

## UŚWIĘCONY DYLEMAT OPERATYWNOŚCI

RECENZJA KSIĄŻKI *OPUS DEI. ARCHEOLOGIA DELL'UFFICIO* (HOMO SACER II.5) GIORGIO AGAMBENA

ANTONIO NEGRI

**Abstrakt:** Esej ten stanowi krytyczną recenzję książki *Opus dei* Giorgio Agambena, będącej piątym tomem drugiej części cyklu *Homo sacer*. Antonio Negri nie tylko analizuje najważniejsze argumenty książki, lecz prowadzi także dyskusję z Agambenem dotyczącą całości jego filozoficzno-politycznego projektu.

**Słowa kluczowe:** obowiązek, wola, ontologia, filozofia polityczna, operatywność, Giorgio Agamben, Antonio Negri

Wydaje się, że wraz z tą książką kończy się podróż, którą Agamben rozpoczął pierwszym tomem *Homo sacer*. Była to całkiem długa, niemal dwudziestoletnia przeprawa, trwająca od początku lat dziewięćdziesiątych. Archeologia ontologii prowadzona (ze skrupulatnością, której nawet dziwaczna i myląca gra numerków, ułożonych tak, by udawać porządek poszczególnych etapów badań, nie uczyniła niejasną) aż po ponowne rozpatrzenie problematyki *Sein*. Wykopalisko, którego nawet Heidegger (zdaniem autora uważającego się za jego młodego ucznia) nie był w stanie doprowadzić do końca – ponieważ tu ontologia jest wyzwolona ze śladów „operatywności”, z iluzji, która mogłaby wiązać się z wolą lub rozkazem. Co z tego pozostaje? „Problemem nadchodzącej filozofii jest pomyślenie ontologii, która byłaby poza operatywnością i rozkazem oraz etyki i polityki całkowicie wyzwolonych od pojęcia obowiązku i woli”.

Bez wątpienia stwierdzenie, że ontologia krytykowana przez Heideggera pozostaje teorią operatywności i woli, jest prawdziwe. Podobną myśl rozwijał już Schrömann, gdy krytykował *Sein* jako samą ideę *archè*, a więc jako coś nierozróżnialnego od początku i rozkazu. Agamben z wielką maestrią zrealizował zadanie prześledzenia rozwoju ontologii operatywności (i jej późniejszej organizacji), która od neoplatoników po Ojców Kościoła, od filozofów łacińskich po Kanta, od Tomasza po Heideggera podtrzymywała tezę o byciu całkowicie zasymilowanym z wolą/rozkazem.

Najpierw Arystoteles. W swej teorii cnoty jako nawyku mógł wyrwać byt z aporetycznego pędu w stronę cnoty, a w ten sposób wyzwolić się z dowartościowywania operatywności – nie zrobił tego, nawet jako ten, kto u początków metafizyki postrzegał cnotę poprzez związek z brakiem oraz jako nieoperatywne określenie ontologiczne. Od tego momentu było już – według Agambena – tylko gorzej. W chrześcijaństwie (ponowne zagłębienie się w związku między neoplatonizmem i patrystyką utwierdza Agambena w jego wcześniejszym rozumowaniu) działanie i wola zaczynają już w pełni panować. Ocenę poprawności Agambenowskiej analizy pozostawmy badaczom średniowiecza – nam wystarczy prześledzenie tropu, który ujawnia niewątpliwą spójność. Aporia Arystotelesa, wyrażona w alternatywie połączenia (lub nie) nawyku i cnoty, bycia i obowiązku, pasywności i aktywności, nie występuje w scholastyce. Krytyczny nawyk jest raczej konstytutywnie nakazany działaniu, a cnota nie polega już na byciu, lecz na czynach – jedynie poprzez działanie człowiek upodabnia się do Boga. Tak pisze Tomasz: „To jest tym konstytutywnym podporządkowaniem nawyku działaniu, które teoria cnoty rozwija i pcha aż do ekstremum”. Od tego momentu historia metafizyki, pozbawiona krytycznej archeologii, ukazuje piękną ciągłość i odsłania pewien rodzaj perwersyjnego niepokoju (według Agambena) rozwijania i pogłębiania tej operatywnej zasady etyki oraz konceptu cnoty jako powinności i obowiązku, przekazanego w spadku przez średniowieczną teologię. „Nieskończony dług”, na którym opiera się według filozofów drugiej scholastyki obowiązek religijny, został w ten sposób

ostatecznie wszczepiony w metafizykę nowoczesności. Wraz z Kantem pojawia się po raz pierwszy pomysł nieskończonych zadań i obowiązków – nieosiągalnych, ale przez to nie mniej obowiązkowych. W przykładowym fragmencie Agamben podsumowuje:

Odtąd widać już jasno, że idea „obowiązku-bycia” nie jest tylko etyczna ani też tylko ontologiczna; raczej w sposób aporetyczny wiąże ona ze sobą bycie i praktykę w muzycznej strukturze fugi, w której działanie poprzedza bycie, nie tylko dlatego, że stale dyktuje mu nowe nakazy, ale też z tego powodu i przede wszystkim dlatego, że bycie nie ma żadnej innej zawartości niż czyste zadłużenie.

Na kolejnych stronach Agamben w polemiczny sposób nalega na uwewnętrznienie idei prawa moralnego, na jej rozwój w formie samoograniczania się, a nawet masochistycznej przyjemności prawa. „Substytucja »sławetnej nazwy ontologii« poprzez »filozofię transcendentalną« oznacza, że ontologia »obowiązku-bycia« utraciła swe miejsce jako ontologia bycia”.

Wywód i konkluzja iście heideggerowskie, można by rzec. A odniesienie to, zauważamy natychmiast, rozczarowuje Agambena. „Nawet Heidegger rozwinął ontologię mającą z paradygmatem operatywności, którą zamierzał skrytykować, więcej wspólnego, niż można by przypuszczać”. To stwierdzenie zaskakuje. Czy Heidegger nie poszedł zatem wystarczająco daleko w swej destrukcji ontologii nowoczesności? Czyż w niewystarczający sposób pozbawił *Sein* tego, co można mu było ludzkiego przypisać? Nie, nalega Agamben: jest punkt, w którym Heidegger ulega pokusie ontologii operatywności: teoria techniki i krytyka *Gestell* ujawniają jego niezdecydowanie. Doświadczenie Auschwitz uczy! Już w *Il regno e la gloria*, przy odrobinie uwagi, można było odnaleźć te konkluzje.

W tym miejscu zaczynam być podejrzliwy. Bowiem książka *Opus Dei*, mimo że, jak już zostało to powiedziane, podsumowuje i rozwija *Il regno e la gloria*, w rzeczywistości nie jest tylko dopełnieniem archeologicznego kierunku myśli i prac Agambena. Ta książka zaznacza przede wszystkim jego definitywne odejście od Heideggera: wybór ontologiczny przewyższa archeologiczną jakość analizy, a starcie dociera do poziomu fundamentalnego. Heidegger jest oskarżony o prowizoryczne jedynie rozwiązanie aporii bycia i obowiązku-bycia (czy też operatywności): niepewność bardziej niż separacja, bardziej niż wybór innego obszaru ontologicznego. Muszę przyznać, że zauważając to, poczułem pewną satysfakcję. Była ona jednak krótka.

Czym jest kolejne tajemnicze *Sein*, które Agamben proponuje dziś w opozycji do Heideggera? Już kiedyś, w 1990 roku, zanim zaangażował się w wielką przygodę z *Homo sacer*, w książce *Wspólnota, która nadchodzi* Agamben oddalił się od Heideggera: uległ benjaminowskiej, niemal marksistowskiej propozycji, wspierając wyzwanie rzucone wobec humanistycznego sensu bycia. To jednak zdecydowanie nie jest kierunek, w którym Agamben

podąża. Wręcz przeciwnie, postępuje on przeciw jakiemukolwiek humanizmowi, jakiegokolwiek możliwości działania, jakiegokolwiek nadziei na rewolucję.

Ale w jaki sposób Agamben dotarł do tego radykalnego nihilizmu, przy którym wyraża zadowolenie z przezwyciężenia (lub ukończenia) projektu Heideggera? Dociera tu po długiej podróży, która rozchodziła się na dwie strony: w kierunku krytyki polityczno-prawnej oraz w kierunku archeologicznym (wykopaliska teologiczno-politycznego). Carl Schmitt znajduje się w centrum tej wędrówki – prowadzi w obydwie strony: w stronę kwalifikacji władzy jako wyjątku, a zatem jako siły i przeznaczenia, absolutnej instrumentalizacji, jako techniki pozbawionej jakości oraz do sadyzmu celowości, a także w stronę kwalifikacji mocy jako teologicznej iluzji, to jest do impotencji, a zatem do niemożliwego zawierzenia w jej efektywność; podlega zatem do nieoperatywności, odrzucenia koniecznej frustracji woli, masochizmu obowiązku. Te dwie kwestie podążają razem. Przy wydobywaniu aktualności takich koncepcji Schmitta, jak „stan wyjątkowy” i „teologia polityczna”, jest prawie niemożliwe zrozumienie, czy stanowią one największe niebezpieczeństwo, czy też chodzi po prostu o otwarcie się na ich prawdę. Metafizyka i polityczna diagnostyka poddają się wobec nierozróżnialności. Byłoby to jednak zupełnie nieistotne, gdyby w tej nierozróżnialności nie zatopiono każdego możliwego oporu. Wracamy do dwóch określonych już kierunków: cała podróż, która następuje w *Homo sacer*, odbywa się na tych podwójnych torach. Drugi kierunek jest podsumowany w *Il regno e la gloria*.

Nalegamy: ten drugi kierunek również jest sprowokowany przez *Teologię polityczną* Carla Schmitta, a także poprzez konfrontację z ontologią Heideggera. Podkreślamy to, aby nie mylić archeologii Agambena z tą uprawianą przez Foucaulta. U Agambena brakuje historii, tej historii, która u Foucaulta jest nie tylko archeologią nowoczesności, ale także aktywną genealogią terażniejszości, jej snuciem się i rozwikłaniem, jej byciem i stawaniem się. Dla Agambena historia nie istnieje – albo inaczej, lepiej: może ona być co najwyżej historią prawa, właściwie jedynym miejscem, w którym filozof może być gramatykiem i badaczem gramatyki rozkazu. Ale jest to oczywiście również miejsce, gdzie biopolityka i genealogia mogą zaprezentować się w sposób linearny – jako przeznaczenie właśnie. Ponieważ nie pojawia się tutaj nawet cień podmiotowości i produkcji, a nawet wydaje się, że ta ostatnia jest zupełnie przygaszona jeśli chodzi o aktywność, technikę, operatywność oraz – przede wszystkim – opór.

Nie dziwią zatem w *Opus Dei* prawne przykłady, które Agamben przedstawia jako ostateczne potwierdzenie swoich tez. Absolutyzacja obowiązku w prawie mogła być wprowadzona raczej przez Pufendorfa niż przez Hobbesa (a proces ten kończy się wraz z Jeanem Domatem). Mogło tak być. Odległa szesnastowieczna historia, postępująca równoległe do narodzin i rozwoju drugiej scholastyki (której wiele zawdzięcza sam Heidegger!) oraz ostatecznej stabilizacji metafizyki operatywności, efektywnej cnoty. To

ważne zwłaszcza dlatego, że to Kant, jak widzieliśmy, podejmuje ten motyw, a po nim Kelsen absolutyzuje go w fundamentalnej figurze obowiązku prawnego – w *Sollen*. Warto pamiętać: nie chodzi tutaj tak bardzo o konkluzję Kelsena, która, potwierdzając relację między prawem a rozkazem jako rodzącą obowiązek, jest oczywiście istotna, ale o to, że przywołuje ona – odległy o tysiące mil od jego pierwszego stwierdzenia, a jednak obecny w całej „ideologii europejskiej” – ten wewnętrzny dla liturgii związek, który biegnie od operatywności ekonomicznej do boskiego bycia, przechodząc niewzruszenie przez prawne dedukcje, aż po fundującą konieczność *Sollen*: wszystko to przedstawia nieprzenikniony rozkaz boskości. W ten sposób Kelsen staje się podobny do Schmitta, a – tak jak przypuszczaliśmy – dwa kierunki otwarte w *Homo sacer* ponownie się schodzą: z jednej strony krytyka wyjątku, a z drugiej krytyka *Sollen* (przefiltrowana przez *oikonomię* chrześcijańską) ostatecznie się jednoczą. Jeśli jednak zaakceptujemy tę redukcję w całości i na obszarze niebędącym już ani prawnym, ani politycznym, jeśli prawdą jest, że praktyka rządu ufundowana na wyjątku i zasadzie ekonomicznej efektywności zastąpiły każdą konstytucyjną formę rządu, jeśli – jak dawno temu pisał Benjamin – „to, co jest obecnie rzeczywiste, to stan wyjątkowy, w którym żyjemy i którego nie potrafimy już odróżnić od reguły” – zatem jeśli to wszystko jest prawdą, to co według Agambena może nas wyzwolić? (O ile pytanie to ma jeszcze jakikolwiek sens!)

Dotarliśmy zatem do końca skomplikowanej wędrówki. Potrzeba nam wyzwolić się z pojęcia i mocy woli – w ten sposób Agamben rozpoczyna swoją odpowiedź. Musimy wyzwolić się z woli, dążącej do stania się instytucją, która chce być efektywna i aktualna. Znamy przyczyny. W klasycznej filozofii greckiej pojęcie woli nie miało znaczenia ontologicznego – to zniekształcenie zostało wprowadzone przez chrześcijaństwo, które wyolbrzymiło elementy obecne u Arystotelesa jedynie szczątkowo; w ten sposób obowiązek jest wprowadzony do etyki, aby dać podstawy rozkazowi; tak idea woli została przepracowana, aby wyjaśnić przejście od potencji do aktu. W taki oto sposób cała filozofia zachodnia ulokowana jest wewnątrz terenu, który składa się z nierozwiązywalnych aporii i triumfuje w pełnej nowoczesności wraz z redefinicją świata jako produktu technologii i przemysłu (co jest bardziej ewidentne w realizowaniu się, w efektywnym stawianiu się władzy w rzeczywistości i w aktualności – czy jest coś bardziej ewidentnego niż ten horyzont?). I znowu pojawia się pytanie: jak z tego wyjść? Jak odzyskać bycie bez efektywności? Jak piękną zagadkę podarował nam Agamben!

Być może istnieje droga, którą Agamben mógłby jeszcze w tym momencie podążać. Jest nią spinozjanizm – droga, w której potencja natychmiast zostaje zorganizowana jako dyspozytyw działania, gdzie przemoc i przyjemność są determinowane w instytucjach wielości, a konstytutywna zdolność staje się wysiłkiem na rzecz budowania (w historii) wolności, sprawiedliwości i tego, co wspólne. Agamben postrzega ją jako drogę ucieczki doskonale ateistycznej. W istocie dostrzega ją w pogardliwym odrzuceniu przez Spinozę

ateizmu, który, w krytycznym momencie nowoczesności, deklarowali zarazem Pufendorf, jak i Leibniz. Ale bycie, które przedstawia nam Agamben, jest póki co tak czarne i płaskie, immanencja tak niewyraźna, ateizm tak mało materialistyczny, nihilizm tak przykry, że Spinoza naprawdę nie może pozostać w grze – nawet jeśli jako przesąd postrzega on każdą ideologię państwa, która nie jest produktem wielości i ciała (ciał wielości), niezbywalnego fundamentu wolności. Z drugiej strony Spinoza nie oczekuje, że zachodnie formy życia osiągną swoje historyczne zużycie (odrzucając w międzyczasie działanie, aby wola nie nadgryzła efektywności). Potrafi natomiast udzielić odpowiedzi na pytanie o działanie, nadzieję oraz przyszłość.

Co to jest oświecenie? To pytanie, które przenika filozofię Spinozy, ale też Machiavellego i Marksa, a bardziej współcześnie podjęte zostało w wielkim stylu przez Foucaulta (przeciw ontologicznemu nazizmowi Heideggera). W gruncie rzeczy jedyne miejsce w długiej podróży Agambena, gdzie ontologiczny próg potencji mógłby zostać osiągnięty, pojawia się, gdy – przesuwając akcent z językowych postaci historycznego bycia – forma życia oddziela się nie od prawa pojętego abstrakcyjnie, ale od prawa danego historycznie (czyli od prawa własności), nie od rozkazu w ogóle, ale od rozkazu kapitalistycznej produkcji i jej państwa. Praca nad rozwiązaniem prawa własności i prawa kapitalizmu jest jedynym operatywnym nihilizmem, który ludzie cnotliwi deklarują i w ramach którego działają. Jednak i ta hipoteza zostaje przez Agambena odrzucona w *Altissima povertà*.

Jak zakończy się ta historia? Jest jeszcze jedna kwestia, która pojawia się na nowo przy okazji takiego dyskursu, jaki spotykamy u Agambena: czy forma – działanie lub instytucja – może uratować się przed destrukcją każdej rodzącej obowiązek treści? Ten, kto nalega w tym kontekście na tony i negacje anarchistyczne, jest tak samo irytujący, jak ci, którzy sądzą, że ciągłość instytucji lub anulowanie każdego negatywnego działania stanowią radykalny krok w tył. Jest natomiast prawdopodobne, że, w przeciwieństwie do tych ekstremizmów, tak jak w innych rewolucyjnych epokach, anarchizm i komunizm (w coraz to nowszych postaciach, w bitwach, które przenikają nasz wiek) będą się do siebie zbliżać. Tak czy inaczej, jedyną pewną rzeczą jest to – jak pisał Spinoza – że „człowiek kierowany przez rozum jest bardziej wolny w państwie, gdzie żyje zgodnie ze wspólną umową niż w samotności, gdzie posłuszny jest jedynie samemu sobie”.

*Przełożyła Katarzyna Burzyk*

**Antonio Negri** – włoski filozof i działacz polityczny, wykładał m.in. na Uniwersytecie w Padwie, École Normale Supérieure w Paryżu oraz Université de Paris VIII. W latach sześćdziesiątych i siedemdziesiątych brał czynny udział w działaniach na rzecz włoskiego ruchu robotniczego (jako współzałożyciel Potere Operaio i Autonomia Operaia). Autor licznych publikacji poświęconych nowożytnej filozofii politycznej, marksizmowi, globalizacji i transformacjom pracy, m.in. *Marx oltre Marx: Quaderno di lavoro sui Grundrisse* (1979), *Les Nouveaux espaces de liberté* (1985, wspólnie z Félixem Guattarim), *Il lavoro di Giobbe: Il famoso testo biblico come parabola del lavoro umano* (1990), *Powrót: Alfabet biopolityczny. Rozmowa z Anne Dufourmentelle* (2002, wydanie polskie 2006), *Goodbye Mr Socialism* (2006, wydanie polskie 2008, rozmowa z Rafałem „Vavolim” Scelsim), *Storia di un comunista* (2015) oraz pięciu książek napisanych wspólnie z Michaeliem Hardtem: *Labor of Dionysus: A Critique of the State-Form* (1994), *Imperium* (2000, wydanie polskie 2005), *Multitude: War and Democracy in the Age of Empire* (2004), *Rzeczpospolita. Poza własność prywatną i dobro publiczne* (2009, wydanie polskie 2012), *Declaration* (2012).

**DANE ADRESOWE:**

Antonio Negri  
Université Paris-VIII  
Vincennes-Saint Denis 2  
rue de la Liberté  
93526 Saint-Denis, France  
**EMAIL:** a.negri@free.fr

**CYTOWANIE:** Negri, Antonio. 2015. Uświęcony dylemat operatywności. Recenzja książki „Opus Dei. Archeologia dell’ufficio” (Homo sacer II.5) Giorgio Agambena. *Praktyka Teoretyczna* 3(17): 32–38

**DOI:** 10.14746/prt.2015.3.2

**AUTHOR:** Antonio Negri

**TITLE:** Il sacro dilemma dell’inoperoso. A proposito di *Opus Dei* di Giorgio Agamben [The Sacred Dilemma of Inoperosity. On Giorgio Agamben’s *Opus Dei*]

**ABSTRACT:** A review of Giorgio Agamben’s *Opus Dei* by Antonio Negri.

**KEYWORDS:** duty, will, ontology, political philosophy, operativity, Giorgio Agamben, Antonio Negri