy w myśl łacińskiego dictum: *dignitas non moratur* (dosł. „godność nie umiera"). W celu utrzymania politycznej stabilizacji państwa polityczne ciało władcy (reprezentowane przez grobową maskę), niczym mistyczne ciało Chrystusa, przyjęło formę wyobrażenia (*image*) i tym samym stanęło niejako poza *profanum* – stając się „świętym", czyniło poddanych podległymi jego suwerennej sile[20].

Agamben zauważa, że mechanizm genezy mrocznego *arcanum* suwerennej władzy „wytwarzający" polityczne ciało w swej istocie przypomina, „by niemal wręcz stapiać się"[21] ze starożytnymi figurami *homo sacer* (znaną z opisu Festusa) oraz *devotus* (znaną z relacji Liwiusza). Pierwsza postać, *homo sacer*, pochodząca z archaicznego prawa rzymskiego, to inaczej „ten, kogo lud osądził za przestępstwo; i nie godzi się składać go w ofierze, lecz ten, kto go zabije, nie będzie skazany za zabójstwo"[22]. Ów złoczyńca, paradoksalnie nazywany „świętym", „należy do Boga pod postacią niemożności złożenia w ofierze i włączony jest do społeczności pod postacią możliwości bycia zabitym"[23]. Jego życie zaś, także określane mianem „świętego", jest naznaczone przez „włączające wyłączenie", tj. niemożność bycia złożonym z jednej strony, a jednak wystawione na możliwość pozbawienia go życia z drugiej. *Devotus* natomiast, zgodnie z tym, co przekazał Liwiusz, to obywatel bądź wojownik „poświęcający własne życie bogom podziemi po to, by wybawić miasto z jakiegoś poważnego niebezpieczeństwa"[24]. Jego „status" (zarówno w świecie *sacrum*, jak i *profanum*) był jasny w przypadku pomyślności ofiary, tj. poniesienia śmierci podczas *devotio*, natomiast stawał się zagadkowy w momencie, gdy ofiara uszła z życiem. Sytuację tę szczegółowo regulowały przepisy religijne: w pierwszej kolejności należy stworzyć jego posąg (*signum*), zakopać go, a w miejscu, gdzie go zakopano, złożyć ofiarę przebłagalną ze zwierzęcia. Sam *devotus* nie będzie mógł piastować żadnych godności – politycznych ani kapłańskich[25]. Strukturalne podobieństwo tej figury do *homo sacer* nie polega jedynie na ich ścisłym związku z ofiarą (*sacratio*).

---

[20] Por. G. Agamben, *Homo sacer. Suwerenna władza i nagie życie*, Warszawa 2008, s. 127–130.

[21] *Ibidem*, s. 131.

[22] Festus, *De verborum significatio*, cyt. za: G. Agamben, *Homo sacer*…, s. 101.

[23] G. Agamben, *Homo sacer*…, s. 115.

[24] *Ibidem*, s. 133–134.

[25] Por. Tytus Liwiusz, *Dzieje Rzymu od założenia miasta*, ks. VI–X, Wrocław–Warszawa–Kraków–Gdańsk 1971, s. 114–115.

Pobrane z czasopisma Annales I - Philosophy and Sociology **http://philosophia.annales.umcs.pl**
Data: 24/11/2026 20:53:52

Zdaniem Agambena we wszystkich tych przypadkach najistotniejszy jest mechanizm oddzielenia (podobnie jak miało to miejsce w „nagim życiu" odseparowanym od swego *bios* przez instrumenty prawne) „świętego życia", tj. życia „wyizolowanego w wizerunku", zamkniętego w przedmiocie związanym ze sferą kultu. Niezależnie od tego, czy jest to nagrobna maska, cesarski kolos czy inny artefakt tworzący fikcyjne „ciało polityczne", Agamben określa je wspólnym mianem *dignitas* – godności, która „może przeżyć fizyczną osobę swego nosiciela"[26], a która jest najbardziej charakterystycznym znamieniem wiecznej i absolutnej suwerennej władzy (do której zresztą filozof ma bardzo nieufny stosunek). *Dignitas* sama w sobie to jedno z wielu obliczy przyjmowanych przez krytykowane przez Agambena urządzenie maski, które – zawłaszczone przez instytucje prawne – wypaczyło jej dawny charakter. W kontekście osoby politycznej i ciała politycznego można zaś powiedzieć, że potrzeba uciekania się do specyficznej „mocy" tkwiącej w masce ma korzenie w Hobbesowskim dziedzictwie reprezentowania. Mówiąc ściślej, fakt, że suwerenna siła króla ogranicza się do jego osoby, zrodził potrzebę zachowania wizerunku owej mocy (*dignitas*), który trwale by ją ucieleśniał. W ten sposób enigmatyczny „szyfr" maski rzutował i rzutuje, gdyż zdaniem włoskiego filozofa robi to nadal w innych formach, przez wieki na krajobraz polityczny. Jak słusznie zauważa Connal Parsley, urządzenie maski nie jest jednak przez Agambena całkowicie odrzucone, jak czyni to np. Roberto Esposito. Włoski filozof jest zdania, że należałoby jedynie „oczyścić" tradycję myślenia o masce w taki sposób, by unieważnić nie tyle samo prawo i związane z nim instytucje (Agamben w żaden sposób nie podważa sensu ich istnienia), ile zmienić logikę, która nimi steruje i która zawłaszczyła sobie technikę maski oraz traktuje ją jako integralną część własnego mechanizmu[27].

Jest to dla autora *Homo sacer* kwestia ważna również z innego względu – istnienie *dignitas* jako szczególnego rodzaju maski nie jest zwykłym oddzieleniem indywiduum od maski, lecz przede wszystkim osoby etycznej od osoby prawnej. Maska, stworzona przez ludzkość z opisanej przez Hegla potrzeby bycia uznanym (a zarazem rozpoznanym), w mniemaniu Agambena będzie musiała stawić czoła nowemu wyzwaniu – narodzinom nowej biometrycznej (a w konsekwencji bezosobowej) tożsamości, sprowadzonej do czystych danych biologicznych (jak odciski palców, fotografia cyfrowa). Bezpośredniej przyczyny stworzenia tej nowej tożsamości należy doszukiwać się w odczuwanej przez postmodernistyczne społeczeństwo „chęci pozbycia się ciężaru osoby, odpowiedzialności prawnej i moralnej z nią związanej"[28]. Nowa bezosobowa tożsamość ma nie tyle opierać

[26] G. Agamben, *Homo sacer...*, s. 129.
[27] C. Parsley, *op. cit.*, s. 14.
[28] G. Agamben, *Tożsamość bez osoby*, s. 63.

Pobrane z czasopisma Annales I - Philosophy and Sociology **http://philosophia.annales.umcs.pl**
Data: 24/11/2026 20:53:52

się na dawnym złudzeniu jedności (mimo rozdzielenia osoby etycznej od prawnej, maska zawsze odsyłała do jej nosiciela), co na generowaniu nieskończonej ilości masek w postaci „nagich" danych biologicznych. Skrajne oddzielenie maski od jej nosiciela będzie skutkowało tym, że przedmiotem rozpoznania przestanie być jej dawny nosiciel, a będą nim czyste numeryczne dane, niezależne od woli i samookreślenia podmiotu, na które on sam nie ma żadnego wpływu. Dane te w pełni korespondują z procesem „wytrącania" „nagiego życia" z opisanego już mechanizmu powstawania osoby politycznej. Wówczas, jak pisze Agamben, „wymiar etyczny, do którego byliśmy przyzwyczajeni, traci sens, trzeba przemyśleć go od nowa. Powstaje uzasadniona obawa, że zanim to nastąpi, runie gmach osobistych zasad etycznych, na których etyka Zachodu opierała się od stuleci"[29].

Przedmiotem krytyki Agambena nie jest zatem, co zostało już zasyngalizowane, samo urządzenie maski, lecz jej wypaczony uzus. Jako zewnętrzny przejaw osoby, konstytuowany społecznie i posiadający konotacje etyczno-prawne, maska stanowi naturalny sposób manifestowania się indywiduum. To właśnie maska jednoczyła podział na wewnętrzne i zewnętrzne pomiędzy *persona* a *natura*, co wyznaczało to, co reprezentowalne i to, co niereprezentowalne. Jednak to, co uczyniły z nią omówione wyżej instrumenty prawne, wywodzące się z długiej tradycji, wymaga swego rodzaju naprawy. Przede wszystkim należałoby zdać sobie sprawę z tego, że maska sama w sobie jest pewną metaforą, fikcyjnym reprezentantem prawdziwego nosiciela – żywego indywiduum, osoby *sensu stricto*. Nowym zadaniem etyki oraz filozofii polityki będzie zatem próba dezaktywacji tych rozwiązań prawnych (jak np. krytykowanych przez Agambena biodanych), które stały się instrumentem denaturalizacji indywiduów, polegającej na oddzieleniu „ja" naturalnego od jego prawnej nadbudowy, osoby prawnej. Propozycja Agambena, którą za Parsleyem autor nazywa etyką „nie-reprezentowalności"[30], jest takim rodzajem projektu etycznego, który miałby doprowadzić do swoiście rozumianej fuzji: maski z jej nosicielem, reprezentacji osoby z nią samą, tak by niemożliwe było już wprowadzenie poznawczego zamętu (a zwłaszcza przeprowadzenie podziału) między dwiema modalnościami podmiotu: „naturalnym życiem" jednostki (czystą *dzoe*), podatnym na manipulacje polityczno-prawne, a jego ustrukturyzowaną formą (*bios*), „tym, czym każdy jest lub chciałby być"[31]. Ze swej istoty projekt ten miałby być pozaprawny w tym sensie, że sytuowałby osobę obok (a nie w centrum, jak dotychczas) istniejącej tradycji prawnej. Należy przy

[29] *Ibidem*.

[30] Wprawdzie określenie to (*non-representational politics*) odnosi on do filozofii polityki, jednak – z powodów opisanych dalej – wydaje mi się uzasadnione przeniesienie tego określenia także na jego „projekt" etyczny. Por. C. Parsley, *op. cit.*, s. 12.

[31] M. Mauss, *op. cit.*, s. 381.

Pobrane z czasopisma Annales I - Philosophy and Sociology **http://philosophia.annales.umcs.pl**
Data: 24/11/2026 20:53:52

tym pamiętać, że projekt ten, posiadający oczywiście swoje mocniejsze i słabsze strony, wciąż pozostaje w fazie *in fieri*. Niezmienne pozostają jednak jego główne postulaty, które warto w tym miejscu przybliżyć.

Przede wszystkim gruntu pod budowę nowej etyki osoby Agamben upatruje w zmianie sposobu organizowania się jednostek we wspólnoty, dotąd budowanych w oparciu o konkretne, reprezentowalne predykaty tożsamości jednostek (bycie Włochem, mężczyzną itp.) czy przynależność do określonej grupy. Próby fundowania jakichkolwiek społeczności (niezależnie od tego, czy sformalizowanych czy nie) w oparciu o ludzką zdolność do „tworzenia wspólnoty bez przyzywania żadnej tożsamości" są niezgodne z ich pierwotnym *ethosem* (którym dla Agambena jest, zgodnie z tradycją arystotelesowską, „ekspozycja" człowieka na politykę i język) oraz wzmacniają wykluczającą w swej istocie logikę „różnicy i podobieństwa"[32].

Wprowadza on pojęcie „formy życia" (*forma-di-vita*), tak pomyślanego indywiduum, które rozwiązałoby problematyczny splot *dzoe-bios*, opozycji między sferą prywatną (do której państwo zaczyna rościć sobie prawo) a publiczną. „Z samego biopolitycznego ciała […] – stwierdza Agamben – należało uczynić miejsce, w którym ustanawia się i osiedla forma życia całkowicie przekształcona w nagie życie, *bios* będący jedynie swą *dzoe*"[33]. „Forma życia" według tej enigmatycznej formuły byłaby skutkiem wspomnianej fuzji maski z jej nosicielem: niemożnością pomyślenia *dignitas* bez indywiduum, które za nią stoi. Pewną przestrzenią osoby, która spełnia te warunki, byłoby jej własne oblicze (*il volto*). Twarz, będąca „czystą komunikowalnością", dla Agambena jest właśnie tym miejscem, gdzie zbiegają się przeciwstawne sobie paradygmaty.

> Moje oblicze – pisze filozof – jest moim *na zewnątrz*: punktem nierozróżnialności względem wszystkich moich własności, względem tego, co jest własne, a tym, co jest wspólne, tym, co jest wewnętrzne, a tym, co zewnętrzne. W obliczu jest się wszystkimi własnościami jednocześnie – zarówno psychicznymi, jak i fizycznymi (bycie szatynem, wysokim, bladym, dumnym, uczuciowym itp.) – lecz tak, że żadna z nich nie określa indywiduum w sposób determinujący. Jest ono progiem wy-właszczenia i od-określenia wszystkich modalności i wszystkich cech, w których jedynie one stają się czysto komunikowalne. I tylko tam, gdzie znajduję oblicze, przydarza mi się pewne *na zewnątrz*, spotykam *to, co zewnętrzne*[34].

Twarz dla Agambena jest punktem stycznym między *bios* a *dzoe*[35], między dwoma biegunami polityki; jest progiem, do którego zasiedlenia namawia. Staje

---

[32] Por. C. Parsley, *op. cit*., s. 26–28.

[33] G. Agamben, *Wspólnota, która nadchodzi*.

[34] *Idem*, *Il volto*, [w:] *Mezzi senza fine*…, s. 80.

[35] Naturalne w tym miejscu byłoby zastanowienie się nad tym, na ile zarysowana przez Agambena filozofia oblicza koresponduje z filozofią Emmanuela Levinasa, jednakże włoski filozof nie odnosi się *explicite* do poglądów tego filozofa.

Pobrane z czasopisma Annales I - Philosophy and Sociology **http://philosophia.annales.umcs.pl**
Data: 24/11/2026 20:53:52

się ona emblematem prawdziwej manifestacji osoby, wydzielenia pewnej etycznej przestrzeni, gdzie istnieje pełna i autentyczna nierozdzielność osoby od jej reprezentacji – twarzy, maski oraz *dignitas*.

Filozofia Giorgio Agambena to właściwie nie tylko dyskusja na temat ontologicznych i epistemologicznych fundamentów, na których zasadza się jej istnienie. Nie wdaje się on bowiem w dyskusje na temat tego, „czy" i „jak" ona istnieje, nie rozstrzyga kwestii tego, kiedy zaczyna się i kończy życie osoby oraz nie rozwiewa wątpliwości co do możliwego horyzontu poznania. To raczej refleksja na temat tego, jak kontekst kulturowy, w którym dane pojęcie powstało, może wpływać na myślenie o miejscu człowieka w świecie i – co wydaje się być mniej banalnym wnioskiem płynącym z recepcji tej filozofii – jak dziedzictwo semantyczne danego pojęcia może być zaprzęgnięte do służby na rzecz prawnych oraz politycznych celów.

BIBLIOGRAFIA

Agamben G., *Categorie italiane. Studi di poetica e di letteratura*, Roma–Bari 2010.
Agamben G., *Comedia*, [w:] *Categorie Italiane. Studi di poetica e di letteratura*, Roma–Bari 2010.
Agamben G., *Homo sacer. Suwerenna władza i nagie życie*, Warszawa 2008.
Agamben G., *Il volto*, [w:] *Mezzi senza fine. Note sulla politica*, Torino 1996.
Agamben G., *Mezzi senza fine. Note sulla politica*, Torino 1996.
Agamben G., *Nagość*, Warszawa 2010.
Agamben G., *Profanacje*, Warszawa 2006.
Agamben G., *Tożsamość bez osoby*, [w:] *Nagość*, Warszawa 2010.
Agamben G., *Tra il diritto e la vita*, [w:] T. Yan, *Il valore delle cose*, Macerata 2015.
Agamben G., *Wspólnota, która nadchodzi*, Warszawa 2008.
Boecjusz, *Przeciw Eutychesowi i Nestoriuszowi* III, [w:] *Traktaty teologiczne*, Kęty 2007.
Epiktet, *Diatryby*, I, XXIX, [w:] *Diatryby. Encheiridion*, Warszawa 1961.
Esposito R., *Le persone e le cose*, Torino 2014.
Hobbes T., *O osobach mocodawcach i rzeczach uosobionych*, [w:] *Lewiatan, czyli materia, forma i władza państwa kościelnego i świeckiego*, Warszawa 1954.
Mauss M., *Pojęcie osoby*, [w:] *Socjologia i antropologia*, Warszawa 2001.
Parsley C., *The Mask and Agamben: The Transitional Juridical Technics of Legal Relation*, "Law Text Culture" 2010, Vol. 14, http://ro.uow.edu.au/cgi/viewcontent.cgi?article=1254&context=ltc [dostęp: 22.06.2017].
Thomas Y., *Il valore delle cose, trad. Giorgio Agamben*, Macerata 2015.
Tytus Liwiusz, *Dzieje Rzymu od założenia miasta*, ks. VI–X, Wrocław–Warszawa–Kraków–Gdańsk 1971.

Pobrane z czasopisma Annales I - Philosophy and Sociology **http://philosophia.annales.umcs.pl**
Data: 24/11/2026 20:53:52

SUMMARY

"Person" is a very old concept, which is strongly embedded in philosophy. It has come a long way in its semantic development and, according to Giorgio Agamben, whose views will be presented in this article, some of these periods are still alive in the influence of this concept. The Italian philosopher strives to prove that it is not a mere dictionary term, but a concept that has an almost performative power. In this article, the author tries to trace back, following Agamben's views, the many contexts to which the term owes its existence (ancient philosophy, theatre, Christianity, Roman law, the early modern period), and especially the original meaning of the word 'person', that is, 'mask', which remains with it in close affinity, if not being identical to it. Finally, the author tries to outline in a few words the still vague yet rather obscure Agamben's project, namely a philosophy that builds identity based on categories other than "person".

Keywords: person; mask; Agamben; Hobbes; Boetius; identity; subject; person; individual

STRESZCZENIE

„Osoba" to pojęcie bardzo stare i silnie osadzone w filozofii. Przemierzyło ono długą drogę semantycznego rozwoju i – jak twierdzi Giorgio Agamben, którego poglądy w tym artykule autor pragnie zreferować – niektóre z tych okresów wciąż w oddziaływaniu tego pojęcia są żywe. Włoski filozof próbuje dowodzić, że nie jest to zwykły słownikowy termin, lecz pojęcie o niemal performatywnej mocy. W niniejszym artykule autor próbuje prześledzić za Agambenem liczne konteksty, którym to pojęcie zawdzięcza swoje istnienie (filozofia starożytna, teatr, chrześcijaństwo, prawo rzymskie, nowożytność), a szczególnie pierwotne znaczenie słowa 'osoba', tj. 'maska', które pozostaje z nim w bliskim pokrewieństwie, jeśli nie jest z nim tożsame. Na koniec autor próbuje w kilku słowach nakreślić mglisty jeszcze i dość niejasny projekt Agambena – filozofii, która tożsamość buduje w oparciu o inne niż „osoba" kategorie.

Słowa kluczowe: osoba; maska; Agamben; Hobbes; Boecjusz; tożsamość; podmiot; persona; indywiduum

Pobrane z czasopisma Annales I - Philosophy and Sociology **http://philosophia.annales.umcs.pl**
Data: 24/11/2026 20:53:52