

You have downloaded a document from



The Central and Eastern European Online Library

The joined archive of hundreds of Central-, East- and South-East-European publishers, research institutes, and various content providers

Source: Sfera Politicii
The Sphere of Politics

Location: Romania

Author(s): Cristina Avrigeanu

Title: A doua biopolitică și "viața dezgolită"
The Second "Bio-policy" and "Naked Life"

Issue: 108/2004

Citation style: Cristina Avrigeanu. "A doua biopolitică și "viața dezgolită"". Sfera Politicii 108:37-41.

<https://www.ceeol.com/search/article-detail?id=21510>

A doua biopolitică și “viața dezgolită”

CRISTINA AVRIGEANU

The article offers a signal and an analysis of a bio-politic concept: the so-called “naked” or “nude” life. Starting from Giorgio Agamben concept the analysis is focused on the possibility of using this theory for studying the communist life. The author tries to give an answer at the question: “Are the (communism specific) humiliations, the populism, demagoguery, manipulation, power abuses (still present in the post-communist societies) “denuding” our life?”

Acest articol își propune semnalarea unor discuții ce au loc în cadrul filosofiei politice privind biopolitica. Punctul de plecare îl reprezintă cartea filozofului italian Giorgio Agamben, *Homo sacer: Il potere sovrano e la nuda vita* (1995). Considerând că totalitarismul nu este un accident, ci rezultatul firesc al unei politici ce poate fi caracterizată de la bun început drept biopolitică, Giorgio Agamben este de părere că după experiența lagărelor de concentrare nu mai există cale de întoarcere la principiile “politicii clasice”. Prin urmare nimic nu poate fi mai firesc decât să ne întrebăm ce reprezintă de fapt acest refuz al “politicii clasice occidentale” și în favoarea cui este realizat. Mai ales că teoria filozofului italian se sprijină pe un concept extrem de interesant și de puțin cunoscut până acum: viața dezgolită. Dacă teoria nu vă va convinge, conceptul de viață dezgolită merită însă toată atenția: fie și doar pentru a reflecta un minut la semnificația vieții pe care o duceam în urmă cu vreo 15 ani.

Prima apariție a “vieții dezgolite”

În vremurile îndepărtate nu exista un singur cuvânt care să desemneze viața așa cum o înțelegem noi azi. Grecii utilizau două cuvinte pentru a defini această noțiune: *zoe*, ce semnifică faptul comun de a trăi specific tuturor făpturilor vii, și *bios*, ce indică modul de viață caracteristic pentru un individ sau pentru un grup. În orice caz, nu se putea utiliza termenul *zoe* pentru a indica un mod particular de viață. Spre exemplu, atunci când Aristotel distinge în *Etica nicomahică* trei tipuri de viață, *bios apolauticos*, *bios politicos*, *bios theoreticos*, nu folosește termenul *zoe*, întrucât fiecare dintre aceste moduri de viață semnifică mai mult decât viața în sensul său natural. Astfel, “*există de fapt, trei moduri de viață care ies mai pregnant în evidență: cel înclinat spre o viață de desfătări, cel ancorat în treburile publice și, în*

sfârșit, cel contemplativ” (*Etica nicomahică*, 1095b, 3, 18-20). H. Arendt consideră că meritul acestei clasificări constă în instituirea unei ordini ierarhice între diverse moduri de viață, prin afirmarea faptului că gândirea domină acțiunea. Astfel, prin asocierea a diverse activități cu moduri de viață corespunzătoare, se stabilește între oameni principiul conducerii (Arendt, 1997, pag. 123).

Tot Aristotel a fost primul gânditor care a făcut distincția între simplul fapt de a trăi și viața organizată din punct de vedere politic, “*născut pentru a trăi, dar existent pentru a trăi conform binelui*”, stabilind astfel scopul comunității perfecte. În același timp, Aristotel opune simplul mod de a trăi, “*bucuria*” și “*savoarea naturală*” a vieții, “*dificultății*” vieții politice, sau mai bine zis, vieții politizate. De altfel, Aristotel exclude simpla existență din *polis*, considerând-o drept “*pornire naturală*”, redusă la funcțiile reproductive, la relațiile dintre stăpâni și sclavi și plasând-o în general în sfera *oikos*-ului (Politica, 1252a, 26-35). Astfel, a avea o existență politică înseamnă în acest context a trăi conform binelui: “*Comunitatea deplină, formată din mai multe sate, este cetatea, care atinge limita totalei autarhii și care se creează pentru viață, deși dăinuie în vederea vieții bune*” (Politica, 1252b, 28-30).

Valorificarea modernă a conceptului

Giorgio Agamben desemnează prin conceptul de “viață dezgolită”¹ viața care încă nu s-a constituit într-un *bios*, care nu reprezintă un mod omenesc de a trăi, ci mai degrabă nivelul biologic al vieții. Pornind de la opoziția între “savoarea” simplului fapt de a trăi și “dificultățile” vieții politizate, Giorgio Agamben ajunge la concluzia că “viața dezgolită” poate fi considerată un fundament al politicii occidentale. Nu este străin de această idee nici Michel Foucault atunci când afirmă că

elementul distinctiv al modernității îl constituie prima apariție a acestei *zoe* în interiorul *polis*-ului, ceea ce are drept consecință politizarea vieții oamenilor. Mai mult decât atât însă, Agamben consideră că tocmai această implicare a vieții dezgolate în sfera politică reprezintă nucleul originar al puterii suverane. Ca și cum, referindu-se la acea viață conform binelui de care amintea Aristotel, “*politica ar fi locul în care viața ar trebui să se transforme în viața conform binelui și ceea ce ar fi trebuit politizat ar fi fost dintotdeauna viața dezgolită*”; din acest motiv, aceeași viață dezgolită își asumă calitatea de a fi fost dintotdeauna pentru politica occidentală “*acel lucru pe a cărui exclude se întemeiază comunitatea oamenilor*” (Agamben, 1995, pag. 10).

Puterea dreptului asupra vieții

Subtitlul cărții lui Agamben, *Il potere sovrano e la nuda vita*, recuperează de fapt conceptul de *bloß Leben* pe care îl folosise prima oară Walter Benjamin în 1921 în studiul său, *Zür Kritik der Gewalt*, dedicat analizei raportului dintre morală și violență. Conceptul de viață dezgolită apare în contextul definirii a două tipuri de violență și a sferelor de acțiune ale acestora: violența mitică și violența divină. Astfel, putem analiza violența care se manifestă în cazul excepțional și în termenii lui W. Benjamin, acesta folosindu-se de diferența între violența ce “pune” dreptul, violența ce îl conservă (“*manifestarea mitică a violenței ce se prezintă identică în orice putere juridică*”) și violența care “de-pune” dreptul pe care Benjamin o definește drept violență divină, “*violența pură imediată ce poate opri acțiunea violenței mitice*”. Violența divină, spre deosebire de cea mitică, are un caracter purificator, anulând orice drept și distrugând fără limite, caracterizându-se în același timp prin absența creării unui nou drept. Pentru a defini violența divină, Benjamin se concentrează asupra legăturii dintre violență și drept, pe care o consideră a fi viața dezgolită. În ceea ce privește relația dintre viața dezgolită și violența juridică, Benjamin consideră că puterea dreptului asupra omului se oprește în fața vieții dezgolate, violența juridică neputând să acționeze acolo unde viața dezgolită a omului îl face pe acesta vinovat, dar îl face imun nu în fața vinei sale, ci în fața dreptului. Așadar, ceea ce merită subliniat în acest context în privința studiului realizat de Benjamin este că prin diferența pe care el o instituie între violența mitică (violența prezentă în orice creație juridică) și violența divină este stabilit faptul că violența juridică se oprește în fața vieții dezgolate, fără a avea vreo putere asupra ei.

Ceea ce Giorgio Agamben uită să menționeze este că în studiul respectiv Benjamin indica și singurul moment în care violența umană poate atinge mărimea violenței divine: aceasta era violența revoluționară a

proletariatului, așa cum fusese ea imaginată de Georges Sorel în “*Reflexions sur la violence*”, reprezentând suprema manifestare a violenței pure din partea omului. Violența revoluționară a proletariatului putea fi comparată cu cea divină deoarece, concentrată fiind în mitul grevei generale a proletariatului, nu apucase să își construiască un proiect pentru viitor, după cum arăta Sorel, nu urmărea instaurarea unui alt drept sau forme de guvernare, ci doar spulberarea modului de viață capitalist. Așadar singura violență capabilă să aibă putere asupra vieții dezgolate era cea a proletarilor, a violenței comuniste. Și, în cazul comunismului pe care Giorgio Agamben îl ignoră cu desăvârșire, așa a și fost. Doar că nu era vorba de vreo violență divină, proletară sau revoluționară, ci de o violență asupra vieții, o violență generalizată ce nu-ți lăsa timp să te mai gândești la altceva în afară de cum să supraviețuiești. Fără a fi închis erai liber să faci față violenței la fiecare pas, căci în comunism, cum spunea Pavel Câmpeanu, “*represiunea nu mai înseamnă Gulagul, privarea de stare legală de libertate, ci organizarea represivă a însăși stării legale de libertate*”².

Michel Foucault: prima biopolitică

Conceptul de *bio-politică* este definit pentru prima dată de Michel Foucault spre finalul “*Voinței de cunoaștere*” (1978), prin implicarea tot mai accentuată a existenței umane în mecanismele și calculele puterii. Punctul culminant vine o dată cu epoca modernității, pe care el o numește “modernitate biologică a societății”, transformare ce se produce atunci când “specia intră în jocul strategiilor politice”. Întregul proces poate fi rezumat astfel: “*Timp de milenii omul a rămas ceea ce era pentru Aristotel: un animal viu și în plus capabil de o existență politică; omul modern este un animal în a cărui politică viața sa de ființă vie este pusă în discuție*” (Foucault, 1978, pag. 127).

Punctul de plecare în construirea discursului asupra biopoliticii îl constituie desigur tradiția: pentru mult timp, unul dintre privilegiile puterii suverane era considerat dreptul de viață și de moarte. Cu mențiunea că acest drept se exercita în paralel cu dreptul de a ucide, astfel încât dreptul asupra vieții era corelat cu cel al morții pe care suveranul avea dreptul să o producă. Ceea ce susține de fapt și Hobbes, atunci când afirmă că viața suveranului trebuie apărată cu orice preț, până la înlăturarea oricărui pericol – lucru destul de evident din moment ce în acea epocă războaiele se purtau totuși în numele suveranului, nu al națiunii. Dar aceasta este totuși o politică anterioară cel puțin secolului al XIX-lea. Există un anumit punct în istorie, o anume “epocă clasică” ce marchează momentul în care “dreptul de viață și de moarte” lasă loc unei puteri ce își asumă sarcina de a “gestiona” viața și de a o orienta către

propriile exigențe. În secolul al XIX-lea puterea asupra morții se prezintă *“complementară unei puteri ce exercită pozitiv asupra vieții, ce începe să o gestioneze, să o potențializeze, să o multiplice, să exercite asupra ei operații de control și de regularizare de ansamblu”* (Foucault, 1978, pag. 121). Ceea ce aduce nou războiul acum este faptul că acesta nu se mai poartă în numele suveranului, ci în numele tuturor, cu alte cuvinte popoare întregi sunt împinse să seucidă reciproc în numele propriei necesități de a trăi. Însăși *“chestiunea atomică”* reprezintă același lucru: puterea de a supune un popor la riscul exterminării generale pentru a se garanta supraviețuirea agresorului. Din perspectiva lui Foucault principiul a rămas neschimbat, cu toate că acum ne aflăm la nivel interstatal și nu individual: pentru a putea trăi trebuie ca mai întâi să poți să ucizi. Ceea ce s-a schimbat însă este faptul că problema existenței nu se mai pune din punctul de vedere juridic al suveranității, ci din perspectiva *biologică* a unei populații, întrucât puterea se exercită la nivelul speciei, al rasei.

Definind modul în care acționează începând din secolul al XVIII puterea asupra vieții, Michel Foucault indica două procese prin intermediul cărora s-a dezvoltat controlul tot mai drastic și totuși tot mai invizibil al ființelor umane. Pe de o parte este vorba de controlul corpului propriu-zis, un corp ce trebuie *“dresat”* pentru ca potențialul atitudinilor sale să fie valorificat la maximum și astfel să se obțină amplificarea utilității și a docilității sale. Pe de altă parte controlul trebuie să se manifeste și la nivelul *“corpului-specie”*, vizând ținerea atentă sub observație a nașterii, morții, duratei vieții, sănătății și a oricăror fenomene de acest tip care afectează comunitatea în ansamblul ei. Prin *“dresajul”* corpului, puterea omniprezentă ce s-a creat datorită *“științelor despre om”* poate ajunge să influențeze comportamentele cele mai banale, ceea ce îl face pe Foucault să creadă că științele umane întrușchipează în același timp cunoașterea și puterea, din moment ce aplicarea rezultatelor ce se obțin în acest domeniu poate avea efecte disciplinare, cu alte cuvinte efecte tipice ale tehnologiilor de putere. Astfel, vechea putere asupra vieții pe care o deținea în trecut suveranul este înlocuită cu succes în zilele noastre de către administrarea corpurilor și de către gestionarea calculată a vieții, de o explozie de diverse tehnici ce au drept obiectiv subordonarea corpurilor și controlul populației. Rezultatul: începe în acest mod *“epoca bio-puterii”*, definită de către Jürgen Habermas drept *“acea formă de socializare care înlătură orice naturalitate și transformă viața creaturală în ansamblul ei într-un substrat al instaurării puterii”* (Habermas, pag. 273).

Secolul al XVIII-lea marchează așadar *“intrarea fenomenelor proprii vieții speciei umane în sfera cunoașterii și a puterii”* (Foucault, 1978, pag. 125).

Schimbarea pe care o accentuează Foucault în cazul Revoluției franceze este faptul că în acest moment se încheie o epocă – cea a marilor devastări cauzate de foamete și de diverse epidemii ca de exemplu ciuma -, și se deschide o alta – cea în care se înmulțesc tot mai mult cunoștințele despre viață și mijloacele de prelungire și de conservare mai bună a acesteia. Dacă până acum realitatea biologică era separată de sfera politicului, de acum înainte aceste două câmpuri se intersectează, sau mai bine zis controlul puterii se întinde și asupra vieții. Diferența dintre conceptele de *bio-istorie* și *bio-politică* este aceea că în timp ce *bio-istoria* reprezintă presiunile în urma cărora viața interacționează cu procesele istorice, noțiunea de *bio-politică* se utilizează pentru a desemna *“ceea ce determină intrarea vieții și a mecanismelor sale în sfera calculelor explicite și care face din puterea-cunoaștere un agent al transformării vieții umane”* (Foucault, 1978, pag. 126). Este vorba despre acel moment al *“modernității biologice”* în care se plasează o societate atunci când însăși specia începe să facă obiectul strategiilor politice și în care concepția aristoteliană despre omul văzut ca animal capabil de existență politică nu mai este valabilă: de acum înainte omul este acel animal în a cărui politică se hotărăște soarta sa de ființă vie. Redefinirea raportului dintre viață și istorie face astfel încât viața să aibă un dublu statut: pe de o parte este situată în afara istoriei datorită limitelor sale de ordin biologic, dar pe de altă parte se află înăuntrul proceselor istorice din moment ce este traversată permanent de diverse mecanisme de putere și tehnici de cunoaștere.

Nu este însă suficientă afirmarea faptului că viața ca atare este inclusă în calculele politice. Se cuvine observat faptul că un tip de putere care își asumă sarcina de a se ocupa de reglementarea vieții va avea nevoie de mecanisme *“permanente, reglatoare și corective”*, pentru a face o distribuție eficientă din punctul de vedere al valorii și al utilității. Ceea ce înseamnă că *“sistemul judiciar își adaugă tot mai multe aparate (medicale, administrative etc) ale căror funcții sunt mai presus de toate reglatoare”*, astfel încât rezultatul va fi *“o societate normalizatoare, ca efect istoric al unei tehnologii de putere centrată asupra vieții”* (Foucault, 1978, pag. 128). Iar prin societate normalizatoare se înțelege inclusiv faptul că începând de la Revoluția franceză toate constituțiile scrise și întreaga activitate legislativă nu au constituit decât diverse modalități prin care s-a dat o formă acceptabilă unei puteri normalizatoare. În fața acestui tip de putere ceea ce se revendică este pur și simplu dreptul la viață, prin care se înțelege tot ceea ce constituie nevoi de bază, astfel încât *“viața, mai mult decât dreptul, a devenit punctul central al luptelor politice, chiar dacă acestea se formulează prin intermediul formulării de drepturi”* (Foucault, 1978, pag. 128).

Exemplele în acest sens sunt numeroase: dreptul la viață, la propriul corp, la sănătate, la fericire, la satisfacerea nevoilor, dreptul la împlinirea personală, toate acestea fiind drepturi de neînțeles pentru sistemul juridic clasic, dar constituind replica pentru noile mecanisme de putere care la rândul lor nu mai corespund dreptului tradițional al suveranității. Așa cum observă și Jurgen Habermas comentându-l pe Foucault, *“sarcina efectivă a teoriilor statului absolutist este, evident, mai puțin justificarea drepturilor omului, cât punerea bazelor pentru concentrarea întregii forțe în mâinile suveranului [...] Nu cetățeanul cu drepturile sale, ci supusul cu trupul și sufletul său este obiect al noii nevoi de cunoaștere care este satisfăcută în primul rând prin cunoașterea pozitivă și statistică asupra nașterii și morții, bolii și criminalității, muncii și comerțului, bunăstării și sărăciei populației”* (Habermas, pag. 260). Ceea ce pare să certifice presupunerile lui Giorgio Agamben care consideră că adevărata miză a regimurilor de dominare totalitară este aceea de pune stăpânire exact asupra sufletului și corpului omului pentru a-l transforma în “cetățeanul” ideal al unui astfel de regim: omul golit de orice individualitate și spontaneitate, redus pur și simplu la stadiul de automatism.

A doua biopolitică: o interpretare abuzivă?

G. Agamben va prelua conceptul de viață dezgolită pentru a cerceta tocmai modalitățile prin care violența juridică își câștigă dreptul de a acționa asupra vieții dezgolite. Conceptul de *homo sacer*, prin care se desemna o viață ce putea fi ucisă fără ca acest act să fie considerat un delict, reprezintă un prim caz în care o crimă nu poate fi pedepsită. Din această perspectivă ar fi interesant de realizat o analiză a fenomenului totalitar care să studieze în ce mod, prin intermediul căror proceduri juridice acte atât de violente și-au pierdut calitatea lor de delict.

Giorgio Agamben subliniază faptul că perechea dihotomică tipică pentru politica occidentală nu este cea de prieten-dușman (așa cum considera Carl Schmitt) ci mai degrabă cea de viață naturală – existență politică, *zoe – bios*, includere – excludere. Încă de la început este pus în prim plan conceptul de *homo sacer* tocmai pentru că gânditorul italian îl consideră prima paradigmă al spațiului politic occidental. Această concluzie se bazează pe reinterpretarea stării de natură a lui Hobbes: astfel, am avea de-a face în acest caz nu cu un război al tuturor contra tuturor, ci cu “o stare în care fiecare este pentru celălalt viață dezgolită și *homo sacer*” (Agamben, 1995, pag. 118). În momentul constituirii contractului, fundamentul puterii suverane este dat nu atât de faptul că supușii renunță de bunăvoie la drepturile lor anterioare, ci mai degrabă de privilegiul suveranului de

a-și putea conserva dreptul său natural de a pedepsi, acesta fiind un drept nu *cedat*, ci *lăsat* suveranului, care îl deține la fel ca în starea de natură. Din moment ce viața supușilor este pentru suveran o “viață dezgolită” în măsura în care are drept de viață și de moarte asupra acestora, filozoful italian ajunge la concluzia că paradigma puterii politice este reprezentată de întemeierea principiului suveranității pe ceea ce numește “viața dezgolită”. Punctul maxim al acestei paradigme l-ar constitui lagărul de concentrare în care autoritățile dispun de o putere infinită de decizie asupra deținuților, aceștia neputând invoca vreo lege care să-i protejeze.

Totuși, discursul lui Giorgio Agamben este construit astfel încât să demonstreze fără greș falimentul democrației și al incapacității sale de a salva acea *zoe* pentru a cărei eliberare se dedicase mai întâi. Cu alte cuvinte, din moment ce viața dezgolită este în continuare politizată înseamnă că tendințele totalitare nu au dispărut și că democrațiile contemporane nu fac decât să continue proiectul eșuat al dominării totale. Dar, ne putem întreba, ce înseamnă de fapt “politizarea” vieții? În ce măsură dorința de “depolitizare” înseamnă de fapt crearea unei societăți apolitice și în ce măsură această lume “apolitică” ar putea reprezenta o mai bună garanție pentru libertatea individului? Dacă ne gândim bine, a mai existat o teorie a “existenței apolitice”, a asociației “libere” din care politica a dispărut, exact acea teorie pe care filozoful italian uită să o aducă în discuție.

Pentru G. Agamben, relația care se stabilește între puterea suverană și viața dezgolită reprezintă un raport de captură în baza structurii unei excepții. În măsura în care instituie o ordine juridică, puterea suverană trebuie să-și conserve în același timp posibilitatea de a o suspenda. Astfel, se instituie în interiorul acestei ordini un spațiu al excepției³ ce confirmă caracterul absolut al puterii: doar în măsura în care puterea își menține posibilitatea de a se manifesta iar ca forță fondatoare (deci de a decreta starea de excepție) se poate impune ca putere suverană. În cadrul ordinii rezultate din excepție, se poate exercita fără nici o mediere decizia suverană ca autoritate absolută, și aceasta se exercită asupra “vieții dezgolite” sub forma unei puteri de viață și de moarte.

Teza principală înaintată în acest moment de filozoful italian este aceea că modernitatea recentă se caracterizează tocmai prin normalizarea excepției, prin faptul că starea de excepție devine regulă. Paradigma politicii occidentale devine astfel lagărul de concentrare, în acest spațiu puterea suverană având libertate totală de decizie privind viața celor închiși. Aceasta este prin excelență situația în care starea de excepție a devenit regulă, iar puterea suverană este absolută, orice fel de norme fiind suspendate. G. Agamben avansează teoria conform căreia după experiența lagărelor nu mai există

cale de întoarcere la politica clasică, datorită faptului că puterea politică tinde să acapareze tot mai mult viața dezgolită, în acest scop folosindu-se în mod excesiv de includerea stării de excepție în centrul său.

În acest context se impune cercetarea critică a modelului în care gânditorul italian neutralizează diferențele dintre regimurile fasciste și democrațiile liberale pentru a demonstra că de fapt puterea politică se întemeiază pe dominarea vieții dezgolite, astfel încât orice formă de guvernare se definește prin acest scop final. În același timp totuși, surprinzător, cazul regimurilor comuniste nu este inclus în categoria celor care guvernează prin dominarea vieții dezgolite. Diferența dintre condiția oamenilor din lagărele de concentrare și aceea din societățile comuniste este însă una de grad, nu de substanță. În ambele situații avem de-a face cu un “caz excepțional”. Dacă în cadrul lagărelor nu mai există nici o lege aplicabilă ființelor închise, societățile comuniste sunt însă guvernate de reguli concepute în așa fel încât doar statul să-și poată atinge scopurile. Avem de-a face în acest caz cu o lege arbitrară, care îngăduie ca orice acte ale puterii să fie într-un fel sau altul “conform legii”, dar asta nu înseamnă că ar exista supremația dreptului. Astfel, poate că nu ar fi exagerat să spunem că omul care trăiește sub incidența unor legi arbitrare în cadrul unui stat comunist dobândește statutul unui *homo sacer*. Așa cum arată și F. Hayek, cea mai importantă sămânță a totalitarismului se găsește în dorința de a institui o economie/societate/viață planificată. Acolo unde există o supremație a dreptului, statul se limitează la stabilirea unor reguli de folosire a resurselor fără a prevedea însă scopurile pentru care aceste resurse pot fi folosite. În schimb, într-o societate în care guvernarea este arbitrară statul va stabili prin lege chiar scopurile pe care indivizii trebuie să le atingă, anulând astfel orice fel de libertate de opțiune. Din acest punct de vedere putem pune semnul echivalării între “viața planificată” și “viața dezgolită”.

Rămâne așadar de cercetat în ce măsură neincluzerea totalitarismului este în cadrul teoriei stării de excepției și a “vieții dezgolite” se prezintă ca o soluție indirectă propusă pentru depășirea “politicii clasice”. În ceea ce privește conceptul de “viață dezgolită” ... acesta merită atenția, chiar dacă teoria nu ne convinge deocamdată. Să ne gândim numai la ce reprezenta viața unui om în timpul comunismului. La ce s-a schimbat în 1989. La ce s-ar fi putut schimba. La ce reprezintă azi viața noastră și cât de stăpâni ne simțim pe ea. Să ne gândim apoi la campania electorală. La naționalism, populism, extremism. Și acum să o luăm de la început: prin urmare, ce mai înseamnă azi “viața dezgolită”?

NOTE

¹ Expresia folosită de Giorgio Agamben pentru a desemna viața în sensul primar este de fapt “nuda vita”, sintagmă pe care am tradus-o prin “viața dezgolită” deoarece am considerat că acest concept, spre deosebire de “viața nudă”, trimite la conceptualizarea procesului prin care o *persoană* este redusă la stadiul de *individ* prin retragerea drepturilor naturale și politice și prin anularea statului juridic (spre exemplu, retragerea cetățeniei), ceea ce echivalează cu o existență “dezgolită” de orice atribute și redusă de simplu fapt de a viețui.

² Pavel Câmpeanu, *Ceaușescu, anii numărătorii inverse*, Polirom, Iași, 2002, pag. 278.

³ G. Agamben introduce conceptul *stato di eccezione*, ce nu are un corespondent exact în teoriile de acest tip din limba engleză sau franceză. Acestea din urmă menționează doar decretul de urgență sau starea de asediu (politică sau falsă, *état de siège effectif, état de siège fictif, fancied democracy*). În doctrina Anglo-Saxonă sunt predominante conceptele de *martial law* sau *emergency powers*, dar acestea se referă mai ales la o stare de război. Noutatea pe care o introduce conceptul lui G. Agamben, *starea de excepție*, este că nu se referă la un tip special de drept, cum ar fi dreptul valabil pe timp de război, ci, în măsura în care reprezintă însăși suspendarea dreptului definește chiar limitele conceptului de drept.

BIBLIOGRAFIE SELECTIVĂ

- AGAMBEN, Giorgio, *Stato di eccezione*, Bollati Boringhieri, Torino, 2003.
- AGAMBEN, Giorgio, *Homo sacer. Il potere sovrano e la nuda vita*, Einaudi, Torino, 1995.
- ARENDRT, Hannah, *Între trecut și viitor*, traducere de Louis Rinaldo Ulrich, Editura ANTET, București, 1997.
- ARENDRT, Hannah, *Sulla violenza*, traduzione di Savino D'Amico, UgoGuanda Editore, Parma, 1996.
- ARISTOTEL, *Politica*, traducere de Alexander Baumgarten, Editura IRI, București, 2001.
- BENJAMIN, Walter, *Per la critica della violenza*, în Id. *Angelus Novus: saggi e frammenti*, traduzione di Schriften, Einaudi, Torino, 1962.
- FOUCAULT, Michel, *Biopolitică și medicină socială*, traducere de Ciprian Mihali, Idea Design & Print, București, 2003.
- FOUCAULT, Michel, *Anormalii (cursuri ținute la Collège de France: 1974-1975)*, traducere de Dan Radu Stănescu, Univers, București, 2003.
- FOUCAULT, Michel, *La volontà din sapere*, traduzione di Pasquale Pasquino e Giovanna Procacci, Feltrinelli, Milano, 1978.
- HABERMAS, Jürgen, *Discursul filosofic al modernității*, traducere de Gilbert V. Lepădatu, Ionel Zamfir, Marius Stan, Editura All, București, 2000.
- HAYEK, Friedrich August, *Drumul către servitute*, traducere de Eugen B. Marian, Humanitas, București, 1993.
- SOREL, Georges, *Considerazioni sulla violenza*, traduzione de A. Sarno, Laterza, Bari, 1970.

CRISTINA AVRIGEANU - Masterand în Teorie Politică la Universitatea din București, Facultatea de Științe Politice.