

MICHAŁ POSPISZYL

Ateologia wielości. *Katechon*, pompa próżniowa i biopolityka

Tekst stanowi próbę historyczno-materialistycznej analizy pojęć teologicznych, politycznych i naukowych (na przykład *katechon*, wielość czy próżnia). Takie badania, szczególnie przeprowadzone na toczonych u progu nowoczesności dyskusjach między Spinozą, Hobbesem, a także Boylem, mają pokazać kluczowe i brzemienne w konsekwencje teoretyczne rozstrzygnięcia. Pokazuje z jednej strony ukształtowanie się mieszczańskiej wizji nauki, teologii czy narodziny nowoczesnego pojęcia własności prywatnej, z drugiej – formowanie pierwszych uniwersalistycznych walk klasowych prowadzonych tak na poziomie teologii, jak i polityki oraz metodologii nauk. Lepsze zrozumienie tych walk i sporów, a także wyjaśnienie specyficznego miejsca, jakie zajmuje w nich Spinoza, rzuca nowe światło na kryzys opisywany i diagnozowany w ramach autonomistycznych teorii Negriego, Hardta czy Virna.

Słowa kluczowe: Materializm, biopolityka, teologia, *operaismo*, wielość, *katechon*, próżnia, miłość, Spinoza, Hobbes, Boyle, Negri, Hardt, Virno, Schmitt, Latour, Agamben

Polityka – fizyka – teologia

Europa szesnastego i siedemnastego wieku pękała od sprzeczności. Narodzinom nowoczesnej idei tolerancji towarzyszyły wojny religijne, powolny upadek feudalizmu niósł ze sobą gwałtowne chłopskie rebelie, a początki akumulacji pierwotnej – oznaczającej przymusową „emancypację” chłopą, stającego się teraz robotnikiem – wiązały się z potężnym rozwojem niewolnictwa, które zostanie fundamentem kapitalistycznej hegemonii Europy. To właśnie rodząca się w ten sposób nowoczesność ustanawiała przestrzeń, w której pierwszy raz z taką mocą dała o sobie znać siła roszczeń i walk, jakie masy biednych inicjowały przeciwko opresyjnym strukturom władzy. W tym skomplikowanym i pełnym napięć kontekście rozgrywała się jednak nie tylko czysto polityczna walka o władzę, ale także zasadniczy, choć nigdy do końca niewyartykułowany, teoretyczny spór o formę i sposób zorganizowania życia społecznego. Mimo że jego ostateczni zwycięzcy mieli po swojej stronie kapitał, armię i przychyłność władzy, to przebieg wówczas toczonych walk nie był z góry rozstrzygnięty. Jej zrozumienie wydaje się szczególnie istotne w czasach kolejnego fundamentalnego kryzysu, pod wieloma względami podobnego do tego z siedemnastego wieku. Obejmuje on już jednak nie tylko Europę Zachodnią, ale cały świat¹.

Toczone u progu nowoczesności dyskusje charakteryzowały się, zapomnianą wraz z modernistyczną puryfikacją, hybrydycznością dyscyplin. Spory o politykę były jednocześnie sporami o model i rozumienie nauki, a rozstrzygnięcia w kwestiach teologicznych wprost przekładały się na rozwiązania społeczne². Modelowym sporem (rozgrywającym się na wszystkich tych poziomach), pokazującym fundamentalne dla nowoczesności napięcia, była dyskusja między Spinozą i Hobbesem. Znamienne, że mimo różnic, które dzieliły tych dwóch teoretyków, do pewnego stopnia oni sami, ale w szczególności późniejsi komentatorzy

1 O ile kryzys siedemnastego wieku był wynikiem starcia między coraz mocniejszymi siłami reakcji a rewolucyjnymi i demokratycznymi trendami rozwijanymi od trzynastego wieku przez demokracje protestanckie, Marsyliusza z Padwy, Ockhama i More'a, Münzera, Spinozę i radykalnych Braci Polskich, o tyle dzisiejszy, w którym coraz częściej używa się renesansowych narzędzi teoretycznych, byłby wynikiem ponownego wzmocnienia sił demokratycznych kosztem opartej na kłamstwie reprezentacji współczesnej władzy; P. Virno, *A Grammar of the Multitude. For an Analysis of Contemporary Forms of Life*, tłum. I. Bertolotti, J. Cascaito, A. Casson, Los Angeles 2004, s. 24.

2 B. Latour, *Nigdy nie byliśmy nowocześni: studium z antropologii symetrycznej*, tłum. M. Gdula, Warszawa 2011.

traktują ich jak bratnie dusze, posługujące się nie tylko podobnymi pojęciami (jak *conatus* czy *multitudo*), ale także identycznymi strukturami teoretycznymi (jak idea umowy społecznej). Wiele wskazuje na to, że to interpretacyjne sprowadzenie Spinozy do zdolnego, ale jednak tylko kontynuatora filozofii Hobbesa, jest mniej lub bardziej przemyślanym zabiegiem (zresztą jednym z wielu) służącym zatarciu subwersywnego potencjału spinozyzmu.

Jeśli bowiem Spinoza posługuje się terminami Hobbesa, to przede wszystkim po to, by dokonać ich *détournement*. Choć obaj żyją w tych samych czasach i w obu siła ubogich mas czy wielość (*multitudo*) wzbudzą przerażenie³, to teoretyczne rozwiązania, które proponują, i polityczna działalność, którą prowadzą, każe przypuszczać, że wyciągają oni z tych okoliczności diametralnie różne wnioski.

W dużym uproszeniu można powiedzieć, że o ile Hobbes uznał, że targające siedemnastowieczną Europą niepokoje wynikają z nadmiaru politycznej wolności i słabości suwerennej władzy, o tyle Spinoza doszedł do wniosku dokładnie przeciwnego. Zdaniem niderlandzkiego filozofa, bunt i rebelie nie są konsekwencją przesadnej demokratyzacji, ale właśnie jej braku. Tylko społeczeństwo oparte na egalitarnych zasadach może cieszyć się ograniczeniem lęku i wzajemnych nieufności (zdaniem Hobbesa, niemożliwych do likwidacji), a także maksymalizacją publicznej i osobistej wolności, którą Spinoza, wbrew liberałom, rozumie jako rozwój możliwości wzrastających wraz z poszerzaniem się społecznych relacji.

Teorie te nie dają się pogodzić między innymi ze względu na odmienne antropologie stojące u ich podstaw. I nie chodzi o trywialny spór o ludzką naturę, w którym filozofowie prześcigają się w pesymistycznych diagnozach dotyczących jej diaboliczności⁴, ale o kwestie stosunku między tym, co jednostkowe i tym, co społeczne. Dla Hobbesa punktem wyjścia zawsze będzie atomistyczny podmiot, dopiero w drugim kroku wchodzący w relację społeczne. Z perspektywy Spinozy – jak pokażę dalej – taki podział będzie nonsensem; choć istnieje tylko to, co jednostkowe, to zawsze będzie ono efektem sieci społecznych relacji.

3 É. Balibar, *Trwoga mas. Polityka i filozofia przed Marksem i po Marksie*, tłum. A. Staroń, Warszawa 2007, s. 63.

4 Obydwaj przyjmują w punkcie wyjścia, że człowiek jest *istotą niebezpieczną*. Różnica polega na tym, że Hobbes traktuje sprawę owego niebezpieczeństwa z metafizyczną powagą, która uniemożliwi mu dostrzeżenie różnorodności i skomplikowania społecznych interakcji. Spinoza zaś pokaże, że tak zwana ludzka natura jest bardzo elastyczna i zawsze lepiej eksplorować i odpowiednio zarządzać tkwiącymi w niej mocami (*potentia*) niż dążyć do ich zahamowania.

Katechon

Spór o rolę władzy oraz kształt życia społecznego toczony między angielskim a holenderskim filozofem, choć może uchodzić za kamień węgielny nowoczesnej myśli społecznej, jest szczególnym przypadkiem dużo starszego, być może uniwersalnego⁵, konfliktu politycznego. Jego bodaj najbardziej wyrazistą postać znajdujemy w głośnym fragmencie z *Dругiego listu do Tesaloniczan* apostoła Pawła:

Albowiem już działa tajemnica anomii, niech tylko ten, co powstrzymuje [*ho katechon*], ustąpi miejsca. Wówczas objawiony zostanie bezprawny [*anomos*], którego pan zgładzi tchnieniem swoich ust i dezaktywuje [*katergesei*] objawieniem swojej obecności [*parousia*]. Obecność jego jest wedle dzieła [*ka'energeian*] szatana w całej mocy (2 Tes, 2, 6-8)⁶.

Z całą pewnością listy Pawła nie należą do tekstów łatwych, a ten fragment, ze względu na swoją gęstość pojęciową, może uchodzić za wybitnie trudny. Jednak skala interpretacyjnych rozbieżności jest w tym wypadku niedościgniona. Występujące w nim pojęcie *katechon* (siła powstrzymująca) zrobiło poważną polityczną karierę, stając się ideologicznym narzędziem pacyfikacji społecznego niezadowolenia, używanym przez kolejne dwa tysiąclecia. Zgodnie z konserwatywną (proponowaną przede wszystkim przez Carla Schmitta) wykładnią tego fragmentu, chodziłoby o legitymizację doczesnej władzy, która, choć uwikłana w grzech i upadek, spełnia jednak zbawienną funkcję, powstrzymując nadejście antychrysta (utożsamianego w polityce z an-archią)⁷. Problem w tym, że pojęcie *katechon* pojawia się w Biblii tylko raz. I jak widać w przytoczonym wyżej tłumaczeniu, antychryst wcale w nim nie występuje.

5 W tym sensie można mówić o transhistoryczności Spinozjańskiego projektu politycznego i ontologicznego, wobec którego filozofowie pokroju Tomasza Hobbesa zawsze byłiby tylko reakcją. W takiej perspektywie ujmują zresztą Spinozę nie kto inny jak Hegel (G.W. Hegel, *Wykłady z historii filozofii*, tłum. Ś.F. Nowicki, t. 3, Warszawa 2002, s. 312) oraz Pierre Bayle (P. Bayle, *Dictionnaire historique et critique*, Rotterdam 1715, s. 610).

6 Cytuje za *Biblia*, wyd. IV Brytyjskiego i Zagranicznego Towarzystwa Biblijnego, Warszawa 1978. Większość cytatów poddaje modyfikacjom w oparciu o tłumaczenie Lutra *Revidierte Lutherbibel* z 1984 roku, *Biblię interlinearną* oraz rozstrzygnięcia filologiczne Agambena. Zob. G. Agamben, *Czas, który zostaje: komentarz do Listu do Rzymian*, tłum. S. Królak, Warszawa 2009, s. 129.

7 C. Schmitt, *The Nomos of the Earth*, tłum. G.L. Ulmen, New York 2006, s. 59-62.

Oczywiście trudno przypuszczać, by tak wnikliwy teoretyk jak Schmitt nie przeczytał nigdy ustępu, na którym miała opierać się ogromna część jego koncepcji. Chodzi tu raczej o bezkrytyczne przywiązanie do łacińskiego tłumaczenia *Drugiego listu do Tesaloniczan* oraz do jego wpływowej interpretacji dokonanej w późnej starożytności przez Tertuliana⁸. W tym łacińskim odczytaniu pojawiający się we fragmencie termin *anomos* (bezprawie), szybko zostaje utożsamiony z siłami antychrysta. Paweł zaś staje się apostołem doczesnej władzy, powstrzymującej nadejście ery (*eonu*) szatańskiej anarchii. Jednak rewolucyjność myśli Pawła, która fascynowała gigantów dwudziestowiecznej filozofii (od Heideggera, przez Benjamina, Taubesa, aż po Derridę i Agambena), polega – mówiąc w dużym uproszczeniu – na performatywnym⁹ zniesieniu (*aufheben*)¹⁰ czy precyzyjniej – dezaktywacji (*katergein*) prawa¹¹. Jeśli więc Apostoł

8 Tertulian pisze w swoim – skądinąd fascynująco antydualistycznym – traktacie *O zmartwychwstaniu ciała*: „Albowiem już działa tajemnica nieprawości. Niech tylko ten, co teraz powstrzymuje, ustąpi miejsca. Któż to taki? Nikt inny jak państwo rzymskie, którego upadek i rozpad na dziesięć królestw sprowadzi Antychrysta”. Tertulian, *De resurrectione carnis*, 24; 17-18, s. 68, http://www.tertullian.org/articles/evans_res/evans_res_03_latin.htm. Dosadną krytykę politycznej instrumentalizacji religii, jakiej miał dopuścić się w tym kontekście Schmitt, przeprowadził katolicki teolog Erik Peterson: *Der Monotheismus als politisches Problem: Ein Beitrag zur Geschichte der politischen Theologie im Imperium Romanum*, Leipzig 1935, s. 99.

9 Kwestią języka zajmę się niżej. Na razie należy zaznaczyć, że w wypadku Pawła „performatywność” mniej opiera się na ustanawianiu jakiejś nowej rzeczywistości, a bardziej na dezaktywowaniu języka starych zasad i praw. Tym samym raczej odbiera im moc poprzez swoją paradoksalną słabą mesjańską siłę, niż ustanawia nowy silny porządek. Zob. G. Agamben, *Czas, który zostaje...*, s. 117.

10 Jako *aufheben* zostaje przez Lutra przetłumaczone Pawłowe *katergein* w ustępie *Listu do Rzymian*, wyrażającym stosunek chrześcijańskiej miłości do żydowskiego prawa (Rz 3: 31). Luter, którego podaje za wydaniem *Revidierte Lutherbibel* z 1984 roku, przekłada: „Wie? **Heben** wir denn das Gesetz **auf** durch den Glauben? Das sei ferne! Sondern wir richten das Gesetz auf”. Znamienne, że Luter, który używa w swoim przekładzie słowa *aufheben* w sumie trzy razy, ale tylko raz w techniczny sposób, odnosi to pojęcie do bardzo umiarkowanego fragmentu, w którym prawo *de facto* nie ulega zniesieniu tylko „zostaje postawione na nogi”. W miejscach, gdzie *katergein* jest „mniej zachowawcze”, używa innych czasowników – na przykład zdanie mówiące o mesjaszu, który „uczyni bezskutecznym [*katergese* – unieczynni] wszelkie panowanie i wszelką władzę i moc” (1 Kor 15: 24) Luter przekłada: „wenn er alle Herrschaft und alle Gewalt und Macht weggetan hat”.

11 *Katergein*, dobrze pokazuje to Agamben, bliższe jest francuskiemu *désœuvrement* (które ma charakter szabasowego odpuszczenia czy dezaktywacji), niż jednak wyrażającego dużo większy stopień aktywność *aufheben*. Jednak takie retroaktywne przeczytanie Hegla przez Lutra, a potem Pawła wydobywa z tego Hegłowskiego

Oczywiście trudno przypuszczać, by tak wnikliwy teoretyk jak Schmitt nie przeczytał nigdy ustępu, na którym miała opierać się ogromna część jego koncepcji

używa pojęcia *bezprawia*, to trudno przypuszczać, by robił to w pełnym oderwaniu od swojego bardzo dwuznacznego stosunku wobec *prawa*¹². Łacińska wykładnia sprawiła, że Paweł, choć (jak wynikałoby z uczciwej interpretacji jego *Listów*) z natury bardzo nieufny wobec doczesnej władzy, okazuje się jednym z najbardziej gorliwych jej obrońców¹³.

Z fragmentem tym wiąże się jeszcze jeden istotny problem, który dotyczy Schmitta w nie mniejszym stopniu niż jego – bardziej religijnie, a mniej politycznie nastawionych do teologii – adwersarzy. Jak dobrze pokazuje Heidegger: jeśli Paweł pisze o tak zwanym powtórnym przyjsciu mesjasza i jeśli w ogóle ma na myśli jego cielesne nadejście (mające dokonać się gdzieś i kiedyś), to jest to sens drugo- albo nawet trzeciorzędny¹⁴. Tym, co interesuje Pawła (i co podpowiada etymologia słowa *par-ousia*, czyli bycie-przy/obecność), jest życie dokonujące się w obecności mesjasza. Innymi słowy, Paweł, potępiając (na początku *Drugiego listu do Tesaloniczan*) tych, którzy oczekiwali nadejścia Pana w konkretnej postaci i o konkretnej porze, wzywa ich do zmiany życia tak, aby dokonywało się ono w horyzoncie znoszącej czy też dezaktywującej prawo miłości. Tylko taka zmiana może sprawić, że pojęcie paruzji nabierze jakiegokolwiek sensownej treści.

Jeśli więc przez pojawiającą się we fragmencie o *katechon* paruzję rozumieć pewien specyficzny modus przeżywania czasu¹⁵, a nie konkretne wydarzenie, to trudno utrzymać (nawet przy pominięciu kwestii utożsamienia *anomie* z antychrystem) większość jego interpretacji, zgodnie

pojęcia bogatszy treściowo potencjał, niż gdyby traktować je bez tej filologicznej archeologii. Zob. G. Agamben, *Czas, który zostaje...*, s. 115-119.

12 Paweł sam siebie nazywa w jednej ze swoim „dialektycznych” wylizanelek: *hos anomos* (1 Kor 9, 20).

13 Jako argument za uznaniem takiej zachowawczej postawy Apostoła przedstawia się zwykle 13 rozdział *Listu do Rzymian*, który faktycznie może mieć konserwatywny wydźwięk. Wydaje się jednak (do czego inspirująco przekonuje Karl Barth), że rozdział 13 zaczyna się jeden wers wcześniej (niż przyjmuje się to w większości wydań) głośnym zdaniem: „zło dobrem zwyciężaj” które nadaje całemu rozdziałowi o władzy wydźwięk niemal anarchistyczny: K. Barth, *The Epistle to the Roman*, tłum. E.C. Hoskyns, London 1968, s. 478-481.

14 M. Heidegger, *Fenomenologia życia religijnego*, przeł. G. Sowiński, Kraków 2002, s. 95-97.

15 Mieszczącym się między „już nie” i „jeszcze nie”. To znaczy skoncentrowanym na gęstym od „wieczności” (podejmowanego rewolucyjnego zadania) momencie. Lukács lapidarnie napisze, że jest to taki rodzaj czasowości, który polega na tym, by „każdy poszczególny moment walki uzyskał swój rewolucyjny sens” – G. Lukács, *Historia i świadomość klasowa. Studia o marksistowskiej dialektyce*, tłum. M. Siemek, Warszawa 1988, s. 105.

z którymi *siłą powstrzymującą* miałyby być raz Imperium Rzymskie, raz Hobbesowski Lewiatan, innym razem jeszcze marszałek Piłsudski (chroniący Europę przed zalewem Bolszewii)¹⁶. Co więcej, jak pisze przecież Paweł (wrażając swój entuzjazm w przekroczeniu *katechon*): „ten, co powstrzymuje [*ho katechon*], ustąpi miejsca”. Nie ma zatem w *Listach* nic, co kazałoby, po pierwsze, wiązać *katechon* z rzekomo pożądaną przez Pawła siłą, po drugie zaś, co pozwalałoby go utożsamiać z jakąś konkretną historyczną czy nawet teologiczną postacią.

W tym sensie należałoby *katechon* rozumieć jako ciągle znoszoną *siłę powstrzymującą*, sytuującą się naprzeciw idei dialektycznego i całościowego spełnienia, realizowanego w pełnej utopijnej czy apokaliptycznej obecności. Paweł – a za nim cała linia teoretyków nieufnych i krytycznych wobec hierarchii i władzy – nie obiecuje komunistycznej czy demokratycznej harmonijnej pełni. Apostoł zdając sprawę z nieredukowalności konfliktu, który zawsze będzie określał relacje międzyludzkie, wzywa jednak do przekroczenia czy zniesienia tych, które czynią życie społeczne nieznośnym. Negatywna siła *katechon* stanowiłaby zatem – w takiej interpretacji – jedynie materiał, na którym dopiero mesjańska czy komunistyczna wspólnota może dokonywać swoich twórczych i nigdy niedokończonych dezaktywacji, prawdopodobnie bardzo bliskich tych, o których pisać będzie później Karol Marks w swoich próbach negatywnego zrozumienia idei komunizmu jako „bezwzględnej krytyki wszystkiego, co istnieje”¹⁷.

Behemot wielości

Pojęcie *katechon* jest dziś już nie tylko przedmiotem niezliczonych interpretacji konserwatywnych teoretyków, koncentrujących się głównie na szukaniu odpowiedzi na pytania o to, kto lub co jest *siłą powstrzymującą* (lub co nią było dla Carla Schmitta), ale doczekało się także licznych komentarzy ze strony włoskich autonomistów. Tym, co interesuje Paola Virna¹⁸ czy Antonia Negriego¹⁹ w pojęciu *katechon* jest sugestywny

16 C. Schmitt, *Beschleuniger wider Willen oder: Problematik der westlichen Hemisphäre*, [w:] tegoż, *Staat, Großraum, Nomos: Arbeiten aus den Jahren 1916-1969*, Berlin 1995, s. 436.

17 K. Marks, *Listy z „Deutsch-Französische Jahrbücher”*, [w:] MED, t. 1, Warszawa 1960, s. 417.

18 P. Virno, *Multitude: Between Innovation and Negation*, tłum. I. Bertolotti, J. Cascaito, A. Casson, New York 2008, s. 56-67.

19 M. Hardt, A. Negri, *Rzecz-pospolita: poza własność prywatną i dobro publiczne*, tłum. „Praktyka Teoretyczna”, Kraków 2012, s. 304.

Nie ma zatem w *Listach* nic, co kazałoby, po pierwsze, wiązać *katechon* z rzekomo pożądaną przez Pawła siłą, po drugie zaś, co pozwalałoby go utożsamiać z jakąś konkretną historyczną czy nawet teologiczną postacią

mechanizm wyparcia, którego dokonuje myśl liberalna i konserwatywna, a którego obiektem od zarania nowoczesności miała być niejednorodna siła wielości (*multitudo*). Problem w tym, że współcześni marksiści bezkrytycznie przyjmują obowiązującą konserwatywną wykładnię *Drugiego listu do Tesaloniczan*, a cały ich wkład w nową jego interpretację polega tylko na odwróceniu jej wektora. Mimowolnym efektem takiej interpretacji będzie jednak konstrukcja władzy zasadniczo odrzucana przez *postoperaismo*, bo reprodukująca schemat transcendentnego suwerena, a pomijająca strukturalne i jak najbardziej horyzontalne praktyki władzy, w której siły suwerenności, prawa i kapitału doskonale się uzupełniają.

Z drugiej strony trudno oczekiwać od Negriego czy Virna jakiegś głębokiej egzegezy Nowego Testamentu, skoro ich celem nie jest zrozumienie tego, jak w twórczości Pawła funkcjonują te czy inne pojęcia, ale pokazanie, jak były i są one wykorzystywane jako narzędzia legitymizacji władzy. A pod tym względem obaj są bezbłędni, bo choć Hobbes nigdzie wprost nie posługuje się terminem *katechon*, to w niewyartykułowany sposób pojęcie Pawła-Tertuliana pełni w jego filozofii centralną rolę. Jak to zresztą bardzo trafnie pokazuje Wolfgang Palaver, angielski filozof jako (przynajmniej we własnym mniemaniu) wierny poddany króla Karola I Stuarta²⁰ nie mógł *explicite* posługiwać się terminem wcześniej używanym do uzasadnienia (wrogiej brytyjskiej koronie) władzy papieża czy cesarza²¹.

Głównym przeciwnikiem, w którego wymierzona jest cała filozoficzna twórczość Hobbesa, są masy rozumiane jako wielość biednych, skłonnych do buntu i nieposłuszeństwa ludzi. W tym celu – jak twierdzi Carl Schmitt – nie waha się on odwołać do teologicznej struktury znanej z łacińskiej wykładni fragmentu o *sile powstrzymującej*: „Zdaniem Hobbesa państwo to jedynie odwlekana (bez przerwy i dzięki potężnej władzy) wojna domowa. Innymi słowy: jeden potwór, Lewiatan albo »państwo« nieustannie powstrzymuje drugiego potwora, Behemota »rewolucji«”²². Sugestywna interpretacja Schmitta, choć oparta głównie

20 Twórczość Hobbesa, choć zmierzała do uzasadnienia (niespotykanej chyba nigdy więcej w takiej formie) władzy suwerena, została przez Karola I odebrana jako zamach na feudalną monarchię. Zresztą całkiem słusznie. Hobbes uważał, że boska legitymizacja władzy, na którą powoływali się feudalni władcy, jest jedną z przyczyn przerażających go buntów i niepokojów. Dlatego wyprowadzał najmocniejszą koncepcję władzy, jaką zna europejska filozofia społeczna, nie od Boga, lecz od ludu.

21 W. Palaver, *Hobbes and the Katechon: The Secularization of Sacrificial Christianity*, „Contagion” 1995, no. 2.

22 C. Schmitt, *Lewiatan w teorii państwa Thomasa Hobbesa*, tłum. M. Falkowski, Warszawa 2008, s. 31-32.

na analizie załączanej do *Lewiatana* ilustracji i tytułów kluczowych książek Hobbesa, pełni pożyteczną funkcję odtworzenia teologicznych kontekstów w tej rzekomo laickiej koncepcji. Jednak w swojej jednostronności ostatecznie łąduje na podobnych mieliznach co interpretacje zupełnie pomijające tego typu wątki.

Prowadzi to do sytuacji, w której zapoznany zostaje nie tylko wkład Hobbesa w dyskusje na temat rodzącej się w siedemnastym wieku nowoczesnej nauki (o tym będzie jeszcze mowa), ale przede wszystkim istotne znaczenie jego myśli w formowaniu się europejskiego kapitalizmu²³. To przecież właśnie angielski filozof zapyta (we fragmencie bezpośrednio poprzedzającym dosadną krytykę niejednorodności wielości oraz pochwałę jedności ludu): „Powiedz więc skąd bierze się ta twoja własność, jeśli nie pochodzi od państwa?”²⁴ – tym samym podejmując (prawdopodobnie pierwszy raz w historii) kwestię kapitalistycznej własności prywatnej jako gwarantowanej od samego początku przez państwo. Nie bez znaczenia jest zresztą fakt, że tym, co ma powstrzymać przed głodnymi (owoców własnej pracy) masami, jest właśnie Lewiatan, który zgodnie z ówczesnym żargonowym użyciem tego słowa utożsamiany był z człowiekiem: „o ogromnej i strasznej sile albo olbrzymim majątku”²⁵. Już w samym tym potocznym pojęciu zawarty został zatem strukturalny dla nowoczesności sojusz państwa (o strasznej sile potrzebnej do ochrony własności) oraz kapitału (o olbrzymim, zakumulowanym dzięki pracy biedoty, majątku), którego efektem będzie nie tylko dość niewinne wspieranie przez państwo rodzimego handlu, ale przede wszystkim pomoc w brutalnym wywłaszczeniu chłopca i przekształceniu go w robotnika²⁶.

Hobbes staje się tym samym jednym z ojców założycieli nowoczesnej republiki własności²⁷, wyprzedzając zresztą swoją filozofią konkretne rozwiązania prawne o blisko sto pięćdziesiąt lat. Nic dziwnego, że angielski filozof nie cieszył się łaską wciąż jeszcze feudalnego króla

23 Schmitt jako krytyk liberalizmu, którego jednym z twórców miał być Hobbes, unika tego tematu. Pozostaje pytanie, na ile zachodzi jakaś zasadnicza różnica między liberałami a konserwatystami, jeśli i jedni, i drudzy są zwolennikami republiki własności oraz przyjmują linearną wizję nowoczesności. Na temat bliskości Schmitta i liberalizmu: L. Strauss, *Uwagi do „Pojęcia polityczności” Carla Schmitta*, tłum. P. Graczyk, B. Kuźniarz, „Kronos” 2008, nr 3.

24 T. Hobbes, *Elementy filozofii*, tłum. Cz. Znamierowski, Warszawa 1956, T. 2, s. 372.

25 *The Oxford English Dictionary*, t. 8, red. J.A. Simpson; E.S.C. Weiner, Oxford 1989, s. 869.

26 K. Marks, *Kapitał*, t. 1 [w:] MED, t. 23, Warszawa 1968, s. 852-902.

27 M. Hardt, A. Negri, *Rzecz-pospolita...*, s. 90.

Karola I. Wsparcie, jakiego udziela autor *Behemota* kapitalistycznym przemianom, doskonale widać na przykładzie rozważań na temat sprawiedliwości. Zostaje ona zdefiniowana właśnie poprzez odniesienie do pojęcia własności – tak, by, podobnie jak później u Locke’a, fundamentalnym stosunkiem człowieka wobec siebie i wobec innych uczynić relację posiadania²⁸: „[P]olega ona [sprawiedliwość] na tym, iżby nie brać człowiekowi tego, co do niego należy. [...] Z rzeczy, jakie są w ł a s n o ś c i ą człowieka, najdroższe człowiekowi jest jego własne życie i ciało [...] następnie majątek i środki do życia”²⁹.

Takie ujęcie umożliwia uzyskanie, po pierwsze, dość abstrakcyjnej i pierwotnie kontr-intuicyjnej kategorii wyjętego z relacji atomistycznego podmiotu, po drugie zaś, równie podejrzanej kategorii absolutnej wolności³⁰, rozumianej jako możliwość dysponowania sobą oraz wszystkim, co się posiada³¹. Jak to wprost twierdzi Hobbes w swoim *Behemocie*, lud za każdym razem definiowany jest nie inaczej jak właśnie poprzez gest wykluczenia zeń biedoty, zawsze w ten czy inny sposób zależnej od produktywnych mocy kupiectwa i rodzącej się burżuazji³². Zwieńczeniem procesu, którego lojalnej legitymizacji podejmowali się Hobbes wraz z Locke’iem,

28 J. Locke, *Dwa traktaty o rządzie*, tłum. Z. Rau, Warszawa 1992, s. 181.

29 T. Hobbes, *Lewiatan*, czyli Materia, forma i władza państwa kościelnego i świeckiego, tłum. Cz. Znamierowski, Warszawa 1954, s. 303-304.

30 Hobbes podobnie jak Spinoza będzie ujmował wolność w kategoriach mocy. Z tym, że zdaniem angielskiego filozofa lepiej zbyć się własnej mocy na rzecz suwerena, niż żyć w nieskończonym lęku stanu naturalnego (T. Hobbes, *Lewiatan...*, s. 110), w którym wszystkie moce są równe, a szanse bycia zabitym (niezależnie od dyspozycji fizycznych czy intelektualnych) takie same (tamże, s. 107). Innymi słowy, Hobbes przedkłada jeden instynkt (strach przed śmiercią) nad drugi (pragnienie posiadania [wszech]mocy). Spinoza pokaże, że taka alternatywa jest jałowa i sztuczna, bo żeby w pełni realizować swój *conatus*, trzeba także dbać o rozwój własnych mocy (a najlepiej temu służy życie społeczne). Doskonale wyjaśnia to stanowisko słynny *bon mot* ze Spinozjańskiej *Etyki*: „Człowiek wolny o niczym nie myśli mniej, niż o śmierci, a mądrość jego jest rozmyślanie nie o śmierci, lecz o życiu” (B. Spinoza, *Etyka w porządku geometrycznym dowiedziona*, tłum. I. Myśliński, oprac. i wstęp L. Kołakowski, Warszawa 1954, cz. IV, tw. 67, s. 314).

31 Ten sposób dysponowania odbywa się na zasadzie wyznaczonej przez charakter własności prywatnej opartej na negatywnej idei wykluczenia (łacińska etymologia podpowiada: *privatus* znaczy pozbawiać, wykluczać): T. Hobbes, *Lewiatan...*, s. 220.

32 T. Hobbes, *Behemoth: The History of the Causes of the Civil Wars of England, and of the Counsels and Artifices By Which They Were Carried On From the Year 1640 to the Year 1660*, [w:] *The English Works of Thomas Hobbes of Malmesbury*, t. 6, red. W. Molesworth, London 1840, s. 203, http://oll.libertyfund.org/index.php?option=com_staticxt&staticfile=show.php?title=1738&Itemid=2.

Jak to wprost twierdzi Hobbes w swoim *Behemocie*, lud za każdym razem definiowany jest nie inaczej jak właśnie poprzez gest wykluczenia zeń biedoty, zawsze w ten czy inny sposób zależnej od produktywnych mocy kupiectwa i rodzącej się burżuazji

będą znamienne słowa jednego z amerykańskich Ojców Założycieli: „W momencie, w którym w społeczeństwie przyjmuje się ideę, że własność nie jest tak święta, jak prawa boskie, a nie ma żadnej siły i prawa i sprawiedliwości, by je chronić, swój początek znajduje anarchia i tyrania”³³.

W celu obrony przed tak rozumianą anarchią angielski filozof jest skłonny poświęcić niemal wszystko, z radykalnym ograniczaniem publicznej i jednostkowej wolności oraz boskim charakterem władzy na czele. Jest rzeczą znamionną, że w perspektywie teorii politycznej Tomasza z Akwinu dużo łatwiej pomyśleć możliwości rebelii i wypowiedzenia posłuszeństwa królowi³⁴ niż u w zasadzie zupełnie wykluczającego taką możliwość Hobbesa. Takie porównanie pokazuje tylko, że laicyzacja nie zawsze musi prowadzić do „postępowych” konsekwencji. Zresztą w kwestii religii angielski filozof zgodziłby się prawdopodobnie z Lacanem, według którego jeśli Bóg jest, to wszystko jest dozwolone, bo dzięki jego obecności otrzymujemy transcendentną legitymizację działań z laickiej i zdroworozsądkowej perspektywy zupełnie niedopuszczalnych. Dlatego też tak wiele miejsca w *Lewiatanie* zostaje poświęcone uzasadnieniu opartej na rygorystycznym posłuszeństwie religii państwowej, biorącej w karby wszystkie niekontrolowane do tej pory zjawy życia duchowego. Trafnie opisuje tę sytuację Bruno Latour:

To właśnie ze względu na jedność nie może być mowy o żadnej transcendencji. Wojny domowe będą wybuchać tak długo, jak będą istnieć ponadnaturalne całości uznawane przez obywateli za instancje, do których można zgłaszać żale na prześladowania ze strony ziemskich władz³⁵.

Nie znaczy to wcale, że filozofia społeczna Hobbesa jest wzorowym modelem sekularyzacji. Wręcz przeciwnie. Od czasu powstania tej teorii władza w europejskiej filozofii społecznej już niemal zawsze będzie pochodzić (przynajmniej deklaratywnie) nie od Boga, lecz od ludu.

33 J. Adams, *Defense of Constitutions of Government of United States*, [w:] *The Works of John Adams*, t. 6, red. Ch.F. Adams, Boston 1851, s. 8, http://oll.libertyfund.org/index.php?option=com_staticxt&staticfile=show.php&title=2098.

34 Zdaniem Tomasza taka możliwość zachodzi, gdy władca jest uzurpatorem i tyranem postępującym niezgodnie z boskim prawem (Tomasz z Akwinu, *O władzy*, [w:] tegoż, *Dzieła wybrane*, tłum. J. Salij, Kęty 1999, s. 236.) Między innymi z tego powodu Hobbes opowiada się za radykalną prywatyzacją przekonań religijnych, dopuszcza zatem ich pluralizm, ale wyłącznie w odseparowanych sferach prywatnych, publicznie każdy i każda powinna podlegać (niekrytykowanej) religii państwowej: T. Hobbes, *Lewiatan...*, s. 444.

35 B. Latour, *Nigdy nie byliśmy nowocześni...*, s. 33.

Wiele jednakże wskazuje na to, że prowadzi ona do jeszcze większego wzmocnienia (tym razem pieczołowicie kamuflowanych) struktur teologicznych, umacniających wszelkie, na pozór zupełnie świeckie, hierarchie. Hobbes w przeciwieństwie do Spinozy dokonuje jedynie – mówiąc językiem Agambena – liberalnej sekularyzacji państwa i społeczeństwa, zamiast zdobyć się na odwagę efektywnej profanacji teologicznego porządku, w której religia zostaje użyta nie do legitymizacji opresji, ale jej przekroczenia i zniesienia.

Lęk przed pompą próżniową

Jednak stosunek Hobbesa do sfery publicznej objawia się nie tylko w lęku autora *Lewiatana* przed nieskrępowaną twórczością teologiczną, ale także w bardzo wyraźnej wizji tego, jak wyglądać powinna nowoczesna nauka. Jak pisze Latour:

dochodzi [on] do swoich naukowych rozstrzygnięć nie przez kierowanie się opinią, nie przez obserwację czy dzięki objawieniu, ale za pomocą dowodów matematycznych, jedynej metody argumentacji zdolnej przymusić wszystkich do zgody³⁶.

Tymczasem, jak pokazał Robert Boyle za pomocą swoich ryzykownych, ale ostatecznie udanych eksperymentów (mających potwierdzić istnienie próżni), nauka stałaby w miejscu, gdyby miała słuchać porad filozofów podobnych do Hobbesa. Angielski filozof nie mógł pozwolić, by nauka opierała się na czymś tak katastrofalnie kruchym i zmiennym, jak eksperyment, który ponadto miał dowodzić istnienia czegoś tak metafizycznie niejednorodnego jak próżnia. Nawet jeśli w konsekwencji Hobbesowski sposób myślenia miałby prowadzić do zahamowania postępu, to przecież chroni nas przed anarchią wojny domowej, a tej Hobbes boi się najbardziej. Dlatego z taką pasją będzie zwalczać swojego wybitnego rodaka³⁷. Boyle dowodzi bowiem, że odpowiedzią na wojny religijne nie może być wzmożony autorytaryzm władzy/wiedzy (jako *episteme*), ale raczej odwołanie

36 Tamże, s. 34.

37 Klasyczne omówienie sporu między Hobbesem a Boylem: S. Shapin, S. Schaffer, *Leviathan and the Air-Pump: Hobbes, Boyle and the Experimental Life*, Princeton 1985. Ciekawa analiza tego sporu nie chroni jednak autorów książki przed – jak postaram się dalej pokazać – zbyt pospiesznym ulokowaniem Spinozy bardziej po stronie Hobbesa niż Boyle'a: tamże, s. 253.

się do hipotez posiadających status zaledwie opinii (*doxa*), poddawanych publicznym testom. Dzięki jego dokonaniom sam proces naukowy uległ swoistej mieszczańskiej³⁸ egalitaryzacji, okazało się bowiem, że nie jest on wynikiem – dostępnym jedynie suwerenowi – istotowych wglądów, ale pracy całych zespołów badawczych. Opartych jednak o charakterystyczny dla burżuazji mechanizm wykluczenia zeń wszystkich tych, które nie mają odpowiednich wpływów i wystarczającego kapitału³⁹.

Boyle nie ograniczał się jednak tylko do zmodyfikowania metody naukowej⁴⁰. Angielski fizyk pokazał także, jak absurdalne z punktu widzenia nowożytnej fizyki jest bliskie autorowi *Lewiatana* przekonanie o atomistycznej jedności ciała (tak fizycznego, jak politycznego).

Rozstrzygnięcia te mają niebagatelne znaczenie, bo jeśli fizyką, teologią oraz polityką jako dziedzinami tworzonymi przez ludzi rządzą te same prawa (a co do tego nikt w siedemnastym wieku nie ma wątpliwości), to walka z tezą o istnieniu wielości musi oczywiście toczyć się na tych trzech frontach jednocześnie. Dyscyplinarną hybrydalność i związany z nią umiarkowany konstruktywizm angielskiego chemika dobrze opisuje Latour:

38 Oczywiście zupełnie drugorzędne znaczenie ma faktyczna przynależność klasowa Boyle'a czy Hobbesa pochodzących z arystokracji. Z jednej strony dlatego, że nie liczy się to, kim deklaratorywnie są, ale to, w czyich interesach piszą. Z drugiej strony, okres, w którym obaj tworzą, jest dopiero momentem narodzin mieszczaństwa w takiej formie, jaką przyjęło ono w dziewiętnastym wieku. Nie zmienia to faktu, że wcześniej zupełnie sporadyczny przepływ między mieszczaństwem a arystokracją stawał się od szesnastego wieku czymś coraz bardziej powszechnym (na przykład starszy brat Hobbesa był kupcem, a wielu mieszczan uzyskiwało wówczas tytuły szlacheckie).

39 Kwestia ta zupełnie inaczej wyglądać będzie u Spinozy i jego radykalnie demokratycznego koła z takimi postaciami jak Franciscus van der Enden (skazany za demokratyczny spisek mający na celu ścięcie Ludwika XIV) oraz Adriaen i Johana Koerbagh. Wszyscy oni byli zwolennikami radykalnego umasowienia nauki, wyciągając ją nie tylko z hobbesowskich dworów i zakonów, ale także boyle'owskich burżuazyjnych gabinetów. Zob. M. Janik, *Ontologia polityczna Benedykta Spinozy*, Warszawa 2014 (w przygotowaniu). Spinoza pisze w swoim *Traktacie o uzdrowieniu rozumu*: „W tym zaś celu nieodzowne jest, po pierwsze, rozumienie Natury w takim stopniu, jaki jest potrzebny do przyswojenia sobie takiej natury. Niezbędne jest, dalej, wytworzenie takiej społeczności, jaka potrzebna jest na to, by jak największa ilość ludzi możliwie najłatwiej i niezawodnie do celu tego dotarła” (B. Spinoza, *Traktat o uzdrowieniu rozumu*, [w:] *Pisma wczesne*, tłum. L. Kołakowski, Warszawa 1969, s. 346-347).

40 Podobnie jak w swojej teorii państwa, budowanej w oparciu o dokładnie te same struktury teologiczne, które po kosmetycznej laicyzacji stają się jeszcze bardziej opresywne i hierarchiczne niż w średniowieczu, Hobbes dokonuje podobnego przesunięcia w metodzie naukowej: pozornie odchodząc od scholastyki, wzmacnia tylko dogmatyczność i autorytaryzm poznawczy nowo przyjętej metody.

Rozstrzygnięcia te mają niebagatelne znaczenie, bo jeśli fizyką, teologią oraz polityką jako dziedzinami tworzonymi przez ludzi rządzą te same prawa (a co do tego nikt w siedemnastym wieku nie ma wątpliwości), to walka z tezą o istnieniu wielości musi oczywiście toczyć się na tych trzech frontach jednocześnie.

żyjemy we wspólnotach, gdzie więzi społeczne biorą się z obiektów wytwarzanych w laboratoriach; idee zostały zastąpione przez praktyki, apodyktyczne rozumowanie przez kontrolowaną dozę, a powszechna zgoda przez grupy kolegów po fachu⁴¹.

Mamy tu zatem do czynienia z ustanowieniem metody, w której teologiczne, polityczne i naukowe fakty, choć nie są bezpośrednim owocem pracy ludzkich rąk⁴², cały czas pozostają w ten czy inny sposób wytworzonymi w szeroko rozumianych laboratoriach konstrukcjami⁴³.

Problem w tym, że taka struktura jest analogiczna do sposobu, w jaki o rzeczywistości społecznej myśli Hobbes. Według niego jest ona wytworzona w efekcie sztucznej umowy społecznej, by zaraz potem uzyskać sankcję obiektywnej i naturalnej. Okazuje się więc, że pomimo różnic ontologicznych (Boyle chwali sobie wielość, Hobbes zdecydowanie preferuje jedność), oraz metodologicznych (Hobbes podporządkowuje naukę upragnionemu łaadowi społecznemu, Boyle chce budować porządek społeczny w oparciu o wolność badań naukowych), obaj ostatecznie łądzą na tych samych pozycjach dualistycznych mieszanin kultury i natury, które z coraz większą siłą będą nabrzmiewać przez kolejne wieki rozwoju naukowego i społecznego. Kluczowym dla obu problemem będzie zatem kwestia reprezentacji: fundującej (robioną w laboratoriach) nowoczesną naukę i dotyczącej (uprawianej w parlamentach) polityki.

Ateologia wielości

W tym kontekście staje się zupełnie jasne, dlaczego Spinoza (zresztą autor polemik kierowanych przeciwko obydwu brytyjskim myślicielom) okazuje się wielkim nieobecnym zachodnioeuropejskiego projektu nowoczesności, symbolizowanego w polityce przez Hobbesa, a w nauce przez Boyle'a⁴⁴. Z perspektywy Spinozy przyjmowana przez obu alternatywa

41 B. Latour, *Nigdy nie byliśmy nowoczesni...*, s. 37.

42 Za sprawą Boyle'a to ci – przecież od zawsze istniejący – nie-ludzie dostają głos decydujący o wyniku eksperymentu.

43 Boyle pozostając gorącym przeciwnikiem spekulacji na polu nauki, sprzeciwia się także spekulacji teologicznej (w szczególności tak zwanym dowodom na istnienie Boga), uważając, że tezy teologiczne, podobnie jak polityczne czy naukowe, należy poddawać empirycznej weryfikacji: *Boyle on Atheism*, red. J.J. MacIntosh, Toronto 2005.

44 Bardzo dobrze tę relację Spinozy jako fundatora radykalnego oświecenia, wobec którego oświecenie oficjalne było tylko polityczną reakcją, pokazuje w swo-

między wytwarzaniem a odkrywaniem jest z gruntu fałszywa. Nie ma żadnej nieskażonej człowiekiem natury, z którą, w celu uzyskania pełni harmonii, ten miałby się stopić. Fikcją jest jednak także przekonanie o istnieniu nieokleznanej i całkowicie odseparowanej *physis*, z którą człowiek miałby się rozprawić i którą miałby ostatecznie opanować. Dlatego Spinoza zapytany o swoje stanowisko wobec Hobbesa napisał, że rozdział stanu społecznego od naturalnego jest nonsensowny, bo nawet jeśli społeczeństwo miałoby opierać się o jakiś rodzaj umowy⁴⁵, to z pewnością nie byłby to układ zawierany w enigmatycznym (nigdy przez nikogo niewidzianym) przedspołecznym stanie naturalnym⁴⁶. Człowiek z natury jest istotą społeczną, a co za tym idzie, stan naturalny jest od zawsze jednocześnie stanem społecznym. Wytwarzanie tutaj jakiś sztucznych podziałów może nas prowadzić tylko w meandry tak ostro przez Spinozę zwalczanego „transcendentalizmu”.

Natura w tym ujęciu nie pełni bowiem ani roli podstawy (jak chciałaby ją wiedzieć współcześnie na przykład socjobiologia), ani tym bardziej nie wyznacza określonego celu (w czym upatrywaliby dziś pewnie swojej szansy różnej maści ekonomiści czy teologowie). W tej radykalnej krytyce pojęć *arche* i *telos* doskonale wyraża się przepaść oddzielająca holenderskiego filozofa od pragnącego fundamentalnej jedności Hobbesa i wciąż poszukującego jakiegoś celu Boyle’a. Stąd też nieufność Spinozy wobec eksperymentu opartego z jednej strony o wąskie (mieszczkańskie) rozumienie wolności prowadzonych badań, w których badaczami są tylko ci, którzy mają wpływy i kapitał potrzebny do budowania skomplikowanych laboratoriów, z drugiej służącego dowodzeniu już wcześniej

jej książce Jonathan Israel: tegoż, *Radical Enlightenment: Philosophy and the Making of Modernity 1650-1750*, Oxford-New York 2001. W podobnym duchu pisze Warren Montag twierdząc, że to właśnie w krytyce spinozizmu należy poszukiwać prawdy na temat samego Spinozy: W. Montag, *Bodies, Masses, Power*, London-New York 1999.

45 W traktatach pojawia się umowa społeczna, ale gdy tylko traci „swoją użyteczność [...] to rozwiązuje się jednocześnie i traci prawomocność” – B. Spinoza, *Traktat teologiczno-polityczny*, [w:] tegoż, *Traktaty*, tłum. I. Halpern-Mysłicki, Kęty 2000. Oczywiście taki rodzaj (kruchej i arbitralnej) umowy byłby dla Hobbesa absolutnie nie do zaakceptowania.

46 B. Spinoza, *Listy*, tłum. L. Kołakowski, Warszawa 1961, s. 231. Nawet jeśli potraktować życzliwie Hobbesowską teorię stanu naturalnego jako odnoszącą się do ludzkiej kondycji, a nie historycznego faktu istnienia stanu przedspołecznego, to, jak bardzo dobitnie pokazuje Spinoza, i taka konstrukcja jest kontryfaktyczna, bo sugeruje, że człowiek byłby człowiekiem także bez relacji społecznych, które, jak twierdzi niderlandzki Żyd, dopiero nadają pojęciu ludzkiej natury jakiegokolwiek sens.

założonej tezy⁴⁷. Stąd między innymi próba zastąpienia tak rozumianego eksperymentu matematyką. Jednak matematyką ujmowaną nie jako narzędzie umożliwiające odkrycie zasady, na której Hobbes chciał budować nowoczesne burżuazyjne państwo, ale raczej jako metodą falsyfikacji zastanych prawd i opinii, służącą zwiększaniu mocy (*potentia*) poszczególnych ludzi.

Można powiedzieć, że w tym osobliwym trójkącie tworzonym przez teoretyka politycznego wraz z fizykiem oraz teologiem, Spinoza perwersyjnie odegra tę ostatnią rolę, ale nie po to, by ratować rozsypany się już wówczas gmach religii i metafizyki, ale żeby na dwieście lat przed nadejściem szaleńca z Nietzscheańskiej *Wiedzy radosnej* dokonać niezwykle radykalnego i konsekwentnego zabójstwa Boga, po którym odarte ze świętości zostają dosłownie wszystkie metafizyczne kategorie z naturą i człowiekiem na czele⁴⁸.

Spinoza, choć posługuje się pojęciem Boga dużo częściej niż Hobbes, w przeciwieństwie do autora *Lewiatana* zdecydowanie sprzeciwia się ujmowaniu go jako transcendencji i pisze:

uwążam Boga za immanentną, jak to się powiada, nie zaś transcendentną (*trans-euntem*) przyczynę wszechrzeczy. Powiadam, że wszystko jest w Bogu i wszystko się w Bogu porusza, a mówię tak razem z Pawłem. [...] Jednakże w całkowitym błędzie są ci, którzy mniemają, że mój *Traktat teologiczno-polityczny* opiera się na zasadzie tożsamości Boga i Natury (pod którą rozumieją oni pewną masę albo materię cielesną)⁴⁹.

Dlaczego Spinoza nie zrównuje całkowicie Boga i natury? Takie utożsamienie musiałyby prowadzić do petryfikującej esencjalizacji, której autor *Etyki*, wrogo nastawiony tak wobec metafizycznego pojęcia podstawy, jak i celu, unikał jak tylko mógł. Innymi słowy: radykalne stopienie tych dwóch perspektyw musiałyby prowadzić do konserwatywnych wniosków, zgodnie z którymi jakakolwiek zasadnicza zmiana jest

47 Tamże, s. 66-67.

48 O relacji z Nietzschem ciekawie pisze Deleuze, choć głównego wpływu doszukuje się raczej w antycypacji genealogii moralności: G. Deleuze, *Spinoza: Practical Philosophy*, tłum. R. Hurley, San Francisco 1988, s. 22-23. Bardzo dobrze te przewrotną strategię Spinozy opisuje Althusser: "Spinoza zaczął od Boga! Zaczął od Boga, choć (tak jak Da Costa i wielu innych portugalskich Żydów w jego czasach) był ateistą. Doskonały starteg!" L. Althusser, *The Only Materialist Tradition*, tłum. T. Stolze [w:] *The New Spinoza*, red. W. Montag, T. Stolze, Minnesota 1997, s. 9-10.

49 B. Spinoza, *Listy...*, s. 316.

niemożliwa⁵⁰. Przeciwnie, Spinoza przyjmuje, że główną zasadą która kieruje działaniem człowieka i przyrody jest *conatus*⁵¹. Rozumie go, inaczej niż Hobbes, nie jako przepelnioną lękiem dążność do zachowania własnego życia (nawet za cenę jego ograniczonego rozwoju)⁵², ale raczej jako pełną radości (*gaudium*) skłonność do powiększania własnych i społecznych możliwości.

Znamienne, że aby wyjaśnić relację między Bogiem a naturą, Spinoza powołuje się na Pawła. Trzeba pamiętać, że holenderskiego filozofa wiele łączyło z Apostołem. Po pierwsze, obaj byli i nie byli Żydami, żyjąc na podwójnym marginesie wykluczenia: raz jako Żydzi przez nie-Żydów, raz jako nie-Żydzi przez Żydów. Zarówno Spinoza, jak i Paweł, konsekwentnie przyjmują swoją pozbawioną twardej tożsamości pozycję, z odwagą kontestując konformizm tych, którzy chcą, jak apostoł Piotr czy przyjaciele Spinozy, układać się z opuszczoną wspólnotą (nie walcząc głośno z jej zabobonem czy nie odrzucając stosowanych przez nią rytuałów). Poza tym obu na swój sposób fascynowała postać Jezusa, choć tak dla jednego, jak i dla drugiego nie był on postacią historyczną, a przynajmniej – jej historyczność była sprawą zupełnie nieistotną. Tym, co dla nich kluczowe, było „poznanie Chrystusa nie wedle ciała, ale wedle ducha”⁵³.

Oczywiście, mówiąc o poznaniu wedle ducha, Spinozie (ale prawdopodobnie także Pawłowi) nie może chodzić o odkrywanie jakiejś zewnętrznej pozaświatowej rzeczywistości. Tym, co obu interesuje, jest przede wszystkim adekwatne zrozumienie *doczesności*. Trafnie formułuje to Balibar: „poznanie prawdy (a więc Boga, a więc rzeczy) skłania ludzi do pragnienia tego powszechnego dobra, a więc ich wspólnego pożytku. Inaczej mówiąc, do wzajemnej miłości”⁵⁴. Jeśli więc Spinoza pisze, że „wszystko jest w Bogu i wszystko się w Bogu porusza”⁵⁵, chodzi mu raczej

50 Nie znaczy to oczywiście, że Spinoza przyjmuje wobec tego rozdzielenie Boga i natury. Chyba najlepiej rozumieć te relacje w kategoriach stawiania się. Bóg staje się naturą w niemającym transcendentalnych podstaw procesie, natura zaś staje się Bogiem w swoim pozbawionym teleologii rozwoju i powiększaniu możliwości.

51 *Conatus* u Spinozy jest siłą autonomiczną, niemającą żadnej podstawy (jaką byłby Hobbesowski lęk przed śmiercią) ani żadnego celu (jakim byłaby religijna wiara w możliwość wypełnienia własnego powołania). „Nikt nie usiłuje zachować swego istnienia przez wzgląd na inną rzecz” – B. Spinoza, *Etyka...*, cz. IV, tw. 25, s. 266. Czy – „Do istoty człowieka nie należy byt substancji, czyli substancja nie tworzy formy człowieka” – tamże, cz. II, tw. 10, s. 76.

52 T. Hobbes, *Lewiatan...*, s. 221.

53 B. Spinoza, *Listy*, s. 334.

54 É. Balibar, *Spinoza i polityka*, tłum. A. Staroń, Warszawa 2009, s. 143.

55 B. Spinoza, *Listy*, s. 316.

o znaturalizowany sens Pawłowego: „Albowiem to Bóg jest w was sprawcą i chcenia, i działania zgodnie z wolą” (Flp 2: 13), w którym poznawanie prawdy jest wyznaczaniem norm dla wolnego działania.

Tak rozumianemu pojęciu wolności poświęcona została czwarta część *Etyki*. Człowiek – zgodnie z przyjętą w niej perspektywą – jest wolny, o ile działa zgodnie z rozumem. Jednak postępowanie zgodnie z rozumem jest nie tyle związane z realizacją jakiegoś abstrakcyjnego ideału racjonalności (jak chciała to widzieć klasyczna metafizyka), ile polega na zarządzaniu afektami i potęgowaniu podmiotowych możliwości; jest wyrazem ludzkiej natury w dynamicznym, to znaczy Spinozańskim, tego słowa znaczeniu. W tym kontekście należy rozumieć też, być może na pierwszy rzut oka dogmatyczną, tezę o społecznej naturze człowieka. Przyjęcie jej nie wynika ani z szacunku wobec Arystotelesa, ani nawet z empirycznej obserwacji ilościowej przewagi, jaką mają ludzie żyjący w społeczeństwie nad pustelnikami. Chodzi raczej o to, że:

rzeczywiście rzecz ma się tak, że ze wspólnoty społecznej ludzi powstaje znacznie więcej korzyści, niż szkody. Niech więc satyrycy wyśmiewają je, ile chcą [...] przekonają się jednak, że ludzie przez pomoc wzajemną znacznie łatwiej mogą zaspokajać swoje potrzeby i tylko wspólnymi siłami mogą unikać groźących im zewsząd niebezpieczeństw⁵⁶.

Aby być wolnym – to znaczy: nie poddawać się biernie przyczynom zewnętrznym – człowiek musi żyć w społeczeństwie (i to dającym możliwie największą ilość egalitarnych i pojedynczych relacji), bo tylko ono realnie zwiększa jego *conatus*⁵⁷. Wybierając takie pojęcie wolności, Spinoza po raz kolejny przyjmuje pozycję dokładnie odwrotną od tej zajmowanej przez tradycję liberalną, dla której niewypowiedzianym celem byłoby mityczne życie (Robinsona Crusoe) wyjęte ze wszystkich niedogodności bycia z innymi ludźmi⁵⁸.

56 Tęgoż, *Etyka...*, cz. IV, tw. 35, przypis, s. 277.

57 Jeśli Hardt i Negri piszą dziś, że to miasto jest miejscem, w którym (z uwagi na ogrom dokonujących się w nim społecznych interakcji, a co za tym idzie, potężnej produkcji społecznego życia) powinna koncentrować się walka o radykalną zmianę społeczno-ekonomiczną, to wyrażają zasadniczo tę samą intuicję, co prawie cztery wieki wcześniej Spinoza. Błyskotliwie zauważają: „Współczesny język włoski zachowuje znaczenie średniowiecznej łaciny, w której dobro wspólne – włoskie *il comune* – było słowem oznaczającym miasto” – M. Hardt, A. Negri, *Rzecz-pospolita...*, s. 360.

58 K. Marks, *Zarys krytyki ekonomii politycznej*, tłum. Z.J. Wyrozembski, Warszawa 1986, s. 39-40.

Aby być wolnym – to znaczy: nie poddawać się biernie przyczynom zewnętrznym – człowiek musi żyć w społeczeństwie (i to dającym możliwie największą ilość egalitarnych i pojedynczych relacji), bo tylko ono realnie zwiększa jego *conatus*

Autor *Traktatu politycznego* pokazuje, że społeczne życie nie tylko jest rażąco bezproduktywne, ale po prostu sprzeczne z podstawowym interesem człowieka, którego najlepszą realizacją jest życie w radykalnie egalitarnej wspólnotie. Bo tylko taka umożliwi, po pierwsze, maksymalizację niepoddanej hierarchizacji produkcji wiedzy oraz radości (*gaudium*), po drugie – budowę sieci relacji opartych na wzajemnym zaufaniu i przyjaźni, których w nieegalitarnych społeczeństwach pozbawieni są nie tylko poddani, ale także żyjące w permanentnym lęku przed masami elity⁵⁹. Krytykując liberalno-atomistyczną wizję człowieka, Spinoza z powodzeniem unika jednocześnie apologii wspólnoty jako rzeczywistości nadrzędnej nad poszczególnymi i pojedynczymi zyciami (jak to dobrze pokazuje Balibar, w filozofii Spinozy tylko to, co jednostkowe, istnieje w mocnym sensie)⁶⁰.

W pewnym sensie cały projekt ontologiczno-polityczny autora *Etyki* skierowany jest na pokazanie, jak partykularny interes, pojedynczy *conatus*, jest jednocześnie interesem życia w nieskończonych egalitarnych relacjach⁶¹. Można jednak odnieść wrażenie, że tym samym przywrócone zostają (niedawno odrzucone) metafizyczne kategorie podstawy i celu (którym miałyby być egalitarna wspólnota). Jak jednak słusznie przypomina Negri⁶², pojęcie *conatus* zostaje przez Spinozę silnie skorelowane ze specyficzną koncepcją czasu nieokreślonego, w którym nie ma możliwości określenia końca, a wyznaczany jest jedynie ciągle otwarty horyzont przyszłości⁶³. Spinoza, inaczej niż Hobbes, nie myśli więc o *conatus* jako zasadzie służącej (p r z e) t r w a n i u , ale raczej ujmuje ją w horyzoncie zawsze otwartego, nigdy nie skończonego i pozbawionego celu s t a w a n i a - s i ę . Specyficzne Spi-

59 B. Spinoza, *Traktat polityczny*, [w:] tegoż, *Traktaty*, s. 361.

60 Taka teoria wspólnoty czyni Spinozę niebywale aktualnym nie tylko z perspektywy teoretyków bezpośrednio kontynuujących jego filozoficzny program typu Deleuze czy Negri, ale także w wypadku takich filozofów jak Jean-Luc Nancy, Jacques Rancière czy Giorgio Agamben. Wszystkie te teorie, często bardzo różniące się w szczegółach, konstruują pojęcia wspólnoty w kontekście siatki pojedynczych relacji. Zob. J.-L. Nancy, *Être singulier pluriel*, Paris 1996; G. Agamben, *Wspólnota, która nadchodzi*, tłum. S. Królak, Warszawa 2008; J. Rancière, *Nienawiść do demokracji*, tłum. M. Kropiwnicki, Warszawa 2008.

61 Choć Balibar w książce o Spinozie nie posługuje się pojęciem transindywidualizmu, to z pewnością wypracowane na gruncie analizy filozofii Marksa, stosuje się ono w takim samym stopniu do Spinozy: É. Balibar, *Filozofia Marksa*, tłum. Z.M. Kowalewski, A. Ostolski, A. Staroń, Warszawa 2007, s. 45.

62 A. Negri, *The Savage Anomaly: The Power of Spinoza's Metaphysics and Politics*, tłum. M. Hardt, Minneapolis 1991, s. 146.

63 B. Spinoza, *Etyka...*, cz. III, tw. 8, s. 153.

nozjańskie pojęcie czasu rozumianego w obrębie pewnej materialnej praktyki zostało jednak niemal zupełnie zapomniane i wyparte w imię myślenia o czasie jako o formie zmysłowości. Być może najbardziej adekwatny opis takiej koncepcji czasu ponownie znajdziemy dopiero u Marksa, dla którego komunizm nie będzie ani stanem, ani nawet celem, ale rzeczywistym ruchem znoszącym stan obecny⁶⁴.

W tym kontekście możemy też lepiej zrozumieć na czym polega immanentystyczne pojęcie Boga u Spinozy:

niewyrażające nic innego jak tylko moc natury ludzkiej, manifestującej się i rozwijającej w poszukiwaniu „najpotężniejszego”. Jeśli zawiera z konieczności ideę Boga, to dlatego, że ludzie odnajdują tę ideę we własnej aktywności⁶⁵.

Nie ma zatem sensu mówienie o Bogu jako rzeczywistości zewnętrznej wobec życia (naturalnego i społecznego). Treścią tego pojęcia są społeczne działania, bo to w nich dopiero ujawnia się nieograniczona potencjalność ludzkiego życia. Żyć kierując się miłością do Boga – zdaje się podpowiadać Spinoza – to chcieć być jak Bóg⁶⁶, to znaczy chcieć tak ułożyć społeczne relacje, by maksymalizowały one możliwości wszystkich oraz każdej i każdego z osobna.

Z tej perspektywy kluczowym podmiotem życia społecznego okazuje się wielość (*multitudo*) komunikujących się ze sobą, ale niepodlegających ujednoczeniu jednostek⁶⁷; obiekt niekończących się koszmarów liberalnych i konserwatywnych teoretyków państwa od Hobbesa aż po Schmitta.

64 K. Marks, F. Engels, *Ideologia niemiecka*, [w:] MED, t. 3, Warszawa 1961, s. 38.

65 É. Balibar, *Spinoza i polityka...*, s. 145.

66 U Hobbesa dokładnie odwrotnie: to indywidualne pragnienie bycia jak Bóg (w sensie posiadania boskiej [wszech]mocy) skutkuje „wojną wszystkich przeciw wszystkim” (T. Hobbes, *Elementy filozofii...*, s. 214.). Należy jednak pamiętać, że choć Spinoza zgadza się z Hobbesem, że człowiek chce być jak Bóg, co więcej przyznaje, że póki to pragnienie realizowane jest bez udziału rozumu (a więc służy jedynie wąsko rozumianym egoistycznym interesom) jest niebezpieczne, jednak w przeciwieństwie do autora *Lewiatana* sugeruje, że kierując się własnym i rozumnym interesem, zamiast zabijać ten tkwiący w człowieku ogromny potencjał, należy ową niebezpieczną siłę skanalizować w produkcję egalitarnego życia społecznego.

67 Spinoza pokazuje w *Traktacie teologiczno-politycznym*, że w samym języku, a dokładniej w znaczeniu słów (którymi posługują się tak uczeni, jak i prosty lud) zawiera się brak możliwości zewnętrznej kontroli i manipulacji. Stąd prawdopodobnie z taką siłą niderlandzki Żyd będzie bronił wolności słowa jako podstawowego warunku absolutnej demokracji wielości: B. Spinoza, *Traktat teologiczno-polityczny*, s. 173.

W przeciwieństwie do przepelnionych lękiem krytyków wielości, ujmowanej jako Behemot nowoczesnego życia społecznego, Spinoza pokazuje, że jeśli ktokolwiek służy tutaj jakimś demonicznym siłom, to są to krytycy tego niebezpiecznego politycznego pojęcia. Bo właśnie nieskrępowana i produktywna wielość – pisze w swoich *Traktatach* – jest miejscem prawdziwie naturalnego i boskiego życia (którego obietnicę zawiera życie społeczne organizowane w rozumny sposób).

Tak jak to widać było na przykładzie Hobbesa, filozofia skoncentrowana na krytyce wielości zawsze rozpatrywała ją negatywnie, jako zdegenerowany i rozbity na części lud (jedyny godny tego miana podmiot nowoczesnej polityki). Przewaga, jaką w opinii Hobbesa miał lud nad wielością, polegała na jego podmiotowej jedności, umożliwiającej scedowanie własnej pojedynczej woli na już niepodlegającego żadnej kontroli suwerena (gwaranta prywatnej własności i społecznego ładu)⁶⁸. Spinoza z jednej strony zbyt dobrze rozumiał patologię polityki opartej na reprezentacji, z drugiej (jak już pokazałem), widząc, jak bardzo produktywne są egalitarne relacje, nie mógł podzielać zdania autora *Lewiatana*.

Różnica między ludem a wielością – jak twierdzą już współcześni komentatorzy Spinozy – polega na wyrażonym w wielości rewolucyjnym pragnieniu rzeczywistego samo-rządu, w którym rządzenie (*imperium*) przestanie być zbywane na zawsze ułomne i skończone ciała reprezentujące, a stanie się polem realizacji nieograniczonych możliwości (*potentia*), w aktualnej sytuacji hamowanych przez pasożytującą na nich władzę (*potestas*). W pewnym sensie mamy tu do czynienia z zadaniem równie karkołomnym, jak Spinozjańska walka z dualizmem psychofizycznym⁶⁹. Jak pokazuje Balibar, Spinoza rozumie relację między wielością a *imperium* czy państwem analogicznie do swojego rozumienia relacji między umysłem a ciałem⁷⁰. Autor *Traktatu politycznego* zdecydowanie odrzuca więc możliwość, w której ciało rządziłoby umysłem lub umysł zarządzał ciałem, raczej ujawnia, jak jedno i drugie łączy się w jedną i tę samą rzecz, ujmowaną raz z perspektywy myśli, raz – rozciągłości.

68 T. Hobbes, *Elementy filozofii...*, s. 372.

69 A.R. Damasio, *W poszukiwaniu Spinozy: radość, smutek i czujący mózg*, tłum. J. Szczepański, Poznań 2005.

70 Tak zresztą wprost problematyzuje te relacje Rousseau: „Siła publiczna potrzebuje zatem własnego opiekuna, który by ją jednoczył i w ruch wprawiał, odpowiednio do kierownictwa woli powszechnej [...] który byłby poniekąd w osobie publicznej tym, czym w człowieku jest związek duszy z ciałem” – J.J. Rousseau, *Umowa społeczna*, tłum. A. Peretiatkiewicz, Kęty 2002, s. 49.

Zadanie, jakiego podjął się w swoich politycznych pismach Spinoza, było próbą pomyślenia sytuacji, w której nie mamy już do czynienia z ludem jako podmiotem władzy ukonstytuowanej, ale raczej z wielością rozumianą jako podmiot władzy konstytuującej i niedającej się zamknąć w ramach jakiegoś spetryfikowanego porządku politycznego. Takie przesunięcie (nieosiągalne na gruncie Arystotelesowskiej metafizyki potencji i aktu) możliwe jest dzięki specyficznej ontologii Spinozy opartej właśnie o pojęcie potencjalności utożsamionej z pozytywną mocą (*potentia*) niewyczerpującą się w żadnym ukonstytuowanym akcie⁷¹. Dość dobrze opisują ten skomplikowany moment Hardt i Negri w *Multitude*:

Carl Schmitt [...] zawsze próbował pozbyć się władzy konstytuującej za pomocą strachu. Jednak władza konstytuująca jest czymś zupełnie innym. Jest decyzją, która wyłania się ze społecznych i ontologicznych procesów produkcji; jest instytucjonalną formą, która prowadzi do wspólnej treści; jest użyciem siły w obronie historycznego postępu wyzwolenia i emancypacji; jest to, w skrócie, akt miłości. Ludzie dziś nie są w stanie zrozumieć miłości jako pojęcia politycznego, ale pojęcie miłości jest tym, czego właśnie potrzebujemy, by uchwycić konstytuującą władzę wielości⁷².

Jak podkreślają kilka zdań dalej, wymaga to rezygnacji z burżuazyjnego pojęcia miłości, ograniczonej do pary lub nuklearnej rodziny, i powrotu do judeochrześcijańskiego pojęcia miłości jako siły z jednej strony politycznej i zdolnej ustanowić nowe społeczeństwo, a z drugiej – ontologicznej i konstytuującej nowy byt. Jeśli przestaniemy pojmować miłość w jej utartym znaczeniu, jako coś pasywnego, co tylko się przydarza, a zaczniemy rozumieć ją jako siłę aktywną, przemieniającą rzeczywistość w sposób radykalny, zrywającą z tym, co stare i ustanawiającą coś nowego, to czy nie dochodzimy do punktu, w którym konstytuuje się nowa ontologia potencjalności? Jest to zresztą moment istotnego przecięcia tradycji materialistycznej i radykalnej teologii, w której problem relacji między miłością a ubóstwem postawiony zostaje w polityczny sposób i gdzie ubóstwo przestaje być redukowane – jak to ma miejsce w głównej linii tradycji religijnych – do nędzy opartej wyłącznie na płaskiej

71 Tak ujmowana rzeczywistość społeczna bardzo silnie wiąże demokrację polityczną z ekonomiczną. Nie może być zatem mowy o współistnieniu kapitalistycznej produkcji – zawsze opartej na nierówności – i realnej demokracji (zakładającej egalitaryzm).

72 M. Hardt, A. Negri, *Multitude: War and Democracy in the Age of Empire*, New York 2004, s. 351.

wierze w pozaświatową i zbawczą interwencję, a staje się elementem produktywnego politycznie gniewu⁷³.

Miłość w obrębie tak rozumianej tradycji materialistycznej i teologicznej staje się elementem konstruowania wspólnoty nieopartej o żadne twarde tożsamości czy granicę. A nawet więcej. Można powiedzieć, że miłość staje się momentem rozumianej ontologicznie poliamorycznej gry, w której każda relacja oparta zostaje nie na utożsamieniu, ale na częściowej identyfikacji, będącej podstawą efektywnego znoszenia każdego już osiągniętego określenia. Tworząc tym samym wspólnotę złączonych solidarnościami i niepodobnych jednostek⁷⁴.

Jednak miejscem, w którym prawdopodobnie opis teologiczny i materialistyczny musiałyby się rozejść, byłaby teoria oporu. W wypadku teologii – której w mniejszym lub większym stopniu patronowałby Paweł – konstruowana w kontekście wniknięcia i subwersywnego dezaktywowania (przypominającego do pewnego stopnia strajk włoski) władzy, prawa i prywatnej własności. W wypadku tradycji materialistycznej ze Spinozą na czele chodziłoby bardziej o koncepcję odmowy pracy i opartej na autonomii podmiotu próbę wyjścia z relacji wobec władzy i kapitału⁷⁵. Zarówno jednak wielość, jak i, powiedzmy, „mesjańska wspólnota” zostają wyrzucone poza obręb pożądanego (przez instytucjonalną religię lub oficjalne oświecenie) modelu rozwoju. Proces ten, co istotne, nie dokonuje się wyłącznie na poziomie filozoficznej anatemy, ale realizuje się przede wszystkim w wykluczeniu obydwu podmiotów z dostępu do prywatnej własności. Dokładnie taki los u progu nowoczesności dotknął przecież millenarystycznych rebeliantów, będących jednocześnie, dzięki wyrwywającym Pismo z władzy elit tłumaczeniom Lutera, wnikliwymi oraz

Można powiedzieć, że miłość staje się momentem rozumianej ontologicznie poliamorycznej gry, w której każda relacja oparta zostaje nie na utożsamieniu, ale na częściowej identyfikacji, będącej podstawą efektywnego znoszenia każdego już osiągniętego określenia. Tworząc tym samym wspólnotę złączonych solidarnościami i niepodobnych jednostek

73 A. Negri, G. Fadini, *Materializm i teologia*, przeł. M. Pospiszyl, „Praktyka Teoretyczna” 2013, nr 2.

74 É. Balibar, *Culture and Identity (Working Notes)*, [w:] *Identity in Question*, red. J. Rajchman, New York 1995, s. 188.

75 Giorgio Agamben pokazuje w swojej interpretacji Spinozy opartej na fragmencie z *Gramatyki hebrajskiej*, że retroaktywny akces niderlandzkiego filozofa do autonomistycznego marksizmu (dla którego koncepcja oporu jako odmowy pracy jest zasadnicza) byłby wynikiem pewnego interpretacyjnego uproszczenia. Jeśli wziąć za dobrą monetę przeprowadzony w *Gramatyce* opis przyczyny immanentnej jako działania, w którym siła aktywna i bierna są tym samym, to rzeczywiście autorowi *Traktatu politycznego* dużo bliżej byłoby do „anarchistycznej” dezaktywacji niż „marksistowskiej” odmowy pracy. Trudno jednak poważnie traktować intuicje oparte na fragmencie z podręcznika do hebrajskiego, trudnym do pogodzenia z całą filozoficzną koncepcją Spinozy zawartą w jego teoretycznych traktatach. Zob. G. Agamben, *Absolute Immanence*, [w:] *Potentialities. Collected Essays in Philosophy*, Stanford, California 1999, s. 234-235.

radykalnymi czytelnikami Biblii⁷⁶. To chłopscy rebelianci z towarzyszącym im renesansem odkrywającym teoretyczne pole immanencji⁷⁷ stworzyli pierwszy tak istotny ruch, którego walka polityczna przestała być walką tylko o zmianę powodowaną wąsko rozumianym własnym dobrem, ale stała się starciem, w którym interes partykularny jest jednocześnie interesem uniwersalnym (zniesienie niewolnictwa nie tylko dla nas, ale w ogóle)⁷⁸.

W tym też kontekście należy rozumieć, jak funkcjonuje pojęcie *katechon* w tekstach autora *Etyki*. Mimo że francuska filozofia aktualności przeciwstawia chętnie Spinozę Hegłowi, u tego pierwszego dopatrzyć się można (o czym pamięta Balibar) pewnych struktur dialektycznych. Jak pokazałem wcześniej, *siłę powstrzymującą* (tak jak ujmuje ją Paweł bez pomocy swoich łacińskich komentatorów) należałoby rozumieć jako rodzaj dialektycznej negatywności, uniemożliwiającej dotarcie do utopijnego *telosu*, którego przecież Spinoza zostanie takim zaciętym wrogiem. Choć termin *katechon* (podobnie jak wypadku Hobbesa, ale z innych powodów) nie pojawia się w pismach niderlandzkiego filozofa, to pojęcie to funkcjonuje w jego teorii, i to na zasadach dużo bliższych greckiej wykładni fragmentu o *sile powstrzymującej*, niż we wcześniej omówionej, hegemonicznej w zachodniej kulturze wykładni łacińskiej. Zgodnie z taką perspektywą *katechon* przestaje być bowiem transcendentną i suwerenną siłą (potężnego Lewiatana), a staje się elementem zupełnie immanentnej gry, w którą wpisany jest każdy społeczny rozwój.

To, co udaje się wydatnie zrobić Spinozie, to zdenaturalizowanie porządku hierarchii oraz władzy i opisanie mechanizmów produkcji społecznych przekonań o jej obiektywnej rzeczywistości. Historia walk klasowych pokazuje, że mimo tymczasowych sukcesów klas panujących

76 Engels – zafascynowany wczesnonowoczesnymi ruchami chłopskimi – pisał, że Münzer i jego towarzysze wyciągali z tekstu Nowego Testamentu wnioski, które musiały przerażać raczej zachowawczego Lutra: „zgodnie z Biblią [Münzer uważał] że żaden chrześcijanin nie może zachować jakiegokolwiek własności wyłącznie dla siebie [...]. Te zasady nie były niczym innym jak logicznymi wnioskami z Biblii i z pism samego Lutra. Lecz twórca Reformacji bynajmniej nie był gotów posunąć się tak daleko jak lud” (F. Engels, *Postęp reformy społecznej na kontynencie*, [w:] MED, t. 1, s. 738).

77 Zdaniem Hardta i Negriego przejście to (dokonujące się od trzynastego do szesnastego wieku) polegało „na tym, że oto siły stworzenia, uprzednio przypisywane wyłącznie niebiosom, teraz ściągnięto na ziemię” (M. Hardt, A. Negri, *Imperium*, tłum. S. Ślusarski, A. Kołbaniuk, Warszawa 2005, s. 89).

78 Nic dziwnego zresztą, że do zwalczania mesjańskich komunistów od zawsze używano chyba najbardziej antymesjańskiego narzędzia, jakim jest łacińskie pojęcie *katechon*.

proces naturalizacji ich władzy nigdy nie może zakończyć się definitywnym zwycięstwem. Nawet więcej, podlega ona permanentnej krytyce przez ludzi, którzy od urodzenia żyją w stanie zniewolenia i nie znają przecież innej rzeczywistości poza tą, która ich spotyka. Konserwatywne fiksacje tożsamościowe i zarządzanie społecznymi pragnieniami, choć prowadzą do odgórnego ujarzmiania mocy wielości, zaskakująco często okazują się kruche i tymczasowe, rozsypując się przy każdym trochę silniejszym społecznym naporze⁷⁹.

Siła relacji społecznych opartych na opisanym już wcześniej politycznym (i poliamorycznym) pojęciu miłości nigdy nie daje się zamknąć w odgórnio zdefiniowanych ramach. Ich biopolityczny potencjał oparty na produkcji sieci afektów, wiedzy czy języków posiada moc (*potentia*) umożliwiającą przekroczenie każdej próbującej je skategoryzować ramy czy władzy (*potestas*). Oczywiście opisywana – także przez Spinozę – walka w żadnym razie nie gwarantuje zwycięstwa którejkolwiek ze stron. Wręcz przeciwnie, nawet najbardziej produktywny dla wielości żywioł radykalnej zmiany społecznej raz za razem ulega rozkładowi i generuje konserwatywne logiki pragnienia, fiksujące wielość na – jak się w danym momencie może wydawać – już wyzwolonych przestrzeniach życia społecznego. Historia toczonej od stuleci walk pokazuje, że takie przestrzenie nie istnieją, a właściwie jedynym kapitałem uciśnionych są akumulowane doświadczenia rewolucyjnych porażek⁸⁰.

Narzędziem umożliwiającym ich przepracowywanie (jak doskonale pokazuje to Spinoza, a potem także Marks) leży w samym języku. To prawdopodobnie Spinoza jako pierwszy zauważył, że proces myślenia nie jest wynikiem głębokich, indywidualnych przemyśleń (racjonalizm) czy doświadczeń (empiryzm), ale stanowi efekt zupełnie „zewnętrznej” społecznej i cielesnej pracy dokonującej się w interakcjach międzyludzkich. Autor *Traktatu politycznego* już na kilka wieków przed Wittgensteinem wiedział, że prywatny język nie istnieje. Co więcej, zdawał sobie także sprawę, że ówczesne próby tworzenia sztucznych (adamicznych) języków są jedynie karkołomnymi sposobami na uporanie się z problemem (niemożliwości zapanowania nad *znaczeniem*), jaki będzie miała cała instytucjonalna filozofia.

79 F. Lordon, *Kapitalizm, niewola, pragnienie: Marks i Spinoza*, tłum. M. Kozłowski, M. Kowalska, Warszawa 2012, s. 205.

80 Pisze o tym bardzo dobrze zarówno Luksemburg, jak i Marks: R. Luksemburg, *Taktyka rewolucji*, <http://www.praktykateoretyczna.pl/roza-luksemburg-taktyka-rewolucji>, K. Marks, *Osiemnasty brumaire’a Ludwika Bonaparte*, [w:] MED, t. 8, Warszawa 1964, s. 128-129.

Historia toczonej od stuleci walk pokazuje, że takie przestrzenie nie istnieją, a właściwie jedynym kapitałem uciśnionych są akumulowane doświadczenia rewolucyjnych porażek

Jak w każdej tego typu sytuacji, Spinoza w przeciwieństwie do Hobbesa będzie twierdził, że należy raczej tę niejednorodną, oddolną i potencjalnie rewolucyjną siłę powszechności językowego znaczenia eksplorować (zamiast ujednoclić), budując na niej przesycone wolnością (życia i myślenia) relacje społeczne. Oczywiście autonomiczne życie jest jednocześnie materiałem i warunkiem dla istnienia władzy funkcjonującej tylko i wyłącznie dzięki minimalnej wolności własnych poddanych⁸¹. Jednak to z tej niemożliwości domknięcia reżimu znaczeniowego tak skwapliwie w kryzysowych momentach korzystać będą świeccy prorocy i prorokinie egalitarnych walk toczonych od południowych Niemiec (Münzer), przez Haiti (Toussaint l'Ouverture) po Stany Zjednoczone (Goldman i Luther King, Jr.), wykorzystujący powszechność języka do kontestowania porządku rzekomo opartego na religii miłości, gatunkowym egalitaryzmie czy amerykańskim śnie o wolności i równości.

Funkcją materialistycznego proroka byłoby więc skierowane w przyszłość performatywne użycie języka⁸². Chodzi o to, by za pomocą zarządzania społeczną wyobraźnią wygenerować efekt podobny do tego, w którym ludzie kierowaliby się wyłącznie rozumem (co u Spinozy znaczy mniej więcej tyle, co kierowanie się zasadą układania relacji międzyludzkich w egalitarny sposób)⁸³. Mimo istotnych różnic między perspektywą materialistyczną i radykalnie teologiczną obie formułują się w polu immanencji i konstytuują w walce z figurą kapłana używającego religii do legitymizacji *status quo*. W tym sensie – o czym przypomina David Graeber – funkcja świeckiego proroka polegałaby na usta-

81 „Definiując władzę jako działanie na cudze działania, będące – dokładniej – kierowaniem ludźmi w najszerszym rozumieniu, włącza się do rachunku ważny składnik: wolność. Władzę sprawuje się tylko nad wolnymi podmiotami – i tylko w tej mierze, w jakiej one są wolne... Nieprzejednana wolność tkwi w samym sercu relacji władzy – i zarazem stawia władzę przed nieustannym wyzwaniem” (M. Foucault, *Podmiot i władza*, tłum. J. Zychowicz, „Lewą Nogą” 1998, nr 9, s. 186-187.)

82 Różnice między prorokiem a apostołem bardzo dobrze widać na poziomie etymologii obu pojęć. O ile prorok jako *prophēmi*, czyli ktoś kto mówi (*phēmi*) znajdując się wewnątrz (przedimek *pro-* jako „w miejsce”), wypowiadając się wobec innych (*pro-* jako „przed”) oraz performując zmianę rzeczywistości (*pro-* jako „wpierw”). Byłby zatem kimś kto przemawia z, do i wśród ludzi, by ustanawiać nowy porządek społeczny. To apostoł jako *euaggelos* czyli „radosny posłaniec” lub „posłaniec radości” głoszący dobrą nowinę (której głoszenie może mieć sens tylko w konkretnym działaniu), także wypełnia pewną obecną w języku siłę, jednak na słaby mesjański sposób, w którym chodzi raczej o unieczynnienie czy dezaktywację starego porządku niż ustanawianie nowej silnej rzeczywistości społecznej.

83 B. Spinoza, *Traktat teologiczno-polityczny*, s. 259-263.

nawianiu konkurencyjnego mechanizmu kształtowania społecznej wyobraźni, na co dzień poddanej rygorom aktualnie dominującej władzy i wówczas okazuje się, że

[komunistyczna – MP] przyszłość jest już w pewnym sensie zakrytym wymiarem rzeczywistości, immanentną obecnością znajdującą się za przyziemną powłoką świata i posiadającą wybuchowy potencjał, choć na razie urzeczywistniany wyłącznie pod postacią drobnych i niedoskonałych błysków⁸⁴.

Taki rodzaj myślenia o przyszłości pozbawionego teleologii i mającego w otwarty sposób kształtować teraźniejszość, wydaje się najważniejszym elementem zarówno materialistycznej, jak i teologicznej tradycji, skierowanej przeciw kapłanom próbującym legitymizować porządek życia społecznego przy użyciu zewnętrznych wobec tego życia celów.

84 D. Graeber, *The Sadness of Post-Workerism or 'Art And Immaterial Labour' Conference: A Sort of Review (Tate Britain, Saturday 19 January, 2008)*, "The Commoner" 2008, s. 16.

MICHAŁ POSPISZYL (1987) – filozof, kulturoznawca. Doktorant Instytutu Filozofii UW, gdzie pisze pracę o materialistycznej historii czasu, którą bada za pomocą narzędzi współczesnych teorii marksistowskich. Autor kilkunastu artykułów naukowych drukowanych w „Kwartalniku Filozoficznym”, „Kulturze Współczesnej”, „Praktyce Teoretycznej” czy publikacjach Wydawnictwa Krytyki Politycznej oraz Ha!artu. Członek redakcji „Praktyki Teoretycznej”. Zajmuje się przede wszystkim marksizmem, filozofią kultury, materialistyczną historią pojęć i teoriami zależności.

Dane adresowe:

Zakład Historii Filozofii Nowożytniej UW pok. 210
ul. Krakowskie Przedmieście 3
00-927 Warszawa
e-mail: pospizyl.michal@gmail.com

Cytowanie:

M. Pospizyl, *Ateologia wielości. Katechon, pompa próżniowa i biopolityka*, „Praktyka Teoretyczna” nr 2(8)/2013, http://www.praktykateoretyczna.pl/PT_nr8_2013_Teologie_emancypacyjne/13.Pospizyl.pdf (dostęp dzień miesiąc rok)

Author: Michał Pospizyl

Title: *Atheology of multitude. Katechon, air pump and biopolitics*

Summary: This text is an attempt to conduct a historical-materialist analysis of theological, political, and scientific concepts (e.g., *katechon*, multitude and vacuum). Such studies carried out in detail on the discussions between Spinoza, Hobbes and Boyle held on the verge of the modern era are to show the crucial theoretical conclusions fraught with consequences. It presents the shaping of the bourgeois vision of science, theology, and the birth of the modern concept of private property on the one hand, and on the other - the forming of the first universalist class struggles conducted both at the level of theology, politics, and the methodology of science. A better understanding of these struggles and disputes, as well as a clarification of the specific stance taken by Spinoza in this conflict, shed new light on the crisis described and diagnosed within the autonomist theories of Negri, Hardt and Virno.

Keywords: Materialism, biopolitics, theology, *operaismo*, multitude, *katechon*, vacuum, love, Spinoza, Hobbes, Boyle, Negri, Hardt, Virno, Schmitt, Latour, Agamben