

Mikołaj RATAJCZAK

Szkoła Nauk Społecznych IFiS PAN

mikolaj.ratajczak@gmail.com

NEGATYWNOŚĆ I *BIOS POLITIKOS*

TRANSLACJA TEGO, CO POLITYCZNE, WE WSPÓŁCZESNEJ WŁOSKIEJ FILOZOFII POLITYCZNEJ

ABSTRACT Negativity and *bios politikos*. The translation of the political in the contemporary Italian political philosophy

The article is concentrated around the thesis claiming that the political, understood as a domain independent from the others factors (such as social, economic, biopolitical, etc.) determining life, requires some kind of a negative mediation. Nevertheless, the most important philosophers for the paper try to go rather beyond the modern (Hegelian) limitation of the negativity. In the first part, the thesis is tested against the theorists connected with the Lacanian Left, so the philosophical proposition of E. Laclau and Ch. Mouffe (the „antagonism” and the „constitutive lack”) is discussed as well as J. Rancière’s concept of the „disagreement”. However, the main attention is attracted first and foremost to the contemporary Italian philosophy starting with the debate between M. Cacciari and A. Negri in the 60s. Then the role of the negative within the thought of R. Esposito is analyzed in close relation to his concept of the community (and the forces immunized us from it), whereas in the case of the philosophical projects of P. Virno and G. Agamben, it is rather the language (its dispositive) that introduces the negative into the human life. Finally the negativity seems to constitute a particular kind of human life’s potentiality.

Keywords: negativity, Italian philosophy, community, language, the political

Słowa kluczowe: negatywność, filozofia włoska, wspólnota, język, polityczność

POLITYCZNOŚĆ I NEGATYWNOŚĆ

Negatywność wykraczająca poza dialektyczne zniesienie – w ten sposób można by sformułować stawkę pojęciową, o którą toczyła się gra w wielu sporach europejskiej filozofii po II wojnie światowej. Od powojennej produkcji teoretycznej szkoły frankfurckiej, przez prace grupy Poetik und Hermeneutik, niektórych naśladowców Heideggera i/lub Freuda, po francuski poststrukturalizm oraz dekonstrukcję – negatywność, eksplikowana często jako *różnica* (choć z pewnością *différance* Derridy znacząco „różni się” od filozofii różnicy Deleuze’a czy Serres’a), funkcjonowała jako jedyny w swoim rodzaju pojęciowy fetysz. Nie można było – w rzeczy samej wydaje się to po prostu niemożliwe – nie podejmować problematyki tego, co negatywne, zwłaszcza w obliczu zyskującej na wadze refleksji lingwistycznej, która w tradycji semiologicznej zapoczątkowanej przez de Saussure’a skupiała się na *elementach nieposiadających pozytywnych wartości* albo określanych wyłącznie przez negatywne w swojej naturze relacje między elementami budującymi system¹.

We współczesnej konstelacji stanowisk filozoficznych rzuca się w oczy fakt, że kwestia negatywności staje się jednym z najistotniejszych teoretycznych problemów rozważanych przez filozofię polityczną. Dziedzictwo refleksji transcendentalnej i podejmowane wciąż próby rekonstrukcji rozumu, będącego w stanie służyć za podstawę regulacji społecznych, są dziś ewidentnie w odwrocie – filozoficzny rozum musi bowiem stawić czoło nowym postaciom tego, co nie poddaje się logice zniesienia, co stanowi problem samo w sobie, a nie może być wydedukowane z prawideł sprawiedliwego, komunikacyjnego, pragmatycznego czy uznaniowego rozumu. Filozofia polityczna wraca więc do rozpatrywania tego, co kieruje się inną logiką niż abstrakcyjne, transcendentalne reguły myślenia. Czy ten przedmiot refleksji – niech to będzie kapitał, *bios*, pragnienie, nowe media komunikacyjne, ryzyko, ideologia, technologia, władza *etc.* – należy opisywać za pomocą kategorii negacji? Czy nie jest to wciąż kategoria zbyt mocno zakorzeniona w tradycyjnej refleksji zorientowanej na podmiocie, by sprostać aktualnym wyzwaniom stojącym przed filozofią polityczną (i filozofią jako taką)?

Z jednej strony mamy skrajne stanowisko nowego materializmu, reprezentowanego np. przez Rosi Braidotti, która rzuciła ostatnio hasło (sformułowane jako program prowadzonej przez nią szkoły letniej²) *teorii krytycznej poza negatywnością*. Jednym z ważniejszych praktycznych wymiarów tego stanowiska jest dowartościowanie fikcji politycznej jako politycznie nieraz skuteczniejszej od teoretycznego systemu³, na poziomie

¹ Ten negatywny charakter relacji między elementami, które same w sobie nie mają żadnej wartości pozytywnej, odróżnia semiologię de Saussure’a od współczesnych mu teorii Peirce’a oraz Fregego, zob. F. de Saussure, *Kurs językoznawstwa ogólnego*, przeł. K. Kasprzyk, wstęp i przyp. K. Polański, Warszawa 2002.

² „Critical Theory Beyond Negativity. The Ethics, Politics and Aesthetics of Affirmation”, szkoła letnia w Utrecht University w dniach 18-22 sierpnia 2014 r.

³ R. Braidotti, *Podmioty nomadyczne. Ucieleśnienie i różnica seksualna w feminizmie współczesnym*, przeł. A. Derra, Warszawa 2009, s. 207, *Filozofia w XXI Wieku*.

teorii zaś – podkreślenie kwestii *sustainability* relacji organizm (ciało) i jego środowisko oraz problemu właściwego tempa stawania się, które cechuje każdą istotę w przyrodzie⁴. Z drugiej strony sytuuje się zaś lewica lacanowska⁵ albo też, mówiąc szerzej – różne odłamy postmarksizmu, które, odchodząc w mniejszym lub większym stopniu od tradycji marksistowskiej (w tym od althusseryzmu), skupiły swoje wysiłki na emancypacyjnej i progresywnej teorii *tego, co polityczne* (*the political, le politique*).

Postawię w tym miejscu od razu pewną hipotezę: *pojęcie polityczności jako działania politycznego niezależnego wobec innych czynników regulujących życie społeczne – tego, co społeczne, ekonomiczne, antropologiczne, biopolityczne etc. – wymaga eksplikacji za pomocą kategorii negatywności*⁶. To właśnie teoretycznopolityczne zoperacjonalizowanie kategorii negatywności umożliwiło lewicy lacanowskiej wprowadzenie refleksji nad autonomią polityki i opracowanie kategorii *polityczności, antagonizmu, hegemonii czy ideologii* niezależnie od krytyki ekonomii politycznej (pytanie, czy słusznie, pozostawiam tutaj otwarte). W *Hegemonii i strategii socjalistycznej*, bez wątpienia jednej z najważniejszych prac filozoficznopolitycznych napisanych w ciągu ostatniego półwiecza, Laclau i Mouffe, łącząc teorię hegemonii Gramsciego z psychoanalizą Lacana oraz filozofią Hegła, mogli napisać zdanie, które otworzyło nowy horyzont przed lewicową teorią polityki: *pewne formy dyskursywne znoszą za pośrednictwem równoważności wszelką pozytywność przedmiotu i nadają rzeczywiste istnienie negatywności jako takiej. Owa niemożliwość rzeczywistości – negatywność – zyskuje postać obecności*⁷. Ta obiektywizacja negatywności jest niczym innym jak zaistnieniem w systemie różnic społecznych znaczeń relacji wyróżnionej, określanej przez oboje autorów jako relacja *antagonizmu*. Tak rozumiany demokratyczny antagonizm, będący źródłem i stanowiący logikę polityczności, Mouffe powiązała wprost z Carla Schmitta teorematem polityczności jako relacji opartej na podziale wróg–przyjaciół⁸. Laclau zaś, opracowując swoją teorię hegemonii, posługiwał się dalej Lacanowską koncepcją pustego znaczącego i pokazywał, w jaki sposób, stając *wobec konstytutywnego braku, przedmiotu niemożliwego, który [...] ukazuje się poprzez niemożliwość swej adekwatnej reprezentacji*⁹, konkretny cel walk społecznych

⁴ J. Bednarek, *Nowa kartografka współczesności*, [w:] R. Braidotti, *Po człowieku*, przeł. J. Bednarek, A. Kowalczyk, Warszawa 2014.

⁵ Określenie zapożyczam z pracy Yannisa Stavrakakisa *The Lacanian Left. Psychoanalysis, Theory and Politics*, Edinburgh 2007.

⁶ W artykule tym nie będę analizował różnicy między negatywnością cechującą *polityczność* a Bataille'owską *negativité sans emploi*. Zaznaczam tylko, że różnica ta tkwi przede wszystkim w innym myśleniu podmiotu konstytuującego się w efekcie operacji negowania – podmiocie *politycznym* z jednej strony i *wspólnocie* z drugiej strony, zob. rekonstrukcję filozofii Roberta Esposito poniżej.

⁷ C. Mouffe, E. Laclau, *Hegemonia i strategia socjalistyczna. Przyczynek do projektu radykalnej polityki demokratycznej*, przeł. S. Królak, wstęp S. Sierakowski, Wrocław 2007, s. 139, *Biblioteka Współczesnej Myśli Społecznej*.

⁸ C. Mouffe, *Polityczność. Przewodnik Krytyki Politycznej*, przeł. J. Erbel, Warszawa 2008, *Przewodniki Krytyki Politycznej*, t. 4; zob. C. Schmitt, *Pojęcie polityczności*, [w:] tenże, *Teologia polityczna i inne pisma*, przeł. M.A. Cichocki, Kraków 2000.

⁹ E. Laclau, *Emancypacje*, wstęp L. Rasiński, red. nauk. L. Koczanowicz, A. Orzechowski, przeł. L. Koczanowicz i in., Wrocław 2004, s. 71, *Biblioteka Współczesnej Myśli Społecznej*.

możemy zrozumieć także jako opozycję wobec systemu¹⁰, przez co otwiera się przed nami obszar możliwości konstruowania hegemonicznych łańcuchów ekwiwalencji i relacji hegemonii. Tylko dzięki wprowadzeniu do relacji znaczących wyróżnionej relacji opartej na braku, czyli wprowadzeniu *negatywnej relacji znaczenia* albo też relacji znaczenia charakteryzującej się fundamentalnym, zarówno strukturalnym, jak i podmiototwórczym *nie*, Laclau jest w stanie rekonstruować logikę polityczności oraz autonomiczną dziedzinę rozumu populistycznego.

Zoperacjonalizowanie kategorii tego, co negatywne, umożliwiło różnym postmarksistom podjęcie na nowo dyskursu emancypacji również bez odwoływania się do pojęciowości psychoanalizy Lacana. Dobrym przykładem – i stosunkowo prostym w przedstawieniu – jest koncepcja polityczności Jacques’a Rancière’a. W swojej pracy *Niezgoda*¹¹ rekonstruuje on logikę podstawowego antagonizmu politycznego, który w przeciwieństwie do oportunistycznego adaptowania się do ideałów globalnego rynku, choćby nawet nakierowanych na możliwie równą dystrybucję dóbr i zysków (równość pasywna)¹², polega na aktywnej realizacji równości. *Niezgoda*, polityczny antagonizm, specyficzna *racjonalność niezgody jako jej własna forma tego, co racjonalne*¹³, wynika z materialno-lingwistycznych warunków wszelkiego społecznego konsensusu, a więc z tego, co Rancière określa jako „dzielenie”: podmioty społeczne partycypujące we wspólnym świecie są na równi obdarzone zmysłowością i zdolnością mówienia umożliwiającymi im tę partycypację, niemniej warunki owej partycypacji równe nie są. Podmioty te „podzielają” wspólny świat i zdolność komunikowania się, lecz „dzieli” je to, jak rozumieją one ów „podział”: niezgoda dotyczy nie tyle konkretnego sporu, co samego sposobu, w jaki stawka sporu i jego podmioty są prezentowane i komunikowane. Podmiotem polityki nie są zatem ci, którzy zajmują taką lub inną społeczną pozycję władzy, lecz ci, którzy nie mają jak zaprezentować i zakomunikować swojej niezgody, swojej różnicy wobec istniejącego porządku – klasa biednych, część społeczeństwa tworzona przez tych, którzy nie są jego częścią (*la part des sans part*)¹⁴. Artykulacja sporu politycznego polega więc zawsze na stwierdzeniu istniejącej nierówności – na upodmiotowieniu pewnej grupy ludzi dążących do sytuacji, w której *nie będą nierówni*. Na tym polega według Rancière’a *sylogizm emancypacji*¹⁵, możliwy dzięki wprowadzeniu do konstytucji państw nowożytnych (poczynając od Francji) prawnej zasady równości wszystkich ludzi: większa przesłanka odnosi do tej założonej równości, mniejsza – do faktycznych praktyk i sytuacji, w których ludzie nie są równi. Ci, którzy są częścią (*part*) formalnie równej społeczności, diagnozują, że nie mają udziału (*sans part*) w tej równości – i podejmują działanie polityczne realizujące równość (aktywną),

¹⁰ Tamże, s. 72.

¹¹ J. Rancière, *La Mésentente. Politique et philosophie*, Paris 1995, *Philosophie en Effet*.

¹² Tamże, s. 10.

¹³ Tamże, s. 15.

¹⁴ Tamże, s. 31.

¹⁵ J. Rancière, *Użycia demokracji*, przeł. I. Bojadżijewa, [w:] tenże, *Na brzegach politycznego*, przeł. I. Bojadżijewa, J. Sowa, Kraków 2008, s. 84 i n., *Linia Radykalna*, 7.

manifestując tym samym równość „transcendentalną”, tzn. dotyczącą samych warunków możliwości partycypacji we wspólnym świecie. Polityka cechuje się zatem paradoksalnym zerwaniem z tym, czego już się jest częścią, usytuowaniem się podmiotu politycznego (ludu) w pozycji *nieutożsamiania się z tym*, czym jest w ramach istniejącego porządku społecznego¹⁶. Działanie polityczne polega na uruchomieniu negacji, która stwierdza nierówność, prowadzi do *nieutożsamiania się* i w konsekwencji do zerwania i realizacji równości aktywnej.

U Rancière’a, Mouffe, Laclaua oraz wielu innych teoretyków polityczności *to, co polityczne*, jest ściśle powiązane z *tym, co negatywne*, i nie może być określone w swojej specyfice inaczej niż za pomocą kategorii negatywności, która nie prowadzi do dialektycznego zniesienia i przejścia na wyższy, ogólniejszy poziom¹⁷. Negatywność ta jest również autoteliczna – neguje nie w celu dookreślenia, lecz zantagonizowania relacji społecznych. Czyni ją to różną od wszelkich innych form praktyki społecznej, np. działania *ekonomicznego*, które nakierowane jest na mniej lub bardziej systemowo wyznaczony cel. Pociąga to za sobą jednak liczne problemy: jak rozumieć relację między krytyką ekonomii politycznej a politycznością? Jaki jest związek między wymiarem wspólnoty a działaniem politycznym? Czy wymiar tego, co polityczne, kieruje się całkowicie innymi kategoriami niż problematyka etyczna? I wreszcie: czy podtrzymanie antagonizmu politycznego jest głównym celem działania politycznego – a także czy demokratyczne zasady współżycia społecznego należy dedukować z istoty polityczności? Teorie tego, co polityczne, formułowane były w latach 80. i 90. jako filozoficzne reakcje na niszczycielski pochód neoliberalnego rozumu, który negując istnienie społeczeństwa i indywidualizując tą negacją podmioty społeczne, redukował politykę do zarządzania populacją i adaptacji do przepływów kapitału. Należy jednak stwierdzić, że sama teoria polityczności nie wystarczy, by odpowiedzieć na najważniejsze – i najbardziej naglące – pytania filozofii politycznej, zwłaszcza w obliczu narastającej siły globalnych protestów wobec imperialnego porządku neoliberalizmu.

Pytanie brzmi nie: czy filozofia polityczna powinna w ogóle zrezygnować z kategorii negatywności. Sam bowiem fakt, że jest ona praktyką *dyskursywną*, sprawia, iż byłoby to niemożliwe¹⁸. Chodzi tu raczej o kwestię *pierwotności negatywności* – czy to, co negatywne, ustanawia pewną relację czy też pewien wymiar na tyle „źródłowy” lub „fundamentalny”, że jego pominięcie, zmarginalizowanie lub wyrażenie w innym rejestrze pojęciowym (np. za pomocą koncepcji „stratyfikacji” języka¹⁹) musi doprowadzić do zapoznania istotnych aspektów działania politycznego? Co więcej, czy uczynienie kwestii języka fundamentalnym punktem wyjścia dla filozofii politycznej musi automatycznie oznaczać centralność kategorii negatywności? Wydaje się, że teoria rozumu

¹⁶ Zob. tenże, *10 tez o polityce*, przeł. J. Sowa, [w:] tenże, *Na brzegach politycznego*, s. 17-37.

¹⁷ Ściśle rzecz biorąc, polityczność jest taką negacją, która nie jest określana przez to, co neguje, dzięki czemu negacja ta jest nie jednocześnie określeniem, zob. G.W.F. Hegel, *Nauka logiki*, t. 1, przeł. i przyp. A. Landman, Warszawa 2011, s. 87, *Biblioteka Klasyków Filozofii*.

¹⁸ Argument ten dotyczy filozofii w ogóle jako pewnej praktyki *dyskursywnej*.

¹⁹ G. Deleuze, F. Guattari, *A Thousand Plateaus. Capitalism and Schizophrenia* 2, przeł. B. Massumi, Minneapolis 1987, s. 43.

komunikacyjnego Habermasa stanowi najlepszą odpowiedź przeczącą na drugie pytanie²⁰. Odpowiedź na pytanie pierwsze z pewnością zaś wykracza poza skromne ramy artykułu naukowego. Można jednak zadać pytanie konkretniejsze – czy wprowadzenie do dyskursu filozofii polityki kategorii negatywności jako kategorii centralnej, ustanawiającej logikę relacji pojęciowych, musi za sobą pociągać ustanowienie *autonomii tego, co polityczne*? Czy można operacjonalizować inherentną dla wspólnotowego i językowego zwierzęcia ludzkiego negatywność w sposób, który nie będzie musiał prowadzić do oddzielenia praktyki politycznej od innych form działania – i jednocześnie uniknie pokusy dialektycznego zniesienia?

Pytanie to, stanowiące zasadniczą stawkę dalszych analiz w tym tekście, należałoby uzupełnić również o drugą kwestię, mianowicie o rolę, jaką w filozofii politycznej opartej na kategorii negatywności odgrywa ciało i cielesne praktyki²¹. Nie da się ukryć, że dla lewicy lacanowskiej czy też postmarksizmu ciało jako takie praktycznie nie istnieje. Istotnymi kategoriami są oczywiście pragnienie (Žižek) oraz zmysłowość (Rancière)²², niemniej we wszystkich wypadkach to teoria polityczności wyznacza punkt zakotwiczący ją w tym, co cielesne, a nie ciało lub też afektywne życie ciała jako takie stają się wyznacznikiem wyznaczającym pojęciowość i kategorie namysłu nad polityką.

WSPÓŁCZESNA WŁOSKA FILOZOFIA POLITYCZNA I TRANSLACJA TEGO, CO POLITYCZNE

Współczesna włoska filozofia polityczna stanowi inną próbę pomyślenia relacji tego, co polityczne, i tego, co negatywne. W teoriach między innymi Roberta Esposito, Paola Virno oraz Giorgio Agambena negatywność dalej stanowi centralną kwestię i podstawową stawkę myślenia politycznej podmiotowości i demokratycznej polityki, niemniej nie prowadzi do wyodrębnienia autonomicznej logiki tego, co polityczne. Według każdego z tych filozofów²³ zarówno negatywność, jak i polityczność nie powinny być rozpatrywane w sobie, lecz jako aspekt wspólnotowego życia zwierzęcia ludzkiego. Choć

²⁰ W *Pracy i interakcji*, tekście zawierającym w pigułce najważniejsze założenia jego teorii działania komunikacyjnego, Habermas odróżnia język od komunikacji, przypisując temu pierwszemu wyłącznie funkcję oznaczania. Później, w *Filozoficznym dyskursie nowoczesności*, za jedno z założeń produktywności komunikacji uznaje jednoznaczność słów, którymi posługują się komunikujące się podmioty, zob. J. Habermas, *Filozoficzny dyskurs nowoczesności*, przeł. M. Łukasiewicz, Kraków 2000, s. 226-227, *Horyzonty Nowoczesności*, t. 9. Te dwie uwagi wystarczą, by pokazać, że Habermas całkowicie egzorcyzuje inherentną dla języka negatywność.

²¹ Był to problem, jaki pojawił się w tytule konferencji „Body as a Political Stake” z udziałem Roberta Esposito, na której miałem okazję wygłosić pierwotną wersję tego tekstu.

²² Zob. J. Rancière, *Dzielenie postrzegalnego. Estetyka i polityka*, przeł. M. Kropiwnicki, J. Sowa, wstęp M. Pustoła, Kraków 2008, *Linia Radykalna*, 4.

²³ Z pewnością należałoby w tym miejscu wspomnieć również o „grupie Diotyma”, kolektywie feministycznych filozofek włoskich skupiających się na zagadnieniu różnicy seksualnej, zob. L. Re, *Diotima's Dilemmas. Authorship, Authority, Authoritarianism*, [w:] *Italian Feminist Theory and Practice. Equality and Sexual Difference*, red. G. Parati, R. West, Madison–Teaneck 2002, s. 50-74.

Esposito kładzie większy nacisk na doświadczenie wspólnoty, Virno na dyspozycję językową, Agamben zaś stara się w ogóle wykroczyć poza konieczny związek życia i negatywności, to żaden z nich nie myśli rozważać kwestii polityki niezależnie od innych form *vita activa*. Co więcej, stawiają oni kwestię negatywności w sposób umożliwiający odniesienie jej do pytania o związek polityki i ciała, a raczej tego, co biologiczne: Esposito proponuje powiązanie negatywności wspólnoty wprost z wymiarem biologicznego procesu immunizacji, Virno interesuje modyfikacja neurologicznych reakcji przez językową funkcję negacji, a Agamben przeprowadza genealogię pojęcia tego, co „biologiczne”, jako negatywnej podstawy biowładzy.

Ta nieustępliwa obecność problematyki negatywności we współczesnej włoskiej filozofii politycznej ma swoje korzenie w jednej z najbardziej interesujących – oraz politycznie znaczących – debat w powojennej filozofii europejskiej. Chodzi o trwający przez całe lata 70. spór między dwoma intelektualistami, Antonio Negrim oraz Massimo Cacciari, którzy jeszcze pod koniec lat 60. tworzyli intelektualne zaplecze operaizmu – politycznego i teoretycznego odłamu europejskiego marksizmu, podkreślającego przede wszystkim autonomię żywej pracy względem wszelkich form kapitalistycznej organizacji pracy i życia²⁴. Najważniejsi teoretycy i aktywiści operaistyczni koncentrowali się w latach 60. na politycznej reinterpretacji myśli Marksa, dzięki czemu punktem wyjścia analizy mógł stać się nie ruch kapitału, dialektyka historii itd., lecz aktywność robotników, ich polityczna organizacja i sprzeciw wobec kapitalistycznego podporządkowania. Aktywność ta nie potrzebowała partyjnego przywództwa, które – poznawszy żelazne prawa rozwoju (kapitału, historii, społeczeństwa) i kierując się nimi – organizowałoby ruch robotniczy²⁵. Co więcej, to właśnie autonomiczna aktywność żywej pracy prowadziła do rozwoju kapitalistycznych stosunków produkcji, gdyż zgodnie z operaistyczną perspektywą to walka o płacę i wolny czas prowadziły do przekształceń kapitału – nie na odwrót²⁶.

Operaizm był jednak teorią społeczeństwa, w którym dominującym reżimem produkcji²⁷ był fordyzm, a antagonizm między pracą a kapitałem zlokalizowany był w fabryce. Wraz z masowymi protestami roku 1968 i początkiem nowego cyklu społecznych walk, społeczne stosunki w państwach uprzemysłowionych przeszły zmianę na

²⁴ O historii operaizmu zob. S. Wright, *Storming Heaven. Class Composition and Struggle in Italian Autonomist Marxism*, London 2002.

²⁵ Zob. przede wszystkim klasyczne dzieło operaizmu: M. Tronti, *Operai e capitale*, Torino 1966, *Saggi*, 391. W tekście zamieszczonym w tym tomie, *Lenin w Anglii*, Tronti argumentował, że odmowa robotników partycypacji w związkach zawodowych nie musi oznaczać ich pasywności, lecz aktywną odmowę podporządkowania się związkowej polityce i poszukiwanie innych form niezależnych, autonomicznych form organizacji. Nie można nie zauważyć korespondencji między analizami operaistów a powstaniem w 1980 roku Niezależnego Samozarządnego Związku Zawodowego „Solidarność”, którego antagonizm wobec „oficjalnych” struktur robotniczej reprezentacji w Polsce „realnego socjalizmu” jest jednym z najbardziej znaczących przykładów autonomii aktywności robotników w historii.

²⁶ O współczesnej lekturze Marksowskiej krytyki ekonomii politycznej z perspektywy bliskiej operaistom zob. H. Cleaver, *Polityczne czytanie kapitału*, przeł. I. Czyż, Poznań 2011, *Teorie Oporu*.

²⁷ Pojęcia „reżimu produkcji” używam w sensie zaproponowanym przez francuską szkołę regulacyjną.

tyle gruntowną, że paradygmat analizy skupiony na fabryce nie mógł już być dłużej adekwatny²⁸. Wówczas również teoretycy operaizmu odeszli w wielu wypadkach od wypracowanego w latach 60. stanowiska i zaczęli konstruować nową perspektywę, zarówno w teorii, jak i w praktyce. Wtedy właśnie Mario Tronti i Massimo Cacciari skupili się na zagadnieniu autonomii polityczności²⁹ i na działalności we Włoskiej Partii Komunistycznej, Antonio Negri zaś, analizując dalej zmieniającą się rzeczywistość z perspektywy autonomii żywej pracy, ukuł pojęcie „robotnika społecznego” i zaczął badać wyłaniające się podmiotowości nowych form pracy³⁰.

Spór między Negrim i Cacciarim rozgrywał się jednocześnie na dwóch poziomach: filozoficznym – dotyczącym horyzontu krytyki filozoficznej po dialektyce – oraz politycznym – dotyczącym formy, jaką w nowej rzeczywistości społecznej powinna przyjąć polityka lewicy; wyrastał zaś z ich odmiennego ujęcia kryzysu nowożytności i tego, co razem określali jako „myśl negatywną”. W tekście z roku 1972³¹ Negri zderza ze sobą „myśl negatywną”, czyli antydialektyczną filozofię wybitnych intelektualistów społeczeństwa burżuazyjnego³², z burżuazyjną ekonomią polityczną, pokazując, jak ta druga stara się poddać mistyfikacji wewnętrzny dualizm i antagonistyczny charakter kapitalistycznego społeczeństwa, diagnozowany i eksponowany przez tę pierwszą jej zerwaniem z wszelką możliwością dialektycznej syntezy. *Jej radość teoretyczna jest jej praktyczną nędzą*³³, pisze jednak Negri o „myśli negatywnej”, jako że świadomość kryzysu pozwala jej dojrzeć głęboki kryzys nowoczesności, lecz nie daje możliwości sformułowania jego praktycznego rozwiązania – którym dla teoretyków ekonomii kapitalistycznej będzie teoria rozwoju, negująca kryzysową naturę kapitalizmu. Problem kryzysu pozostaje jednym z najważniejszych zagadnień teoretycznych i politycznych pism Negriego z lat 70.; już jednak tekst z roku 1972 zawiera w sobie jego najważniejsze wnioski na temat problemu kryzysu: kryzys jest powodowany przez autonomiczną aktywność klasy robotniczej, przez co kapitał nie jest w stanie zarządzać nim tylko na poziomie ekonomicznym, lecz zarządzanie to przyjmuje charakter *polityczny*³⁴.

Dla Negriego zatem konfrontacja z „myślą negatywną” oznaczała potwierdzenie obecności walki klasowej w społeczeństwie kapitalistycznym: teoretyczna niemożli-

²⁸ Chodzi tutaj o zmianę, która w literaturze określana jest jako przejście do „postfordyzmu”, narodziny społeczeństwa informacji czy gospodarki opartej na wiedzy, a przez Gilles’a Deleuze’a jako przejście od społeczeństwa dyscypliny do społeczeństwa kontroli, zob. G. Deleuze, *Postscriptum o społeczeństwach kontroli*, [w:] tenże, *Negocjacje 1972-1990*, przeł. M. Herer, Wrocław 2007, *Biblioteka Współczesnej Myśli Społecznej*.

²⁹ Zob. M. Tronti, *Sull'autonomia del politico*, Milano 1977, *Opuscoli Marxistici*, 16.

³⁰ A. Negri, *Dall'operaio massa all'operaio sociale. Intervista sull'operaismo*, red. P. Pozzi, R. Tomassini, Milano 1979. Innowacyjne podejście Negriego znacząco początek tzw. „postoperaizmu”.

³¹ Tenże, *Marx sul ciclo e la crisi*, [w:] *Operai e stato. Lotte operaie e riforma dello stato capitalistico tra rivoluzione d'Ottobre e New Deal*, red. S. Bologna i in., Milano 1972, *Materiali Marxistici*.

³² W sporach wokół „myśli negatywnej” w wieku XIX skupiano się głównie na Schopenhauerze oraz Nietzschem, a także na Machu.

³³ A. Negri, *Marx sul ciclo...*, s. 192.

³⁴ Tamże, s. 217.

wość dialektycznej syntezy była swego rodzaju symptomem antagonizmu klasowego w łonie kapitalistycznego społeczeństwa. Antagonizm ten przybiera postać kryzysu, który ukazuje polityczny charakter zarówno aktywności klasy robotniczej, jak i kapitału. Wydana parę lat po tekście Negriego książka Cacciariego *Kryzys* zawierała całkowicie inne ujęcie tego, czym jest „myśl negatywna” i jakie jest jej znaczenie dla myślenia polityki. Cacciari zgadza się z Negrim, że Hegłowski *Geist* jako efekt dialektycznej syntezy jest wyrazem zwycięskiego pochodzenia kapitału przez nowoczesność. „Myśl negatywna” zaś, zwłaszcza w swojej XX-wiecznej postaci, najlepiej rozwiniętej w filozofii Heideggera i Wittgensteina, próbuje przeciwstawić się temu pochodowi przede wszystkim przez pojęciowe uchwycenie tego, co nie pozwala poddać się dialektycznej negacji³⁵. „Bycie” Heideggera oraz „świat” Wittgensteina (albo dokładniej „światowość” świata u obu filozofów) pokazują, że to, co stanowi rzeczywistość, samo się od tej rzeczywistości różni, ma charakter *mistyczny*, jest – jak ujmują to Wittgenstein – niewymawialne³⁶. Kontury rzeczywistości nie poddają się dialektycznej negacji, co otwiera według Cacciariego świat na pluralizm *technik* stanowienia rzeczywistości, na wielość „gier językowych” dążących do opanowania go³⁷. Chodzi tu bowiem o władzę – „myśl negatywna” odsłania brak ufundowania rzeczywistości, a tym samym brak jej racjonalnej, ściślej: możliwej do jednoznacznego sformułowania i wyrażenia podstawy, podporządkowując rzeczywistość społecznej zasadzie woli mocy: to, czym świat jest, ustanawiane jest przez relacje władzy (formułujące to, czym według nich jest podstawa świata). Jednym z najważniejszych wniosków Cacciariego jest połączenie negatywności, mistycyzmu i formalizacji – negatywność świadcząca o braku ufundowania rzeczywistości jest tym, co mistyczne, czyli niedające się wyrazić; odbiera to rzeczywistości wszelką racjonalną podstawę i pozwala nam określić nasz stosunek do niej w sposób jedynie *formalny*, czyli zdając sprawę z tego, *jak* ujmujemy świat, a nie *czym* świat jest. „Poza” różnymi *grami językowymi nie ma nic*³⁸ – przy czym to *nic* stanowi dla Cacciariego pole walki o władzę, a więc o możliwość manipulowania tym, czym jest świat. Polityka staje się dla Cacciariego walką o zinstytucjonalizowaną, systemową władzę, która na równi z technologią, a raczej na drodze opanowywania środków technologicznych, kształtuje rzeczywistość. Stąd też naczelna rola partii w jego myśleniu. Można stwierdzić, że Cacciari jest najważniejszym powojennym teoretykiem „systemu”, który objął całą rzeczywistość i poza który nie można wykroczyć. Myśl tę najlepiej sformułował sam Cacciari, wyciągając ze swoich analiz wniosków na temat uprawiania polityki i relacji władzy w kapitalistycznych społeczeństwach: *Mieć władzę to być zintegrowanym z systemem [potere è intergrarsi nel sistema]*³⁹.

³⁵ *Myśl negatywna dąży do ukazania nieskuteczności dialektyki* (M. Cacciari, *Kryzys. Saggio sulla crisi del pensiero negativo da Nietzsche a Wittgenstein*, Milano 1976, s. 139, *I fatti e le idee. Saggi e biografie*, 332).

³⁶ Tamże, s. 95.

³⁷ Tamże, s. 112.

³⁸ M. Mandarini, *Beyond Nihilism. Notes Towards a Critique of Left-Heideggerianism in Italian Philosophy of the 1970s*, [w:] *The Italian Difference. Between Nihilism and Biopolitics*, red. L. Chiesa, A. Toscano, Melbourne 2009.

³⁹ M. Cacciari, *Kryzys...*, s. 66.

Negri nie mógł oczywiście przyjąć takiego stanowiska. Używane przez niego do dzisiaj rozróżnienie na *władzę* (*potestas*) i *moc* (*potenza*), zaczerpnięte z filozofii Spinozy, posłużyło mu do uderzenia w koncepcję Cacciariego, który polityczne znaczenie przyznawał tylko zintegrowanym z całym systemem społeczeństwa instancjom władzy politycznej (*potestas*). Najpierw książka z roku 1982⁴⁰, a potem przede wszystkim wielkie dzieło Negriego *Władza konstytuująca*⁴¹ były jego próbami stworzenia filozoficznej teorii władzy konstytuującej w sensie ontologicznej *mocy* żywej pracy do tworzenia porządku społecznego. Paradygmat Negriego okazał się pod wieloma względami przydatniejszy do opisu rzeczywistości społecznej – chociażby dzięki temu, że umożliwił bezproblemowe połączenie teorii politycznej z afirmatywnym projektem biopolityki oraz ekonomią polityczną dobra wspólnego, rezultatu nowych form pracy i produkcji⁴². Poza tym koncepcja Cacciariego zbyt mocno wiązała polityczność ze zinstytucjonalizowanymi formami polityki, takimi jak chociażby partia komunistyczna – gdy one przestały istnieć, nie oferowała już rozwiązania w przypadku nowego kryzysu. O ile bowiem stwierdzała, że nie jest możliwa *decyzja, autonomia polityczna poza strukturalnym kryzysem systemu*⁴³, o tyle nie pozwalała skonceptualizować tworzenia nowych instytucji, chociażby w ramach systemu.

Filozoficzne znaczenie koncepcji Cacciariego polega na ukazaniu politycznego aspektu różnicy ontologicznej: jeśli rzeczywistość – to, co określamy jako świat – jest ostatecznie ugruntowana na nicości, to autonomia tego, co polityczne, polega przede wszystkim na niezależności działania politycznego od tego, czym świat jest. *Kryzys* cechujący każdy porządek społeczny, ukazujący jego nieufundowanie, jest innym wyrazem tej autonomii polityczności. Politykę można w tym wypadku rozumieć jednak zarówno jako walkę o władzę nad kształtowaniem rzeczywistości, jak i jako konieczną odpowiedź na brak ufundowania dla wszelkiej praktyki *w świecie*. Polityka jako odpowiedź na inherentną dla ludzkiego życia negatywność – w tym duchu problematyka negatywności obecna jest wciąż we włoskiej filozofii. Postaram się pokazać w trzech krótkich szkicach, w jaki sposób Esposito, Virno i Agamben polityczność (warunek możliwości polityki) rozumieją właśnie jako efekt negatywności inherentnej dla samego życia, jako próbę *radzenia sobie* z nią, ale także – w jaki sposób to, co negatywne, dotyczy nie samej polityczności, lecz zakorzenione jest w innym, bardziej źródłowym wymiarze: doświadczeniu wspólnoty, działaniu etycznym czy logice wypowiedzi. Takie postawienie kwestii umożliwia nie tylko odniesienie tego, co polityczne, do innych obszarów problemowych (np. ekonomii, biopolityki czy antropologii), ale także skonstruowanie filozoficznego argumentu, zgodnie z którym depolityzacja społeczeństwa,

⁴⁰ A. Negri, *La macchina tempo. Rompicapi, Liberazione, Costituzione*, Milano 1982, *Materiali Marxisti*, 18.

⁴¹ Tenże, *Il potere costituente. Saggio sulle alternative del moderno*, Carnago 1992, *Argomenti*, 145.

⁴² Na połączeniu tych trzech wymiarów polega zasadniczo projekt filozoficzno-polityczny realizowany przez Negriego wraz z Hardtem, zob. zwłaszcza ich ostatnią dużą pracę *Rzecz-pospolita. Poza własność prywatną i dobro publiczne*, przeł. „Praktyka Teoretyczna”, Kraków 2012, *Linia Radykalna*, 12.

⁴³ D. Gentili, *Italian Theory. Dall'operaismo alla biopolitica*, Bologna 2012, s. 82, *Studi (Istituto Italiano di Scienze Umane)*.

redukcja wszystkiego do logiki rynku oraz do sprawnego zarządzania zasobami dotyka naszej egzystencji w jej całości. Umożliwia, krótko mówiąc, przejście od filozofii *polityki* (*ta politika*) do filozofii *życia politycznego* (*bios politikos*), do ukazania *negatywnej i kryzysowej „natury”* tej formy życia.

NEGATYWNOŚĆ WSPÓLNOTY

Esposito jest przede wszystkim myślicielem *wspólnotowego życia*. Jego odważna próba połączenia za pomocą jednej relacji pojęciowej – dialektyki *communitas* oraz *immunitas* – problemu negatywności, wspólnoty oraz (bio)polityki nie jest z pewnością pozbawiona kontrowersji, nie można jednak jej odmówić zarówno filozoficznej innowacyjności, jak i pewnego waloru *praktyczności* – łatwości odnoszenia do siebie nieraz odległych dziedzin problemowych.

Wydana w 1997 roku książka Esposito *Communitas* była ważnym głosem w toczącej się do lat 80. debacie na temat problemu wspólnoty w filozofii politycznej, zapoczątkowanej książką Jeana-Luca Nancy'ego *Rozdzielona wspólnota*. Wzięła w niej udział znacząca liczba prominentnych filozofów europejskich, którzy w latach 70. i 80. interesowali się przede wszystkim problematyką wywodzącą się z filozoficznej dekonstrukcji, a byli to Maurice Blanchot, Philippe Lacoue-Labarthe, Jacques Derrida, Giorgio Agamben i inni⁴⁴. Publikacja Esposito była ostatnim ważnym głosem w tej debacie i być może też najbardziej dojrzałym. Włoski filozof podejmuje wprost problem postawiony przez Nancy'ego – iż horyzontem, w którym powinna umieścić się filozofia polityczna, jest nie wymiar uznania, konstrukcji podmiotów polityczno-prawnych, lecz uprzednie wobec świadomości i wiedzy, źródłowe wyeksponowanie na innego: wspólnota⁴⁵. Takie myślenie o polityce wymaga rezygnacji z kategorii autonomicznego podmiotu i zapytywania raczej o „współbycie” opisywane przez Heideggera⁴⁶. Wymaga ono również myślenia w kategoriach różnicy ontologicznej: wspólnota nie jest czymś, nie daje się uprzedmiotowić ani zmaterializować, pozostaje horyzontem wszelkiej polityki, ale tylko jako specyficzny rodzaj doświadczenia – doświadczenia skończoności⁴⁷. Unieвозмоżliwia zatem także myślenie w kategoriach kolektywnego *podmiotu* – jest raczej doświadczeniem *dzielenia*, nieustannego oddzielania się wspólnoty od samej siebie. Jest,

⁴⁴ Debata ta, która w pewnym wymiarze toczyła się w ramach założonego przez Nancy'ego oraz Lacoue-Labarthe'a Centre de Recherche Philosophique sur le Politique, była istotna dla wykształcenia się wielu teorii polityczności, zwłaszcza koncepcji Rancière'a.

⁴⁵ J.-L. Nancy, *Rozdzielona wspólnota*, przeł. M. Gusin, T. Załuski, Wrocław 2010, s. 44, *Biblioteka Współczesnej Myśli Społecznej*, 18.

⁴⁶ Zob. § 26 *Bycia i czasu*: „Współ” charakteryzuje jestestwo, także oznacza jednakowość bycia jako przeglądowo-zatroskanego bycia-w-świecie. „Współ” i „także” należy rozumieć egzystencjalnie, a nie kategoriałnie. Na podstawie tego wspólnego bycia-w-świecie świat zawsze jest już przeze mnie dzielony z innymi. Świat jestestwa to współświat. Bycie-w to współbycie z innymi (M. Heidegger, *Bycie i czas*, przeł., przedm. i przyp. B. Baran, Warszawa 2004, s. 152, *Biblioteka Współczesnych Filozofów*).

⁴⁷ J.-L. Nancy, *Rozdzielona wspólnota*, s. 44.

paradoksalnie, *wspólną roz-dzieloną*, byciem-razem, które uniemożliwia stanie się kolektywnym bytem, a dokładniej – uniemożliwia w ogóle traktowanie członków wspólnoty jako bytów, gdyż ich ekspozycja na ekspozycję innego nieustannie podważa jakiegokolwiek społeczne tożsamości. Polityczność zaś według Nancy’ego to swego rodzaju „świadome” doświadczenie wspólnotowego dzielenia⁴⁸.

Esposito w swojej książce tropi ten problem w nowożytniej filozofii politycznej, pokazując, w jaki sposób nowożytne teorie suwerenności i wspólnoty politycznej konstituowały się na drodze negacji i wykluczenia ekspropriacyjnego doświadczenia wspólnoty. Jest to oczywiste w wypadku teorii suwerenności Tomasza Hobbesa. Diagnozując załamanie się średniowiecznego porządku jednoczącej społeczeństwo religii, Hobbes pierwszy postrzega wspólnotowe współbycie jako odarte z wszelkich form symbolicznego zapośredniczenia. Tłumaczy on jednak powszechny lęk związany z doświadczeniem wspólnoty – lęk wynikający z nieistnienia kolektywnego podmiotu uprzedniego wobec tego doświadczenia – w kategoriach przestępstwa i zbrodni. Wspólnota zagraża podmiotom do tego stopnia, że porządek społeczny musi polegać na „immunizacji”, chronieniu przed wspólnotowym zagrożeniem: *W rzeczy samej, Państwo-Lewiatan zbiega się z zerwaniem wszelkiej wspólnotowej więzi [...] obcej wobec wertykalnej relacji podporządkowania*⁴⁹. Esposito pokazuje jednak, że nie jest to prosta negacja, która polegałaby na eliminacji zagrożenia – powstanie suwerennego państwa polega na eliminacji lęku przed zabiciem z ręki innego człowieka poprzez ustanowienie lęku przed byciem zabitym przez suwerena. Suweren zwraca przeciwko negatywnemu charakterowi wspólnotowego życia ten sam rodzaj negatywności – groźbę zabicia. Władzę akumulować można bowiem jedynie kosztem innych, kosztem *życia* innych⁵⁰. Jedynym sposobem na ustanowienie społeczeństwa jest według Hobbesa wykluczenie wspólnoty (relacji międzyludzkich niezależnych od regulacji społecznych, uprzednich wobec nich), jedynym zaś sposobem na realizację tej operacji (ustanowienia umowy społecznej stanowiącej *fundament* społecznej koegzystencji) jest wprowadzenie klarownych tożsamości społecznych: *Podmiotami tego rodzaju suwerennej władzy są te, które nie mają nic wspólnego, gdyż wszystko podzielone jest już między „moje” i „twoje”*⁵¹. To, co mnie indywidualizuje, to, co jest „moje”, to lęk o własne życie wobec władzy suwerena – lęk, który przed ustanowieniem suwerennego państwa był według Hobbesa tym, co *wspólne*.

Teoria polityczna Hobbesa pokazuje, że wszelka koncepcja „własności” zależna jest od tego, co w pierw okieśli się w negatywny sposób jako „wspólne” – „negatywny” to znaczy wymagający negacji w celu ustanowienia porządku społecznego. Jako dialektyczne dopełnienie tej tezy Esposito przeprowadza analizę pism politycznych Rousseau – pierwszego nowożytnego myśliciela, który uznał wspólnotę nie za etap logicznie i chro-

⁴⁸ Tamże, s. 56.

⁴⁹ R. Esposito, *Communitas. The Origin and Destiny of Community*, przeł. T.C. Campbell, Stanford, Calif. 2010, s. 14, *Cultural Memory in the Present*. Zob. tamże, s. 28: *państwo jest desocjalizacją wspólnotowej więzi*.

⁵⁰ Tamże, s. 27.

⁵¹ Tamże, s. 28.

nologicznie uprzedni wobec społeczeństwa, lecz za niezbywalną prawdę naszej własnej egzystencji, indywidualnej i społecznej⁵². W przeciwieństwie do Hobbesa będzie się on starał pomyśleć wspólnotę jako *utracony* wymiar relacji międzyludzkich, przeciwstawiając się wszelkim teoriom opartym na brutalnym wykluczeniu wspólnotowego doświadczenia. Okazuje się jednak, że u Rousseau wspólnota jako „stan natury” jest *niczym innym jak nie-społeczeństwem, nie-państwem, nie-historią*⁵³: wspólnota pozostaje istotnym punktem odniesienia dla myśli społecznej, lecz tylko jako żądanie, by życie było *inne*. Dlatego też Rousseau musi się nieustannie mierzyć z paradoksami obecnymi w jego myśli, takimi jak połączenie wizji wspólnoty z metafizyką samotności (*solitude et communauté*) czy wspólnoty jako krytyki istniejącego społeczeństwa z ideą jej politycznej realizacji⁵⁴. Wspólnota jako niezbywalny horyzont myśli społecznej może być definiowana jedynie w kategoriach negatywnych: jako dług, brak, jako nasza śmiertelna skończoność⁵⁵. To, jak jesteśmy w stanie pomyśleć wspólnotę, możliwe jest jedynie na drodze negacji tego, czym jest obecny byt społeczny, przez co wspólnota staje się *mitem początku* – tym, co u zarania *nie było takie, jak stan obecny*.

Wspólnota jako negatywny fundament bądź jako mit; porządek społeczny jako negacja wspólnoty; w końcu wspólnota jako dług, brak i jako przymus (jak w wypadku Kantowskiego przymusu prawa, które nigdy nie będzie zrealizowane, lecz które zawsze będzie sytuowało podmiot w pozycji *winy i długu*⁵⁶) – przemierzenie najważniejszych koncepcji nowożytnej filozofii politycznej pozwoliło Espositoowi na ujęcie politycznego wymiaru wspólnoty w kategoriach negacji. Korzystając z argumentu etymologicznego, Esposito wyklada doświadczenie wspólnoty – *communitas* – jako dzielenie (*con*) wspólnego daru (*munus*). *Munus* nie jest jednak przekazywany zgodnie z ekonomią wymiany darów – termin ten oznaczał *jedynie ten dar, który się dawało, a nie ten, który się otrzymywało*⁵⁷. *Wspólnota* to zatem dzielenie tego, czego nie można zawłaszczyć, uczynić *własnym* – z tego też powodu semantyka *communitas* łączona była często z *onus* (obowiązek, przymus) oraz *officium* (urząd publiczny).

To, co wspólne, jest jednak możliwe do określenia wyłącznie w sensie negatywnym – jako to, co *nie może być własne*, jako wspólnotowy przymus dzielenia i dług wobec innych członków wspólnoty: *Jeśli odwołamy się do pierwotnego sensu „communitas”, okaże się, że tym, co członkowie wspólnoty dzielą między sobą – zgodnie ze złożonym, lecz pełnym treści znaczeniem słowa munus – jest raczej wywłaszczenie*⁵⁸. Zasadnicza innowacja Esposito polega na tym, że to, co *własne*, wyklada on (zgodnie z efektem prze-

⁵² Tamże, s. 49.

⁵³ Tamże, s. 45.

⁵⁴ Tamże, s. 51-52.

⁵⁵ Tamże, s. 53-54. Esposito analizuje w tym miejscu swojej książki fragmenty *Emila* dotyczące wspólnoty ludzi wydanych śmierci, fragmenty prefigurujące analizy bycia-ku-śmierci z *Bycia i czasu*.

⁵⁶ Tamże, s. 74.

⁵⁷ Tamże, s. 5.

⁵⁸ R. Esposito, *Wspólnota i nihilizm*, przeł. M. Surma-Gawłowska, „Politeja” 2013, nr 23, s. 42, [online] <http://dx.doi.org/10.12.797/Politeja.10.2013.23.03>.

prowadzonej dekonstrukcji nowożytnych dyskursów filozofii politycznej) jako *negację* wymiaru wspólnotowego, a więc jako *negację negacji*: przeciwieństwem wspólnoty nie jest więc to, co jest określone „w sobie”, lecz to, co zostało wyłączone ze wspólnotowej ekonomii obowiązku i długu. Przeciwieństwem *com-munitas* jest zatem *im-munitas*, immunizacja i ochrona przed ekspropriacyjnym efektem wspólnotowego bycia⁵⁹. Immunizacja, zarówno w wymiarze prawnym⁶⁰, jak i biologicznym, nie polega na samym wznoszeniu barier, lecz na dialektyce włączającego-wyłączenia, na inkorporacji tego, co negatywne, i przeciwstawieniu mu tej samej postaci negatywności⁶¹ – tak jak w wypadku Hobbesowskiego lęku przed śmiercią. Oznacza to również, że *immunizacja* jako proces *indywidualizacji* i konstytucji podmiotu („immunizowanego” względem ekonomii wspólnotowego daru) jest tak samo niebezpieczna jak *komunizacja*. Również ona jest negacją, przy czym negacja immunizacji nie polega na ekspropriacji, lecz na oddzieleniu lub wręcz usunięciu tego, co określone zostaje jako negatywne – zakłada obecność zła i niebezpieczeństwa, któremu ma się przeciwstawić⁶². Konflikty polityczne wynikają z dialektyki *komunizacji* i *immunizacji* właśnie dlatego, że nic nie determinuje z góry, co jest *wspólne*, a co *własne* – różnica ta ufundowana jest bowiem na samej negatywności wspólnotowego bycia, na owej *nicości*, nie-rzeczy, którą jest wspólnota. Współbycie jest antagonizmem – antagonizmem sił w różny sposób określających, co jest ich „własne”, a co „wspólne” (i jaka jest semantyka obu tych określeń).

Pojęcie wspólnoty będącej *nie-rzeczą* można potraktować jako inne sformułowanie negatywności wyznaczającej brak fundamentu praktyki politycznej – autonomii tego, co polityczne według Cacciariego. Polityka dla Esposito polega na ciągłej renegotjacji dialektyki komunizacji i immunizacji – na nieustannym konflikcie i walce o redefinicję wspólnoty. Tak samo jak *mystyczny* charakter światowości świata otwierał w myśli Cacciariego pole walki o władzę, tak negatywny charakter dialektyki *communitas* i *immunitas* stanowi o politycznym wymiarze każdego określenia „własności”. Wraz z publikacją książki *Bios*⁶³ Esposito odniósł swoje myślenie o polityce do problematyki biopolitycznej: biopolityka pozostaje w relacji z problemem ochrony, immunizacji życia, a napięcie między *władzą nad życiem* i *władzą życia* (biopolityką *negatywną* i *pozytywną*) dotyczy przede wszystkim odpowiedniego określenia tego, co *wspólne* i *własne* w procesie życiowym. *Biopolityka* jako teoria oznacza zatem namysł nad nowymi, możliwymi formami wspólnoty, wspólnoty wszelkich żyjących istot. Warto zaznaczyć, że program ten jest w ogólnych założeniach zbieżny z posthumanistycznym programem Rosi Braidotti, choć Esposito formułuje go przede wszystkim na drodze operacjonalizacji pojęcia negatywności.

⁵⁹ O rekonstrukcji dialektyki *communitas* i *immunitas* zob. M. Ratajczak, *Poza paradygmat immunizacji. Biopolityka w projekcie filozoficznym Roberta Esposito*, „Praktyka Teoretyczna” 2011, nr 2-3 oraz M. Burzyk, P. Sawczyński, *Wspólnota, immunizacja, życie – o filozofii politycznej Roberta Esposito*, „Politeja” 2013, nr 23, [online] <http://dx.doi.org/10.12797/Politeja.10.2013.23.01>.

⁶⁰ O analizie relacji między prawem a złem u Kanta zob. R. Esposito, *Communitas...*, s. 65 i n.

⁶¹ Tenże, *Immunitas. Protezione e negazione della vita*, Torino 2002, s. 10, *Biblioteca Einaudi*, 122.

⁶² Tamże.

⁶³ Zob. R. Esposito, *Bios. Biopolitica e filosofia*, Torino 2004, *Biblioteca Einaudi*, 197.

NIEBEZPIECZNE ZWIERZĘ

Jednym z najważniejszych filozoficznych założeń myśli Esposito jest możliwość odniesienia kategorii negatywności bezpośrednio do życia samego. Immunizacja i konstytucja biologicznego ciała⁶⁴ może być według niego eksplikowana bezpośrednio za pomocą negatywnej dialektyki *communitas* i *immunitas*, podobnie jak relacja dwóch ciał, chociażby w specjalnej sytuacji, jaką jest ciąża⁶⁵. W przeciwieństwie do niego Virno i Agamben wspólnie podkreślają, że to język wprowadza negatywność do ludzkiego życia, że życie „w sobie”, życie „samo” nie może być opisywane w kategoriach negacji i negatywności. U obu to, co negatywne, wyznacza horyzont myślenia polityki, przy czym ponieważ negatywność dotyczy przede wszystkim języka, a dokładniej *dyspozycji językowej*, zdolności do mówienia, politykę myślą oni z perspektywy *zwierzęcia, które ma język*⁶⁶.

Program filozoficzno-polityczny Virna podsumować można w dwóch twierdzeniach: po pierwsze, wszelka filozofia polityczna powinna być formułowana w kategoriach antropologii filozoficznej, a po drugie, wszelka antropologia filozoficzna powinna być antropologią lingwistyczną – teorią działania i życia językowego zwierzęcia. Virno podkreśla bowiem, że podstawowe wyznaczniki działania politycznego wynikają z faktu, że ludzkie zwierzę wyposażone jest w język. Praktyka zwierzęcia, które ma język, jest determinowana w ostatniej instancji przez logikę wypowiedzi i strukturę systemu językowego. Jest to jednocześnie silnie materialistyczne stanowisko filozoficzne – zagadnienia sfery publicznej i aktywności politycznej przecinają się u Virna z problematyką procesów indywidualizacji. Włoski filozof porusza się nieustannie pomiędzy obszarem aktywności wykształconych podmiotów wypowiedzi językowej – tym, co Arendt nazywała *działaniem*⁶⁷ – oraz sferą przedpodmiotowej formacji tych podmiotów. W swojej książce *Gdy słowo staje się ciałem* odnosi filozofię języka do teorii Marksa, Wygotskiego oraz Simondona w celu eksplikacji materialnego rozumienia „indywiduum społecznego”⁶⁸. We wcześniejszej pracy *Gramatyka wielości* pokazuje zaś w duchu materializmu historycznego, że nie można mówić o stałym podziale różnych form *vita activa* – praktyka językowa, autoteliczna i tworząca sferę publiczną, jest bowiem obecnie wyznacznikiem nowych form pracy i produk-

⁶⁴ Ale także wszelkiego rodzaju metafor „ciała politycznego”.

⁶⁵ Zob. niezwykle kontrowersyjny, nie tylko zresztą z feministycznego punktu widzenia, rozdział 5 *Immunitas* poświęcony m.in. koncepcji „wspólnej immunizacji”, której paradygmatem jest relacja matki i płodu.

⁶⁶ Widać zatem ich bliskość w stosunku do filozofii polityczności Rancière’a.

⁶⁷ Arendt łączy mowę z działaniem i władzą: *Żadne z ludzkich dokonań nie wymaga mowy w tym stopniu, w jakim wymaga jej działanie [...] Władza jest tym, co podtrzymuje istnienie dziedziny publicznej, potencjalnej przestrzeni pojawiania się między działającymi i mówiącymi ludźmi* (H. Arendt, *Kondycja ludzka*, przeł. A. Łagodzka, Warszawa 2000, s. 197, 219).

⁶⁸ P. Virno, *Quando il verbo si fa carne. Linguaggio e natura umana*, Torino 2003, s. 193-195, *Saggi (Bollati Boringhieri (Firm))*.

cji, charakteryzujących *pracę najemną*⁶⁹. Konstruowana przez niego polityczna filozofia języka, polityczna antropologia lingwistyczna, traktuje praktykę językową jako praktykę produkcyjną, wytwarzającą zarówno wartość ekonomiczną w sieciach pracy niematerialnej, jak i same mówiące podmiotowości. Jednocześnie Virno traktuje praktykę językową jako sferę, która zarazem łączy i dzieli, która *roz-dziela* podmioty: determinuje rozwój kognitywnych, afektywnych, etycznych i politycznych relacji między nimi, lecz jednocześnie zawiesza naturalne mechanizmy regulacji ekonomii empatii i agresji, czyniąc ludzkie zwierzę ani dobrym (jak w wielu teoriach anarchistycznych), ani złym (jak w wielu konserwatywnych filozofiach polityki), lecz przede wszystkim *niebezpiecznym*⁷⁰.

Ten niebezpieczny charakter praktyki językowej, tworzącej swego rodzaju *communitas* wyznaczającą pierwotny wymiar komunikacji, zdiagnozowany został już przez Hobbesa – Virno, podobnie jak Esposito, widzi w *stanie naturalnym* poprzedzającym konstytucję Państwa-Lewiatana opis tego, co warunkuje stosunki społeczne, co zostaje jednak podniesione przez Hobbesa do postaci pojęcia w sposób wyłącznie negatywny. Opozycję stan społeczny/stan natury Virno odnosi do filozofii języka Wittgensteina: jeśli ustanowienie instytucji państwowych oznacza wyznaczenie zasad działania i polityczny problem legitymizacji ich aplikacji (suwerenem jest ten, dopowie za Hobbesa Schmitt, kto nie musi kierować się regułą aplikowania reguł, czyje wolne działanie zawsze posiada legitymizację), to stan natury można rozumieć jako polityczną konsekwencję teorematu Wittgensteina o nieistnieniu reguły regulującej aplikację reguł⁷¹. Brak suwerennej zasady kierującej aplikacją reguł oznacza, że regułą organizującą komunikację jest *regularność*, pewnego rodzaju *habitus*, nawyki, emocje i praktyki językowe, które nie zakładają, nie potrzebują transcendentalnego ugruntowania sensu⁷². Kryzysową naturę nowożytnego porządku politycznego można zatem wyrazić za pomocą politycznego przeformułowania teorematu Wittgensteina: *skoro regularność przyjęta w historii nazwę „stanu natury”, można również powiedzieć: kryzys jest efektem niemożliwości opuszczenia stanu natury*⁷³.

Zdolność językowa nie tylko umożliwia eksodus z zasady suwerennego ugruntowania praktyki/życia ludzkiego zwierzęcia. Praktyka językowa to także paradygmatyczne działanie nierealizujące się w żadnym rezultacie niezależnym od niego samego, nieprzemieniające się w jakiegokolwiek *dzieło* – jest to działanie autoteliczne⁷⁴. Wypowiedź języ-

⁶⁹ Tenże, *A Grammar of the Multitude. For an Analysis of Contemporary Forms of Life*, przeł. I. Bertoletti, J. Cascaito, A. Casson, New York 2004, s. 52-55, *Semiotext(e) Foreign Agents Series*.

⁷⁰ Tenże, *Multitude. Between Innovation and Negation*, przeł. I. Bertoletti, J. Cascaito, A. Casson, Los Angeles, Calif. – Cambridge, Mass. 2008, s. 56-65, *Semiotext(e) Foreign Agents Series*.

⁷¹ L. Wittgenstein, *Dociekania filozoficzne*, przeł., wstęp i przyp. B. Wolniewicz, Warszawa 2005, s. 28-29. Zob. także: P. Virno, *E così via, all'infinito. Logica e antropologia*, Torino 2010.

⁷² P. Virno, *Multitude...*, s. 33-35.

⁷³ Tamże, s. 37.

⁷⁴ Tenże, *Quando il verbo si fa carne...*, s. 18. Również Hannah Arendt charakteryzowała działanie polityczne za pomocą opozycji środków i celów, wskazując na brak *dzieła* w działaniu: *proces działania i mówienia nie pozostawia po sobie żadnych takich rezultatów czy produktów końcowych* (H. Arendt,

kowa to diagram działania artysty-performera, lecz także diagram aktywności etyczno-politycznej: stwarza elementarną sferę publiczną (publikę), eksponuje mówiącego na spójrzanie i słuch (zmysłowość i zdolność rozumienia) innych, a jednocześnie realizowane jest bez jakiegokolwiek schematu, *jak należy mówić*: to, co się mówi, co się komunikuje, jest niezależne od transcendentального *faktu wypowiedzenia*, którego zaistnienie jest za każdym razem decyzją mówiącego⁷⁵. *Potencjalność dyspozycji językowej* jest niestannie obecna i uniemożliwia jakąkolwiek transcendentálną regulację komunikacji społecznej – fakt wypowiedzi, realizacja dyspozycji językowej jest zależna od istniejącej już sieci gier językowych i relacji władzy⁷⁶, a nie od transcendentálnej zasady, która z definicji nie może odnosić się do *faktów*. Potencjalność mowy ukazuje autonomię działania od konkretnych, narzuconych celów, zależność od zmysłowości innych i ich obecności oraz brak transcendentálního ugruntowania, i to właśnie *jej spełnianie* ukazuje, *jak cenne jest powiązanie dwóch arystotelesowskich definicji homo sapiens*: „zwierzę, które ma język” oraz „zwierzę polityczne”⁷⁷.

Dyspozycja językowa zwierzęcia politycznego jest więc źródłem głębokiego kryzysu cechującego nowożytny porządek prawno-polityczny. Funkcjonuje ona jako paradoksalny transcendentálny warunek niemożliwości transcendentálnej regulacji komunikacji i działania⁷⁸. Polityczność zostaje tutaj przełożona na kategorie antropologii lingwistycznej – to, co decyduje o politycznym wymiarze danego problemu lub konfliktu, wynika z niemożliwości regulacji praktyki w kategoriach opartych na podstawowej aporii nowożytnej filozofii politycznej (ustanowienie reguł/aplikacja reguł), a jednocześnie otwiera wymiar pozaprawnych regulacji współlbycia, wymiar regularności i społecznego habitusu, społecznych gier językowych, jako obszar antagonizmu i relacji władzy⁷⁹. Dlaczego to właśnie dyspozycja językowa cechuje się ową inną ekonomią środków i celów i dlaczego wymiar regularności i społecznego habitusu posiada charakter językowy? Odpowiedzi na te pytania przynosi ostatnia książka Virna, *Esej o negacji*, w której wiąże on problematykę praktyki językowej z filozoficznym zagadnieniem niebytu, negatywności i negacji.

Virno wychodzi od filozoficznego problemu związku aktu negacji z niebytem: czy to ontologiczna pierwotność niebytu i nicości umożliwia akt językowej negacji (jak to

Kondycja ludzka, s. 201). Ten sam wątek rozwija Nancy w swoim pojęciu *rozdzielonej wspólnoty*, a także Agamben w tekstach o wspólnocie, zob. G. Agamben, *Wspólnota, która nadchodzi*, przeł. S. Królak, Warszawa 2008.

⁷⁵ P. Virno, *Quando il verbo si fa carne...*, s. 34.

⁷⁶ Por. podobne ujęcie u Arendt: *Odstanianie człowieczego „kto” przez mowę i ustanawianie nowego początku przez działanie zawsze wpada w istniejącą już sieć, gdzie można odczuć ich bezpośrednie konsekwencje* (H. Arendt, *Kondycja ludzka*, s. 202).

⁷⁷ P. Virno, *Quando il verbo si fa carne...*, s. 31.

⁷⁸ Dyspozycja językowa u Virna ukazuje zatem swoją zbieżność, ale jednocześnie różnicę wobec Derridańskiego rozumienia warunku niemożliwości – w przeciwieństwie do Derridy Virno podtrzymuje bowiem wagę rozróżnienia na fakt i normę, choć problematyzuje ich wzajemną relację.

⁷⁹ Krytyczno-ekonomiczny aspekt tego podejścia polega na powiązaniu wymiaru regularności z charakterystyką nowych form pracy najemnej – pracy *niematerialnej* lub *biopolitycznej*.

ma miejsce u Heideggera⁸⁰), czy też sama idea niebytu jest jedynie efektem dyskursywnej operacji negowania⁸¹? Rozwiązanie Virna polega na ujęciu aktu negacji jako *ekspresji tego, czym język jest*⁸²: akt negacji jest realizacją negatywności tkwiącej w języku jako systemie, jest aplikacją do konkretnego stanu rzeczy funktora logicznego wyrażającego jednocześnie logikę wewnętrznych relacji tworzących *langue* jako system: każdy element systemu językowego jest elementem *sieci zawsze negatywnych różnic*⁸³, jest tym, czym inne elementy *nie* są. Nie chodzi tylko o to, że *różni się* od innych elementów systemu językowego, lecz że różnica ta polega na negacji. Pokazuje to różnica między negacjami zdań pozytywnych a obrazami mentalnymi różniącymi się od innych obrazów mentalnych: podczas gdy zmiana obrazu mentalnego może polegać jedynie na wytworzeniu innego obrazu mentalnego (choćby takiego, na którym nie ma negowanego elementu), to tylko negacja zdania wytwarza relację uogólnionej różnicy: dany stan rzeczy różni się tym od wszystkich innych, że *nie* jest taki. Nie wyznacza się, od czego dany stan rzeczy się różni, wyznacza się jedynie uogólnioną różnicę, że *nie jest on taki*⁸⁴. Ten prosty fenomen odróżniający procesy mentalne od lingwistycznej negacji jest według Virna możliwy tylko dzięki temu, że elementy struktury językowej również różnią się od siebie w sposób negatywny (to znaczy element „x” jest różny od wszystkich innych elementów, jest tym, czym *nie* jest „y”, „z” *etc.*). „Dedukcja” funktora logicznego „nie” z systemu językowego jest prosta do udowodnienia – jeśli chcielibyśmy podać znaczenie „nie”, musielibyśmy pokazać, czym „nie” *nie* jest⁸⁵. Wszelka próba wyrażenia znaczenia musi zawierać negatywne odniesienie do innych terminów języka. „Nie” jest zatem zarazem jednym ze słów budujących zasób leksykalny *każdego* języka, jak i terminem specjalnym, niezbędnym do wyrażenia różnic między elementami języka. Mówiąc „nie”, aktualizujemy negatywność tkwiącą w samym języku – dyspozycja językowa jest „miejszem” negacji o tyle, o ile to tylko w konkretnym akcie negacji negatywność może „zaistnieć”.

Inherentna dla języka negatywność i jej związek z dyspozycją językową (a więc z faktem, że człowiek jest producentem wypowiedzi) dotyczą również kolejnych podziałów i różnic. Najważniejszą, którą omawia Virno – i która przekłada się na jego pisma dotyczące politycznej filozofii języka – jest różnica między sensem a znaczeniem. Różnica ta według Virna jest również możliwa dzięki temu, że język zbudowany jest z negatywnych różnic – sens jest tym, czym *nie* jest znaczenie konkretnego zdania. Możemy rozumieć różnicę między znaczeniem zdań „niebo jest niebieskie” oraz „niebo *nie* jest nie-

⁸⁰ Zob. M. Heidegger, *Wprowadzenie do metafizyki*, przeł. R. Marszałek, Warszawa 2006.

⁸¹ P. Virno, *Saggio sulla negazione. Per una antropologia linguistica*, Torino 2013, s. 25, *Temi*, 238. Virno w swoim tekście zajmuje się również drugim fundamentalnym pytaniem filozoficznym, dotyczącym tego, co negatywne, czyli pytaniem o logiczne pierwszeństwo negacji względem afirmacji, pytaniem rozważanym od Arystotelesa do Austina. Jego odpowiedź nie jest jednak istotna dla problematyki tego artykułu.

⁸² Tamże, s. 45.

⁸³ F. de Saussure, *Écrits de linguistique générale*, red. S. Bouquet, R. Engler, Paris 2002, s. 219, *Bibliothèque de Philosophie (Gallimard (Firm))*.

⁸⁴ P. Virno, *Saggio sulla negazione...*, s. 51.

⁸⁵ Tamże, s. 33.

bieskie”, gdyż oba te zdania są różną aktualizacją sensu zdania „niebo jest niebieskie”⁸⁶. Wprowadzenie tej elementarnej różnicy uruchamia cały potencjał gier językowych, które z tego samego sensu zdania są w stanie sformułować pytanie, wypowiedź ironiczną, zdanie warunkowe *etc.* Negatywność języka umożliwia zaistnienie różnicy między tym, co potencjalne, a jego aktualizacją. Dyspozycja językowa – zdolność aktualizacji *langue* w postaci konkretnej *parole* – polega na uruchomieniu, użyciu tej różnicy.

Negatywność, którą Cacciari zdiagnozował jako brak ufundowania dla procedur wytwarzania rzeczywistości, u Virna przybiera postać dyspozycji językowej, zdolności do mówienia, efektu wprowadzenia w ludzkie życie negatywności tkwiącej w samym języku. Negatywność języka nie wprowadza jednak tylko różnicy potencjalne/aktualne. Zdolność negacji zaburza również „naturalną” regulację zachowań zwierząt gatunku *homo sapiens*. Virno otwiera swoją książkę krótkim esejem o relacji między zdolnością do negocjowania a neuronami lustrzanymi. Mechanizm neuronów lustrzanych, opisany przez Vittoria Gallesego⁸⁷, polega na odwzorowaniu przez odpowiednie mechanizmy neurologiczne jednego zwierzęcia emocji innego zwierzęcia przez obserwację jego zachowania. Neurony lustrzane są odpowiedzialne za fenomen określaną jako empatia. Virno opuszcza jednak poziom teorii umysłu i odnosi mechanizm neuronów lustrzanych do przedosobowego, materialnego procesu indywidualizacji, który został już opisany przez Simondona, Wygotskiego czy Winnicotta⁸⁸. Podkreśla, że choć mechanizm neuronów lustrzanych rozwiązuje wiele problemów teorii umysłu⁸⁹, to okazuje się on dalece niewystarczającym wytłumaczeniem dla wewnątrzgatunkowej agresywności cechującej gatunek *homo sapiens*. Ponieważ proces indywidualizacji zachodzi również w języku i przez język, czysto materialistyczna eksplikacja „my”, czyli kolektywnego podmiotu *współczucia*, *komunikacji*, czy wreszcie *wspólnoty*, nie wystarcza. Zdolność do negocjowania oznacza bowiem możliwość symbolicznego zanegowania przynależności innego człowieka do tego samego gatunku⁹⁰. Zdanie „to nie jest człowiek” nie tylko pokazuje, w jaki sposób funktor „nie” wprowadza w afektywność ludzkiego zwierzęcia wymiar symboliczny, ale również zawiesza bezpośrednie przełożenie między mechanizmem neuronów lustrzanych a działaniem. Zanegowanie tożsamości gatunkowej (jaki miało i ma dalej miejsce w obozach koncentracyjnych lub „tajnych więzieniach” na całym świecie) jest skrajnym przykładem zneutralizowania mechanizmu empatii przez symboliczną (czy też logiczną) funkcję języka. Virno podkreśla, że ten rodzaj przemo-

⁸⁶ Tamże, s. 61.

⁸⁷ V. Gallese, *Neuroscienza delle relazioni sociali*, [w:] *La mente degli altri. Prospettive teoriche sull'autismo*, red. F. Ferretti, Roma 2003, *Saggi/Scienze*. Ujęcie popularnonaukowe zaproponował J. Bauer, *Empatia. Co potrafią lustrzane neurony*, przeł. M. Guzowska-Dąbrowska, Warszawa 2008, *Psychologia Stosowana*.

⁸⁸ P. Virno, *Saggio sulla negazione...*, s. 13.

⁸⁹ Co nie jest do końca prawdą – rekonstrukcja w moim umyśle operacji wnioskowania czy myślenia zachodzących w innym umyśle nie może być wytłumaczona mechanizmem neuronów lustrzanych, które działają przede wszystkim na poziomie reakcji emocjonalnej. Dziękuję Piotrowi Kozakowi za zwrócenie mi uwagi na ten problem.

⁹⁰ P. Virno, *Saggio sulla negazione...*, s. 15.

cy, jaką wprowadza do życia człowieka język, ma charakter symboliczny i dialektyczny: jednocześnie przypisuje przedmiotowi negacji pewną cechę, predykat, i go neguje: *Jedynie dzięki temu podejściu polegającemu na odrzuceniu tego, co jest niemniej uznawane, znak „nie” może ingerować w niszczący sposób w „podpodmiotowy” [„subpersonale”] dyspozytyw biologiczny, jakim jest neuronalne współodczuwanie*⁹¹.

Funkcja negacji wprowadza więc jednocześnie wymiar symboliczny⁹² i zawiesza, czy wręcz niszczy, biologiczny mechanizm regulacji komunikacji afektywnej. Efektem tego napięcia jest według Virna powstanie sfery publicznej: *Typowa dla człowieka sfera publiczna ma logiczną formę negacji negacji*⁹³. O ile negacja lingwistyczna niszczy pierwotne „my” przed- i podpodmiotowej komunikacji, o tyle wprowadzając wymiar symboliczny, czyni możliwym zanegowanie tej negacji i uznanie symbolicznego statusu innego podmiotu. To nie uznanie jest pierwsze – pierwsza jest niekontrolowana negacja, żywioł dyspozycji językowej. Dopiero jako swego rodzaju *katechon*⁹⁴, powstrzymujący mechanizm autoregulacji i autorządzenia, językowe zwierzęta regulują potencjalność swojej zdolności mowy i wytwarzają całą gamę i sieć gier językowych, które regulują relacje komunikacji, wymiary i władzy między nimi. Negatywność nie jest już negatywnym brakiem ufundowania – jest formującym podmiotowość żywiołem potencjalności, zasadą dyspozycji językowej, którą nie jest w stanie zarządzać zewnętrzna wobec niej samej, transcendentna bądź transcendentalna zasada, lecz jedynie ona sama, w akcie samoregulacji, samoorganizacji i samopowstrzymywania, na drodze samorządności, może regulować polityczne życie zwierzęcia językowego. *Dzon politikon* jest zwierzęciem demokratycznym o tyle, o ile jest zarazem *dzon logon echon*, zwierzęciem, które ma język – dyspozytyw, którego działanie polega jednocześnie na przestrzeganiu reguł i na ich nieustannym podważaniu.

POZA NEGATYWNE UFUNDOWANIE

Myśl filozoficzno-polityczna Agambena dotyka tego samego momentu: problemu powiązania życia zwierzęcia gatunku *homo sapiens* z językiem, owego *echein* z Arystotelesowskiej definicji „zwierzęcia, które ma język”. Także dla Agambena zrozumienie relacji żyjącego zwierzęcia z językiem wyznacza paradygmat przemyslenia relacji działania – praktyki – do prawa. I również dla niego logikę powiązania zwierzęcia ludzkiego z językiem oraz prawem wyznacza negatywność, którą dyspozytywy te wprowadzają do życia tego zwierzęcia. Agamben tym jednak różni się od Virna, że choć obaj skupiają się na relacji między dyspozycją językową – zdolnością do mówienia – a negatywnością cechującą wewnętrzną strukturę języka, to różnie rozumieją upodmiotowienie przez

⁹¹ Tamże, s. 17.

⁹² Mówimy tutaj o zupełnie innym mechanizmie wprowadzenia porządku symbolicznego niż w teorii Lacana. O ile Lacan podkreśla negatywność reakcji znaczenia (brak znaczonego dla pewnego wyróżnionego znaczącego), o tyle Virna interesuje sam akt negacji, samo znaczenie i funkcja „nie”.

⁹³ P. Virno, *Saggio sulla negazione...*, s. 21.

⁹⁴ Tamże, s. 22.

język. Różnicę tę najlepiej wyjaśnia odniesienie do teorii kryzysu Cacciariego, które umożliwia również wyjaśnienie w pojmowaniu przez obu włoskich filozofów tego, co polityczne: o ile Virno negatywność cechującą dyspozycję językową rozumie jako fenomen otwierający publiczną sferę regularności gier językowych i demokratycznego samorządu, wprowadzający kryzys do nowożytnego, prawnosuverennego rozumienia porządku politycznego, o tyle Agamben skupia się przede wszystkim na całkowitym podporządkowaniu życia i działania (bio)władzy, które to podporządkowanie eksplikuje jako *podporządkowanie wewnętrznemu kryzysowi prawnosuverennego modelu władzy* oraz *potencjalność prawnosuverennego modelu władzy do wprowadzania kryzysu w celu podporządkowania sobie wszelkich form życia i działania*.

Agamben w swojej słynnej książce *Homo sacer. Suwerenna władza i nagie życie* przywołuje teorię władzy konstytuującej Negriego oraz jego definicję tej władzy jako *praxis aktu konstytutywnego, odnowionego w wolności i zorganizowanego w ciągłości wolnej praxis*⁹⁵. Agamben twierdzi, że teoria władzy konstytuującej, która nie wypływa z ukonstytuowanego porządku polityczno-prawnego i pozostaje wobec niego zewnętrzna, nie wystarcza do eksplikacji jej niezależności wobec *władzy suwerennej*. Ten właśnie model władzy interesuje Agambena – jego zdaniem bowiem władza suwerenna jest w stanie opanować także potencję władzy konstytuującej, gdyż fundament władzy suwerennej nie jest ukonstytuowany, lecz negatywny. To właśnie na pojęciu negatywnego ufundowania skupię się w tym miejscu. Dzieło Agambena jest zbyt bogate i zbyt obszerne, by postarać się je streścić w krótkim szkicu, niemniej to właśnie problematyka *negatywnego ufundowania* wyznacza jego filozoficzną oryginalność, stanowiąc problem, który włoski filozof stara się ująć z coraz to innej strony w każdym kolejnym tomie swojego cyklu o „świętym człowieku”. Czy to eksplikując stan wyjątkowy za pomocą podziału na *auctoritas* i *potestas*, czy rekonstruując paradygmat teologii ekonomicznej, czy przeprowadzając genealogię przysięgi, czy też eksplikując „dzieło boże” jako zasadę życia ludzi świeckich, Agamben nieustannie krąży wokół problemu negatywnego ufundowania i stara się znaleźć drogi jego *radikalnego zniesienia*⁹⁶.

Przywołując teorię suwerenności Carla Schmitta, Agamben rekonstruuje władzę suwerenną jako instancję zdolną do wprowadzenia *stanu wyjątkowego*⁹⁷. O ile jednak Virno rozumiał *stan wyjątkowy* jako wymiar regularności gier językowych, stan natury zaś jako „naturalny” wymiar działania wielości, o tyle Agamben stara się pokazać, że stan wyjątkowy, tak samo jak stan natury⁹⁸, jest założeniem i wytworem wewnętrznego mechanizmu prawa, które jest w stanie odnosić się do własnego zawieszenia, do stanu swojej dezaktywacji (którym jest właśnie stan wyjątkowy). Dlatego też to prawo okazuje się

⁹⁵ Cyt. za: G. Agamben, *Homo sacer. Suwerenna władza i nagie życie*, przeł. M. Salwa, pośl. P. Nowak, Warszawa 2008, s. 65.

⁹⁶ Problematykę negatywnego ufundowania w odniesieniu do Heglowskiego pojęcia *Aufhebung* rekonstruuje w tekście *Podmiot między negatywnością a Aufhebung/désouevrement. Odparcie krypto-teologicznej krytyki Agambena*, „Praktyka Teoretyczna” 2013, nr 2(8), [online] <http://dx.doi.org/10.14746/prt.2013.2.16>.

⁹⁷ G. Agamben, *Homo sacer...*, s. 27.

⁹⁸ Tamże, s. 55.

prawdziwą instancją suwerennej władzy: *Nomos, jako suwerenny, nieuchronnie wiąże się tyleż ze stanem natury, co ze stanem wyjątkowym*⁹⁹.

Mechanizm, który według Agambena łączy prawo i język, polega właśnie na odnoszeniu się do stanu własnego zawieszenia: *Tak jak dane słowo w chwili wypowiedzania nabiera mocy denotowania pewnego wycinka rzeczywistości o tyle tylko, o ile ma ono sens również w nie-denotowaniu (to jest jako langue odróżnione od parole, to znaczy w swej prostej wartości leksykalnej jest ono terminem niezależnie od swego konkretnego zastosowania w dyskursie), tak norma może odnosić się do jednostkowego przypadku tylko dlatego, że w suwerennym wyjątku obowiązuje jako czysta możliwość przy zawieszeniu wszelkiego jej aktualnego odniesienia. Tak jak język zakłada to, co niejęzykowe, jako to, z czym musi trwać w wirtualnym związku (pod postacią langue lub, mówiąc precyzyjniej, pod postacią gramatycznej gry, czyli dyskursu, którego aktualna denotacja jest zawieszona w sposób nieokreślony), po to, by w akcie dyskursu móc to denotować, tak samo prawo zakłada to, co nie-prawne (na przykład zwykłą przemoc jako stan natury) jako to, z czym pozostaje w potencjalnej relacji w stanie wyjątkowym*¹⁰⁰. Ten dłuższy passus pokazuje, że w teorii potencjalności języka u Agambena pojawiają się dokładnie te same elementy, co u Virna – nadaje im jednak przeciwną funkcję. Zamiast traktować potencjalność zawieszenia konkretnego użycia języka jako wewnętrzną cechę wolnego działania, Agamben widzi w nim model suwerennej władzy, która legitymizuje się jako negacja stanu przemocy (stanu natury), a która w rzeczywistości zakłada ten stan i funduje się na nim jako swojej wewnętrznej możliwości.

O ile więc Virno wyklada różnicę stan prawny/stan natury jako strukturalny efekt politycznego myślenia lingwistyczno-ontologicznej różnicy reguły/regularność – i w oparciu o nią wyjaśnia kryzys i formułuje koncepcję polityczności – o tyle Agamben samą różnicę między stanem prawnym i stanem natury, działaniem zgodnie z regułami i zawieszeniem tych reguł, ujmuje jako efekt kryzysu i negatywności tkwiącej w samym dyspozytywie prawa, wyznaczającym własne negatywne ufundowanie. Zawieszenie prawa nie polega na powrocie do przedprawnej regulacji, do pozaprawnych form komunikacji i wspólnoty. Jest to niemożliwe z powodu wprowadzenia przez prawo opozycji między normą i faktem, regułą i pojedynczym przypadkiem – indywidualizacją wprowadzoną przez prawo. Stan wyjątkowy – zawieszenie prawa – jest indywidualną, faktyczną decyzją, która dotyczy funkcjonowania ogólnych reguł. Na tym właśnie polega „paradoks suwerenności”: *W suwerennym wyjątku chodzi bowiem [...] o stworzenie i zdefiniowanie przestrzeni, w której porządek polityczno-prawny może obowiązywać*¹⁰¹. Rozróżnienie na fakt i ogólną zasadę – podstawa argumentacji wychodzącej z pozycji transcendentalnej regulacji – zostaje w stanie wyjątkowym sproblematyzowane: fakt decyzji suwerennej okazuje się warunkiem obowiązywania norm, obowiązywanie norm staje się sprawą faktycznych decyzji. Prawo i norma stają się od siebie nieodróżnialne.

Fakt jest tym, do czego norma się odnosi – jej zewnątrzem – gdyż każda aplikacja normy jest *faktem jej aplikacji*. Fakt jest więc dlatego zewnątrzem normy, że warunek jej

⁹⁹ Tamże, s. 57.

¹⁰⁰ Tamże, s. 34.

¹⁰¹ Tamże, s. 32.

zaistnienia ma charakter *faktyczny*¹⁰². O ile stan natury jako stan przemocy inkorporowany jest do suwerennej teorii prawa jako *negacja* prawa (stan natury jako brak jakichkolwiek regulacji działania), o tyle stan wyjątkowy naturalizuje relacje władzy, gdyż to, co „naturalne” (czyli to, co określane jest jako nie-prawne), traktuje jako przedmiot regulacji norm. „Stan natury” jest negatywnym rewersem prawa dlatego właśnie, że za-negowana w nim jest „faktyczność” niezależna od jakiegokolwiek normy: wszystko, co w stanie natury się dzieje, *nie* jest regulowane przez normę – a powinno być¹⁰³!

Stan wyjątkowy polega na regulowaniu przez prawo swojego własnego faktu aplikacji – jest on dlatego właśnie przejawem władzy suwerennej, że to, co faktyczne, uzyskuje w nim od razu rangę normy, a to, co ogólne i normatywne, zredukowane zostaje do jednostkowej decyzji suwerena. Stan wyjątkowy odsłania zatem *negatywne ufundowanie prawa* – prawo zostaje zakotwiczone w rzeczywistości, a raczej rzeczywistość zostaje podporządkowana prawu przez jej negatywne określenie, jako tego, co jest *nieregulowane prawnie*, co jest *bezprawiem faktów bez regulacji*¹⁰⁴, a co jest zawsze *potencjalnie odniesione do normy*: *Suwerenny wyjątek (jako strefa różnicy między naturą i prawem) stanowi założenie istnienia prawnego odniesienia pod postacią jego zawieszenia*¹⁰⁵. Powoduje to, że stan wyjątkowy przejawia się jako *nieodróżnialność faktu i normy*.

Strukturę negatywnego ufundowania Agamben zrekonstruował po raz pierwszy w odniesieniu do problemu dekonstrukcji metafizyki w swojej prawdopodobnie najważniejszej książce *Język i śmierć* z roku 1982¹⁰⁶. Data wydania ma tutaj duże znaczenie – książka Agambena, będąca zapisem seminariów prowadzonych przez niego w Wenecji, ukazała się raptem parę lat po burzliwej debacie między Cacciarim i Negrim oraz brutalnym stłumieniu przez aparat włoskiego państwa w 1979 roku pozaparlamentarnych ruchów lewicowych. Agamben, który sytuował się na marginesie ruchu lewicowego i nigdy nie należał do partii komunistycznej, przy swoim anarchistycznym podejściu do problematyki władzy musiał z pewnością mieć na myśli teorię Cacciariego, gdy na początku lat 80. zajął się kwestią „miejsca negatywności” i lingwistyczną reinterpretacją filozofii Heideggera¹⁰⁷.

¹⁰² Na tę samą relację między faktem a normą wskazuje Virno, podkreślając różnicę między wypowiedzią a faktem wypowiedzenia, zob. wyżej.

¹⁰³ W perspektywie problemu „faktyczności” i jej niezależności od normy Agamben proponuje odczytać raz jeszcze pojęcie „faktycznego życia”, którym Heidegger posługiwał się w swoich wykładach poprzedzających *Bycie i czas*. Zob. G. Agamben, *Homo sacer...*, s. 204-205.

¹⁰⁴ Oddzielnego rozważenia wymagałoby porównanie koncepcji Agambena z Marksowskim ujęciem realnej subsumcji pracy pod kapitał, kiedy to wszelkie przejawy świata natury (łącznie z wytworami ludzkiej pracy) są *potencjalnie* podporządkowane abstrakcji wartości wymiennej, zob. K. Marks, *Kapitał I.1. Rezultaty bezpośredniego procesu produkcji*, przeł. M. Ratajczak, przedm. do pol. wyd. A. Negri, Warszawa 2013.

¹⁰⁵ G. Agamben, *Homo sacer...*, s. 34.

¹⁰⁶ Wyd. oryg. G. Agamben, *Il linguaggio e la morte. Un seminario sul luogo della negatività*, Torino 1982, *Saggi*, 640. Korzystam z wydania angielskiego: *Language and Death. The Place of Negativity*, przeł. M. Hardt, K. Pinkus, Minneapolis 2006.

¹⁰⁷ Podkreśla to Matteo Mandarini, który w kontekście „lewicy Heideggerowskiej” we Włoszech uznaje książkę Agambena za bezpośrednią odpowiedź na problemy sformułowane przez Cacciariego, zob. M. Mandarini, *Beyond Nihilism...*

Język i śmierć jest próbą rozwiązania problemu postawionego przez Heideggera: *Istotowy związek między językiem i śmiercią rozblyskuje, lecz jest jeszcze niepomysłany*¹⁰⁸. Jest to dokładniej próba odpowiedzi na pytanie, w jakim sensie język, a nie sfera istniejąca poza różnymi grammi językowymi i procedurami racjonalizacji (Cacciari), jest „miejszem negatywności”, w jaki sposób to on wprowadza negatywność do ludzkiego życia. Agamben zauważa, że zarówno u Hegla, jak i u Heideggera motyw negatywności powiązany jest z analizą pewnych konkretnych elementów mowy – zaimków deiktycznych. *Fenomenologia ducha* otwiera się rozdziałem o świadomości zmysłowej, w której Hegel przygląda się dialektyce uruchamianej przez takie terminy jak *diese, hier* czy *jetzt*¹⁰⁹. Konkretnie „to” czy „teraz” może być jedynie wskazane, zaś znaczenie „to” czy „tutaj” może być wyrażone tylko jako negacja konkretnych wskazanych elementów czy chwil. Ogólność znaczenia zaimków wskazujących polega jedynie na negacji ich deiktycznych referentów. Podobnie też Heideggerowskie *Dasein* odnosi się do bycia nie w „tym” miejscu w świecie, lecz do ogólnego bycia w „miejscu”, w abstrakcyjnym *da*, które funduje *faktyczność* egzystencji *Dasein*, odróżniając ją od samego tylko *faktu*. Ta właśnie różnica między konkretnym „tu” a ogólnym „tu”, między konkretnym miejscem w świecie a „światowością” świata jest według Agambena efektem różnicy tkwiącej w samym języku. Możemy w nim bowiem wyróżnić dwa fundamentalne plany – plan znaczenia (sens dyskursu) oraz plan wskazywania, otwierany przez zaimki deiktyczne¹¹⁰. Konkretnie słowa odsyłają do konkretnych bytów, to zaś, na co wskazują zaimki deiktyczne, pokrywa się z tym, co w tradycji metafizycznej określano jako *byt* – czyste obowiązywanie sensu bez żadnego znaczenia, samo puste „to”¹¹¹.

Agamben nie poprzestaje jednak na jedynie lingwistycznej rekonstrukcji różnicy ontologicznej. Stara się pokazać, czego jest ona mistyfikacją – do czego tak naprawdę odsyłają zaimki deiktyczne jako elementy *systemu językowego*. Korzystając z analizy Émile’a Benveniste’a, Agamben pokazuje, że znaczenie słów „tutaj”, „teraz” itd. polega na wirtualnym odnoszeniu do instancji wypowiedzi – do potencjalnego przejścia od *langue* do *parole*. Wirtualne znaczenie zaimka „tutaj” to „miejsce wypowiedzi”, wirtualne znaczenie zaimka „teraz” to „moment zaistnienia wypowiedzi” *etc.* Jednocześnie to wirtualne znaczenie to właśnie *elementy nie-językowe*, do których język się odnosi – nie znaczenia konkretnych słów są elementami niejęzykowymi, lecz właśnie znaczenia mogące być określone jedynie przez negację konkretnych aktów wskazania są tym, co język zakłada, a czego nie jest w stanie wyrazić. Nie jest w stanie wyrazić, gdyż znaczenia te odnoszą się do jego własnego zaistnienia jako wypowiedzi. Niemniej odnosi się do nich wirtualnie – odnosi się do własnego potencjalnego zaistnienia.

Ontologiczna różnica między tym, co ontyczne (konkretnymi bytami, rzeczami w świecie), a tym, co ontologiczne (bytem jako takim, światowością świata), jest więc

¹⁰⁸ M. Heidegger, *Unterwegs zur Sprache*, Pfullingen 1967, s. 215 (korzystam z niemieckiego wydania).

¹⁰⁹ G.W.F. Hegel, *Fenomenologia ducha*, Vol. 1, przeł. i wstęp A. Landman, Warszawa 1963, s. 113-129, *Biblioteka Klasyków Filozofii*.

¹¹⁰ G. Agamben, *Language and Death...*, s. 25.

¹¹¹ Z zaimków deiktycznych korzystał również Arystoteles, eksplikując różnicę między substancją pierwszą i drugą jako *ho tis anthropos* a *ho anthropos*.

różnicą między tekstem wypowiedzi a samym jej zaistnieniem¹¹². Przy czym różnica ta jest różnicą *negatywną* – to, co ontologiczne, wirtualne zaistnienie wypowiedzi, jest założone przez system językowy jako czysto negatywne znaczenia zaimków deiktycznych. W tym sensie znaczenie takiego zaimka jak „ja” jest również wyłącznie negatywne i ukazuje negatywny fundament całej nowożytnej filozofii opartej na kategorii podmiotu. Agambena interesuje jednak inne pytanie o podmiot – jaką koncepcję podmiotu pociąga za sobą *ontologizacja różnicy między znaczeniem a wskazywaniem*.

Efektom dyskursu metafizyki – będącej niczym innym niż podniesienie autoreferencyjnej struktury języka do poziomu zasady ontologicznej – jest koncepcja metafizycznego Głosu, czyli dyspozycji językowej¹¹³: jeśli ontologiczny wymiar *potencjalnego zaistnienia wypowiedzi* pozostaje nieustannie otwarty¹¹⁴, jeśli język już zawsze istnieje jako otwarcie horyzontu sensu, jeśli wydarzenie języka, *Ereignis*, jest zawsze przeszłe¹¹⁵, to podmiot nigdy tak naprawdę nie zabiera głosu, lecz on ten głos już zawsze *ma*, a głosem tym jest język. Metafizyczną koncepcją podmiotu jest zwierzę, którego naturalnym głosem jest język, które z natury jest zwierzęciem mówiącym, które nawet, gdy milczy, to nie-mówi¹¹⁶.

Metafizyczny Głos to odpowiedź, jaką tradycja metafizyczna dawała na pytanie o „miejsce negatywności”: miejscem, w którym następuje artykulacja znaczenia bytu, jest ludzki głos, ludzka zdolność do mówienia¹¹⁷. Ów Głos, będący zniesieniem i śmiercią bezpośredniej naturalności ludzkiego zwierzęcia w figurze Człowieka jako podmiotu języka, jest właściwym negatywnym ugruntowaniem języka – język obowiązuje jako czysty system *langue* tylko dlatego, że milcząc, ludzie dalej są jego podmiotami, a nieużywane przez nich znaki mają dalej funkcję sensotwórczą. Jest to negatywne ugruntowanie wytwarzane przez sam język, przez jego autoreferencyjną strukturę. Tak samo właściwym negatywnym ugruntowaniem prawa jest nie tyle stan natury, ile *nagie życie* – życie wystawione na przemoc prawa w stanie wyjątkowym. Nagie życie to życie, które odarte zostało z wszelkich form praktyki, z wszelkich form działania – politycznego czy etycznego, indywidualnego czy kolektywnego – i jako sam czysty *fakt istnienia*, *fakt życia*, jest dalej *potencjalnym przedmiotem regulacji przez normę*. Na drodze radykalnego sprowadzenia kategorii „życia” do samego faktu, a raczej do faktu w jego dialektycznej relacji z zakładającą go normą, Agamben przeprowadza jednocześnie

¹¹² G. Agamben, *Language and Death...*, s. 26.

¹¹³ Tamże, s. 32.

¹¹⁴ Zob. Agambena rekonstrukcję Heideggerowskiej kategorii „otwartego” czy też „przestworu” jako dyspozytywu antropogenezy: G. Agamben, *The Open. Man and Animal*, przeł. K. Attell, Stanford, Calif. 2004, *Meridian (Stanford, Calif.)*.

¹¹⁵ Zob. tenże, **Se. Hegel's Absolute and Heidegger's Ereignis*, [w:] tenże, *Potentialities. Collected Essays in Philosophy*, re., przeł. i wstęp D. Heller-Roazen, Stanford, Calif. 1999, *Meridian (Stanford, Calif.)*.

¹¹⁶ Zob. analizę kategorii potencjalności w tenże, *Homo sacer...*, s. 70: *Strukturze potencji bowiem, która utrzymuje się w relacji z aktem poprzez swą możliwość nie bycia, odpowiada struktura suwerennego wyrzucenia, która stosuje się do wyjątku, tracąc swe zastosowanie*.

¹¹⁷ Podobnie jak według Marksa praca w kapitalizmie jest „miejscem” wytwarzania wartości wymiennej (dodatkowej), choć tak naprawdę jest to praca „abstrakcyjna”, gdyż praca konkretna produkuje bezpośrednio jedynie wartości użytkowe.

polityczno-prawną genealogię tego, co „biologiczne”. To właśnie „tylko” biologiczne życie (które oczywiście nie ma nic wspólnego z żywym organizmem i z procesem życiowym, a jest jedynie konstruktem polityczno-prawnym) okazuje się *negatywną podstawą* porządku prawnego w jego stanie zawieszenia, w stanie wyjątkowym – podstawą zakładaną i wytwarzaną przez ten porządek, a co gorsza, podstawą, do której wszyscy możemy być potencjalnie sprowadzeni. Nie chodzi tu nawet o wprowadzenie stanu wyjątkowego takiego jak te znane z historii – a raczej o postępującą redukcję *dzon logon echon* do zestawu faktów regulowanych przez coraz to nowe normy.

Trudno powiedzieć, w jakim kierunku rozwinię się bogata, acz kontrowersyjna myśl Agambena. Na pewno najważniejszą wskazówką jest zdanie zamykające jego książkę z 1982 roku: *To, jak teraz mówisz, to jest etyka*¹¹⁸. Nie to, że mówisz, ale to, *jak* mówisz – pewna maniera i habitus zabierania głosu, pewna nieujmowalna w kategoriach normy i faktu regularność upodmiotawiania się w języku. Zwierzę ludzkie według Agambena *nie ma* języka, ono jedynie *zabiera* głos, przyswaja go sobie na nowo na drodze kolektywnych praktyk. Jedno z możliwych odczytań myśli Agambena właśnie w tej ani to indywidualnej, ani w pełni kolektywnej, *lecz wspólnotowej* praktyce uczenia się, jak *zabierać* głos, jak nieustannie przyswajać sobie na nowo naszą zdolność mówienia, szukałoby możliwości zaistnienia nowej wspólnoty. Niezależnie od tego jest pewne, że Agamben to prawdopodobnie najbardziej radykalny myśliciel nowożytnego kryzysu prawnosuwerennego modelu władzy. Pokazuje nie tylko, że porządek ten ufundowany jest na kryzysie, *lecz także*, że kryzys sam może być *ufundowaniem*, a nie jedynie efektem braku ufundowania, ufundowanie to ma wówczas charakter *negatywny*, a jest nim – nagie życie, pewna koncepcja politycznego życia, która może być dalej życiem i może być dalej podmiotem prawa, nawet gdy nie jest *polityczna*, nawet jeśli nie jest pewną *formą życia*, formą działania i praktyki, *lecz samym faktem życia*. Takie życie z pewnością nie odznacza się jednym – zdolnością zmiany swojego życia i konstytuowania nowego porządku.

PODSUMOWANIE: NEGATYWNOŚĆ POLITYCZNEGO ŻYCIA – OD TEORII TEGO, CO POLITYCZNE, DO TEORII WŁADZY

Tym, co wspólne niektórym przedstawicielom współczesnej włoskiej filozofii politycznej – Esposito, Virno i Agambenowi, ale nie tylko – jest próba odejścia od myślenia o polityczności jako istocie, zasadzie działania politycznego, logice, której zarzucenie musi skutkować depolityzacją społeczeństw. Zamiast tego proponują myśleć polityczność jako zasadę transformacji i autonomii życia – wspólnotowego życia zwierzęcia, które ma język. Dlatego też dokonują oni translacji tego, co fundowało nowożytny dyskurs o polityce, na inne kategorie – praktyki, wspólnoty, wypowiedzi *etc.* Ich myśl może posłużyć również za argument, że nowożytne teorie polityki (być może w ogóle nowożytne koncepcje metafizyczne) były tak naprawdę mistyfikacjami potencjalności tkwiącej we wspólnotowym i językowym wymiarze ludzkiego życia – to, co dotyczy problemu *prak-*

¹¹⁸ Tenze, *Language and Death...*, s. 100.

tyki, rozważały jako zagadnienie ontologii czy natury państwa. Dzięki temu, że translacją tą włoscy filozofowie obejmują również kategorię negatywności – podstawową kategorię teorii polityczności – są w stanie dalej zlokalizować polityczny antagonizm i miejsce sporu. Miejsce to moim zdaniem zostało wyznaczone przez teorię kryzysu i „myśli negatywnej” Massimo Cacciariego – to, co polityczne, związane jest przede wszystkim z systemowym kryzysem nowożytnego porządku politycznego społeczeństw kapitalistycznych, a stawką polityki jest odpowiednie wykorzystanie tego stanu rzeczy. Konflikty społeczne organizują się właśnie wokół tego *miejsca* kryzysu (podobnie jak w teorii Laclaua organizują się one wokół pustego znaczącego). Ponownie jednak Esposito, Virno i Agamben dokonują tutaj translacji tak rozumianego pojęcia kryzysu – kryzys jest raczej efektem negatywności cechującej polityczne, wspólnotowe życie jako takie, a nie „system” rozważany jako pewna abstrakcja. Ta negatywność politycznego życia to przede wszystkim pewna potencjalność – możliwość renegotjacji relacji własne/wspólne u Esposito, wyznaczania nowej ekonomii środków, celów i regularności u Virna czy w końcu idea potencjalności, która nie wyczerpywałaby się w przejściu do aktu, nie byłaby negatywnie ufundowana – u Agambena. *Polityczność* we współczesnej włoskiej filozofii politycznej polega zatem na *teoretyzowaniu potencjalności wspólnotowego życia do samoorganizacji i samorządu* – nie chodzi już tu o logikę stojącą u podstawy nowożytnych i nowoczesnych metod uprawiania polityki, lecz o uchwycenie źródła – tkwiącego we wspólnocie, w konstytucji ludzkiego podmiotu, w języku *etc.* – politycznego wymiaru koegzystencji ludzi. Translacja tego, co polityczne, na kategorie odnoszące się do owego wymiaru wspólnoty – wspólnoty zwierząt mających język – okazała się możliwa przede wszystkim dzięki ujęciu negatywności jako kategorii fundamentalnej dla uchwycenia i zrozumienia zasady komunizacji i indywidualizacji.

Polityka szukania złotego środka w teorii nie zawsze jest dobrą drogą. Dlatego stwierdzenie, że w sporze między Cacciarim a Negrin prawda leżała gdzieś pośrodku, niewiele nam da. W poszukiwaniu conceptualnych narzędzi pomocnych w tworzeniu demokratycznego porządku społecznego świata należy zdecydowanie zwrócić się w stronę paradygmatu władzy konstytuującej jako autonomicznego i wolnego źródła organizacji stosunków społecznych. Natomiast paradygmat ten jest jedynie polityczną teorią demokratycznej władzy w sensie *potenza* – walki i tworzenia nowego świata. Należy postawić jednak pytanie, czy próbując wyjść poza nowożytny porządek polityczny, nie musimy wyjść także poza cechujący go *kryzys*. Nie chodziłoby tu zatem o usytuowanie się wewnątrz kryzysowej natury systemu, ale o próbę zwalczenia zarówno kryzysowej natury kapitalizmu, jak i kryzysowej natury prawnosuverennego modelu władzy? Nowożytna władza konstytuująca była w rzeczy samej źródłem kryzysów suwerennych struktur władzy. Lecz czy była nimi z racji konstytuowania nowego prawa, czy z racji eksponowania *nierządnej* natury samej praktyki samorządu? Czy celem jest – na poziomie teorii – doprowadzenie obecnego systemu do kryzysu, z którego już się nie wyciągnie (nieważne, jakie będą tego ofiary), czy raczej tworzenie zrębów demokratycznego samorządu, który nie będzie ulegał ciągłym kryzysom ani wykorzystywał kryzysów do utrzymania siebie samego? I w końcu – czy wystarcza sama teoria ustanawiania władzy, czy potrzebna jest jednak teoria *regulowania stosunków władzy*, którą można by też ująć

jako teorię demokratycznego zarządzania negatywnością politycznego życia? Odpowiedź na te pytania każe nam moim zdaniem wyjść poza samo tylko zagadnienie władzy konstytuującej. Chodzi o to, jak w demokratyczny sposób regulować stosunki władzy, jak je zaprowadzać i jak nimi demokratycznie zarządzać. Jak wykorzystywać – politycznie i ekonomicznie – anarchiczną i kreatywną naturę językowego zwierzęcia, źródło nowożytnego kryzysu, do nieustannej transformacji reguł społecznego życia. Jak nie tylko ustanawiać reguły, ale też je aplikować w sposób, który nie tyle respektowałby prawo do samostanowienia, ile dawałby władzę podmiotowością nad samymi procesami upodmiotowienia, nad ich przebiegiem i naturą. Mówiąc inaczej – jak odnieść władzę zinstytucjonalizowaną (*potestas*) i jej decyzyjność do tego, co nie daje się rządzić i co nie realizuje się w żadnym politycznym dziele: do życia samego.

BIBLIOGRAFIA

- Agamben G., **Se. Hegel's Absolute and Heidegger's Ereignis*, [w:] tenże, *Potentialities. Collected Essays in Philosophy*, red., przeł. i wstęp D. Heller-Roazen, Stanford, Calif. 1999, *Meridian (Stanford, Calif.)*.
- Agamben G., *Homo sacer. Suwerenna władza i nagie życie*, przeł. M. Salwa, posł. P. Nowak, Warszawa 2008.
- Agamben G., *Il linguaggio e la morte. Un seminario sul luogo della negatività*, Torino 1982, *Saggi*, 640.
- Agamben G., *Language and Death. The Place of Negativity*, przeł. M. Hardt, K. Pinkus, Minneapolis 2006.
- Agamben G., *The Open. Man and Animal*, przeł. K. Attell, Stanford, Calif. 2004, *Meridian (Stanford, Calif.)*.
- Agamben G., *Wspólnota, która nadchodzi*, przeł. S. Królak, Warszawa 2008.
- Arendt H., *Kondycja ludzka*, przeł. A. Łagodzka, Warszawa 2000.
- Bauer J., *Empatia. Co potrafią lustrzane neurony*, przeł. M. Guzowska-Dąbrowska, Warszawa 2008, *Psychologia Stosowana*.
- Bednarek J., *Nowa kartografka współczesności*, [w:] R. Braidotti, *Po człowieku*, przeł. J. Bednarek, A. Kowalczyk, Warszawa 2014 (maszynopis).
- Braidotti R., *Podmioty nomadyczne. Ucieleśnienie i różnica seksualna w feminizmie współczesnym*, przeł. A. Derra, Warszawa 2009, *Filozofia w XXI Wieku*.
- Burzyk M., Sawczyński P., *Wspólnota, immunizacja, życie – o filozofii politycznej Roberta Espo-sita*, „Politeja” 2013, nr 23, [online] <http://dx.doi.org/10.12797/Politeja.10.2013.23.01>.
- Cacciari M., *Krisis. Saggio sulla crisi del pensiero negativo da Nietzsche a Wittgenstein*, Milano 1976, *I fatti e le idee. Saggi e biografie*, 332.
- Cleaver H., *Polityczne czytanie kapitału*, przeł. I. Czyż, Poznań 2011, *Teorie Oporu*.
- Deleuze G., *Postscriptum o społeczeństwach kontroli*, [w:] tenże, *Negocjacje 1972-1990*, przeł. M. Herer, Wrocław 2007, *Biblioteka Współczesnej Myśli Społecznej*.
- Deleuze G., Guattari F., *A Thousand Plateaus. Capitalism and Schizophrenia 2*, przeł. B. Massumi, Minneapolis 1987.

- Esposito R., *Bios. Biopolitica e filosofia*, Torino 2004, *Biblioteca Einaudi*, 197.
- Esposito R., *Communitas. The Origin and Destiny of Community*, przeł. T.C. Campbell, Stanford, Calif. 2010, *Cultural Memory in the Present*.
- Esposito R., *Immunitas. Protezione e negazione della vita*, Torino 2002, *Biblioteca Einaudi*, 122.
- Esposito R., *Wspólnota i nihilizm*, przeł. M. Surma-Gawłowska, „Politeja” 2013, nr 23, [online] <http://dx.doi.org/10.12797/Politeja.10.2013.23.03>.
- Gallese V., *Neuroscienza delle relazioni sociali*, [w:] *La mente degli altri. Prospettive teoriche sull'autismo*, red. F. Ferretti, Roma 2003, *Saggi/Scienze*.
- Gentili D., *Italian Theory. Dall'operaismo alla biopolitica*, Bologna 2012, *Studi (Istituto Italiano di Scienze Umane)*.
- Habermas J., *Filozoficzny dyskurs nowoczesności*, przeł. M. Łukasiewicz, Kraków 2000, *Horyzonty Nowoczesności*, t. 9.
- Hegel G.W.F., *Fenomenologia ducha*, Vol. 1, przeł. i wstęp A. Landman, Warszawa 1963, *Biblioteka Klasyków Filozofii*.
- Hegel G.W.F., *Nauka logiki*, Vol. 1, przeł. i przyp. A. Landman, Warszawa 2011, *Biblioteka Klasyków Filozofii*.
- Heidegger M., *Bycie i czas*, przeł., przedm. i przyp. B. Baran, Warszawa 2004, *Biblioteka Współczesnych Filozofów*.
- Heidegger M., *Unterwegs zur Sprache*, Pfullingen 1967.
- Heidegger M., *Wprowadzenie do metafizyki*, przeł. R. Marszałek, Warszawa 2006.
- Laclau E., *Emancypacje*, wstęp L. Rasiński, red. nauk. L. Koczanowicz, A. Orzechowski, przeł. L. Koczanowicz i in., Wrocław 2004, *Biblioteka Współczesnej Myśli Społecznej*.
- Mandarini M., *Beyond Nihilism. Notes Towards a Critique of Left-Heideggerianism in Italian Philosophy of the 1970s*, [w:] *The Italian Difference. Between Nihilism and Biopolitics*, red. L. Chiesa, A. Toscano, Melbourne 2009.
- Marks K., *Kapitał 1.1. Rezultaty bezpośredniego procesu produkcji*, przeł. M. Ratajczak, przedm. do pol. wyd. A. Negri, Warszawa 2013.
- Mouffe C., *Polityczność. Przewodnik Krytyki Politycznej*, przeł. J. Erbel, Warszawa 2008, *Przewodniki Krytyki Politycznej*, t. 4.
- Mouffe C., Laclau E., *Hegemonia i strategia socjalistyczna. Przyczynek do projektu radykalnej polityki demokratycznej*, przeł. S. Królak, wstęp S. Sierakowski, Wrocław 2007, *Biblioteka Współczesnej Myśli Społecznej*.
- Nancy J.-L., *Rozdzielona wspólnota*, przeł. M. Gusin, T. Załuski, Wrocław 2010, *Biblioteka Współczesnej Myśli Społecznej*, 18.
- Negri A., *Dall'operaio massa all'operaio sociale. Intervista sull'operaismo*, red. P. Pozzi, R. Tomasini, Milano 1979.
- Negri A., *Il potere costituente. Saggio sulle alternative del moderno*, Carnago 1992, *Argomenti*, 145.
- Negri A., *La macchina tempo. Rompicapi, Liberazione, Costituzione*, Milano 1982, *Materiali Marxist*, 18.
- Negri A., *Marx sul ciclo e la crisi*, [w:] *Operai e stato. Lotte operaie e riforma dello stato capitalistico tra rivoluzione d'Ottobre e New Deal*, red. S. Bologna i in., Milano 1972, *Materiali Marxist*.
- Negri A., Hardt M., *Rzecz-pospolita. Poza własność prywatną i dobro publiczne*, przeł. „Praktyka Teoretyczna”, Kraków 2012, *Linia Radykalna*, 12.

- Rancière J., *Dzielenie postrzegalnego. Estetyka i polityka*, przeł. M. Kropiwnicki, J. Sowa, wstęp M. Pustoła, Kraków 2008, *Linia Radykalna*, 4.
- Rancière J., *La Méésentente. Politique et philosophie*, Paris 1995, *Philosophie en Effet*.
- Rancière J., *Na brzegach politycznego*, przeł. I. Bojadżijewa, J. Sowa, Kraków 2008, *Linia Radykalna*, 7.
- Ratajczak M., *Podmiot między negatywnością a Aufhebung/désouevrement. Odparcie kryptoteologicznej krytyki Agambena*, „Praktyka Teoretyczna” 2013, nr 2(8), [online] <http://dx.doi.org/10.14746/prt.2013.2.16>.
- Ratajczak M., *Poza paradygmat immunizacji. Biopolityka w projekcie filozoficznym Roberta Esposito*, „Praktyka Teoretyczna” 2011, nr 2-3.
- Re L., *Diotima's Dilemmas. Authorship, Authority, Authoritarianism*, [w:] *Italian Feminist Theory and Practice. Equality and Sexual Difference*, red. G. Parati, R. West, Madison–Teaneck 2002.
- de Saussure F., *Écrits de linguistique générale*, red. S. Bouquet, R. Engler, Paris 2002, *Bibliothèque de Philosophie (Gallimard (Firm))*.
- de Saussure F., *Kurs językoznawstwa ogólnego*, przeł. K. Kasprzyk, wstęp i przyp. K. Polański, Warszawa 2002.
- Schmitt C., *Pojęcie polityczności*, [w:] tenże, *Teologia polityczna i inne pisma*, przeł. M.A. Cichocki, Kraków 2000.
- Stavrakakis Y., *The Lacanian Left. Psychoanalysis, Theory and Politics*, Edinburgh 2007.
- Tronti M., *Operai e capitale*, Torino 1966, *Saggi*, 391.
- Tronti M., *Sull'autonomia del politico*, Milano 1977, *Opuscoli Marxistici*, 16.
- Virno P., *E così via, all'infinito. Logica e antropologia*, Torino 2010.
- Virno P., *A Grammar of the Multitude. For an Analysis of Contemporary Forms of Life*, przeł. I. Bertolletti, J. Cascaito, A. Casson, New York 2004, *Semiotext(e) Foreign Agents Series*.
- Virno P., *Multitude. Between Innovation and Negation*, przeł. I. Bertolletti, J. Cascaito, A. Casson, Los Angeles, Calif. – Cambridge, Mass. 2008, *Semiotext(e) Foreign Agents Series*.
- Virno P., *Quando il verbo si fa carne. Linguaggio e natura umana*, Torino 2003, *Saggi (Bollati Boringhieri (Firm))*.
- Virno P., *Saggio sulla negazione. Per una antropologia linguistica*, Torino 2013, *Temi*, 238.
- Wittgenstein L., *Dociekania filozoficzne*, przeł., wstęp i przyp. B. Wolniewicz, Warszawa 2005.
- Wright S., *Storming Heaven. Class Composition and Struggle in Italian Autonomist Marxism*, London 2002.

Mikołaj RATAJCZAK – filozof, wydawca, tłumacz. Doktorant w Szkole Nauk Społecznych PAN, wydawca publikacji z dziedziny filozofii i nauk społecznych w Wydawnictwie Naukowym PWN, stały współpracownik czasopisma naukowego „Praktyka Teoretyczna”. Przełożył między innymi *Kapitał 1.1. Rezultaty bezpośredniego procesu produkcji* Karola Marksa (2013), brał również udział w tłumaczeniu *Rzecz-pospolitej* Hardta i Negriego (2012). Jeden z głównych popularyzatorów współczesnej włoskiej filozofii politycznej w Polsce, współredaktor dwóch książek poświęconych myśli Giorgio Agambena. Interesuje się problematyką z pogranicza filozofii języka, ekonomii politycznej, biopolityki, filozofii podmiotu i wspólnoty.