

Bartłomiej Błesznowski

Uniwersytet Warszawski

„Poza przemocą i poza prawem”. Giorgio Agambena reaktywacja filozofii politycznej

*Duch dopiero wtedy będzie wolny,
kiedy przestanie dawać oparcie.*

Franz Kafka, *Aforyzmy z Zürau*, Aforyzm 78

I. Powrót do filozofii pierwszej?

Pytając o „reaktywację” filozofii politycznej zakładamy, że ona takiej reaktywacji, może nawet reanimacji, wymaga. Jeżeli nawet zgodzimy się na powyższe założenie, to i tak musimy pokazać źródło tak pesymistycznej diagnozy oraz przedstawić pokrótce ewentualne antidotum. Punktem odniesienia będzie dla nas, podejmująca kwestię „reaktywacji” filozofii polityki, myśl Giorgio Agambena. Na początku zapytać musimy o konstrukcję filozoficznego projektu, jaki proponuje nam autor *Homo sacer*, a przede wszystkim o jego poznawczy potencjał. Chodzi wszakże o ukazanie drogi, którą podąża Agamben – nie tylko drogi, która jest już za nim, ale raczej wektora drogi, która wpisana jest w jego projekt myślowy. Nie będzie więc naszym zamiarem odpowiedź na pytanie, czy obrany przez niego kierunek jest właściwy czy niewłaściwy, rozsądny czy nie. Zwrócimy się raczej ku pytaniu, czy filozofia Agambena wychodzi na przeciw temu co – jak rzekłby Martin Heidegger – „do myślenia”¹. Oznacza to, że „pytanie o filozofię” w kontekście teorii włoskiego myśliciela – znów po heideggerowsku – winno polegać „na tym, że odpowiadamy temu, dokąd zmierza filozofia na swej drodze. A jest tym: Bycie

¹ M. Heidegger, *Co zwie się myśleniem?*, [w:] M. Heidegger, *Odczyty i rozprawy*, przeł. J. Mizera, Warszawa 2007, ss. 123-137

bytu”².

W swym klasycznym, wręcz kanonicznym już dziś tekście *Czym jest filozofia polityki?*, Leo Strauss zdefiniował ją twierdząc, że „filozofia polityki jest działem filozofii, [...]. Filozofia, jako poszukiwanie mądrości, jest poszukiwaniem wiedzy uniwersalnej, wiedzy o całości. [...] Jest więc ona próbą zastąpienia opinii o naturze rzeczy politycznych, wiedzą o naturze rzeczy politycznych”³. Filozof zatem posługuje się metodycznym oglądem, prowadzi analizę rzeczywistości człowieka, która jest już uprzednio światem zakorzenionym w sensie, tzn. w opinii, w tym przypadku zaś w opinii o polityce i działalności politycznej. Wynika z tego, że każdy z nas wie czym jest polityka na podstawie własnych doświadczeń. Niewielu jednak próbuje poddać ten zasób wiedzy potocznej pod namysł i krytykę, w taki sposób, aby dotrzeć do tego, co w nich podstawowe, syntetyczne i „ogólne”. Oto zadanie filozofa, które Leo Strauss wykłada w iście platoński sposób, jako zmierzanie ku „rzeczom politycznym”.

Dla Leo Straussa jasny był fakt, że filozofia polityki stanowi zrazem teorię polityki, jak również swoistą mądrość praktyczną służącą jej uprawianiu – filozof może stać się politykiem, co nie oznacza wszakże, że każdy polityk jest filozofem. Dzięki tej diagnozie możemy jasno powiedzieć, że nie szukamy odpowiedzi na pytanie: „jak uprawiać politykę?”⁴ Nie pytamy zatem o żadną *ars politica*. Pytamy raczej o to, jak o polityce „myśleć”; co „znaczy” uprawiać politykę dzisiaj? Przede wszystkim zaś, co to oznacza dla samej filozofii? Prawdziwie polityczne zadanie filozofii nadal ma jednak naturę poznawczą: jak łatwo się domyśleć, filozofia stanowi swoistą „politykę poznania”, nie zaś jedynie sferę „kontemplacji Idei”. Filozofia nie afirmuje rzeczy, ile

² M. Heidegger, *Co to jest filozofia?*, przeł. S. Blandzi, „Aletheia”, nr 1 (1990), s. 43

³ L. Strauss, *Czym jest filozofia polityki?*, [w:] L. Strauss, *Sokratejskie pytania: eseje wybrane*, przeł. Paweł Maciejko, Warszawa 1998, s. 62-63

⁴ Zdaje się, że Agamben nie wskazuje nam jasnych dróg w tej materii, a jeśli nawet robi to tu i ówdzie, zakres niniejszego artykułu nie pozwala szerzej zająć się to problematyką. Warto tu jednak wspomnieć choćby agambenowski model „przestrzeni aterytorialnej”: G. Agamben, *Beyond Human Rights*, [w:] G. Agamben, *Means without End. Notes on Politics*, trans. V. Binetti and C. Casarino, Minneapolis-London 2000, s. 23-25

raczej próbuje nadążyć za ich wybieganiem w przyszłość, poza horyzont raz ustanowionego pola pojęciowego.

W tym miejscu dochodzimy do drugiego rozumienia filozofii polityki, sformułowanego w ostatniej książce Deleuze'a i Guattari'ego, gdzie w słynnym rozdziale *Geofilozofia*, dziedzina ta została zdefiniowana jako „utopia”, która „oznacza [...] połączenie filozofii lub pojęcia z istniejącym środowiskiem”⁵. Kategoria utopii zostaje więc oczyszczona z pejoratywnych konotacji, jakie nadał jej XX wiek, poprzez zdefiniowanie jej jako czegoś więcej niż tylko marzenia o „nowym, wspaniałym świecie”. Chodzi raczej o taki typ refleksji, który na gruncie tego, co teraz-do-myślenia odrywa się od płaszczyzny pojęć ku temu, co aktualne-w-myśleniu – „[...] utopia łączy filozofię z jej epoką [...]. To dzięki niej filozofia ma zawsze charakter polityczny i rozwija do końca krytykę swej epoki”⁶. Utopia to przekroczenie ram świata już istniejącego przez odbicie się od tego, co ciągle już za nami, ku temu co „jeszcze-ciągłe-przed-nami”. Jeżeli, jak twierdzą Deleuze i Guattari, „[...] filozofia jest dyscypliną, która polega na tworzeniu pojęć”⁷, to nie oznacza to wcale, że raz wynalezione pojęcie posiada absolutną suwerenność. Należy wręcz zauważyć, że pojęcie prawdziwie filozoficzne, a prawdziwe pojęcia występują jedynie na gruncie filozofii, jest zaprzeczeniem substancjalnej tożsamości pojęcia opartej o model centrycznej nauki oficjalnej⁸. Pojęcia są zaś nie tyle ukonstytuowanymi obiektami poznawczymi, ile raczej trajektorią ruchu, zestawem współrzędnych. Nie wynikają one jedne z drugich, ile raczej, wchodząc w bezustanne relacje, wprawiają się w bezustanny nomadyczny ruch myśli⁹. Pojęcia są o tyle „polityczne”, o ile przywołują nadchodzącą zmianę. Ich utopijny charakter oznacza zarazem polityczny potencjał. Dlatego właśnie Ernst Bloch rozumiał ich ruch jako siłę „wiecznej antycypacji” tego, co „jeszcze-nie” nadeszło¹⁰.

⁵ G. Deleuze/F. Guattari, *Co to jest filozofia?*, przeł. P. Pieniążek, Gdańsk 2000, s. 114

⁶ Ibidem, s. 113

⁷ Ibidem, s. 12

⁸ G. Deleuze/F. Guattari, *A Thousand Plateaus*, trans. B. Massumi, London-New York 2007, s. 398

⁹ G. Deleuze, *Myśl nomadyczna*, [w:] *Poznanie, podmiot, dyskurs. Idee i dziedzictwo frankofońskiej tradycji epistemologicznej*, A. Dubik (red.), przeł. K. Matuszewski, Toruń 2002, s. 275

¹⁰ E. Bloch, *Rzeczywistość antycypowana*, przeł. A. Czajka, „Studia filozoficzne”, nr 7-8 (1982), s. 53

Skąd – zapyta ktoś – przywołanie dwóch tak różnych tradycji intelektualnych w tym tekście i, co gorsza, postawienie ich tak blisko siebie? Odpowiedź związana jest z podjętym przez nas tematem: wydaje się mianowicie, że filozoficzny projekt emancypacji politycznej, który odnajdujemy w pismach Giorgio Agambena ma wiele wspólnego z oboma omówionymi powyżej podejściami, choć oczywiście nie jest on związany wprost z żadną z tych teorii.

Projekt rozwijamy przez Agambena zdaje się więc specyficzną próbą powrotu do „filozofii pierwszej”. Specyficzną, gdyż powrót ten realizowany jest za pomocą zupełnie innych pojęć i kategorii, z perspektywy przekroczenia obowiązującej racjonalności, nie tak by ustanowić nowy model, ale raczej by odnaleźć samą drogą transformacji, strukturę emancypacji. Dlatego też zadanie, które podejmuje agambenowski filozof to zarazem próba ustanowienia swoistej „transgresywnej ontologii politycznej”. „Prawdziwa myśl – jak puentuje Agamben – nie oznacza jedynie bycia pod wpływem takiej lub innej rzeczy, radości z takiego lub innego aktu myślenia, ile raczej równoczesne bycie we władzy własnej otwartości oraz doświadczenia, w którym każdy rozważany przedmiot stanowi czystą moc myślenia”¹¹. By przyjrzeć się dokładnie intencjom Agambena, musimy zbliżyć się do problemów jakie dotyczą dziś filozofię polityki w ogólności, bowiem z nich wyrasta także jego myśl.

W opublikowanej niedawno pracy zatytułowanej *Granice polityczności*, Paweł Dybel i Szymon Wróbel starają się uporać z kwestią, która wraz z końcem XX stulecia i postmodernizmem, stała się zasadniczym pytaniem filozoficznym i historiozoficznym, ukierunkowując zarazem refleksję nad samym działaniem politycznym. W nowej „postpolitycznej” erze – jak głoszą chociażby Giddens czy Beck¹² - różnice ideowe i opozycje zatarty się do tego stopnia, że właściwie mamy już do czynienia z

¹¹ G. Agamben, *Form-of-Life*, [w:] G. Agamben, *Means without End. Notes on Politics*, trans. V. Binetti and C. Casarino, Minneapolis-London 2000, s. 9

¹² U. Beck, *Spółczesność ryzyka. W drodze do innej nowoczesności*, przeł. S. Cieśla, Warszawa 2002, s. 282

administracyjno-eksperymentalnym światem wyzbytym politycznego konfliktu, skupionym jedynie na bieżących problemach rozwoju społeczno-technologicznego. Niestety, ta pozornie oczywista diagnoza wydaje się dotyczyć jedynie potocznej strony polityki, pozostawiając strukturalną dziurę w miejscu, w którym pojawia się kwestia rozważania polityki jako takiej: „[...] granice oraz referencyjna tożsamość «tego, co polityczne» nie były nigdy tak zamazane i problematyczne”, zarazem jednak „refleksja na temat «polityczności» tkwi dziś w samym centrum zainteresowań teoretycznych filozofii współczesnej”¹³.

Paradoks, o którym tu mowa, wydaje się powodem poznawczej niemocy i jałowości, które trapią dzisiejszą refleksję polityczną: z jednej strony udało nam się w pewien sposób ujarzmić świat polityki, nakładając na niego formę instytucjonalnych ograniczeń i medialnej kontroli, z drugiej zaś pozostał – i to w niespotykanej dotąd skali – problem tego, co „polityczne” tzn. tego, co tej instytucjonalizacji się wymyka. Mamy tu do czynienia z pytaniem o możliwość „skutecznego” działania w epoce po upadku wielkich narracji, pytaniem o zakres tego, co nazywano dotąd sferą publiczną oraz o to, co należałoby nazwać emancypującym potencjałem polityki – odróżnionymi od zwykłego rządzenia wspólnotą.

Wraz z przemianami, jakie dotknęły jej pozycji – mowa tu o samym statusie filozofii, której usytuowanie w świecie „nauk empirycznych”, jak wiemy jest mocno problematyczne – oraz przedmiotu, filozofia polityczna utraciła twarde grunty pod nogami. Łączność z *praxis*, jaką wydawała się mieć jeszcze do XVIII wieku – do czasów Rousseau, Kanta, a nawet Tocqueville'a, w obliczu pozytywistycznego ideału inżynierii społecznej osłabła, spychając refleksję filozoficzną na boczny tor, już to metodologicznej refleksji nad regułami języka, już to dziedziny krytycznej, dla której zarezerwowano niewdzięczną rolę „tropiciela błędów i wypaczeń” kultury. Polityka zaś, jako świecka forma zbawienia, której zadaniem jest umożliwianie nam osiągnięcia cnoty na gruncie wspólnoty¹⁴ nie zniknęła jednak w sposób całkowity – zgodnie ze

¹³ P. Dybel i Sz. Wróbel, *Granice polityczności*, Warszawa 2008, s. 53

¹⁴ Arystoteles, *Polityka z dodaniem pseudoarystotelesowej ekonomiki*, przeł. L. Piotrowicz, Warszawa 1964, Ks. VII, Roz. 1, ss. 284-287

zdaniem piewców „końca historii” stała się po prostu ostatecznym narzędziem „cywilizowania” tego, co jeszcze nie dostąpiło jej dobrodziejstw. Kulturotwórczy i wspólnototwórczy proces polityczny przeniósł się daleko poza naszą społeczną tożsamość, pozostając zarazem bardzo blisko życia jednostki, rozumianego w kategoriach „zarządzania zasobami ludzkimi”. Zatarcie granic polityki wiąże się z zatarciem tożsamości podmiotów politycznych: logika zarządzania i logika wspólnoty wykluczają się, dlatego też tożsamość rozumiana jako „źródło sensu”¹⁵, rodzaj „samowiedzy” politycznej, jest coraz trudniejsza do pomyślenia.

II. Pusta przestrzeń władzy

Źródła kluczowej tezy, którą przyjmuje w swych rozważaniach Agamben, należy szukać w korespondencyjnej dyskusji, dotyczącej istoty Pisma i Objawienia w tekstach Franza Kafki, prowadzonej pomiędzy marcem 1931 a listopadem 1938 roku, przez Gershoma Scholema oraz Waltera Benjamina. W odczuciu Scholema fundamentalną kwestią jest „niewiedza” jaka dotyka stworzenie w obliczu tajemnicy prawa – ta niemożność poznania odpowiada za „niemy dramatyzm” świata Kafki. Z kolei wedle Benjamina to, czy Objawienie jest nicością, czy zostało po prostu zagubione przez uczniów, nie ma tak na prawdę żadnego znaczenia. Ważne jest tylko to, jakie skutki wywołuje jako „czyste obowiązywanie bez znaczenia”. „Bez właściwego klucza Pismo nie jest już Pismem, lecz życiem”¹⁶ – powiada Benjamin. Tam, gdzie codzienność styka się z transcendencją, tam każdy nasz ruch wywołuje „prawne” skutki. Jednakże same zasady i normy są już „wycofane”.

Dla Benjamina, świat przedstawiony w powieściach Kafki antycypuje zbawienie, które nie nadchodzi. Kafka pisze o rzeczywistości, w której winny jest ten, komu wytoczono proces, ten zaś „zwykle bywa beznadziejny dla oskarżonych – beznadziejny

¹⁵ M. Castells, *Wiek informacji: ekonomia, społeczeństwo i kultura*, t. 2, *Siła tożsamości*, przeł. S. Szymański, Warszawa 2008, s. 22

¹⁶ *Korespondencja Gershoma Scholema i Waltera Benjamina (wybór)*, przeł. A. Lipszyc, [w:] G. Scholem, *Żydzi i Niemcy. Eseje. Listy. Rozmowa*, przeł. M. Zawadowska/A. Lipszyc, wybór, opracowanie i przedmowa A. Lipszyc, Sejny 2006, s. 289

nawet wtedy, gdy mają nadzieję na wyrok uniewinniający”¹⁷. Większość prac Agambena podporządkowana jest temu kafkowsko-benjaminowskiemu utożsamieniu prawa (Pisma) i życia. Jednym z najczęściej przytaczanych i komentowanych przez niego fragmentów pism Benjamina jest słynna ósma teza *O pojęciu historii*, w której Benjamin stwierdza, że „«stan wyjątkowy», w którym żyjemy, jest regułą”¹⁸. Wątek ten leży u podstaw agambenowskiej filozofii politycznej, stanowiąc główną hipotezę „ontologiczną”, a w konsekwencji także „metodologiczną”, ciągu rozważań zawartych w tomach z cyklu *Homo sacer*. Analizując XIX i XX-wieczne rozwiązania prawne dotyczące warunków wprowadzenia dekretów nadzwyczajnych, dochodzi do wniosku, że ich ewolucja zmierza do zlania się tychże „praw wyjątku” ze stanem normy, a w konsekwencji ustanowienia obszaru, w którym norma prawna i fakt stają się nieodróżnialne. Tym samym można już mówić o „permanentnym stanie wyjątkowym”, który „funkcjonuje [...] nie tylko jako jedna z technik rządzenia, nie tylko jako środek nadzwyczajny, ale również w coraz większym stopniu jako jeden z konstytutywnych paradygmatów porządku prawnego”¹⁹. W *Stanie wyjątkowym*, Agamben kreśli podstawowe cechy tej nowej racjonalności politycznej. Po pierwsze, nie jest ona, w jego rozumieniu, ani czystą przemocą (decyzją), ani również czystym prawem; nie oznacza też redukcji do elementarnych cech natury. Stanowi raczej obszar nieodróżnicowania poza opozycją przemoc-norma. Po drugie, mimo że jest czystą anomią, stan wyjątkowy utrzymuje głęboką relację z przestrzenią regulacji prawnych. Jako miejsce bez prawa istnieje tylko w postaci „przymusu obowiązywania prawa”. Po trzecie w końcu, i tu posłużmy się cytatem, odpowiada mu idea mocy nieobecnego prawa, która „jest fikcją, za pomocą której prawo usiłuje zamknąć w sobie swój brak”²⁰.

Autor *Homo sacer* utożsamia więc stan wyjątkowy z pierwotnym momentem

¹⁷ W. Benjamin, *Franz Kafka*, [w:] W. Benjamin, *Anioł historii. Eseje, szkice, fragmenty*, przeł. J. Sikorski, Poznań 1996, s. 188

¹⁸ W. Benjamin, *O pojęciu historii*, [w:] W. Benjamin, *Anioł historii. Eseje, szkice, fragmenty*, przeł. K. Krzemieniowa, Poznań 1996, s. 417

¹⁹ G. Agamben, *Stan wyjątkowy. Homo sacer II,1*, przeł. M. Surma-Gawłowska, postłowie G. Jankowicz, P. Mościcki, Kraków 2008, s. 15

²⁰ Ibidem, s. 77

różnicy, tzn. warunkiem możliwości bycia i nie-bycia samej władzy politycznej. Nie jest on więc ani czystym przypadkiem suwerenności politycznej, nie jest także – co byłoby w tym momencie czystą naiwnością – absolutnym przeciwieństwem normy prawnej. Pomiędzy wyjątkiem a regułą rozpościera się homogeniczny obszar, wobec którego norma prawna, obywatelstwo czy prawa człowieka stanowią jedynie kategorie wtórne. Wewnątrz sytuacji wyjątkowej nie można jeszcze mówić o polityce, jednakże, dosłownie rzecz ujmując, stanowi ona ukryty fundament, który podtrzymuje system polityczny. Narodziny systemu politycznego, w którym wyjątek zlał się z regułą, umożliwiło rozerwanie fundamentalnej relacji, która łączyła *auctoritas* i *potestas* – autorytet i władzę państwową od czasów rzymskich aż do XIX stulecia. Relacja ta, oddzielająca w sensie ontycznym element „normatywny i prawny” od tego, co „anomiczne i meta-prawne”, a łącząca je na poziomie funkcjonalnym, pozwalała zachodnim systemom politycznym na bezustanne lawirowanie pomiędzy przemocą i prawem. Tytułowy „Stan wyjątkowy – jak twierdzi Agamben – jest narzędziem, które ostatecznie ma za zadanie powiązać i utrzymać próg nierozróżnialności pomiędzy anomią i *nomos*, prawem i życiem, *auctoritas* i *potestas*”²¹. Dlatego też, autor książki wielokrotnie definiuje ten stan jako „pustą przestrzeń praw”, sytuację nieodróżnialności normy i życia.

Agambenowska teoria pustej przestrzeni władzy skorelowana jest z utożsamieniem postaci obywatela, czyli nośnika praw i ośrodka suwerenności, z *homo sacer*, czyli sprowadzonym do czystego biologicznego życia, podmiotem wykluczenia²². Utożsamienie to jest przy tym centralną figurą teoretyczną w projekcie autora *Homo sacer*. W swej krytyce suwerenności Agamben korzysta z pewnością z wniosków, do których doszedł Michel Foucault podczas analizy systemu biopolitycznego zarządzania w zachodnich demokracjach liberalnych. W jednym z wykładów wygłoszonych w Collège de France w 1979 roku, francuski myśliciel dobitnie wyraził dialektyczną relację zarządzania wolnością: „Nowa racjonalność rządzenia [biopolityczny liberalizm] potrzebuje wolności, gdyż tę wolność konsumuje. Konsumuje wolność, co oznacza, że

²¹ Ibidem, s. 126

²² G. Agamben, *Homo sacer*, op. cit., s. 153-154

musi ją także wytwarzać”²³. Stan wyjątkowy wyznacza tak zwaną „sferę nieokreśloności”, która funkcjonuje jako immanentna relacja pomiędzy suwerennym podmiotem praw i wolności a poddanym kontroli elementem populacji. Nadanie politycznej tożsamości oznacza zarazem potencjalność wyrzucenia, czyli negatywnego zdefiniowania na gruncie politycznej struktury znaczących. Zgodnie z biopolityczną teorią Foucaulta, naczelną funkcją władzy jest produkcja podmiotowości²⁴. Podmiot zatem to nic innego, jak tylko splot historyczno-politycznych linii władzy, które określają każdorazowo konfigurację tego, co Tożsame i Inne. Suwerenny podmiot polityki stanowi więc ni mniej, ni więcej tylko bezustannie redefiniowaną pustkę, wokół której rozgrywa się gra przemocy i prawa, normy i anomii. To czysty byt, nabierający „znaczenia” na mocy działania bezustannie redefiniującej jego skład maszyny, którą w tekście *Otwarty* nazywa Agamben „maszyną antropologiczną”. Wytwarza ona „w swym centrum strefę nieokreśloności [...]. Jak każda przestrzeń wyjątku strefa ta jest w rzeczywistości doskonale opróżniona, [...] jest to tylko miejsce bezustannie podejmowanej decyzji”²⁵ dotyczącej konfiguracji tego, co ludzkie i tego, co poza-ludzkie. Podobnie obywatel, suweren i lud istnieją tylko w bezustannej łączności z postacią „wilka” – bestialstwa, które powołują do życia ich polityczne zabiegi. „Na dwóch biegunach porządku, suweren i *homo sacer* przedstawiają sobą dwie symetryczne, skorelowane figury o takiej samej strukturze w tym sensie, że suweren jest tym, w stosunku do którego wszyscy ludzie są potencjalnie *homines sacri*, a *homo sacer* jest tym, w stosunku do którego wszyscy postępują niczym suwereni”²⁶.

Ta, przebiegająca wewnątrz jednego bytu konstytutywna różnica, obecna w samym jądrze prawa i porządku oznacza, że wszelkie substancjalne rozróżnienia i kategorie polityczne stanowią jedynie maskę pierwotnej pustki, którą kryje władza. Tożsamość jawi się więc w swej nieokreślonej, czystej formie bycia. Ta zaś – według

²³ M. Foucault, *Birth of Biopolitics. Lectures at the Collège de France 1978-1979*, New York 2008, s. 63

²⁴ Por. szczególnie M. Foucault, *Wola wiedzy, t.1 Historii seksualności*, przeł. B. Banasiak, K. Matuszewski, Warszawa 2000 oraz M. Foucault, *Podmiot i władza*, przeł. J. Zychowicz, „Lewą nogą”, nr 10 (1998)

²⁵ G. Agamben, *The Open. Man and Animal*, trans. K. Attell, Stanford 2004, s. 37-38

²⁶ G. Agamben, *Homo sacer*, op. cit., s. 117

Agambena – wydaje się główną stawką zachodniej metafizyki²⁷. Nakreślony powyżej tok rozumowania doprowadza włoskiego filozofa do wewnętrznej sprzeczności, tak charakterystycznej dla współczesnej filozofii polityki: jeżeli polityczna podmiotowość, rozumiana jako kategoria wszelkich działań emancypacyjnych, sama jest produktem gry sił wewnątrz maszyny antropologicznej, to czy w takim razie w ogóle można tu mówić o perspektywie oporu? Zarzuty tego typu wysuwa przede wszystkim Ernesto Laclau²⁸, oskarżając Agambena o „polityczny nihilizm”, który „blokuje jakąkolwiek potencjalność poszukiwania emancypacyjnych możliwości wynikających z dziedzictwa nowoczesności”²⁹. Dla Laclaua polityka stanowi rodzaj wiecznego konfliktu, znajdującego swoje rozwiązanie w czasowej hegemonii którejś ze stron. Przejmując strukturę politycznych znaczących, wypełnia je ona za pomocą własnych treści. Te zaś zaczynają funkcjonować jako panująca ideologia³⁰. Mamy tu więc do czynienia z polityką rozumianą w tradycyjnie schmittowskich kategoriach jako agonistyczne ścieranie się sił, na gruncie wspólnego punktu odniesienia, jakim jest porządek polityczny³¹. Zdaniem Laclaua, uznając, że wszelkie polityczne relacje redukują się do wszechogarniającej figury suwerenności i wyrzucenia, Agamben odbiera im możliwość inicjacji zmiany. „Agamben, prezentując zarazem dość przekonującą analizę tego, w jaki sposób należy strukturyzować ontologię potencjalności, zamyka jednakże swój wywód, za pomocą naiwnego teleologizmu, wewnątrz którego, to, co potencjalne ukazuje się

²⁷ G. Agamben, *Stan wyjątkowy*, op. cit., s. 89

²⁸ Interesujący jest fakt, że wiele lat wcześniej bardzo podobnej krytyce ze strony Michaela Walzera poddana została koncepcja władzy Michela Foucaulta. Również Walzer pisał wtedy o „politycznym nihilizmie”, jaki dotyka „radikalnego abolicjonizmu” Francuza. Wydaje się, że ta liberalna krytyka ma wiele wspólnego ze stanowiskiem, jakie reprezentuje tym razem Ernesto Laclau, usiłując uprawomocnić zinstytucjonalizowany agonizm społeczeństw zachodnich (M. Walzer, *Samotna polityka Michela Foucaulta*, [w:] *Nie pytajcie mnie kim jestem...Michel Foucault dzisiaj*, M. Kwiek (red.), Poznań 1998, s. 25).

²⁹ E. Laclau, *Bare Life or Social Indeterminacy?* [w:] *Giorgio Agamben: Sovereignty & Life*, M. Calarco, S. DeCaroli (red.), Stanford 2007, s. 22

³⁰ E. Laclau, *Dlaczego puste znaczące mają znaczenie dla polityki?*, op. cit., s. 76

³¹ E. Laclau, *Bare Life or Social Indeterminacy?*, op. cit., ss. 14-15

jako całkowicie podporządkowane założonej aktualności”³².

Wydaje się jednak, że prowadząc teorię włoskiego filozofa *ad absurdum* i nadając jej miano nihilistycznej, Laclau traci z oczu rzeczywisty sens zabiegu Agambena. Diagnoza Agambena jest raczej próbą przywrócenia samej możliwości polityki, nie zaś doprowadzenia do postpolitycznego końca historii. Włączenie systemów demokratycznych oraz totalitarnych w jeden paradygmat władzy zarządzającej i kontrolującej populację, którego dokonuje Agamben³³, nie jest jedynie zabiegiem mającym na celu zapewnienie popularności swej, niewątpliwie kontrowersyjnej, teorii. Przyjęcie jako obowiązującej racjonalności politycznej opartej na modelu stanu wyjątkowego uosabianej przez „obóz”³⁴, oznacza ugrzęźnięcie społeczeństw Zachodu wewnątrz diagramu zarządzania biopolitycznego. Konflikty o władzę i panowanie nie są w tym modelu zdolne wznieść się na poziom negacji samego paradygmatu rządzenia. Apolityczność koncepcji Agambena nie ma więc charakteru postulatycznego, ani nie jest także niezamierzonym skutkiem jego analiz, stanowi raczej konieczne założenie wyjaśniające i historiozoficzne. Jeżeli utożsamimy agambenowską strukturę „włączającego wyrzucenia” z „diagramatycznym urządzeniem”, o którym Gilles Deleuze pisze przy okazji rozważań nad teorią władzy Foucaulta, okaże się na czym miałyby polegać prawdziwie emancypacyjne działanie, o jakim myśli Agamben. Należy rozumieć je jako stawanie się podążające „linią ujścia”³⁵, która zrodzona ze stosunków sił wewnątrz historycznego urządzenia, wymyka się im, ustanawiając zupełnie inny typ kolektywnych relacji.

W efekcie, zadanie, jakie podejmuje Agamben uświadamiając nam, że w społeczeństwie stanu wyjątkowego polityka zostaje *de facto* zanegowana, polega na przemyśleniu na nowo metafizyki stosunków politycznych. Celem tej operacji jest zlokalizowanie jej „brakującego ogniwa” pomiędzy suwerenem a banitą, księciem a wilkiem, obywatelem a uchodźcą, a więc zlokalizowanie czystej egzystencji politycznej.

³² Ibidem, s. 21

³³ G. Agamben, *Homo sacer*, op. cit., ss. 166-167

³⁴ Por. G. Agamben, *Homo sacer*, op. cit., s. 247

³⁵ G. Deleuze, *What is a Dispositif?*, [w:] G. Deleuze, *Two regimes of madness. Texts and interviews 1975-1995*, trans. A. Hodges, M. Taormin, New York 2007, s. 349

III. Nowa ontologia polityczna

Spróbujmy przyjrzeć się teraz nieco bliżej sposobowi, w jaki Agamben stara się wydostać poza ontologię oraz język klasycznej filozofii politycznej. Ma to prowadzić do przejścia od substancjalnego pochwylenia bycia i działania wewnątrz maszyny dziejów do przywrócenia potencjalności politycznej. Zadanie tak ambitne od razu wzbudza w czujnych umysłach szereg wątpliwości natury techniczno-historiozoficznej. Do czego miałyby doprowadzić taka zmiana? Czy chodzi tu o jakiś rodzaj restytucji *status quo* czy może raczej utopijną wizję obalenia antropologiczno-suwerennego systemu? W *Otwartym* śledzi Agamben historyczne wersje jego zdaniem konstytutywnego dla zachodniej metafizyki podziału ludzkie-zwierzęce, wraz z różnymi wersjami odrzucania tej opozycji.

Maszyna antropologiczna funduje bezustannie nowe różnice epistemologiczno-historyczne, którym odpowiada podstawowy dla agambenowskiej filozofii politycznej diagram suwerenności. Wydaje się, że dwie podstawowe możliwości stojące przed filozofią w ramach tej relacji oznaczałyby bądź afirmację zwierzęcej natury przez człowieka, humanizację wilka, bądź posthistoryczne uzwierczenie tego, co ludzkie³⁶. Oto marzenie humanizmu posuniętego aż do skrajności: dokonać wreszcie „ostatecznego rozwiązania” kwestii zwierzęcej natury, dla której nie ma przecież miejsca w Raju. „Zwierzęce funkcje ciała pozostają «bezużyteczne i puste» dokładnie tak samo jak Eden, zgodnie ze średniowieczną teologią, w którym nie ma ludzkiego życia po wydaleniu Adama i Ewy. W fizjologii zbawienia, wszystkie ciała nie będą jednak bezpieczne, boska *oikonomia* pozostawia resztę niemożliwą do odkupienia”³⁷. Ten właśnie nieistotny z pozoru „naddatek” pragnie wykorzystać Agamben.

By oddać ten koncept w kategoriach filozofii polityki, należy zaznaczyć, że nie idzie tu ani o powrót do jakiegoś rodzaju źródłowej natury politycznej – ta jest bowiem bezustannie poddawana zabiegom redefinicji –, ani tym bardziej o ustanowienie

³⁶ G. Agamben, *The Open*, op. cit., s. 37-38

³⁷ *Ibidem*, s. 19

polityki końca czasów jako prostej administracji życia. Agamben idzie w stronę nakreślenia takiej perspektywy, która pozwoli widzieć relację przemocy i prawa, człowieka i zwierzęcia jako relację „bez znaczenia”. Nie oznacza to jednak, że ma ona zaniknąć całkowicie. Jeżeli technologia stanu wyjątkowego wytwarza w samym centrum prawa drobną, acz nieredukowalną lukę, zadanie działania politycznego polegać musi na afirmacji tej szczeliny rozumianej jako miejsce wyłaniania się podmiotu. „Ukazanie prawa w jego braku-relacji [*non-relazione*] z życiem oraz życia w jego braku-relacji z prawem oznacza otwarcie między nimi takiej przestrzeni ludzkiego działania, która kiedyś określana była mianem «polityki»”³⁸. Stawką jest więc sama „pusta przestrzeń praw” rozumiana jako podskórne założenie diagramatyki suwerenności. Zniesienie relacji człowieka i zwierzęcia, oznacza odrzucenie kwestii „natury zapośredniczonej”, a zatem wprowadzenie podmiotu polityki w sytuację „absolutnej pojedynczości” w jej nietzscheańskiej afirmacji życia³⁹.

Genealogia agambenowskiej metody separacji odsyła nas do przytaczanego przez Blocha i Benjamina obrazu nadejścia Mesjasza, który „nie będzie zmieniał świata siłą, a jedynie nieco go poprawi”⁴⁰. Mesjasz wykorzysta więc – niczym stary rabin ze *Śladów* Blocha – jedynie to, co ma pod ręką, robiąc z tego jednak niecodzienny, iście zbawczy użytek. Królestwo Niebieskie nie tyle nadejdzie więc na końcu czasów, ile „pielgrzymuje” ono – jak rzekłby Święty Augustyn – w samym jądrze *perpetuum mobile*, jakim jest transcendentna teleologia zbawienia, rozdzielająca to, co odkupione, od tego, co potępione. „Sprawiedliwi nie żyją na jakimś innym świecie!”⁴¹ – pisze Agamben. W immanencji naszego świata zawiera się potencjalność wkraczania w rzeczywistość Dnia Ostatniego. Prawdziwie utopijny charakter działania politycznego nie jest więc tożsamy z konstruowaniem transcendentnego porządku, który zmienia się

³⁸ G. Agamben, *Stan wyjątkowy*, op. cit., ss. 128-129

³⁹ M. Calarco, *Jamming the Anthropological Machine*, [w:] *Giorgio Agamben: Sovereignty & Life*, M. Calarco, S. DeCaroli (red.), Stanford 2007, s. 178

⁴⁰ W. Benjamin, *Franz Kafka*, [w:] W. Benjamin, *Illuminations. Essays and Reflections*, trans. H. Zohn, New York 2007, s. 134

⁴¹ G. Agamben, *Wspólnota, która nadchodzi*, przeł. S. Królak, Warszawa 2008, s. 99

w onto-teleologiczną niewolę. Polityka jest zatem jdenocześnie antycypacją zmiany leżącej już w obecnej rzeczywistości, jak również nieubłagany gestem, który dokonuje transgresji porządku politycznego odbijając się od „teraz”. Adam Lipszyc słusznie nazwał ją „mesjańskim chwytem”, „który rządzi się rewolucyjno-apokaliptyczną logiką najdrobniejszego skoku”⁴².

Metodologia tej swoistej „politycznej eschatologii” składa się więc z trzech podstawowych aspektów: antycypacji, transgresji oraz profanacji. Przejdźmy teraz do tego trzeciego elementu. Immanentna negacja struktury „włączającego wyłączenia” nie może ograniczać się do ufundowania nowego porządku panowania. Stanowi ona konstrukcję spontanicznych alternatyw tego porządku. Agamben wyraża ten typ rewolucji politycznej w kategoriach profanacji i zabawy, która miałaby na celu odczarowanie odwiecznej relacji przemocy i prawa. „Profanowanie jest bowiem czymś więcej niż zwykłym obalaniem i znoszeniem separacji – to poszukiwanie dla niej nowych zastosowań, nauka igrania z istniejącymi formami rozdziału”⁴³. To afirmacja samej formy połączona z zanegowaniem treści-tożsamości mającej swe źródło w „absolutnej pojedynczości bycia”⁴⁴. Agamben dąży do wskazania metody, która pozwoli podmiotom politycznym na wyjście poza wieczny dualizm prawa i przemocy. Wielokrotnie (w szczególności jednak w *Zapiskach o polityce*) odnosi się do zaproponowanej przez Waltera Benjamina kategorii „czystych środków bez celu”⁴⁵. Nie chodzi tu o budowę nowej rewolucyjnej tożsamości, ile raczej odrzucenie jej w spontanicznej grze, stanowiącej zarazem przechwycenie samego mechanizmu nadającego tożsamość. „Podmiotowość ukazuje się i stawia najzacieklejszy opór właśnie w tym punkcie, w którym dostaje się we władanie rozgrywających nią urządzeń”⁴⁶. Oto logika profanacji – pochwycić przedmiot opatrzony tabu i doprowadzić

⁴² A. Lipszyc, *Trochę inaczej*, „Krytyka polityczna”, nr 13 (lato 2007), s. 209

⁴³ G. Agamben, *Pochwała profanacji*, [w:] G. Agamben, *Profanacje*, przeł. M. Kwaterko, Warszawa 2006, s. 110

⁴⁴ G. Agamben, *Wspólnota, która nadchodzi*, op. cit., s. 7-9

⁴⁵ W. Benjamin, *W sprawie krytyki przemocy*, [w:] W. Benjamin, *Anioł historii. Eseje, szkice, fragmenty*, przeł. K. Krzemieniowa, Poznań 1996, s. 41

⁴⁶ G. Agamben, *Autor jako gest*, [w:] G. Agamben, *Profanacje*, przeł. M. Kwaterko, Warszawa 2006, s. 91

go do skrajnej formy, poprzez oderwanie od systemu, w którym funkcjonuje.

Profanacja – jako polityczna strategia myślenia – neguje wszelki transcendentny monopol *nomosu*, wykraczając za pomocą sprawczej siły, nieredukowalnej woli, której nośnikiem jest czyste pojęcie: *autarkeia* sensu, poza ustanawiane przez niego rozróżnienia i kwalifikacje. „Mesjańskość [...] – pisze Agamben – unaocznia się jako czysta i wspólna możność mówienia, dająca szansę swobodnego i bezinteresownego używania czasu i świata”⁴⁷. Moc profanacji polega zatem na rozsadzaniu porządku tabu w samym jądrze świętości, jaką ten ruch ustanawia. Pamiętajmy jednak, że zgodnie z „polityczną ontologią historii”, jaką odnajdujemy w tezach *O pojęciu historii* Benjamina⁴⁸, święty jest świat, a prawo w stanie wyjątkowym pokrywa się z całą rzeczywistością. Akt profanacji jest więc przede wszystkim aktem „działania-w-świecie”. Teoria i praktyka łączą się w jedno, wyzwalając „polityczność” pomiędzy przemocą i normą. Poprzez akt profanacji, jednostkowe bycie dokonuje sprawczego działania bez potrzeby „jakiegokolwiek zewnętrznego odniesienia”. Akt i potencja są więc w tym wypadku nieodróżnialne, gdyż każdy, nawet najmniej z pozoru doniosły gest, może przybliżyć nadejście Mesjasza.

Agamben usiłuje zrozumieć politykę w jej źródłowej formie procesu. Podobnie

⁴⁷ G. Agamben, *Czas, który pozostaje. Komentarz do Listu do Rzymian*, przeł. S. Królak, Warszawa 2009, s. 159

⁴⁸ Ten typ ontologii odsyła nas do swoistej „metafizyki materii”, widocznej w pismach niemieckiego myśliciela, szczególnie zaś w tekstach dotyczących języka (np. *Lehre vom Ähnlichen*) oraz pismach, które możemy określić jako „polityczne” (np. tezy *O pojęciu historii* czy *Fragment teologiczno-polityczny*). Ważnym przyczynkiem do tej teorii są również ezoteryczne *Kwestie teoriopoznawcze do Pasaży*, gdzie, poprzez nakreślenie perspektywy metodologicznej swoich rozważań, buduje Benjamin rodzaj teorii stawania się rewolucji poprzez działanie „ocalające” czyli, w pewnym sensie, zdejmujące czar świętości i zbawienia z materii, która teraz gotowa jest na stan poza zbawieniem i potępieniem, poza przemocą i poza prawem. Wszystko tu odbywa się w perspektywie materialnego „obrazu”, który jako „znieruchomiła dialektyka”, określa konstelację historycznych sił transformacji zastanego kontekstu. Jak pisze Benjamin: „Obraz [...] nosi na sobie w stopniu najwyższym piętno momentu krytycznego, niebezpiecznego [...]”. (W. Benjamin, *Pasaże*, red. R. Tiedemann, przeł. I. Kania, Kraków 2005, s. 509)

jak Foucault, nakazuje nam zerwać z prawnym modelem władzy⁴⁹, który stanowi jedynie efekt podskórnej gry sił. Politykę można rozważać jedynie w kategoriach stawania-się-politycznym, inaczej ugrzęźniemy w którymś ze sztucznych konstruktów politycznej onto-teleologii. Podmiot, byt, tożsamość itd. są zawsze tylko zmierzaniem ku „treści” działania politycznego, antycypowanej nowej „wspólnoty”.

Kluczem do zrozumienia nowej ontologii politycznej jest zdanie, które otwiera *Wspólnotę, która nadchodzi*. „Byt, który nadchodzi, to byt jakikolwiek”⁵⁰. Można by rzec, że ten krótki fragment stanowi znakomity „techniczny opis” mesjańskiej rewolucji. Z pozoru pojęcie „byt jakikolwiek”, o którym pisze Agamben, wydaje się zawierać sprzeczność nie do pogodzenia z całą jego koncepcją emancypacji. Jakże to bowiem byt nadchodzi jakąkolwiek drogą, skoro jest on już zawsze „jakimś” określonym bytem? Czy „jakakolwiek pojedynczość”, o której pisze włoski filozof, ma szansę „egzystencji” w bycie? To rzeczywiście kłopotliwe zagadnienie traktuje Agamben jako bezzasadne, jeżeli tylko zwrócimy się ku samemu procesowi „nadchodzenia”. Tylko w nim ma prawo realizować się jakakolwiek pojedynczość, gdyż tylko ono nie zostało jeszcze okiełznane w strukturze bytu zapośredniczonego, a zarazem antycypuje ono już byt wolny, możliwość stawania się. „Jakakolwiek pojedynczość pozbawiona jest tożsamości, choć nie jest określona wedle pojęcia, nie jest jednak również całkowicie nieokreślona; określona jest raczej przez swą relację do pewnej *idei*, czyli zbiory swych możliwości”⁵¹. Przestrzeń, która otwiera się pomiędzy włączeniem i wyłączeniem, nie jest więc już pusta o tyle, o ile wypełnia ją spontaniczna działalność nadchodzącego: eksperyment profanacji społecznienia, w którym kontakt pomiędzy podmiotami następuje nie tyle poprzez zapośredniczenie w systemie komunikacji, ale samą ekspozycją podmiotów komunikacji. To zaś oznacza włączenie we wspólnotę poza dialektyką odpowiedniości i nieprzydatności, rodzaj „wolnego użytku”⁵², jaki czynimy z naszego bytu. „Nie byt

⁴⁹ M. Foucault, *Trzeba bronić społeczeństwa. Wykłady w Collège de France 1976*, przeł. M. Kowalska, Warszawa 1998, s. 31

⁵⁰ G. Agamben, *Wspólnota, która nadchodzi*, op. cit., s. 7

⁵¹ Ibidem, s. 73

⁵² G. Agamben, *Notes on Politics*, [w:] G. Agamben, *Means without End. Notes on Politics*, trans. V. Binetti and C. Casarino, Minneapolis-London 2000, s. 117

całkowicie nieosadzony i niezwiązany jakąkolwiek relacją (*athesis*) ani byt osadzony, relacyjny i faktyczny, lecz wystawienie i wiekuista faktyczność: *aisthesis*, wiekuiste doznawanie”⁵³.

IV. Filozofia jako etos aktualności

Konstruując swoją ontologię polityczną, podejmuje więc Agamben trudną drogę myślenia wewnątrz aktualności, rozumianej jako otwieranie się, wkraczanie w polityczność, próbując nie zagubić zarazem samej prawdy wydarzenia politycznego. Dochodzimy więc do miejsca, w którym polityczny projekt Agambena staje się tożsamy z pewnym rodzajem etyki, którą Alain Badiou nazywa „etyką prawd”⁵⁴, zaś Michel Foucault określił niegdyś mianem „etosu krytycznego”, który „[...] oznacza przekształcenie krytyki, prowadzonej w formie koniecznego ograniczenia, w praktyczną krytykę prowadzoną pod postacią możliwego wykroczenia”⁵⁵.

Jak trafnie zauważa Marek Kwiek pisząc, że „filozoficzny *ethos* – nastawienie nowoczesności, «ontologia nas samych» - okazuje się pracą wykonywaną na sobie [...] znajdzie się on zdecydowanie po stronie etyki”⁵⁶. Dla Foucaulta miała to być praktyczna postawa, postulat, który obejmuje aspekt archeologiczny, bo próbuje „traktować dyskursy artykułujące to, co myślimy, mówimy i robimy jako historyczne zdarzenia”⁵⁷ oraz genealogiczny, gdyż w naszym obecnym bycie poszukuje możliwości przekroczenia tych

⁵³ G. Agamben, *Wspólnota, która nadchodzi*, op. cit., s. 108

⁵⁴ Projekt ten znajdujemy w *Etyce* Badiou. Stanowi on próbę przywrócenia politycznej mocy etyki rozumianej jako konsekwencja narodzin nowego wydarzenia politycznego, które wyrastając z immanentnego podłoża, odrywa się od niego w procesie prawdy. Jest to więc uniwersalizujący ruch, za pomocą którego Badiou opisuje narodziny idei Dobra, nie jako totalnej ideologii totalnych celów, ale raczej specyficznej drogi myślenia w nieskończonym „stawaniu się Sobą” (A. Badiou, *Etyka. Przewodnik krytyki politycznej*, przeł. P. Mościcki, Warszawa 2009).

⁵⁵ M. Foucault, *Czym jest Oświecenie?*, [w:] M. Foucault, *Filozofia, historia, polityka. Wybór pism*, przeł. D. Leszczyński, L. Rasiński, Warszawa-Wrocław 2000, s. 289

⁵⁶ M. Kwiek, *Kant-Nietzsche-Foucault. Rzecz o dawaniu przykładu w filozofii*, [w:] *Nie pytajcie mnie kim jestem...Michel Foucault dzisiaj*, M. Kwiek (red.), Poznań 1998, s. 226

⁵⁷ M. Foucault, *Czym jest Oświecenie?*, op. cit., s. 289

historycznych prawd. Wątpliwość czyni projektem twórczym, takim, który na stałe zakorzeniony jest w postawie filozoficznej, politycznej i intelektualnej.

„Polityka”, na gruncie teorii Agambena, nie jest więc niczym innym, jak afirmacją zawsze potencjalnej szansy emancypacji, rodzajem walki za pomocą podręcznych środków, które, pozbawione *telos*, uwolnione zostają z krępującego je kontekstu. „Filozofia polityki” jako projekt swoiście etyczny, zwraca się zaś ku antycypacji nowych dróg politycznego stawania-się-podmiotem.