

Piotr SAWCZYŃSKI 

Uniwersytet Jagielloński w Krakowie

piotr.sawczynski@gmail.com

DWA OBLICZA STANU WYJĄTKOWEGO W FILOZOFII POLITYCZNEJ GIORGIA AGAMBENA

ABSTRACT

Two Faces of the State of Exception in Giorgio Agamben's Political Philosophy

The aim of the article is to analyze Giorgio Agamben's theory of the state of exception. His controversial argument is that contemporary law functions according to the logic of exception, which is its inner matrix. In Agamben's view, the state of exception is highly ambivalent: on the one hand, it is responsible for turning law into the domain of sovereign power; on the other, it has a potential of deactivating legal violence and thinking of law beyond power relations. To explicate the dual nature of this political and legal phenomenon, I scrutinize the mechanism of *inclusive exclusion*, considered by Agamben as the core of the state of exception. I further critically examine Agamben's theory against the background of the messianic turn in today's humanities and hypothesize that he predominantly reads the state of exception as a messianic concept which promises structural transformation of law. To show what this transformation might look like, I refer to the tradition of Jewish messianism which is a primary source of inspiration for Agamben's critical theory.

Key words: Giorgio Agamben, state of exception, messianism

Słowa kluczowe: Giorgio Agamben, stan wyjątkowy, mesjanizm

Jednym z najciekawszych i najbardziej zaskakujących przełomów teoretycznych we współczesnej filozofii politycznej jest zwrot mesjański¹. Jego początki sięgają późnych lat 90., kiedy grono wybitnych przedstawicieli europejskiej teorii krytycznej, na czele z Jacques'em Derridą, Slavojem Žižkiem i Alainem Badiou², zaczęło intensywnie przyswajać treści zaczerpnięte ze źródeł religijnych, swoją uwagę koncentrując właśnie na motywach mesjańskich. Jest to trend pozornie zaskakujący, jako że mesjanizm, który Moshe Idel proponuje identyfikować z *ideami, pojęciami i symbolami, odnoszącymi się do obecnego lub przyszłego zbawienia*³, wydaje się terminem zgoła niewczesnym, zakorzenionym głęboko w dyskursie teologii. Zarazem jednak, jak chyba żaden inny, podsyca on nadzieję na dokonanie radykalnej zmiany i przewyżczenie stanu głębokiego kryzysu dzięki jakiemś „boskiemu” fortelowi. Nie jest wobec tego zaskoczeniem, że niemal wszyscy przedstawiciele zwrotu mesjańskiego to postacie utożsamiane z szeroko pojętą lewicą filozoficzną, a więc myśliciele, którym nieprzerwanie przyświeca idea emancypacji⁴. Równocześnie wydają się oni świadomi, że idea „świeckich mesjanizmów” zapisała się w historii XIX i XX wieku niechlubnie, z ideologią komunistyczną jako najbardziej oczywistym tego przykładem. Dlatego dzisiejszy zwrot mesjański nie stanowi kolejnej – by użyć słynnego określenia Erica Voegelina – *immanentyzacji eschatonu*⁵ i nie ma na celu odnowy marksistowskiego dziedzictwa. Jest raczej próbą dekonstrukcji samej opozycji „świeckie” i „mesjańskie”, która ma służyć pokazaniu, że bez horyzontu mesjańskiego każda teoria i praktyka polityczna ulega prędzej czy później wyjałowieniu.

Jednym z autorów, którzy podejmują się najszerzej aplikacji dyskursu mesjańskiego do współczesnej filozofii politycznej, jest niewątpliwie Giorgio Agamben (ur. 1942). Leland de la Durantaye, czołowy badacz jego myśli, jest nawet zdania, że mesjanizm

¹ Pogłębioną analizę tego trendu znaleźć można w poświęconych mu publikacjach zbiorowych *The Messianic Now. Philosophy, Religion, Culture*, red. A. Bradley, P. Fletcher, London–New York 2014 oraz *Messianic Thought Outside Theology*, red. A. Glazova, P. North, New York 2014.

² Zob. m.in. J. Derrida, *Acts of Religion*, red. G. Anidjar, New York–London 2002; S. Žižek, *Kruchy absolut, czyli Dlaczego warto walczyć o chrześcijańskie dziedzictwo*, przeł. M. Kropiwnicki, Warszawa 2009; A. Badiou, *Święty Paweł. Ustanowienie uniwersalizmu*, przeł. J. Kuryła, P. Mościcki, Kraków 2007. Między tymi autorami zaznacza się oczywiście wiele różnic na tyle istotnych, że znacznym nadużyciem byłoby bezrefleksyjne wrzucanie ich do jednego worka pod nazwą „zwrot mesjański”. Niemniej ich inspiracje heterodoksyjną myślą religijną pozostają faktem.

³ M. Idel, *Messianic Mystics*, New Haven–London 1998, s. 1.

⁴ Spośród prac analizujących ten trend warto polecić pracę Clayтона Crocketta: *Radical Political Theology. Religion and Politics after Liberalism*, New York 2011. Książka Crocketta jest cenna m.in. dlatego, że konfrontuje się ze Schmittowskim pojęciem teologii politycznej, które przez wielu filozofów kojarzonych ze zwrotem mesjańskim zostało odrzucone jako reakcyjne i skażone idiomem suwerenności. Crockett przekonująco pokazuje jednak, że może ono mieć zastosowanie również przy opisie koncepcji tak „postępowych” autorów, jak Gilles Deleuze czy Giorgio Agamben; por. *Politische Theologie. Formen und Funktionen im 20. Jahrhundert*, red. J. Brokoff, J. Fohrmann, Paderborn 2003.

⁵ E. Voegelin, *Nowa nauka polityki*, przeł. P. Śpiewak, Warszawa 1992.

należałoby traktować jako *centralną ideę* twórczości Agambena⁶. Sam włoski filozof od tych mesjańskich inklinacji wcale się zresztą nie odżegnuje; przeciwnie, w tekście *Stworzenie i zbawienie bez przesadnej ironii* przekonuje, że filozofia krytyczna, którą sam uprawia, to *spadkobierczyni powierzonego prorokom dzieła zbawienia*⁷. Co znamienne, Agamben szuka dla swojego mesjańskiego projektu inspiracji przede wszystkim w teologii żydowskiej, którą uznaje za nurt myślowy szczególnie obiecujący dla współczesnej myśli krytycznej. Do tradycji chrześcijańskiej naturalnie również się odwołuje, jednak daje się zauważyć, że w odniesieniach tych – zwłaszcza w późniejszych pismach – dominuje akcent krytyczny, wskazujący na mechanizmy opresyjnej władzy, jakie generują teologia chrześcijańska oraz hierarchiczna struktura Kościoła katolickiego⁸. Judaizm pojawia się natomiast u Agambena najczęściej, choć nie zawsze, w kontekście afirmatywnym, z akcentem położonym niezmiennie na jego heterodoksyjne nurty.

Można wskazać kilka przyczyn, dla których to religia żydowska szczególnie mocno współgra z projektem politycznym Agambena. Po pierwsze, transcendencja w judaizmie nie objawia się pod postacią wcielenia, lecz wyłącznie językowo, co czyni ją podatną na rozliczne odczytania, będące podstawą bliskiego Agambenowi paradygmatu konstruktywistycznego⁹. Po drugie, świat stworzony pozostaje na gruncie teologii żydowskiej nieodkupiony – żydowski Mesjasz, w przeciwieństwie do chrześcijańskiego, jeszcze nie nadszedł – zatem od człowieka oczekuje się nie tyle pojednania ze światem, ile wysiłków, by odmienić jego niesprawiedliwe oblicze¹⁰. Po trzecie wreszcie, żydowskie zbawienie ma się dokonać w planie historycznym, w historii powszechnej, a nie w zaświatach, co obdarza je w punkcie wyjścia znaczącym potencjałem politycznym. Z tym wszystkim wiąże się zaś cecha, która Agambena inspiruje chyba w żydowskim mesjanizmie najmocniej: jego radykalna antynomiczność w źródłowym sensie tego słowa. Jak czytamy w eseju *Il messia e il sovrano* [*Mesjasz i suweren*], *mesjasz jest figurą, poprzez którą religia konfrontuje się z problemem prawa*¹¹ i bada możliwości przekroczenia go. Choć włoski filozof uznaje tę konfrontację za cechę wspólną wszystkich trzech monoteizmów, w sposób szczególny dotyczy ona właśnie judaizmu, będącego od początku religią Prawa. Zbawienie rozumiane tak, jak wykładali je radykalni antynomiści

⁶ L. de la Durantaye, *Giorgio Agamben. A Critical Introduction*, Stanford 2009, s. 366.

⁷ G. Agamben, *Stworzenie i zbawienie*, [w:] tenże, *Nagość*, przeł. K. Żaboklicki, Warszawa 2010, s. 10.

⁸ Najbardziej gruntowna analiza tych mechanizmów pojawiła się w pracy *Il regno e la gloria*, w której Agamben zajmuje się teologią ekonomiczną, czyli modelem ziemskiego zarządzania ustanawianym przez chrześcijańską doktrynę trynitaryzmu, oraz gloryfikacją, czyli praktyką zatwierdzania tego modelu przez instytucję Kościoła i jej wyznawców w trakcie liturgii; G. Agamben, *Il regno e la gloria. Per una genealogia teologica dell'economia e del governo*, Vicenza 2007.

⁹ Z wyróżnioną rolą języka wiąże się bezpośrednio żydowski zakaz przedstawień, czyli sporządzania jakichkolwiek wizerunków Boga. O tym, że ta „ikonoklastyczna” orientacja judaizmu współgra z paradygmatem współczesnej humanistyki, ciekawie pisze S.A. Handelman, *The Slayers of Moses. The Emergence of Rabbinic Interpretation in Modern Literary Theory*, Albany 1982.

¹⁰ Zob. S. Quinzio, *Hebrajskie korzenie nowożytności*, przeł. M. Bielawski, Kraków 2005, s. 86 i nn.

¹¹ G. Agamben, *Il messia e il sovrano*, [w:] tenże, *La potenza del pensiero. Saggi e conferenze*, Vicenza 2005, s. 255.

pokroju Sabataja Cwiego, oznacza proces głębokiego, strukturalnego przekształcenia całego porządku prawnego, aby jego autorytet nie opierał się na przemocach i podporządkowaniu¹². Taka jest również stawka mesjanizmu samego Agambena.

Kontrowersyjną tezę, zgodnie z którą współczesne systemy prawne państw zachodnich są domeną przemocy, a nie sprawiedliwości, rozwija Agamben najpełniej w swoich dwóch głośnych pracach: *Homo Sacer*¹³ oraz *Stan wyjątkowy*. Twierdzi on, że prawo funkcjonuje dziś zgodnie z logiką stanu wyjątkowego (wł. *stato di eccezione*), którą ujmując nie jako polityczny instrument zarządzania kryzysowego, lecz ukrytą matrycę działania porządku prawnego *per se*. Tak rozumiany stan wyjątkowy wystawia ludzkie podmioty na działanie nieograniczonej władzy politycznej, wobec czego podstawowym zadaniem, jakie stawia przed sobą teoria krytyczna Agambena, jest przezwyciężenie struktury stanu wyjątkowego i pomyślenie nowej formuły prawa nieufundowanego na przemoc. Co zaskakujące, potencjał przekroczenia przemocowej formy prawa wpisany jest, jego zdaniem, w samą logikę stanu wyjątkowego, będącego nie tylko pojęciem politycznym, ale również mesjańskim. Jak czytamy w *Homo sacer, z polityczno-prawnego punktu widzenia mesjanizm jest [...] teorią stanu wyjątkowego*¹⁴, co przywodzi na myśl słynne *dictum* Waltera Benjamina z *Tez historiozoficznych*, zgodnie z którym naszym zadaniem jest zaprowadzenie *rzeczywistego* stanu wyjątkowego¹⁵.

W niniejszym tekście poddaję analizie ową ambiwalentną strukturę stanu wyjątkowego, stanowiącego dla Agambena zarówno zagrożenie, jak i szansę. Pierwsza część poświęcona jest rekonstrukcji negatywnego oblicza stanu wyjątkowego, konceptualizowanego przez Agambena jako pierwotna relacja prawno-polityczna, która nieuchronnie związana jest z pojęciem suwerennej przemocy. Aby wykazać przemocowy charakter stanu wyjątkowego i zakorzenić rozważania Agambena w kontekście, odwołuję się do teorii suwerenności Carla Schmitta oraz pisarstwa Franza Kafki poświęconego analizie

¹² Należy zastrzec, że utożsamianie prawa z przemocą charakteryzowało głównie heterodoksyjne nurty judaizmu, np. kabałę luriańską przejętą później i radykalizowaną przez ruch sabataistyczny. W rabinicznej ortodoksji prawo utożsamiano zazwyczaj z Bożym słowem zawartym w Torze i – jako takie – uważano za gwaranta wolności, a nie źródło opresji. Nieprzypadkowo zresztą mesjanizm był zawsze przez żydowską ortodoksję neutralizowany, radykalne formy przybierał zaś u kabalistów.

¹³ G. Agamben, *Homo sacer. Suwerenna władza i nagie życie*, przeł. M. Salwa, Warszawa 2008. *Homo sacer* jest niewątpliwie jedną z tych prac, które doskonale „wyczuły” swój czas. Opublikowana po włosku w 1995 roku, a na angielski przełożona trzy lata później, prawdziwy rozgłos uzyskała w następstwie ataków terrorystycznych z września 2001 roku, kiedy poruszana w niej tematyka biopolityczna okazała się niezwykle aktualna. Dodatkową popularność przyniosło *Homo sacer* medialne zamieszanie wokół Agambena, który na znak sprzeciwu wobec „wojny z terrorem” prowadzonej przez administrację prezydenta George’a W. Busha odmówił wyrobienia paszportu biometrycznego i publicznie skrytykował ich ideę, co trwale zamknęło mu możliwość wjazdu do Stanów Zjednoczonych.

¹⁴ *Tamże*, s. 85.

¹⁵ W. Benjamin, *O pojęciu historii*, przeł. A. Lipszyc, [w:] tenże, *Konstelacje. Wybór tekstów*, przeł. A. Lipszyc, A. Wołkovicz, Kraków 2012, s. 315. Lorenzo Chiesa, jeden z komentatorów filozofii Agambena, twierdzi, że traktuje on żydowski mesjanizm właśnie jako teorię *rzeczywistego* stanu wyjątkowego, służącą konfrontacji z *wirtualnym* stanem wyjątkowym, w którym, jako podmiotom politycznym, przyszło nam żyć; L. Chiesa, *Giorgio Agamben's Franciscan Ontology*, [w:] *The Italian Difference. Between Nihilism and Biopolitics*, red. L. Chiesa, A. Toscano, Melbourne 2009, s. 154.

funkcjonowania prawa. Druga część, podążając za wielokrotnie cytowanym przez Agambena ustępem z hymnu *Patmos* Friedricha Hölderlina – *Lecz gdzie niebezpieczeństwo / Tam i wybawienie [Wo aber Gefahr ist, wächst / Das Rettende auch]*¹⁶ – stanowi próbę wydobywania mesjańskiego potencjału stanu wyjątkowego. W tym celu analizuję Agambenowskie nawiązania do żydowskiej tradycji antynomicznej, osobliwie w wydaniu kabalistycznym. Głównym zadaniem tak zakrojonego projektu jest odpowiedź na pytanie, czy teoria krytyczna Agambena należycie problematyzuje janusowe oblicze stanu wyjątkowego i proponuje przekonującą drogę wyjścia z domeny przemocy prawa.

STAN WYJĄTKOWY JAKO ZAGROŻENIE

Zgodnie z głośnym sformulowaniem Agambena – i w typowy dla niego sposób radykalnym – właściwie od początku XX wieku aż do dziś żyjemy w epoce *permanentnego stanu nadzwyczajnego* (wł. *stato di emergenza*)¹⁷, który rzadko kiedy jest wprawdzie formalnie ogłaszany, ale funkcjonuje – jak to ujmuje włoski filozof – *wirtualnie*, stanowiąc *arcantum imperii* zachodnich demokracji. Oznacza to, że choć stan wyjątkowy nie obowiązuje *de iure*, to decydenci polityczni coraz częściej postępują, jak gdyby obowiązywał, co umożliwia im podejmowanie decyzji z pominięciem zwyczajowych, żmudnych procedur liberalno-demokratycznych. Wytwarzanie wirtualnego stanu wyjątkowego leży w interesie sprawujących władzę, ponieważ ustanawia sferę głębokiej nierównowagi między wolą polityczną a regulacjami prawnymi, które tracą *vis obligandi*, aby nie blokowały procesu decyzyjnego. Zarazem zawieszenie reguł jest niezwykle niebezpieczne, gdyż prowadzi do zatarcia różnic między demokratycznym państwem prawa a innymi ustrojami politycznymi, w których obostrzenia prawne powściągają decydentów w daleko mniejszym stopniu¹⁸.

¹⁶ F. Hölderlin, *Patmos*, [w:] tenże, *Co się ostaje, ustanawiają poeci. Wiersze wybrane*, przeł. A. Libera, Kraków 2003, s. 213; por. M. Heidegger, *Pytanie o technikę*, [w:] tenże, *Odczyty i rozprawy*, przeł. J. Mizera, Kraków 2002, s. 30. Agamben do *dictum* Hölderlina odwołuje się m.in. w pracy *Co zostaje z Auschwitz*, co jest o tyle kontrowersyjne, że czyni to w kontekście tragedii Holokaustu, zob. G. Agamben, *Co zostaje z Auschwitz. Archiwum i świadek*, przeł. S. Królak, Warszawa 2008, s. 76. Zamiłowanie do ekspozowania sytuacji skrajnych czyni zresztą Agambena częstym obiektem krytyki. Przykładowo, Dominick LaCapra zarzuca mu, że szokuje ekstremalnymi obrazami głównie po to, aby wyróżnić się z grona filozofów-skandalistów i „podbić” w polu współczesnej teorii krytycznej stawkę brawury, która *i tak jest już astronomicznie wysoka* (D. LaCapra, *Historia w okresie przejściowym. Doświadczenie, tożsamość, teoria krytyczna*, przeł. K. Bojarska, Kraków 2009, s. 200). Agamben odpowiada na tego typu zarzuty metaforycznie, że *dopiero, gdy dom staje w płomieniach, wychodzą na jaw zasadnicze błędy konstrukcyjne* (G. Agamben, *L'uomo senza contenuto*, Macerata 1994, s. 17), sugerując tym samym, że jedynie przez pryzmat sytuacji skrajnych można dostrzec ukrytą logikę funkcjonowania rzeczywistości.

¹⁷ G. Agamben, *Stan wyjątkowy*, przeł. M. Surma-Gawłowska, Kraków 2008, s. 9. Por. sformułowanie ze wspomnianej już VIII tezy *O pojęciu historii* Benjamina: „*Stan wyjątkowy*”, w którym żyjemy, jest regułą; W. Benjamin, *O pojęciu historii...*, s. 315.

¹⁸ Aby uwypuklić płynące stąd zagrożenia, Agamben wielokrotnie odwołuje się do przykładu obozów koncentracyjnych, w których – jak argumentuje – stan wyjątkowy przekształcony został w regułę; zob. G. Agamben, *Co zostaje z Auschwitz...*, s. 49 i nn.; tenże, *Homo sacer...*, s. 230 i nn.

Stan wyjątkowy, który wykazuje dziś tendencję do *przemiany w trwałą praktykę rządzenia*¹⁹, zajmuje jednak Agambena nie tylko z uwagi na jego eskalację, ale i powinowactwo z pojęciem suwerenności. Nie jest przeto zaskoczeniem, że już w pierwszym zdaniu poświęconej mu pracy pojawia się odniesienie do Carla Schmitta, będącego najślynniejszym wyrazicielem tego powinowactwa. Zgodnie z wielokrotnie komentowanym rozpoznaniem Schmitta, suwerenny jest właśnie *ten, kto decyduje o stanie wyjątkowym* (niem. *Ausnahmestand*)²⁰, czyli ma możliwość bezterminowego zawieszania obowiązującego porządku prawnego w akcie politycznej decyzji oraz stosowania nadzwyczajnych środków. Przy czym, dodaje Schmitt, o stanie wyjątkowym przesądza nie tyle użycie tych środków – one mogą pojawić się również w „normalnych” okolicznościach – co ustanowienie *nieograniczonej władzy*, będącej właśnie atrybutem suwerenności²¹. Można zatem stwierdzić, że wprowadzenie stanu wyjątkowego jest momentem, w którym suwerenna władza, pozostająca dotąd niejako w potencjalności, zostaje zakwalifikowana i zaczyna oznaczać faktyczną niezależność od prawa, jaką suweren sam sobie przyznaje w akcie decyzji.

Równocześnie, zwraca uwagę Schmitt, suweren – czyli autonomiczny podmiot decyzyjny – jest w tym ujęciu figurą głęboko paradoksalną. Paradoks polega na tym, że *stoi [on] ponad normalnie obowiązującym porządkiem prawnym, a jednocześnie jest z nim związany, ponieważ do niego należy decyzja, czy konstytucję można in toto zawiesić*²². Dodatkowo, zawieszenie prawa w akcie suwerennej decyzji nie może odbyć się inaczej niż na podstawie aktu prawnego, a zatem, jak dopowiada Agamben, *suweren jednocześnie sytuuje się poza obrębem porządku prawnego i w jego granicach*²³. Ta ambiwalentna struktura suwerenności pozwala Agambenowi wysunąć wniosek, że jeśli stan wyjątkowy stanowi jej kwintesencję, to wyjątek ściśle wiąże się z normą prawną, ustanawiającą instytucję suwerennej władzy. Uogólniając to rozpoznanie, dochodzi zaś do wniosku, że każdy wyjątek ze swej natury nie jest zewnętrzny wobec reguły, lecz stanowi jej wewnętrzną logikę. Paradoks suwerenności warunkuje zatem samą możliwość ukonstytuowania się normy prawnej, a – co za tym idzie – stan wyjątkowy jest strukturą, dzięki której w ogóle można mówić o obowiązywalności prawa. Jest to teza niezwykle mocna, nie pozwala bowiem dłużej traktować stanu wyjątkowego jako anomalii ani nawet upowszechniającej się praktyki rządzenia, lecz jako fundament, na którym opiera się kluczowe dla Agambena *urządzenie*, czyli właśnie prawo²⁴.

¹⁹ G. Agamben, *Stan wyjątkowy...*, s. 17.

²⁰ C. Schmitt, *Teologia polityczna. Cztery rozdziały poświęcone nauce o suwerenności*, [w:] tenże, *Teologia polityczna i inne pisma*, przeł. M.A. Cichocki, Warszawa 2012, s. 45.

²¹ *Tamże*, s. 51.

²² *Tamże*, s. 46, wtrącenie moje.

²³ G. Agamben, *Homo sacer...*, s. 27.

²⁴ Urządzeniami nazywa Agamben wszystkie podstawowe instytucje i mechanizmy społeczne, takie jak system prawny, szkolnictwo czy gospodarka rynkowa, które zajmują się wytwarzaniem podmiotowości. Termin ten zaczerpnął z filozofii Michela Foucaulta; zob. G. Agamben, *Czym jest urządzenie?*, przeł. J. Majmurek, [w:] *Agamben. Przewodnik „Krytyki Politycznej”*, red. Zespół KP, Warszawa 2010,

Reasumując: zdaniem Agambena struktura wyjątku cechuje nie tylko stan wyjątkowy (co jest wnioskiem logicznym i powszechnie uznanym w doktrynie) oraz władzę suwerenną (jak twierdził Schmitt), ale również cały system prawny. Przy czym, aby określić specyfikę tej struktury, Agamben proponuje nazywać ją *włączającym wyłączeniem* (wł. *esclusione inclusiva*). Jak należy to rozumieć? Wyjątek, zgodnie ze swoją etymologią, stanowi wprawdzie pojedynczy przypadek wyłączenia z zakresu normy ogólnej, ale poprzez fakt zawieszenia pozostaje z nią w relacji. W efekcie, jak to ujmuje Agamben, *norma stosuje się do wyjątku, nie stosując się, wycofując się z niego*²⁵. Co ważne i warte podkreślenia, to nie tyle wyjątek „wymyka się” regule, ile reguła umożliwia jego zaistnienie, a pozostając z nim w relacji, konstytuuje samą siebie oraz przestrzeń, w której obowiązuje. Wyjątek to zatem instrument, za pomocą którego prawo wyklucza pewien element z systemu, a następnie – zawieszając punktowo swoje własne obowiązywanie – anektuje i podporządkowuje sobie to, co wobec niego zewnętrzne. Tym samym, przekonuje Agamben, reguła tylko pozornie zostaje tu przechytrzona; w rzeczywistości wyjątek pozwala się jej – jak najbardziej zresztą w zgodzie z potoczną mądrością – utwierdzić.

Rezultatem włączającego wyłączenia jest zjawisko, które Grzegorz Jankowicz i Paweł Mościcki w posłowie do polskiego wydania *Stanu wyjątkowego* trafnie nazywają *nieokreślonością topologiczną*²⁶. Zatarcie się różnicy między wyjątkiem a regułą skutkuje bowiem niemożnością odróżnienia tego, co wewnątrz i na zewnątrz systemu prawnego, a co za tym idzie, dewaluacją takich opozycji jak fakt i norma, *physis* i *nomos*. Zarazem, na *progu nierozróżnialności*²⁷ reguły i wyjątku dochodzi do zaanektowania stanu faktycznego przez prawo albo wchłonięcia zewnątrz przez wewnątrz. Podmioty ludzkie żyjące w stanie wyjątkowym, choć wydają się sytuować poza zasięgiem oddziaływania prawa, na skutek włączającego wyłączenia zostają tym samym poddane jego władzy, będącej od tej pory władzą *par excellence* suwerenną, czyli – jak pisał Schmitt – nieograniczoną. Pozwala to Agambenowi twierdzić, że *w stanie suwerennego samozawieszenia prawo osiąga [...] maksimum swej mocy, gdyż w pełni pokrywa się z rzeczywistością*²⁸.

Dla zobrazowania swojej intuicji, włoski filozof odwołuje się do świata literatury, a konkretnie do korespondencji listownej, jaką Walter Benjamin i Gershom Scholem, najwybitniejszy XX-wieczny teoretyk żydowskiej kabały, prowadzili w latach 30. à propos twórczości Franza Kafki – autora, dla którego problem prawa zawsze pozostawał w centrum zainteresowania. Toczona dyskusja wymierzona była przeciwko tym

s. 82-100. Więcej na ten temat zob. Th. Zartaloudis, *Giorgio Agamben. Power, Law and the Uses of Criticism*, London–New York 2010, s. 95-144; B. Gulli, *The Ontology and Politics of Exception. Reflections on the Work of Giorgio Agamben*, [w:] *Giorgio Agamben. Sovereignty and Life*, red. M. Calarco, S. DeCaroli, Stanford 2007, s. 219-242.

²⁵ G. Agamben, *Homo sacer...*, s. 30.

²⁶ G. Jankowicz, P. Mościcki, *Projekt „Homo sacer”*, [w:] G. Agamben, *Stan wyjątkowy...*, s. 168.

²⁷ G. Agamben, *Stan wyjątkowy...*, s. 47; por. tenże, *Homo sacer...*, s. 58.

²⁸ Tenże, *Czas, który zostaje. Komentarz do „Listu do Rzymian”*, przeł. S. Królak, Warszawa 2009, s. 125-126.

interpretacjom pisarstwa Kafki, w których jego pesymistyczne teksty próbowano odczytywać przez pryzmat pozytywnych kategorii żydowskiej teologii²⁹. Ani Benjamin, ani Scholem nie przeczą wprawdzie, że związki Kafki z judaizmem istnieją, a wręcz uważają, że należałoby go uznać za osobliwy przykład żydowskiego mesjanisty; równocześnie jednak religijne nawiązania są u niego zawsze przepełnione negatywnością, która koresponduje z gnostycką atmosferą świata przedstawionego w *Zamku* czy *Procesie*³⁰. Uwzględniając tę negatywność, w liście z 20 września 1934 roku Scholem proponuje określić status teologii w tekstach Kafki mianem *nicości objawienia* (niem. *Nichts der Offenbarung*)³¹. Scholemowi, jak sam to objaśnia na prośbę Benjamin, chodzi tutaj o stan, w którym prawo żydowskie zawarte w Torze i Talmudzie *obowiązuje, lecz nic nie znaczy* albo inaczej: *zostaje zredukowane do zerowego poziomu swojej treści, lecz mimo to nie znika*³². To właśnie formuła *obowiązywania bez znaczenia* (niem. *Geltung ohne Bedeutung*), pierwotnie odniesiona do Kafkowskiej wizji judaizmu, zostaje podjęta przez Agambena jako nadzwyczaj trafna charakterystyka relacji suwerennego wyjątku, za pośrednictwem którego prawo, choć beztreściowe, pozostaje w mocy i to w stopniu *bezlitosnym*³³, jakiego inaczej nie zdołałoby osiągnąć. W eseju *Mesjasz i suweren* Agamben twierdzi jednak, że wbrew temu, co zakłada Scholem, prawo, które utraciło swoją treść, nie może już dłużej funkcjonować jak dotąd ani zachować swoich dotychczasowych granic³⁴. Przyznaje tym samym rację Benjaminowi, który ripostuje, że w stanie wyjątkowym, jakim jest nicność objawienia, prawo nieuchronnie miesza się z rzeczywistością i kontaminuje ją, wobec czego *Pismo nie jest już Pismem, lecz życiem. Życiem, jakie wie-dzie się w wiosce u stóp góry zamkowej*³⁵.

Następnie Agamben wyprowadza wniosek, że jeśli uporczywe posługiwanie się przez Kafkę idiomem negatywności nie przeszkadza mówić Scholemowi i Benjaminowi o Kafkowskim mesjanizmie, to zapewne nie będzie również nadużyciem nazwanie

²⁹ Chodzi zwłaszcza o Maksa Broda i Hansa-Joachima Schoepsa; zob. M. Brod, *Franz Kafka. Opowieść biograficzna*, przeł. T. Zabłudowski, Warszawa 1982; H.-J. Schoeps, *Der vergessene Gott. Franz Kafka und die tragische Position des modernen Juden*, red. A.K. Landt, Berlin 2006.

³⁰ Intuicje Scholema i Benjamin podziela Agamben, który pomimo owej negatywności – a może właśnie z jej powodu – nazywa Kafkę *największym teologiem XX wieku*; G. Agamben, *Introduzione*, [w:] *Angeli. Ebraismo, Cristianesimo, Islam*, red. G. Agamben, E. Coccia, Vicenza 2009, s. 12. O wpływie pisarstwa Kafki na filozofię Agambena, zob. A. Snoek, *Agamben's Joyful Kafka. Finding Freedom Beyond Subordination*, New York–London 2012; C. Salzani, *In a Messianic Gesture. Agamben's Kafka*, [w:] *Philosophy and Kafka*, red. B. Moran, C. Salzani, Plymouth 2013, s. 261-281; V. Liska, *Als ob nicht. Messianismus in Giorgio Agambens Kafka-Lektüren*, [w:] *Die gouvernementale Maschine. Zur politischen Philosophie Giorgio Agambens*, red. J. Böckelmann, F. Meier, Münster 2007, s. 75-89.

³¹ *Korespondencja Gershoma Scholema i Waltera Benjamin (wybór)*, przeł. A. Lipszyc, [w:] G. Scholem, *Żydzi i Niemcy. Eseje, listy, rozmowa*, red. A. Lipszyc, przeł. M. Zawanowska, A. Lipszyc, Sejny 2006, s. 292.

³² *Tamże*.

³³ Tego określenia Scholem używa w kontekście Kafkowskiej wizji prawa: *Tak bezlitośnie jak tutaj światło objawienia nigdy jeszcze nie płonęło; tamże*, s. 277.

³⁴ G. Agamben, *Il messia e il sovrano...*, s. 264-265.

³⁵ *Korespondencja Gershoma Scholema i Waltera Benjamin...*, s. 289; por. F. Kafka, *Zamek*, przeł. K. Raddziwiłł, K. Truchanowski, Warszawa 2008.

ich własnego stanowiska *mesjańskim nihilizmem*³⁶. Zastrzega jednak od razu, że nihilizm Scholema, rozwijany w oparciu o nicotę objawienia, jest mesjanizmem wysoce niedoskonałym, z łatwością neutralizowanym przez suwerenną władzę, która przejawia się pod postacią stanu wyjątkowego, czym umożliwia prawu „przeżycie” swojej treści. O wiele ciekawszy – i potencjalnie skuteczniejszy – wydaje się Agambenowi nihilizm Benjamina, który nie pozwala prawu trwać pod postacią nicoty i próbuje unicestwić w swojej filozofii także formułę obowiązywania bez znaczenia³⁷. Jak takie unicestwienie może wyglądać, Agamben proponuje rozpatrzyć na kolejnym Kafkowskim przykładzie – słynnej przypowieści *Przed prawem*, opowiedanej na kartach *Procesu* Józefowi K. przez więziennego kapelana. Przypomnijmy: legenda traktuje o tajemniczej *bramie do prawa*, przez którą pragnie przejść *mężczyzna z prowincji*³⁸. Strzegący jej strażnik odmawia jednak przybyszowi wstępu, zmuszając go do wieloletniego oczekiwania przed wejściem i pouczając raz po raz, że *jeszcze nie może go wpuścić*, mimo że brama stoi otworem, a prawo *ma być dostępne każdemu i zawsze*. Mężczyzna próbuje rozmaitych forteli, aby przedrzeć się przez drzwi, z których *bije niegasnący nigdy blask*, wszystko jednak na próżno. Dokonując żywota, ostatkiem sił dopytuje strażnika, dlaczego przez te wszystkie lata nikt inny nie domagał się wpuszczenia, skoro *do prawa dążą wszyscy*. W odpowiedzi słyszy: *Tędy nikt inny nie miał wstępu, bo to wejście było przypisane tylko tobie. Idę, a wejście zamykam*.

Dlaczego do prawa nie sposób się dostać? Czy dla mieszkańca wsi istniała szansa, której nie wykorzystał, czy też od początku był jedynie ludzony? Poruszany problem oraz wielość możliwych interpretacji³⁹ wskazują na powinowactwo Kafkowskiej legendy z tradycją żydowską, w której prawo ma przecież wyraźnie mesjańskie konotacje. Powinowactwo to podkreśla również Agamben, sugerując równocześnie, że większość komentatorów Kafki sprzeniewierza się judaizmowi w swoich konkluzjach, przesądzając o jednoznacznej klęsce mężczyzny z prowincji, który umiera, nie doczekawszy się zbawienia, jakim byłoby obcowanie z prawem⁴⁰. Tymczasem wierność tradycji żydowskiej nakazywałaby, po pierwsze, nieufność wobec tej interpretacyjnej zgodności, a po wtóre, próbę odszukania mesjańskiego potencjału nawet tam, gdzie zdaje się już obecna tylko negatywność. Dlatego właśnie w eseju *Mesjasz i suweren* Agamben proponuje, aby przybysza z Kafkowskiej paraboli traktować jako osobliwą figurę mesjańską, której

³⁶ G. Agamben, *Il messia e il sovrano...*, s. 266. Warto dodać, że pojęcie to zapożycza Adam Kotsko, aby scharakteryzować za jego pomocą filozofię samego Agambena; zob. A. Kotsko, *Agamben's Messianic Nihilism*, [w:] C. Dickinson, A. Kotsko, *Agamben's Coming Philosophy. Finding a New Use for Theology*, London–New York 2015, s. 111-124.

³⁷ G. Agamben, *Il messia e il sovrano...*, por. tenże, *Homo sacer...*, s. 79.

³⁸ Wszystkie cytaty z przypowieści za F. Kafka, *Proces*, przeł. J. Ekier, Warszawa 2008, s. 198-199.

³⁹ Ich wykaz znaleźć można w: H. Binder, „Vor dem Gesetz”. *Einführung in Kafkas Welt*, Stuttgart–Weimar 1993 oraz w Franz Kafka, „Vor dem Gesetz”. *Aufsätze und Materialien*, red. M. Voigts, Würzburg 1994. Warto również przy tej okazji polecić wydaną po polsku antologię najważniejszych filozoficznych interpretacji Kafki, pośród których legenda *Przed prawem* zajmuje poczesne miejsce; zob. *Nienasyconie. Filozofowie o Kafce*, red. Ł. Musiał, A. Żychliński, Kraków 2011.

⁴⁰ G. Agamben, *Il messia e il sovrano...*, s. 269-270.

pojawienie się umożliwia przewyższenie logiki suwerennego wyjątku i nowe otwarcie w relacji człowieka do prawa⁴¹.

STAN WYJĄTKOWY JAKO SZANSA

Jak należy rozumieć tę odważną tezę? Przede wszystkim wypływa ona bezpośrednio z intuicji, która każe Agambenowi dostrzec w *Przed prawem* alegorię Scholemowskiej nicości objawienia, czyli stanu, w którym prawo niczego człowiekowi nie rozkazuje – jak mieszkańcowi prowincji, któremu strażnik nie stawia przecież żadnego ultimatum – niemniej jednak pozostaje w mocy. Innymi słowy, choć nie posiada znaczenia, to cały czas obowiązuje i to w sposób, jak mawiał Scholem, *bezlitosny*⁴². Skoro bowiem brak jest rozkazów, którym można byłoby się podporządkować – *sąd nic od ciebie nie chce*, słyszy od kapelana Józef K.⁴³ – prawo nie może zostać wypełnione albo „zaspokojone”. Wynika stąd paradoks bramy do prawa, która ludzi otwartością, będąc zarazem nieprzekraczalną; jest, by tak rzec, „nazbyt” otwarta, aby ontologicznie możliwe było przejście przez nią⁴⁴. Nic dziwnego, że jeśli tak ma wyglądać obietnica zbawienia, to szafujący nią mesjanizm musi być dla Agambena nihilizmem niedoskonałym czy też *zablokowanym* (wł. *bloccato*) – niustającym odrzucaniem spełnienia, którego ceną jest Scholemowskie życie na zwłokę⁴⁵ (niem. *Leben im Aufschub*), gdzie niczego nie można dokonać w sposób ostateczny.

⁴¹ *Tamże*. Do tej tezy Agamben powraca zresztą później także w innych tekstach: zob. G. Agamben, *Homo sacer...*, s. 81-84; tenże, *Stan wyjątkowy...*, s. 93-95, a opiera ją głównie na ustaleniach Kurta Weinberga; zob. K. Weinberg, *Kafkas Dichtungen. Die Travestien des Mythos*, Bern 1963, s. 130-131. Należy również zaznaczyć, że w późniejszym, poświęconym Kafce eseju K. Agamben interpretuje parabolę na nowo – już nie w kontekście stanu wyjątkowego, lecz gestu samooskarżenia, które prawo wymusza ma na ludzkich podmiotach. Ta interpretacja nie podważa jednak wcześniejszego odczytania, lecz je uzupełnia; zob. G. Agamben, *K.*, [w:] tenże, *Nagość...*, s. 26-46 (alternatywny przekład S. Kasprzysia znajduje się w antologii *Nienasylenie...*, s. 369-387).

⁴² Por. przyp. 33.

⁴³ F. Kafka, *Proces...*, s. 206.

⁴⁴ Agamben podąża tutaj za tezą Massima Cacciariego, zgodnie z którą niedostępność prawa wynika właśnie z tego, że pozornie jest ono dostępne. Bramy do prawa nie sposób jednak otworzyć – ona zawsze już jest otwarta – co „paraliżuje” człowieka i skazuje na wieczne wyczekiwanie u progu; zob. M. Cacciari, *Icone della legge*, Milano 1985, s. 69.

⁴⁵ Mianem życia na zwłokę określa Scholem specyfikę idei mesjańskiej w judaizmie (a przynajmniej jej wpływowy nurt), która opiera się na uporczywym odrzucaniu zbawienia; G. Scholem, *O podstawowych pojęciach judaizmu*, przeł. J. Zychowicz, Warszawa 2015, s. 235. O *zablokowanym* mesjanizmie mówi natomiast Agamben nie tyle w kontekście Scholema, co Derridy i jego interpretacji przypowieści Kafki, zarazem traktuje jednak Derridiańską dekonstrukcję jako dziedziczkę nicości objawienia, co pozwala odnieść ten epitet także do koncepcji Scholema. Polemika Agambena z Derridą na kanwie twórczości Kafki jest zresztą na tyle gęsta i zajmująca, że domaga się w tym miejscu choćby wzmianki. W głośnym eseju *Przed Prawem* francuski filozof – najogólniej rzecz ujmując – odczytuje mesjański potencjał przypowieści przez pryzmat swojego czołowego pojęcia, *différance*, oznaczającego niustający i samoczynny proces różnicowania, który wszystkim instytucjom tego świata nie pozwala się zasklepić, czym osłabia ich niszczycielską moc. W świecie Kafki to właśnie prawo stanowić ma główną zasadę

Równocześnie Agamben zwraca uwagę, że skupiając się na logice obowiązywania bez znaczenia, doprowadzającej człowieka ze wsi na próg śmierci (czy faktycznie umiera, nie mamy pewności), można łatwo przeoczyć ostatnie słowa przypowieści, które włoski filozof uważa za kluczowe. Skoro bowiem jest prawdą, że o suwerennej władzy prawa stanowiła otwartość bramy, której nie sposób przekroczyć, to jej zamknięcie, co zapowiada w końcowym zdaniu strażnik, jawi się jako gest *par excellence* mesjański, który wyznacza punkt zwrotny całej przypowieści. Idąc tym tropem, Agamben proponuje odczytywać postawę mężczyzny z prowincji jako mozolną i chytrą strategię, zmierzającą wcale nie do tego, aby obcować ze zwodniczym, *niegasnącym blaskiem* prawa, lecz by raz na zawsze tę pokusę zlikwidować, czyli zamknąć bramę i zneutralizować wyzieraające z niej bezlitosne światło⁴⁶. Jako figura mesjańska reprezentuje on zatem Benjaminski nihilizm, który unicestwia nie tylko treść, ale i obowiązywanie prawa, zrywając z logiką nicości objawienia, rządzącą zarówno prawem w legendzie Kafki, jak i stanem wyjątkowym w tekstach Agambena. Przypłaca to najpewniej życiem, co tylko przydaje mu mesjańskich atrybutów: jest niczym Mesjasz z domu Józefa w żydowskiej tradycji, który przychodzi jako pierwszy i umiera, przygotowując jednak tym samym grunt pod nadejście Mesjasza z domu Dawida, drugiego z mesjaszy, odnoszącego nad siłami zła ostateczny triumf⁴⁷. W ten sposób enigmatyczny aforyzm Kafki z *Notatników*, zgodnie z którym mesjasz pojawi się *nie ostatniego, ale najostatniejszego dnia*⁴⁸, zyskuje nowy,

owego różnicowania: jest instytucją, która obiecuje dostęp do siebie, a zarazem go zabrania, otwiera się i zamyka jednocześnie; zob. J. Derrida, *Przed Prawem*, przeł. J. Gutorow, [w:] *Nienasycenie...*, s. 191-234. Wydaje się zatem, że dla Derridy otwarta brama symbolizuje status prawa w czasie mesjańskim, kiedy utraciło ono już swoje znaczenie (dlatego nie sposób się do niego dostać), ale nadal obowiązuje (dlatego brama nie została zamknięta). W tym sensie francuski filozof faktycznie podąża drogą wskazaną przez Scholema, w swoim przekonaniu jednak nie po to, żeby „blokować” emancypację, lecz aby wskazać sposób, w jaki ludzką podmiotowość można ochronić przed zakusami suwerennej władzy: podsycając ruch różnicowania, wytrwale nieufny wobec obietnicy rychłego zbawienia, która zawsze pociąga za sobą ryzyko ideologicznych nadużyć. Agamben natomiast widzi raczej w dekonstrukcji służebnicę nicości objawienia, twierdząc, że ów ruch zarządzany jest przez logikę włączającego wyłączenia, wobec czego traci wszelki potencjał emancypacyjny i utwierdza jedynie paradygmat suwerenności; G. Agamben, *Homo sacer...*, s. 80. W sprawie sporu Agambena z Derridą zob. K. Attell, *Giorgio Agamben. Beyond the Threshold of Deconstruction*, New York 2015; S.M. Wortham, *Law of Friendship. Agamben and Derrida*, „New Formations. A Journal of Culture/Theory/Politics” 2007, nr 62, s. 89-105; A. Thurschwell, *Cutting the Branches for Akiba. Agamben’s Critique of Derrida*, [w:] *Politics, Metaphysics and Death. Essays on Giorgio Agamben’s „Homo Sacer”*, red. A. Norris, Durham–London 2005, s. 145-172; E. Lachert, *Wege dorthin. Zum Problem der Unentscheidbarkeit bei Agamben und Derrida*, [w:] *Die gouvernementale Maschine...*, s. 207-215. Bezpośrednią krytykę Derridy można znaleźć również w: G. Agamben, *Pardes. La scrittura della potenza*, [w:] tenże, *La potenza del pensiero...*, s. 345-365. Replika Derridy w: J. Derrida, *Rogues. Two Essays on Reason*, przeł. P.-A. Brault, M. Naas, Stanford 2005, s. 24-25.

⁴⁶ G. Agamben, *Il messia e il sovrano...*, s. 269-270.

⁴⁷ *Tamże*, s. 268. Przy opisie koncepcji dwóch mesjaszy Agamben powołuje się na ustalenia Siegmunda Hurwitza (zob. S. Hurwitz, *Die Gestalt des sterbenden Messias. Religionspsychologische Aspekte der jüdischen Apokalypstik*, Zürich 1958), z którymi jednak najprawdopodobniej zetknął się przy lekturze Scholema, komentującego pracę Hurwitza w esejie *O rozumieniu idei mesjańskiej w judaizmie*; zob. G. Scholem, *O podstawowych pojęciach judaizmu...*, s. 201-202.

⁴⁸ F. Kafka, *Osiem notatników*, przeł. B.L. Surowska, Gdańsk 1995, s. 34.

intrigujący sens, ale i rodzi narzucające się pytanie: kim, w świetle odczytania, jakie proponuje nam Agamben, miałby być ów drugi mesjasz?

Nie należy oczywiście oczekiwać od włoskiego filozofa, któremu daleko do religijnego doktrynera, konsekwentnej kontynuacji tej metafory i wskazania jakiegoś osobowego zbawiciela. Koncepcja dwóch mesjaszy pozwala natomiast rozwinąć nasze wyściowe rozpoznanie, zgodnie z którym mesjanizm, osobliwie żydowski, jest teorią stanu wyjątkowego, ale innego niż opisywany dotychczas. „Drugi mesjasz” mógłby mianowicie symbolizować decydujący krok, który należy wykonać, aby logika włączającego wyłączenia mogła zostać przezwyciężona, a prawo uwolnione od związków z suwerenną władzą. Inspiracja kryje się, zdaniem Agambena, w jednym z licznych paradoksów stanu wyjątkowego – takim mianowicie, że aktów wypełniania prawa nie sposób odróżnić tam od aktów jego przekroczenia, co wynika z całkowitego zamazania się granic systemu prawnego. Dlatego właśnie *kto przechadza się w trakcie godziny policyjnej, nie łamie prawa bardziej niż strzelający do niego żołnierz, który je wykonuje*⁴⁹. Agamben dodaje, że podobnie – choć zarazem zupełnie odmiennie – rozpatrywać można stan, który według kabalistów winien zaistnieć z chwilą nadejścia mesjasza. Wówczas to, jak naucza *Zohar*, dokona się prawo nazywane w kabale *Tora berijah* („Tora w stanie tworzenia”), czyli „egzoteryczne” prawo żydowskie, z jakim judaizm jest kojarzony – kodeks nakazów i zakazów, których skrupulatnie przestrzegać nakazuje tradycja rabiniczna. Równocześnie nadana zostanie Żydom *Tora acilut* („Tora w stanie emanacji”) – ezoteryczne prawo czasu mesjańskiego, uwolnione od brzemienia grzechu pierworodnego, którym skazona była *Tora berijah*. Co istotne – to, co zabronione w jej świetle, nie musi takie być po nadejściu mesjasza⁵⁰. *Tora acilut* nie będzie bowiem uporządkowanym zbiorem rygorystycznych norm, lecz zapisem boskiego imienia, wraz z ukrytym w nim nieskończonym potencjałem znaczeń i możliwych odczytań⁵¹. O ile zatem wypełnienie się *Tory berijah* byłoby równoznaczne z zamknięciem bramy do prawa w Kafkowskiej legendzie, o tyle moment nadania *Tory acilut* to drugi – decydujący – gest mesjański, który operuje logiką stanu wyjątkowego, zarazem ją rozmontowując⁵². Wprowadza bowiem na chwilę próg nierozróżnialności między prawem a bezprawiem, jednak nie po to, aby dotychczasowe prawo utwierdzić, lecz po mesjańsku je wygasić. Nie likwiduje zatem samego urzędnictwa, ale unieważnia jego dotychczasową postać i niejako wymyśla je na nowo, dając szansę na rozsoplanie węzła, który dotąd tak ściśle wiązał prawo z suwerenną władzą.

⁴⁹ G. Agamben, *Homo sacer...*, s. 84.

⁵⁰ *Tamże*, s. 84-85.

⁵¹ Zob. G. Scholem, *Kabala i jej symbolika*, przeł. R. Wojnakowski, Warszawa 2014, s. 105-107.

⁵² Tego zdaje się dotyczyć przytaczane przez Agambena motto Sabataja Cwiego, sławnego żydowskiego herezjarchy i samozwańczego mesjasza, zgodnie z którym *zrealizowanie Tory jest jej przekroczeniem* (G. Agamben, *Homo sacer...*, s. 85). Stąd wypływały bezpośrednio poglądy sabataistów, każące im widzieć w *Torze acilut* przeciwieństwo *Tory berijah* i wyprowadzać skrajnie antynomiczny wniosek, że to, co w prawie ziemskim było zakazane, w prawie boskim będzie z konieczności dozwolone, a wręcz nakazane; zob. G. Scholem, *Sabbatai Zwi. Der mystische Messias*, przeł. A. Schweikhart, Frankfurt am Main 1992.

Czy należy w tym świetle uznawać mesjańską Torę za zupełnie nowe prawo? Nie jest to wcale takie oczywiste. Pouczające są słowa rabina Elijahu Kohena ze Smyrny, które nie pojawiają się w żadnym z tekstów Agambena, ale zdają się dla jego koncepcji kluczowe. Zdaniem Kohena, po przyjsciu mesjasza *zwój Tory będzie wprawdzie taki jak teraz, ale Bóg nauczy nas czytać ją według nowego porządku liter*⁵³. Oznacza to, że w tradycji żydowskiej mesjanizm nie polega wcale na negowaniu autorytetu prawa, lecz na odczytywaniu go w zupełnie inny, wyzwalający sposób. To z kolei przywodzi na myśl sentencję cytowaną już przez Agambena bezpośrednio: mesjańskie *dictum* Ernsta Blocha, które miał on jakoby zasłyszeć od Benjamina, ten zaś – od Scholema. Zgodnie z ową sentencją, która do historii przeszła pod nazwą *drobnej poprawki* (niem. *geringes Zurechtstellen*), *aby ustanowić królestwo pokoju, niekoniecznie trzeba wszystko uprzednio zniszczyć i stworzyć świat całkowicie od nowa; wystarczy przesunąć nieco dalej tę filiżankę, krzew albo kamień, a wraz z nimi wszystkie pozostałe rzeczy*⁵⁴. Tym samym Agamben zdaje się twierdzić – za Scholemem, Benjamins i Blochem, jak również w zgodzie z rabiniczną mądrością Kohena – że zbawcze przedsięwzięcie nie musi pociągać za sobą apokaliptycznej destrukcji, a opiera się raczej na mesjańskim sprycie, który pozwala dokonać zmiany niemal niezauważalnej, choć ze wszech miar decydującej. I choć w wersji Blocha mowa jest o *przesunięciu* rzeczy, co sugeruje dokonanie jakiejś topologicznej korekty, to odczytanie Agambena zmierza raczej w stronę praktycznego użytku, jaki z rzeczy czynimy. W konsekwencji forma urzędnika, jakim jest prawo, może pozostać w stanie mesjańskim nietknięta pod warunkiem radykalnej przemiany sensu, jaki prawo ze sobą niesie, czyli – pod warunkiem oddzielenia go od logiki stanu wyjątkowego, aby nie było już dłużej maszyną w służbie suwerenności, lecz powszechnie dostępnym urządzeniem, z którego ludzkie podmioty mogą swobodnie korzystać poza relacjami panowania⁵⁵.

Mesjańska logika drobnej poprawki – niepozornej i drapieżnej zarazem – budzi skojarzenia z jeszcze jednym motywem, który dla Agambena od początku stanowił inspirację. Chodzi mianowicie o enigmatyczną koncepcję *boskiej przemocy* (niem. *göttliche Gewalt*), przedstawioną przez Benjamina w głośnym *Przyczynku do krytyki przemocy*

⁵³ Tenże, *Kabala...*, s. 110.

⁵⁴ G. Agamben, *Wspólnota, która nadchodzi*, przeł. S. Królak, Warszawa 2008, s. 59; por. E. Bloch, *Ślady*, przeł. A. Czajka, Kraków 2012, s. 184 (*dictum* pochodzi z fragmentu *Szczęśliwa ręka*, który oddzielnie został również przetłumaczony na język polski przez Adama Lipszyca; zob. E. Bloch, *Szczęśliwa ręka*, przeł. A. Lipszyc, „Krytyka Polityczna” 2007, nr 13, s. 198-201). U Benjamina motyw ten pojawia się dwukrotnie: w głośnym tekście poświęconym twórczości Franza Kafki (W. Benjamin, *Franz Kafka. Z okazji dziesiątej rocznicy jego śmierci*, przeł. A. Lipszyc, [w:] tenże, *Konstellacje...*, s. 225-258) oraz w króciutkim eseju *W słońcu* (W. Benjamin, *In der Sonne*, [w:] tenże, *Gesammelte Schriften*, t. 4.1: *Kleine Prosa. Baudelaire-Übertragungen*, red. T. Rexroth, Frankfurt am Main 1972, s. 417-420). Scholem przyznaje się z kolei do autorstwa owej sentencji w jednym z listów do Benjamina; zob. *Korespondencja Gershoma Scholema i Waltera Benjamina...*, s. 282. U Agambena, nie licząc *Wspólnoty, która nadchodzi*, zostaje ona wspomniana jeszcze dwukrotnie: w eseju *Mesjasz i suweren* (G. Agamben, *Il messia e il sovrano...*, s. 256) oraz w pracy *Czas, który zostaje* (tenże, *Czas, który zostaje...*, s. 86).

⁵⁵ Jak to ujmuje sam Agamben w komentarzu do tezy Blocha, *drobna zmiana nie dotyczy stanu rzeczy, lecz jego sensu*; G. Agamben, *Wspólnota, która nadchodzi...*, s. 60.

z 1921 roku⁵⁶. Nawiązania do tego krótkiego, ale esencjonalnego eseju pojawiają się w wielu tekstach Agambena⁵⁷, co nie powinno zaskakiwać nie tylko z uwagi na bliski włoskiemu filozofowi problem (przemoc prawa), ale i na obfite czerpanie przez Benjamina z tradycji żydowskiej. Najważniejsza pozostaje jednak dla Agambena teza, zgodnie z którą wszelki porządek prawny opiera się na jednym z dwóch rodzajów przemocy: przemocy narzucającej normę (którą Benjamin nazywa *przemocą ustanawiającą prawo, rechtsetzende Gewalt*) lub przemocy, która czuwa nad jej respektowaniem (*przemocy podtrzymującej prawo, rechtserhaltende Gewalt*)⁵⁸. Benjamin przekonuje, że w nowoczesnym państwie obydwie te rodzaje współwystępują tak ściśle, że można mówić o samonapędzającym się mechanizmie przemocy prawnej, który działa metodą dialektyki i anektuje coraz to nowe fragmenty rzeczywistości⁵⁹. Dlatego właśnie każdej filozofii, która chciałaby uchodzić za mesjańską, musi, zdaniem Benjamina, przyświecać ideał przełamania owej dialektyki, czyli pomyślenie przemocy *czystej (reine Gewalt)*, niewykłanej w stosunki panowania, które cechują każdy system prawny. Tę właśnie przemoc nazywa Benjamin boską, twierdząc, że nie jest ona wcale w wyłącznej gestii transcendencji, zarazem jednak nie dookreślając przekonująco, jak miałyby ona wyglądać⁶⁰. Jej obrazowym przedstawieniem czyni epizod z Księgi Liczb, kiedy to zbuntowany legion Koracha, złożony z uprzywilejowanych lewitów, którzy sprzeciwili się autorytetowi Mojżesza, zostaje przez Boga ukarany pochłonięciem przez piaski pustyni⁶¹. Lewici nie ponoszą zatem klęski w politycznej rozgrywce ani w militarnej batalii, lecz niepostrzeżenie znikają, unicestwieni w jednej krótkiej chwili. Ten biblijny przykład, jakkolwiek

⁵⁶ Esejowi Benjamina poświęcony był w dużej części jeden z pierwszych akademickich tekstów Agambena, zatytułowany *O granicach przemocy*; G. Agamben, *Sui limiti della violenza*, „Nuovi Argomenti” 1970, nr 17, s. 159-173.

⁵⁷ Agamben, swoim zwyczajem, często zapożycza z niego jedynie pojedyncze pojęcia lub frazy, które miają jednak kluczowe znaczenie dla prezentowanej koncepcji. Przykładowo, z eseju Benjamina pochodzi pojęcie *nałiego życia* (niem. *blosses Leben*), pojawiające się w podtytule *Homo sacer* i wyznaczające ós argumentacji Agambena w tej pracy. Spośród innych nawiązań do *Przyczynku* warto wskazać na wczesny esej *Walter Benjamin e il demonico. Felicità e redenzione storica nel pensiero di Benjamin*, „Aut-Aut” 1982, nr 189-190, s. 143-163. Najpełniej analizowany jest on jednak w rozdziale *Stanu wyjątkowego*, zatytułowanym *Gigantomachia wokół pustki*; G. Agamben, *Stan wyjątkowy...*, s. 79-95.

⁵⁸ W. Benjamin, *Przyczynek do krytyki przemocy*, przeł. A. Lipszyc, [w:] tenże, *Konstelacje...*, s. 76 i nn.

⁵⁹ *Tamże*. Warto zaznaczyć, że Agamben wysuwa tezę, jakoby *Przyczynek* bezpośrednio skłonił Schmitta do sformułowania jego teorii suwerenności, zawartej w *Teologii politycznej* oraz rozprawie o dyktaturze (G. Agamben, *Stan wyjątkowy...*, s. 79-80; por. C. Schmitt, *Dyktatura. Od źródeł nowożytnej idei suwerenności do proletariackiej walki klas*, przeł. K. Wudarska, Warszawa 2016). Różnica polega oczywiście na tym, że Benjamin postawił sobie za cel konceptualizację przemocy poza domeną prawa (czyli przemocy *boskiej* lub *czystej*), podczas gdy Schmitt chciał bez reszty wpisać ją w porządek prawa. Umożliwiła mu to, jak już widzieliśmy, jego koncepcja stanu wyjątkowego oparta na mechanizmie włączającego wyłączenia.

⁶⁰ Jej jedynym politycznym przykładem jest w tekście proletariacki strajk generalny, którego ideę zaczerpnął Benjamin od Georges'a Sorela. Ma się on cechować tym, że, w przeciwieństwie do większości akcji strajkowych, nie zmierza do zmiany prawa, ustroju państwa ani do wymiany rządzących, co byłoby kolejnym (nawet jeśli nieświadomym) przejawem przemocy ustanawiającej prawo. Zamiast tego, proletariacki strajk generalny *stawia przed sobą jedno jedyne zadanie, jakim jest unicestwienie władzy i przemocy państwowej*, a zatem i prawa jako takiego; W. Benjamin, *Przyczynek do krytyki przemocy...*, s. 84.

⁶¹ *Tamże*, s. 90; por. Lb 16-17.

osobliwy, może sugerować, że boskiej przemocy wcale niedaleko do drobnej poprawki: wprawdzie ta druga konotuje subtelność i elegancję, zaś pierwsza – brutalny gwałt na prawidłach tego świata, ale ostatecznie zdają się one ujmować od różnych stron tę samą logikę mesjańskiego fortelu, fascynującego zarówno Benjamina, jak i Agambena. Chodzi o gest niemal niedostrzegalny, który w swoich konsekwencjach zdolny jest jednak zmienić wszystko; przebiegłe odwrócenie sławetnego *dictum*, jakie książę-realista wypowiada w *Lamparcie* Giuseppe Tomasiego: czasami niemal niczego nie trzeba zmieniać, aby było zupełnie inaczej⁶².

Między obydwojema autorami zaznacza się jednak w tym punkcie istotna różnica, którą należy wydobyć. W *Stanie wyjątkowym* Agamben zwraca mianowicie uwagę, że dialektyczna koncepcja przemocy prawnej, sformułowana na kartach *Przyczynku* przez Benjamina, nie jest w stanie oddać logiki, według której prawo funkcjonuje w momencie zawieszenia go. Suwerenna przemoc wyjątku tym się bowiem odznacza, że *nie podtrzymuje ani też nie ustanawia po prostu prawa, ale podtrzymuje, zawieszając je, i ustanawia je, wyłączając się z niego*⁶³. Zgodnie z tą diagnozą, przemoc prawna nie opiera się – jak chciał tego Benjamin – na precyzyjnie określonych fundamentach ustanawiania bądź podtrzymywania, lecz funkcjonuje na progu nierozróżnialności obydwu tych procesów, generowanym przez mechanizm włączającego wyłączenia. Innymi słowy, jest o wiele bardziej złożona i niejednoznaczna, niż skłonny był przypuszczać autor *Przyczynku*. Dlatego właśnie Agamben nie może przystać na proponowane przez niego rozwiązanie, czyli dialektyczną likwidację pozornych przeciwieństw. Jeśli bowiem porządek suwerenności opiera się na zacieraniu wszelkich różnic, to rozwiązanie dialektyczne (nawet jeśli będzie to dialektyka „po Benjaminowsku” zmodyfikowana) niewiele da, gdyż zostanie z łatwością wchłonięte przez logikę wyjątku, jedynie ją podsycając.

Co wobec tego proponuje Agamben? Jak już wzmiankowaliśmy, *tym, co może otworzyć drogę ku sprawiedliwości, nie jest zniesienie, lecz dezaktywacja (disattivazione) i bezskuteczność (inoperosità) prawa – a zatem inne jego zastosowanie*⁶⁴. Agamben sugeruje tym samym, że mesjańska drobna poprawka miałaby oddziaływać na prawo analogicznie do oddziaływania szabat na codzienne czynności: unieważniać je nie poprzez likwidację, lecz wprawienie w stan bezczynności, który w judaizmie określa się mianem *menucha*. W poświęconym szabatowi fragmencie *Wolowy głód* Agamben rozwija tę myśl, zauważając, że żydowska sobota to czas powstrzymania się od pracy, który nie stoi w sprzeczności z przepisami dotyczącymi innych dni tygodnia; wręcz przeciwnie, stanowi doskonale wypełnienie *micwot*, bezwzględnie nakazujących Żydom sobotni odpoczynek⁶⁵. Zarazem jednak, ściśle respektując normy *Tóry berijah*, Żydzi przyczyniają się do nadejścia Mesjasza, który zastąpi je przecież *Torą acilut*, co oznaczać będzie już

⁶² Zob. G. Tomasi di Lampedusa, *Lampart*, przeł. Z. Ernstowa, Warszawa 1988. W sprawie krytyki przemocy dokonanej przez Benjamina i Agambena oraz użytku, jaki z *Przyczynku* czyni ten drugi, zob. *Towards the Critique of Violence. Walter Benjamin and Giorgio Agamben*, red. B. Moran, C. Salzani, London 2015.

⁶³ G. Agamben, *Stan wyjątkowy...*, s. 93, przekład zmodyfikowany.

⁶⁴ *Tamże*, s. 94.

⁶⁵ G. Agamben, *Wolowy głód. Rozważania o szabacie, święcie i bezczynności*, [w:] tenże, *Nagość...*, s. 122.

nie tymczasowe zawieszenie doczesnego porządku prawnego, jak w trakcie szabatu, lecz jego trwałe wygaszenie. Wydaje się zatem, że w żydowskim święcie, działającym, jak słusznie zauważa Eleanor Kaufman, podług logiki stanu wyjątkowego⁶⁶, kryje się zarazem mechanizm, który jest w stanie pozbawić tę logikę mocy, wykorzystując napięcia i nieścisłości w jej obrębie. Owa zdolność do trwałego i całkowitego zawieszenia porządku prawnego w postaci, w jakiej funkcjonuje on w wirtualnym stanie wyjątkowym, jest cechą pozwalającą chyba określić szabat mianem *rzeczywistego* stanu wyjątkowego, którego nadejścia domagał się Benjamin w słynnej ósmej tezie *O pojęciu historii*⁶⁷.

PODSUMOWANIE

Jeśli przystaniemy na pomysł Agambena, aby to właśnie z szabatomą beczynnością utożsamić *theologoumenon* drobnej poprawki, kilka rzeczy stanie się dla nas o wiele bardziej klarownych. Przede wszystkim potwierdzi się, że choć Agambenowski mesjanizm cechuje negatywność równa tej, jaką on sam przypisywał Scholemowi i Benjaminowi, to jej instrumentem z pewnością nie jest dialektyczna (lub quasi-dialektyczna) negacja. Są nim raczej wewnętrzne napięcia, które ujawniają się w obrębie prawa, a wynikają z samej logiki stanu wyjątkowego. Dlatego właśnie wyzwanie przemocy prawa rzucić można, zdaniem Agambena, jedynie „od środka” – bądź to konfrontując suwerenną przemoc prawa z przemocą *boską*, bądź to dążąc do przekształcenia wirtualnego stanu wyjątkowego w rzeczywisty. W tym sensie jego filozofię postrzegać należy jako mozolne rozsypywanie węzła łączącego przemoc i prawo, a tym samym – mesjańską *profanację*⁶⁸ tego ostatniego. Prawo sprofanowane to bowiem prawo, które nie jest już suwerenną „maszyną”, lecz urządzeniem, do którego ludzkie podmioty mogą mieć swobodny dostęp. W ten sposób prawo może stać się domeną sprawiedliwości, która – jak uczy judaizm – nastanie dopiero w czasie mesjańskim.

Równocześnie tak zakrojony projekt rodzi istotną wątpliwość, do której Agamben nie odnosi się w przekonujący sposób. Przypomnijmy: włoski filozof konsekwentnie utrzymuje, że logikę funkcjonowania prawa stanowi włączające wyłączenie, które wprowadza próg nierozróżnialności normy i wyjątku, a tym samym unieważnia „zewnątrze” systemu prawnego. Skoro nie istnieje żadne przeciwieństwo stanu wyjątkowego, które można byłoby potraktować jako zaczyn oporu, wszelka praktyka krytyczna musi, siłą rzeczy, zostać zainicjowana wewnątrz struktury wyjątku: przystać na reguły, które struktura ta jej narzuca, a równocześnie spróbować po „mesjańsku” ją przechytrzyć. W przeciwnym razie, twierdzi Agamben, stanie się praktyką jałową lub wręcz przeciwskuteczną i doprowadzi do utwierdzenia mechanizmów, które zamierzała przezwyciężyć. To założenie metodologiczne zaznacza się najwyraźniej w krytyce, jakiej Agamben

⁶⁶ E. Kaufman, *Szabat czasu mesjańskiego. Agamben i Badiou o apostołe Pawle*, przeł. M. Kropiwnicki, [w:] *Agamben. Przewodnik „Krytyki Politycznej”...*, s. 126.

⁶⁷ Zob. przyp. 15.

⁶⁸ Zob. G. Agamben, *Pochwała profanacji*, [w:] tenże, *Profanacje*, przeł. M. Kwaterko, Warszawa 2006, s. 93-116.

poddaje dialektykę negatywną Theodora Adorna. Krytyka ta jest o tyle istotna, że dialektycznemu przedsięwzięciu niemieckiego filozofa również towarzyszyły ambicje mesjańskie, widoczne zwłaszcza w jego późnej pracy, zatytułowanej *Minima moralia*. Adorno kończy ją głośnym sformułowaniem, zgodnie z którym *filozofia, jedyna, za jaką można wziąć odpowiedzialność w obliczu rozpaczliwej, byłaby próbą potraktowania wszystkich rzeczy tak, jak się przedstawiają w perspektywie zbawienia*⁶⁹. Agamben twierdzi jednak, że permanentna praca negacji, na jakiej teoria krytyczna Adorna bazuje, pozbawiona jest jakiegokolwiek momentu pozytywnego, co torpeduje jej deklarowany zbawczy potencjał⁷⁰. Staje się tym samym estetyzacją mesjanizmu, która w obliczu porażki jej urzeczywistnienia zadawała się kontemplacją jedynie pozorów zbawienia⁷¹. Zdaniem Agambena, filozofia Adorna wpada w pułapkę – jak to ujmował Scholem – życia na zwłokę, gdzie wszystko jest wiecznym odroczeniem i niczego nie można dokończyć w sposób ostateczny. Jako taka, podąża drogą pogardzanego przez Agambena spekulatywnego judaizmu, którego istotą ma być odwlekanie spełnienia, zbliżanie się na wyciągnięcie ręki do zbawienia, które nigdy jednak nie nadchodzi, zgodnie ze słynnym porzekadłem Yeshayahu Leibowitza o tym, jak rozpoznać fałszywego mesjasza (*po tym, że przyszedł*). Adornowski mesjanizm jest zatem ostatecznie dla Agambena strategią jałową, w której zbawienie przestaje być choćby funkcjonalną ideą regulatywną.

Nasuwa się pytanie, czy istnieją bezpieczniki, które chroniłyby filozofię Agambena przed podobnym wyjałowieniem? Czy mesjanizm, którego jedynym instrumentem jest dezaktywacja, nie musi ostatecznie ulec samodezaktywacji? Podobne wątpliwości zdają się towarzyszyć większości jego komentatorów. W jednej z najgłośniejszych polemik z koncepcją włączającego wyłączenia Ernesto Laclau argumentuje, że Agamben stworzył model relacji politycznych, z którego nie ma żadnych wiarygodnych dróg wyjścia. Utrzymując, że nie istnieje choćby fragment rzeczywistości społecznej wolny od suwerennej przemocy, jedyną „strategią” emancypacyjną uczynił wyciągnięcie się z bagna za włosy, co dla Laclaua rzeczywiście musi być nazwane mesjańskim fortelem, a nie politycznym działaniem. Tym samym jednak *ostatecznym przesłaniem* jego projektu jest *polityczny nihilizm*⁷², polegający na przekształceniu praktyki krytycznej w mglistą utopię.

⁶⁹ Th.W. Adorno, *Minima moralia. Refleksje z poharatanego życia*, przeł. M. Łukasiewicz, Kraków 1999, s. 298.

⁷⁰ Zauważmy, że krytyce tej niedaleko do zarzutów, jakie Agamben formułował pod adresem Derridy (por. przyp. 45). Krytyce mesjanizmu Adorna poświęcone są ustępy *Czasu, który zostaje* oraz wczesny esej Agambena *Il principe e il rancchio. Il problema del metodo in Adorno e in Benjamin* [Książę i żaba. Problem metody u Adorna i Benjamina], [w:] tenże, *Infanzia e storia. Distruzione dell'esperienza e origine della storia*, Torino 1978, s. 111-127.

⁷¹ Zob. G. Agamben, *Czas, który zostaje...*, s. 51-52. Jest to w dużej mierze powtórzenie zarzutu Jacoba Taubesa, który uznał „estetyczny” mesjanizm Adorna za w ostatecznym rozrachunku *pusty*; J. Taubes, *Teologia polityczna Świętego Pawła. Wykłady wygłoszone w Ośrodku Badań Ewangelickiej Wspólnoty Studyjnej w Heidelbergu 23-27 lutego 1987 roku*, przeł. M. Kurkowska, Warszawa 2010, s. 161.

⁷² E. Laclau, *Nagie życie czy społeczne nie wiadomo co?*, przeł. K. Szadkowski, [w:] *Agamben. Przewodnik „Krytyki Politycznej”...*, s. 54. Podobne argumenty wysuwa Slavoj Žižek, utrzymujący, że filozofia Agambena wykazuje zaskakująco liczne podobieństwa z krytykowanym przez niego mesjanizmem Adorna; zob. S. Žižek, *The Parallax View*, Cambridge, Mass. 2006, s. 264-265.

Z uwagi na tego rodzaju kontrowersje, Vivian Liska, autorka najpełniejszej analizy mesjańskiego projektu Agambena, określa jego filozofię mianem *parodii* dyskursu mesjańskiego, przeradzającej się ostatecznie w autoparodię każdego, kto chciałby dziś z tego dyskursu czynić użytek⁷³. Wydaje się jednak, że mimo wszystkich zastrzeżeń, jakie można mieć do projektu Agambena, krytyka ta jest cokolwiek przesadzona. Autor *Stanu wyjątkowego* istotnie przerysowuje niektóre motywy zaczerpnięte z judaizmu, co prowadzi do częściowego zniekształcenia żydowskiej tradycji mesjańskiej i uprawnia do traktowania jego zapożyczeń w kategoriach pastiszu. Celem takiego zabiegu nie jest jednak ośmieszenie idei mesjańskiej, lecz jej ożywcza reinterpretacja. Uwaga, jaką Agamben poświęca tradycji żydowskiej, mnogość towarzyszących jej odniesień bibliograficznych oraz fakt, że odwołania do mesjanizmu pojawiają się w niemal wszystkich kluczowych fragmentach jego pism, każą sądzić, że dostrzega on w idiomie zbawienia autentycznego sojusznika dla swojego filozoficzno-politycznego przedsięwzięcia. Pastiszowość jego mesjanizmu może natomiast wynikać z profanacji, jakiej – niejako mimochodem – Agamben go poddaje. Jest to jednak zabieg świadomy i celowy, przeciwstawiający się zawłaszczaniu zbawczego dyskursu przez religijne partykularyzmy i zmierzający do uczynienia go „dobrem wspólnym”. *Profaniczny*⁷⁴ mesjanizm Agambena, jakkolwiek problematyczny, nie jest bowiem przestrzenią ekskluzywizmu, w której zbawienia – czytaj: swobodnego korzystania z prawa – dostępują wybrani, lecz domeną powszechności, gdzie czeka ono na wszystkich bez wyjątku.

BIBLIOGRAFIA

- Adorno Th.W., *Minima moralia. Refleksje z pobaratanego życia*, przeł. M. Łukasiewicz, Kraków 1999.
- Agamben G., *Co zostaje z Auschwitz. Archiwum i świadek*, przeł. S. Królak, Warszawa 2008.
- Agamben G., *Czas, który zostaje. Komentarz do „Listu do Rzymian”*, przeł. S. Królak, Warszawa 2009.
- Agamben G., *Czym jest urządzenie?*, przeł. J. Majmurek, [w:] *Agamben. Przewodnik „Krytyki Politycznej”*, red. Zespół KP, Warszawa 2010.
- Agamben G., *Homo sacer. Suwerenna władza i nagie życie*, przeł. M. Salwa, Warszawa 2008.
- Agamben G., *Il messia e il sovrano*, [w:] tenże, *La potenza del pensiero. Saggi e conferenze*, Vicenza 2005.
- Agamben G., *Il principe e il ranocchio. Il problema del metodo in Adorno e in Benjamin*, [w:] tenże, *Infanzia e storia. Distruzione dell'esperienza e origine della storia*, Torino 1978.

⁷³ V. Liska, *Giorgio Agambens leerer Messianismus. Hannah Arendt, Walter Benjamin, Franz Kafka*, Wien 2008, s. 66.

⁷⁴ Mianem *profanicznego* określa Agamben swój mesjanizm w wywiadzie udzielonym czasopismu „Rethinking Marxism”; zob. J. Smith, „I am sure that you are more pessimistic than I am...”. *An Interview with Giorgio Agamben*, „Rethinking Marxism. A Journal of Economics, Culture & Society” 2004, vol. 16, nr 2, s. 120.

- Agamben G., *Il regno e la gloria. Per una genealogia teologica dell'economia e del governo*, Vicenza 2007.
- Agamben G., *L'uomo senza contenuto*, Macerata 1994.
- Agamben G., *Pardes. La scrittura della potenza*, [w:] tenże, *La potenza del pensiero. Saggi e conferenze*, Vicenza 2005.
- Agamben G., *Pochwała profanacji*, [w:] tenże, *Profanacje*, przeł. M. Kwaterko, Warszawa 2006.
- Agamben G., *Stan wyjątkowy*, przeł. M. Surma-Gawłowska, Kraków 2008.
- Agamben G., *Stworzenie i zbawienie*, [w:] tenże, *Nagość*, przeł. K. Żaboklicki, Warszawa 2010.
- Agamben G., *Sui limiti della violenza*, „Nuovi Argomenti” 1970, nr 17.
- Agamben G., *Walter Benjamin e il demonico. Felicità e redenzione storica nel pensiero di Benjamin*, „Aut-Aut” 1982, nr 189-190.
- Agamben G., *Wółowy głód. Rozważania o szabasie, święcie i bezczynności*, [w:] tenże, *Nagość*, przeł. K. Żaboklicki, Warszawa 2010.
- Agamben G., *Wspólnota, która nadchodzi*, przeł. S. Królak, Warszawa 2008.
- Angeli. Ebraismo, Cristianesimo, Islam*, red. G. Agamben, E. Coccia, Vicenza 2009.
- Attell K., *Giorgio Agamben. Beyond the Threshold of Deconstruction*, New York 2015, <https://doi.org/10.5422/fordham/9780823262045.001.0001>.
- Badiou A., *Święty Paweł. Ustanowienie uniwersalizmu*, przeł. J. Kutyla, P. Mościcki, Kraków 2007.
- Benjamin W., *Franz Kafka. Z okazji dziesiątej rocznicy jego śmierci*, przeł. A. Lipszyc, [w:] tenże, *Konstelacje. Wybór tekstów*, przeł. A. Lipszyc, A. Wołkowicz, Kraków 2012.
- Benjamin W., *In der Sonne*, [w:] tenże, *Gesammelte Schriften*, t. 4.1: *Kleine Prosa. Baudelaire-Übertragungen*, red. T. Rexroth, Frankfurt am Main 1972.
- Benjamin W., *O pojęciu historii*, przeł. A. Lipszyc, [w:] tenże, *Konstelacje. Wybór tekstów*, przeł. A. Lipszyc, A. Wołkowicz, Kraków 2012.
- Benjamin W., *Przyczynek do krytyki przemocy*, przeł. A. Lipszyc, [w:] tenże, *Konstelacje. Wybór tekstów*, przeł. A. Lipszyc, A. Wołkowicz, Kraków 2012.
- Binder H., „Vor dem Gesetz”. *Einführung in Kafkas Welt*, Stuttgart–Weimar 1993, <https://doi.org/10.1007/978-3-476-03471-7>.
- Bloch E., *Szczęśliwa ręka*, przeł. A. Lipszyc, „Krytyka Polityczna” 2007, nr 13.
- Bloch E., *Ślady*, przeł. A. Czajka, Kraków 2012.
- Brod M., *Franz Kafka. Opowieść biograficzna*, przeł. T. Zabłudowski, Warszawa 1982.
- Cacciari M., *Icone della legge*, Milano 1985.
- Chiesa L., *Giorgio Agamben's Franciscan Ontology*, [w:] *The Italian Difference. Between Nihilism and Biopolitics*, red. L. Chiesa, A. Toscano, Melbourne 2009.
- Crockett C., *Radical Political Theology. Religion and Politics after Liberalism*, New York 2011.
- Derrida J., *Acts of Religion*, red. G. Anidjar, New York–London 2002.
- Derrida J., *Przed Prawem*, przeł. J. Gutorow, [w:] *Nienasyconie. Filozofowie o Kafce*, red. Ł. Musiała, A. Żychliński, Kraków 2011.
- Derrida J., *Rogues. Two Essays on Reason*, przeł. P.-A. Brault, M. Naas, Stanford 2005.
- Durantaye L. de la, *Giorgio Agamben. A Critical Introduction*, Stanford 2009.
- Franz Kafka, „Vor dem Gesetz”. Aufsätze und Materialien*, red. M. Voigts, Würzburg 1994.
- Gulli B., *The Ontology and Politics of Exception. Reflections on the Work of Giorgio Agamben*, [w:] *Giorgio Agamben. Sovereignty and Life*, red. M. Calarco, S. DeCaroli, Stanford 2007.

- Handelman S.A., *The Slayers of Moses. The Emergence of Rabbinic Interpretation in Modern Literary Theory*, Albany 1982.
- Heidegger M., *Pytanie o technikę*, [w:] tenże, *Odczyty i rozprawy*, przeł. J. Mizera, Kraków 2002.
- Hölderlin F., *Patmos*, [w:] tenże, *Co się ostaje, ustanawiają poeci. Wiersze wybrane*, przeł. A. Libera, Kraków 2003.
- Hurwitz S., *Die Gestalt des sterbenden Messias. Religionspsychologische Aspekte der jüdischen Apokalyptik*, Zürich 1958.
- Idel M., *Messianic Mystics*, New Haven–London 1998.
- Jankowicz G., Mościcki P., *Projekt „Homo sacer”*, [w:] G. Agamben, *Stan wyjątkowy*, przeł. M. Surma-Gawłowska, Kraków 2008.
- Kafka F., *Osiem notatników*, przeł. B.L. Surowska, Gdańsk 1995.
- Kafka F., *Proces*, przeł. J. Ekier, Warszawa 2008.
- Kafka F., *Zamek*, przeł. K. Radziwiłł, K. Truchanowski, Warszawa 2008.
- Kaufman E., *Szabat czasu mesjańskiego. Agamben i Badiou o apostoła Pawła*, przeł. M. Kropiwnicki, [w:] *Agamben. Przewodnik „Krytyki Politycznej”*, red. Zespół KP, Warszawa 2010.
- Kotsko A., *Agamben's Messianic Nihilism*, [w:] C. Dickinson, A. Kotsko, *Agamben's Coming Philosophy. Finding a New Use for Theology*, London–New York 2015.
- LaCapra D., *Historia w okresie przejściowym. Doświadczenie, tożsamość, teoria krytyczna*, przeł. K. Bojarska, Kraków 2009.
- Lachert E., *Wege dorthin. Zum Problem der Unentscheidbarkeit bei Agamben und Derrida*, [w:] *Die gouvernementale Maschine. Zur politischen Philosophie Giorgio Agambens*, red. J. Böckelmann, F. Meier, Münster 2007.
- Laclau E., *Nagie życie czy społeczne nie wiadomo co?*, przeł. K. Szadkowski, [w:] *Agamben. Przewodnik „Krytyki Politycznej”*, red. Zespół KP, Warszawa 2010.
- Liska V., *Als ob nicht. Messianismus in Giorgio Agambens Kafka-Lektüren*, [w:] *Die gouvernementale Maschine. Zur politischen Philosophie Giorgio Agambens*, red. J. Böckelmann, F. Meier, Münster 2007.
- Liska V., *Giorgio Agambens leerer Messianismus. Hannah Arendt, Walter Benjamin, Franz Kafka*, Wien 2008.
- The Messianic Now. Philosophy, Religion, Culture*, red. A. Bradley, P. Fletcher, London–New York 2014.
- Messianic Thought Outside Theology*, red. A. Glazova, P. North, New York 2014.
- Nienasylenie. Filozofowie o Kafce*, red. Ł. Musiał, A. Żychliński, Kraków 2011.
- Politische Theologie. Formen und Funktionen im 20. Jahrhundert*, red. J. Brokoff, J. Fohrmann, Paderborn 2003.
- Quinzio S., *Hebrajskie korzenie nowożytności*, przeł. M. Bielawski, Kraków 2005.
- Salzani C., *In a Messianic Gesture. Agamben's Kafka*, [w:] *Philosophy and Kafka*, red. B. Moran, C. Salzani, Plymouth 2013.
- Schmitt C., *Dyktatura. Od źródeł nowożytnej idei suwerenności do proletariackiej walki klas*, przeł. K. Wudarska, Warszawa 2016.
- Schmitt C., *Teologia polityczna i inne pisma*, przeł. M.A. Cichocki, Warszawa 2012.
- Schoeps H.-J., *Der vergessene Gott. Franz Kafka und die tragische Position des modernen Juden*, red. A.K. Landt, Berlin 2006.

- Scholem G., *Kabala i jej symbolika*, przeł. R. Wojnakowski, Warszawa 2014.
- Scholem G., *O podstawowych pojęciach judaizmu*, przeł. J. Zychowicz, Warszawa 2015.
- Scholem G., *Sabbatai Zwi. Der mystische Messias*, przeł. A. Schweikhart, Frankfurt am Main 1992.
- Scholem G., *Korespondencja Gershoma Scholema i Waltera Benjamina (wybór)*, przeł. A. Lipszyc, [w:] tenże, *Żydzi i Niemcy. Eseje, listy, rozmowa*, red. A. Lipszyc, przeł. M. Zawanoska, A. Lipszyc, Sejny 2006.
- Smith J., „I am sure that you are more pessimistic than I am...”. *An Interview with Giorgio Agamben*, „Rethinking Marxism. A Journal of Economics, Culture & Society” 2004, vol. 16, nr 2, <https://doi.org/10.1080/08935690410001676186>.
- Snoek A., *Agamben's Joyful Kafka. Finding Freedom Beyond Subordination*, New York–London 2012.
- Taubes J., *Teologia polityczna Świętego Pawła. Wykłady wygłoszone w Ośrodku Badań Ewangelicznej Wspólnoty Studyjnej w Heidelbergu 23-27 lutego 1987 roku*, przeł. M. Kurkowska, Warszawa 2010.
- Thurschwell A., *Cutting the Branches for Akiba. Agamben's Critique of Derrida*, [w:] *Politics, Metaphysics and Death. Essays on Giorgio Agamben's „Homo Sacer”*, red. A. Norris, Durham–London 2005.
- Tomasi di Lampedusa G., *Lampart*, przeł. Z. Ernstowa, Warszawa 1988.
- Towards the Critique of Violence. Walter Benjamin and Giorgio Agamben*, red. B. Moran, C. Salzani, London 2015.
- Voegelin E., *Nowa nauka polityki*, przeł. P. Śpiewak, Warszawa 1992.
- Weinberg K., *Kafkas Dichtungen. Die Travestien des Mythos*, Bern 1963.
- Wortham S.M., *Law of Friendship. Agamben and Derrida*, „New Formations. A Journal of Culture/Theory/Politics” 2007, nr 62.
- Zartaloudis Th., *Giorgio Agamben. Power, Law and the Uses of Criticism*, London–New York 2010, <https://doi.org/10.4324/9780203859711>.
- Žižek S., *Kruchy absolut, czyli Dlaczego warto walczyć o chrześcijańskie dziedzictwo*, przeł. M. Kropiwnicki, Warszawa 2009.
- Žižek S., *The Parallax View*, Cambridge, Mass. 2006, <https://doi.org/10.7551/mitpress/5231.001.0001>.

Piotr SAWCZYŃSKI – filozof, filolog i politolog, doktorant w Katedrze Filozofii Polityki UJ. Autor książki *Polityczność podmiotu. Spór o podmiotowość polityczną w świetle zwrotu językowego* (Kraków 2016). Publikował m.in. w „Znaku”, „Praktyce Teoretycznej” i „Pressjach”. Stypendysta MNiSW oraz Nippon Foundation. Odbył staże badawcze m.in. na uniwersytetach w Chicago, Nottingham i Kolonii. Członek Polskiego Towarzystwa Nauk Politycznych. Przygotowuje rozprawę doktorską poświęconą żydowskim źródłom podmiotowości politycznej w pismach Giorgia Agambena i Waltera Benjamina.