

MIKOŁAJ RATAJCZAK

Podmiot między negatywnością  
i *Aufhebung/désœuvrement*.

Odparcie kryptoteologicznej  
krytyki Agambena

Celem artykułu jest szczegółowa analiza krytyki, jaką w odniesieniu do koncepcji podmiotowości w filozofii Giorgio Agambena wystosowała polska filozofka Agata Bielik-Robson, argumentując jednocześnie na rzecz własnego ujęcia etycznej konstytucji podmiotu. Główna teza brzmi, iż krytyka ta zatrzymała się w pół drogi, nie dostrzegając, że Agamben stara się wykroczyć poza horyzont myślowy, w którym zamyka go Bielik-Robson. Poprzez ukazanie, że wspólnym horyzontem obu tych koncepcji jest filozofia Hegla, różnica między perspektywą Bielik-Robson a perspektywą Agambena okaże się różnicą w wyborze dwóch różnych strategii formowania podmiotowości wywodzących się z myśli Hegla: podczas gdy Bielik-Robson radykalizuje moment negatywności, Agamben stara się wypracować inną (mesjańską) logikę *Aufhebung*.

**Słowa kluczowe:** Podmiot, negatywność, zniesienie, *Aufhebung*, *désœuvrement*, *katargein*, metafizyka, etyka, Głos, praktyka, śmierć, Agamben, Bielik-Robson, Hegel.

Przedmiotem poniższego tekstu jest krytyka filozofii Agambena, którą z wypracowanej przez siebie perspektywy kryptoteologicznej przeprowadziła w książce *Na pustyni: kryptoteologie późnej nowoczesności* Agata Bielik-Robson. Krytyka ta polega przede wszystkim na zaliczeniu Agambena do tanatologicznej czy też tanatocentrycznej linii filozofii „późnej nowoczesności”, wraz z takimi autorami jak Blanchot, de Man, Derrida czy Lacan. Filozofowie ci, a Agamben wraz z nimi, ponieśli według Bielik-Robson porażkę w konfrontacji ze śmiercią, kapitulując przed ową „potworną mocą negatywności”. Efektem tej kapitulacji jest rozwijana przez nich wizja podmiotowości, którą przenika owa śmiertelna negatywność i która tylko w tym swego rodzaju *tanatycznym weryzmie* (każącym podmiotowi nieustannie doświadczać prawdy swojej śmiertelności patrząc na własną śmierć i zanikanie, w piśmie lub języku) staje się *autentycznym* podmiotem. Postaram się pokazać, że interpretacja Agambena, którą znaleźć możemy w *Na pustyni*, wpisująca go w ten sposób myślenia o życiu i podmiotowości (jako bez reszty wydanych na antropogenetyczną moc śmierci) zatrzymuje się w pewnym sensie w pół drogi, nie dostrzegając celu jego filozofii – wyjścia poza myślenie podmiotu jako bytu z *istoty* śmiertelnego (a także z *istoty* mówiącego).

Skoro jednak Agamben krytykuje obecną w, ogólnie rzecz biorąc, poheglowskiej czy też postheglowskiej linii filozoficznej rolę i funkcję śmierci w myśleniu o podmiocie i podmiotowym życiu, to przynajmniej na poziomie punktu wyjścia jego myśl powinna okazać się bliska projektowi kryptoteologicznemu. W rzeczywistości perspektywy Agambena i Bielik-Robson różnią się dość znacząco, jednak obie posiadają jeden wspólny mianownik, a jest nim filozofia Hegla<sup>1</sup>. Dlaczego Hegel? Po pierwsze, to właśnie Hegel w sposób systematyczny (czytaj: dialektyczny) rozwinął centralny moment śmierci, teoretycznie eksplikowanej za pomocą pojęcia negatywności, jako antropogenetycznej traumy i źródła podmiotowości ustanawiającej różnicę między sobą i naturą. Po drugie,

---

1 Dziękuję recenzentowi tego tekstu za niezwykle trafną uwagę, że tym wspólnym mianownikiem jest nie tyle filozofia Hegla, ile jej interpretacja przeprowadzona przez Alexandre'a Kojève'a, zob. A. Kojève, *Wstęp do wykładów o Heglu*, tłum. Ś.F. Nowiski, Warszawa 1999. W rzeczy samej, różnice pojęciowe, którymi operuje się w tym tekście (np. różnica między doświadczeniem negatywności a aktem zniesienia jako procedurami upodmiotowienia) mogą być stosowane w tak mało *dialektyczny* sposób tylko na drodze zaakceptowania w punkcie wyjścia perspektywy Kojève'a. Być może jednak próba *radykalizacji*, czy wręcz *przekroczenia* kojève'iańskiej linii myślenia o filozofii Hegla, z którą mamy do czynienia w wypadku Agambena (a także, w innym sensie, u Bielik-Robson), jest koniecznym krokiem na drodze powrotu do źródłowych intuicji Heglowskiej dialektyki.

konstytutywne dla heglizmu jest założenie, że negatywność podmiotowości da się przedstawić jako element i moment systemu dzięki logice pojęcia – założenie, któremu zarówno perspektywa Agambena, jak i kryptoteologia radykalnie się przeciwstawiają. I po trzecie wreszcie, powód wspólny dla Agambena, Bielik-Robson i dla większości nieanalitycznych koncepcji filozoficznych drugiej połowy dwudziestego wieku: Hegel wypracował perspektywę, dzięki której był w stanie podsumować i odnieść do siebie najważniejsze filozoficzne koncepcje podmiotowości (od stoików po sceptyków, od Kartezjusza po Spinozę, od Hume'a po Kanta, od Fichtego po romantyzm jenajski), wpisać je w swój system oraz wypracować pojęcie podmiotu, które łączy w sobie różne momenty w jeden dialektyczny ruch wyznaczania swojego zewnątrz, określania swojej odrębności i autonomii oraz znoszenia tej różnicy na drodze negacji określonej i tym samym powrotu do siebie. Właśnie dzięki temu, że Hegel pomyślał podmiot przede wszystkim jako negatywność i jako ruch, łącząc jednocześnie moment autonomii i reappropriacji, różnicy i tożsamości, jednostkowości i zniesienia jednostkowości w totalności, możliwy jest dzisiaj tak zróżnicowany powrót, krytyczny i afirmatywny, do Hegla i nieustanne przepracowywanie jego systemu<sup>2</sup>. Należy też się zastanowić, czy jesteśmy dziś w stanie w ogóle pomyśleć ideę podmiotu bez odniesienia do Hegłowskiej filozofii.

Obecność Hegla w licznych współczesnych dyskursach filozoficznych polega często na opracowaniu niektórych z momentów konstytucji heglowskiego podmiotu (a raczej „ducha”, czyli połączenia substancji z negatywnością podmiotu) w oddzieleniu, przynajmniej względnym, od pozostałych. Można to łatwo zaobserwować na przykładach dialektyki negatywnej czy też dekonstrukcji, które zachowały element negatywności myślenia, lecz zrezygnowały z momentu negacji konkretnej oraz reaprio-

2 Aby choć częściowo unaocznic ciąglą obecność Hegla we współczesnej filozofii można przytoczyć książki mu poświęcone napisane przez niektórych z najważniejszych postaci współczesnej filozofii: J. Derrida, *Glas*, Paris 1974; Ch. Taylor, *Hegel and Modern Society*, Cambridge 1979; J.L. Nancy, *Hegel: L'inquietude du negatif*, Paris 1997; A. Honneth, *Leiden an Unbestimmtheit: Eine Reaktualisierung der Hegelschen Rechtsphilosophie*, Stuttgart 2001; J. Butler, C. Malabou, *Sois mon corps: Une lecture contemporaine de la domination et de la servitude chez Hegel*, Paris 2010; S. Žižek, *Less than Nothing: Hegel and the Shadow of Dialectical Materialism*, London 2012. Bezdiskusyjne jest także znaczenie Hegla dla takich istotnych postaci filozofii drugiej połowy dwudziestego wieku jak Adorno, Gadamer, Habermas, Derrida, Lyotard, Lacan, Blanchot, Mouffe, Irigaray czy Badiou. Po znaczenie Hegla dla współczesnej filozofii kontynentalnej, zob. *Hegel and Contemporary Continental Philosophy*, red. D. King Keenan, New York 2004. Po znaczenie Hegla dla rozwoju filozofii feministycznej zob. K. Hutchings, *Hegel and Feminist Philosophy*, Cambridge 2003.

prioacyjnego ruchu powrotu do samego siebie<sup>3</sup>. Z drugiej strony, ufundowanie działania komunikacyjnego przez Habermasa na koncepcji „intersubiektywności” zostało przeprowadzone w oderwaniu od negatywnego wymiaru myśli Hegla<sup>4</sup> (zachowując z niego praktycznie wyłącznie koncept pracy). Podobną interpretację można by przeprowadzić w odniesieniu do zasadniczo każdej współczesnej koncepcji podmiotu w filozofii, ukazując jej zależność i różnicę w stosunku do Hegłowskiej wizji podmiotu.

Widziana z tej perspektywy, kryptoteologia jest niezwykle ciekawym projektem, a jego wartość polega w dużym stopniu na dalszym rozwinięciu elementarnej intuicji dekonstrukcji filozoficznej – możliwości analizy dyskursu filozofii w celu wykazania jego ograniczeń i koniec końców wykorzystania jego pojęciowości do rozwinięcia etycznego projektu opartego na naczelnym przekonaniu, że (wbrew Hegłowi) wymiaru etyczności nie da się całkowicie znieść w żywiole pojęcia. Co więcej, być może chodzi tu wręcz o subwersywne umieszczenie się w sercu centralnej linii filozofii nowoczesności, by koniec końców ukazać jej niefilozoficzny (bo może właśnie kryptoteologiczny) charakter? Dalej, mimo dokonanej już w dużym stopniu, a raczej w pewnym wymiarze, destrukcji czy dekonstrukcji podmiotu okcydentalnej filozofii, kryptoteologia stara się wypracować ideę podmiotowości niedającej się znieść w żywiole negatywności, czy raczej neutralności różnicy, przyznając jej autonomię, na przekór logikom karzącym uznać jej całkowitą homomorficzność w stosunku do tego, co w klasycznej idealistycznej teorii podmiotu traktowane było jako jego zewnątrz, jako nie-ja. To właśnie kwestia negatywności, rozumiana przez Bielik-Robson jako doświadczana przez jednostkę trauma jej własnej śmiertelności<sup>5</sup>, które to pojęcie rozwija filozofka z perspektywy psychoanalizy i zreinterpretowanej filozofii żydowskiej, wyznacza jej związek i rozbrat z myślą Hegla. Przeciwwstawiając tanatologicznej koncepcji negatywności, która ma polegać według Bielik-Robson na wyciszeniu witalnych momentów podmiotowości w konfrontacji z negatywnością języka i śmierci jako antropologiczną prawdą, negatywność „żydowską”, która w romantycznym geście nieustannie podkreśla różnicę jednostki wobec wszelkich „ponadjednostkowych” żywiołów (Prawdy, Natury, Bycia itd.), Bielik-Robson wyzna-

3 Zob. T.W. Adorno, *Dialektyka negatywna*, tłum. K. Krzemieniowa, Warszawa 1986; J. Derrida, *Szyb i piramida: wstęp do semiologii Hegla*, [w:] tegoż, *Marginesy filozofii*, tłum. J. Margański, A. Dziadek, Warszawa 2002.

4 Zob. J. Habermas, *Filozoficzny dyskurs nowoczesności*, tłum. M. Łukasiewicz, Kraków 2000.

5 A. Bielik-Robson, *Na pustyni: kryptoteologie późnej nowoczesności*, Kraków 2008, s. 11.

cza ramę interpretacyjną, w którą wpisuje analizowane przez siebie w *Na pustyni* koncepcje podmiotu i doświadczenia negatywności.

W ramie tej, zaczynającej się od Hegla i obejmującej również Kojève'a i Bataille'a, zostaje umieszczony także, słusznie i niesłusznie zarazem, Agamben. Linia ta ma charakteryzować się uznaniem negatywności w postaci śmierci za moment antropogenezy (Hegel)<sup>6</sup>, a następnie przesunięciem akcentu na śmierć jako pana absolutnego niezapośredniczoną w pracy niewolnika, w procesie kształtowania (*Bildung*); na śmierć w jej bezużyteczności jako prawdy antropologicznej. Posthistoryczny człowiek Kojève'a i bezużyteczny idiota Bataille'a ukazują w kryptoteologicznej interpretacji swoje podobieństwo jako bytów, które nie realizują się w *Bildung*, lecz w doświadczeniu i akceptacji swojej śmiertelności. Czy to na końcu procesu historii, czy w negatywności transgresji tworzącej pewien antropologiczny *constans*, w którym podmiot staje twarzą w twarz ze śmiercią, człowiek jest myślany jako efekt konfrontacji z Prawdą: że umrze, że jest śmiertelny. Tym samym to, co mu pozostało, to albo czerpanie przyjemności z posthistorycznego luksusu albo też transgresywna ekstaza zabronionych rozkoszy<sup>7</sup>.

Rzeczywiście, Agamben umieszcza się w tej tradycji, ale tylko po to, aby ukazać jej ograniczenia i wykroczyć poza nią. Bielik-Robson uznaje jego analizy z książki *Język i śmierć*, pracy opublikowanej na początku lat osiemdziesiątych, w której Agamben wyznaczył zasadnicze filozoficzne stawki swoich prac, za wpisanie się w ten paradygmat antropologiczny i za kapitulację w obliczu śmiertelnej negatywności. To, co wcześniej określiłem jako „zatrzymanie się interpretacji w pół drogi” polega właśnie na zapoznaniu przez Bielik-Robson starań Agambena, by zarysować granice i warunki możliwości paradygmatu filozoficznego wiążącego człowieka z negatywnością, a tym samym wyznaczyć drogi wyjścia z niego – *exodusu*.

Agamben w swojej książce stara się rozwinąć pojęciowo zdanie Heideggera „Das Wesenverhältnis zwischen Tod und Sprache blitzt auf, ist aber noch ungedacht”<sup>8</sup> (w dosłownym tłumaczeniu: „Istotowy związek między językiem i śmiercią rozbłyśnie, lecz jest jeszcze niepomyślany”), reinterpreterując w kontekście tej relacji wybrane aspekty (które ukazują jednocześnie swój konstytutywny charakter) filozofii Hegłowskiej i Heideggerowskiej. Jego najważniejszym wnioskiem jest to, że metafizykę można podsumować jako myśl o figurze głosu, który jest pustą intencją

6 Tamże, s. 54-59.

7 Tamże, s. 54-85.

8 M. Heidegger, *Unterwegs zur Sprache*, Pfullingen 1967, s. 215.

znaczenia, czymś pomiędzy samym fizycznym dźwiękiem a konkretnym znaczeniem, będącym tym samym miejscem artykulacji sensu. Głos ten jest głosem ludzkim, o ile człowiek jako istota obdarzona tym głosem rodzi się w momencie śmierci zwierzęcia (zwierzęcia *w nim*<sup>9</sup>), które w artykulacji głosu znosi samo siebie jako istotę bezpośrednio żywą, tak jak to opisuje Hegel w swoich jenajskich wykładach z lat 1805-1806: „Jedes Tier hat im gewaltsamen Tode eine Stimme, spricht sich als aufgehobenes Selbst”<sup>10</sup> („każde zwierzę ma w brutalnej śmierci swój głos, wypowiada się jako zniesiona jaźń”). Myśl metafizyczna uznaje ten moment za przejście progu, po którym nie można już wrócić do stanu zwierzęcego, ponieważ człowiek od tego momentu mówi już, czy też jest w stanie mówić tym czystym Głosem (pisanym przez Agambena z wielkiej litery, w przeciwieństwie do głosu zwierzęcego), Głosem świadomości, zawsze będącym czystą intencją, by nieść jakieś znaczenie. To Głos, jako miejsce artykulacji sensu, decyduje o różnicy między człowiekiem i zwierzęciem, ponieważ zwierzę jedynie wydaje dźwięki, człowiek natomiast zawsze już artykułuje sens.

Bielik-Robson skupia się właśnie na tym momencie analiz Agambena. Podkreśla, że w jego analizach Głos funkcjonuje jako *grobowiec głosu zwierzęcia*<sup>11</sup>. Rzeczywiście, Agamben stara się zrekonstruować logikę owego antropogenetycznego Głosu jako specyficzną logikę *Aufhebung*, w której naturalny głos zwierzęcia staje się podstawą ludzkiej mowy, by zostać automatycznie usuniętym w cień. W mowie zatem człowiek milknie jako istota naturalna, co Bielik-Robson wyklada jako zaniknięcie w figurze Głosu bezpośredniej, żywej jednostkowości. Doświadczenie negatywności ma być więc u Agambena doświadczeniem wyłączenia, a jego efektem – oplakiwanie zaniknięcia, śmierci idiomatycznego „ja”<sup>12</sup>. Figura Głosu odpowiada zatem pańskiemu (w sensie Kojève’a i Bataille’a) doświadczeniu śmierci, które zarezerwowane jest wyłącznie dla człowieka jako prawda jego egzystencji. Język okazuje się tu zatem sferą negatywności, swego rodzajem antropogenetycznym dyspozytywem śmierci, który uniemożliwia ekspresję żywej jednostkowości.

9 Zagadnienie wyróżniania w człowieku tego, co zwierzęce i tego, co ludzkie, stoi w centrum książki Agambena *Otwarte*, zob. G. Agamben, *The Open: Man and Animal*, tłum. K. Attell, Stanford 2003. Wprowadzone w niej pojęcie *maszyny antropologicznej* jest próbą eksplikacji z innej perspektywy tego samego mechanizmu, który Agamben opisał w *Języku i śmierci*.

10 G.W.F. Hegel, *Jenenser Realphilosophie II, Die Vorlesungen von 1805-1806*, red. J. Hoffmeister, Leipzig 1931, s. 161.

11 A. Bielik-Robson, *Na pustyni...*, s. 87.

12 Tamże, s. 88.

Problem z tą interpretacją polega na tym, że wyciąga ona z analiz Agambena te aspekty, nad którymi on praktycznie w ogóle się nie skupia. Nie chcę w tym momencie rozstrzygać, czy wnioski Bielik-Robson z perspektywy całego jej projektu kryptoteologicznego są słuszne, czy nie, chciałbym jednak zrekonstruować Agambenowską krytykę negatywności w kontekście jej źródłowej intuicji, by pokazać także, że w swojej koncepcji podmiotowości Agamben stara się czerpać z zupełnie innego niż Bielik-Robson momentu Hegłowskiej filozofii. Otóż cała filozofia Agambena zogniskowana jest wokół jednej idei – iż człowiek jako byt naturalny, który ma język, jest bytem pozbawionym jakiegokolwiek ugruntowania. A raczej bytem, którego jedynym ugruntowaniem jest jego własna działalność, jego *praktyka*<sup>13</sup>. Jako taki pozbawiony jest on, a raczej należy go myśleć jako pozbawionego, naturalnego czy metafizycznego zadania, celu lub też dyspozycji („pracy” do wykonania<sup>14</sup>). W tym właśnie miejscu pojawia się u Agambena pytanie o ludzką mowę, o związek między głosem jako fizycznym produktem człowieka-zwierzęcia i znaczeniem jako produktem człowieka-istoty mówiącej. Pytanie to jest także, podobnie jak w wypadku problematyki interesującej Bielik-Robson, pytaniem o etykę jako niesprowadzalny do systemu (uzasadnienia, ugruntowania) wymiar ludzkiej egzystencji.

Agamben w dopisanym po latach wprowadzeniu do jednej ze swoich pierwszych książek mówi wprost, że – choć nie udało mu się jeszcze napisać pracy w pełni analizującej ten problem – najbardziej interesuje go „różnica między głosem i językiem, między *phônē* i *logosē*, o tyle o ile różnica ta otwiera przestrzeń etyki”<sup>15</sup>. Pytanie o głos należy więc sformułować następująco: czy istnieje coś takiego jak *ludzka* mowa i czy to język jest tą mową? A ponieważ pytanie etyczne Agamben konfrontuje z metafizycznym ujęciem człowieka jako bytu wyposażonego w swoją istotę, tematyzacji poddać należy także związek między mówieniem jako *ludzką dyspozycją* (która określa go jako człowieka) oraz jego śmiertelnością jako *dyspozycją do umierania*, określającą w linii filozoficznej od Hegla aż do Bataille’a naturę człowieka jako człowieka. „Czy połączenie tych dwóch »dyspozycji« [„faculties”], zawsze brane za coś oczy-

Cała filozofia Agambena zogniskowana jest wokół jednej idei – iż człowiek jako byt naturalny, który ma język, jest bytem pozbawionym jakiegokolwiek ugruntowania. A raczej bytem, którego jedynym ugruntowaniem jest jego własna działalność, jego praktyka

13 G. Agamben, \*Se: Hegel's Absolute and Heidegger's Ereignis, [w:] tegoż, *Potentialities: Collected Essays in Philosophy*, tłum. D. Heller-Roazen, Stanford 1999, s.135.

14 Zob. tegoż, *The Work of Man*, tłum. K. Attell [w:] *Giorgio Agamben: Sovereignty & Life*, red. M. Calarco, S. DeCaroli, Stanford 2007.

15 Tegoż, *Infancy and History: The Destruction of Experience*, tłum. L. Heron, London-New York 1993, s. 7.



wistego w człowieku, lecz nigdy niepostawione radykalnie pod znakiem zapytania, naprawdę pozostaje nierozwiązane?”<sup>16</sup>

Agamben stara się tę kwestię rozwiązać, stawiając w inny sposób pytanie o negatywność: co wprowadza w życie człowieka (dopowiedzmy za niego: cały czas myślanego jako żywa istota wyposażona w język) wymiar negatywności? Czy jest to sam fakt, że jest on śmiertelny? Odpowiedź jest przecząca. Podmiot u Agambena nie jest budowany na jakimkolwiek naturalnym czy też *znaturalizowanym* rozumieniu człowieka, także w tym jego wymiarze, który – zgodnie z interpretacją Hegla czy Bielik-Robson – jednocześnie wyklucza go ze sfery natury, czyli (świadomości) własnej śmiertelności. Wymiar negatywności wprowadzony jest poprzez język. Już dialektyka pewności zmysłowej z *Fenomenologii ducha*<sup>17</sup> pokazała, że doświadczenie, które powinno być najbardziej bezpośrednie i tym samym niezapośredniczone, czyli doświadczenie bezpośredniego przedmiotu *tu* i *teraz*, jest od samego początku wydane pracy negatywności, ponieważ same te zaimki deiktyczne, mające wskazać na zmysłowy przedmiot, są nośnikami językowej negatywności. Ich abstrakcyjne znaczenie – „tu” i „teraz” mają jedynie znaczenie będące negacją konkretnego, bezpośredniego znaczenia – umożliwia według Hegla zachowanie negatywności *jako bytu*, jako pewnego abstrakcyjnego *tu* i *teraz*, a dokładnie rzecz biorąc: zniesienie negatywności w formie bytu, lecz tym razem już nie bezpośredniego, lecz zapośredniczonego. Tym samym najbardziej elementarny wymiar znaczenia, wymiar, do którego odnoszą zaimki deiktyczne, zostaje włączony w język – albo raczej zostaje przez język *złożony*. Konstytuując on jednocześnie wymiar metafizyczny – Hegłowskie *das Diese nehmen*, uchwycenie nie konkretnego bytu, lecz *konkretności* bytu, jest początkiem fenomenologii ducha. Jeśli natomiast chodzi o Heideggera, to jego ontologia fundamentalna stanowi opis struktur egzystencjalnych *Da-sein*, bycia-tu-oto, czyli bycia nie w tym konkretnym, ale w „tym” miejscu. Heideggera interesuje „tutejszość” bycia *Dasein*. Skoro więc zaimki deiktyczne – ja, tu, teraz, to – wyznaczają możliwość metafizyki, nauki o bycie, podmiocie, czasie itd. (o abstrakcyjnym, najogólniejszym „to”, „kto”, „teraz” itd.), to znaczy, że metafizyka oparta jest na źródłowym rozszczępieniu mowy na wymiar znaczenia (sens dyskursu) oraz wskazywania, ukazywania (wymiar zaimków deiktycznych)<sup>18</sup>.

16 Tegoż, *Language and Death: The Place of Negativity*, tłum. K.E. Pinkus, M. Hardt, Minneapolis-Oxford 2006, s. xii.

17 G.W.F. Hegel, *Fenomenologia ducha*, t. 1, tłum. A. Landman, Warszawa 1963, s. 113-129.

18 G. Agamben, *Language...*, s. 25.



Jeśli jednak metafizyka oparta jest na negatywności wynikającej z wewnętrznej struktury języka, można zadać inne pytanie: na co naprawdę wskazuje deiktyczny wymiar języka? Odwołując się do Benveniste'a Agamben stwierdza, że zaimki deiktyczne wskazują na wymiar zaistnienia wypowiedzi (na tego, kto mówi, kiedy mówi itd.). Różnica między znaczeniem a wskazywaniem wyznacza różnicę między tekstem wypowiedzi (tym, co w wypowiedzi zostaje powiedziane), a samym zaistnieniem wypowiedzi (*actus loquendi*). Zaimki wskazujące wyznaczają więc nie tyle wymiar produkcji wypowiedzi, ile jej zaistnienie jako przejście od *langue* do *parole*<sup>19</sup>. Różnica między wymiarem ontycznym (konkretnymi bytami) a wymiarem ontologicznym (bytem, byciem, światem) jest różnicą między tekstem wypowiedzi a samym zaistnieniem wypowiedzi<sup>20</sup>, czyli abstrakcyjnym faktem przejścia od *langue* do *parole* jako aktem, „wydarzeniem” poprzedzającym wytworzenie jakiegokolwiek konkretnego znaczenia. Mówiąc inaczej, język jako struktura odnosi się do samego momentu swojego zaistnienia jako wypowiedzi, ukazując tym samym swoje podobieństwo do wymiaru prawa, które nie tylko określa zasady i reguły („gramatykę”), lecz jest w stanie także odnosić się do samego faktu swojego zastosowania (na tym polega omawiane przez Agambena w *Homo sacer* „istotowe pokrewieństwo” sfery języka ze sferą prawa oraz „założeniowej struktury języka” ze „stanem wyjątkowym”<sup>21</sup>). Podsumowując, sprowadzenie według Agambena pytania metafizycznego (o „transcendencję” bytu, bycia, świata, momentu itd. „jako takich” wobec konkretnych bytów, przedmiotów, chwil itd.) do różnicy w wewnętrznej strukturze języka między wymiarem wskazywania i znaczenia ukazuje zakorzenienie metafizyki w języku i tym samym otwiera możliwość wyjścia poza nią.

To wyjście poza metafizykę nie polega na prostym odrzuceniu jakichkolwiek rozważań nad bytem i byciem, lecz na krytyce idei podmiotu, która zawarta jest w tradycji metafizycznej (doprowadzonej do końca przez Hegla i Heideggera, ale kontynuowanej w swoim wymiarze negatywnym przez hermeneutykę filozoficzną, filozofię różnicy – przynajmniej w niektórych jej postaciach – czy też współczesny nihilizm). Po eksplikacji źródłowej różnicy językowej jako *gruntu* metafizycznego dyskursu należy bowiem postawić kolejne pytanie: gdzie dokonuje się to zaistnienie wypowiedzi jako takiej, czyste zaistnienie wypowiedzi? Pytanie to

19 Tamże.

20 Tamże, s. 26.

21 Tegoż, *Homo sacer: suwerenna władza i nagie życie*, tłum. M. Salwa, Warszawa 2008, s. 34-35.

ukazuje właśnie metafizykę – refleksję ugruntowaną na różnicy ontologicznej (czy też na zapomnieniu o niej) – jako określoną koncepcję podmiotu. Zaimki wskazują na instancję dyskursu, a więc na podmiot wytwarzający konkretną wypowiedź, zgodnie z językoznawczą tezą o współczesności relacji wskazywania z instancją wypowiedzi<sup>22</sup>. Wskazanie na zaistnienie wypowiedzi, lokucję (jako moment oddzielony od treści wypowiedzi), co nigdy przecież nie zostaje *wypowiedziane* w dyskursie, jako że stanowi czyste wydarzenie dyskursu, będzie zatem wyznaczało ten moment podmiotu, który jest warunkiem zaistnienia dyskursu, ale sam nie dochodzi nigdy do *głosu*. Moment ten, metafizyczną konstytucję *człowieczeństwa* człowieka, Agamben określa właśnie jako Głos<sup>23</sup> – zakorzenienie podmiotu jako żywej istoty w języku, które to zakorzenienie samo w sobie nigdy nie zostaje wypowiedziane. Człowiek nie jest zatem w myśli metafizycznej zwierzęciem produkującym wypowiedzi, lecz jest wyposażony w niemy Głos, będący „negatywną” podstawą artykulacji języka. Jego negatywny charakter buduje podwójna (lecz nieznosząca się) negacja: Głos już *nie-jest-głosem-zwierzęcia*, ale jeszcze *nie-jest-znaczeniem* (dyskursem). Ten niemy głos, sfera nierozróżnialności między zwierzęcym głosem a sensownym znaczeniem, konstytuuje według Agambena elementarną strukturę myślenia podmiotu, które nie potrafi poradzić sobie ze źródłowym nieugruntowaniem ludzkiego zwierzęcia, z jego brakiem jakiegokolwiek istoty. Zdolność mówienia zostaje oddzielona od działań człowieka (od jego konkretnych aktów mowy), odniesiona do samej siebie, stając się swoim własnym ugruntowaniem. Przyjmuje tym samym postać „potencji-nie”, wyznaczając mowę jako „zawieszony” cel ludzkiej praktyki (człowiek nawet jeśli milczy, to jedynie nie-mówi), co ponownie ukazuje „pokrewieństwo” między sferą języka i prawa: „Strukturze potencji bowiem, która utrzymuje się w relacji z aktem poprzez swą możność nie bycia, odpowiada struktura suwerennego wyrzucenia, która stosuje się do wyjątku, tracąc swe zastosowanie”<sup>24</sup>.

Ludzki język, rozumiany jako artykułowany Głos, polega zatem na wykluczeniu zwierzęcego głosu jako różnego od głosu ludzkiego – jako *tylko* głosu, fizycznego procesu emisji dźwięku – i jednocześnie uczynienia z niego paradoksalnej podstawy zdolności do mówienia jako takiej. Widać to właśnie w filozofii Hegła, w której pierwotna antropogenetyczna negatywność polega na śmierci zwierzęcia w momencie, w którym wydobywa ono z siebie głos, oraz zachowaniem tego martwego głosu w języku.

22 Tegoż, *Language...*, s. 31-32.

23 Tamże, s. 32.

24 Tegoż, *Homo sacer...*, s. 70.

To wykluczenie i jednocześnie włączenie zwierzęcego głosu jako podstawy języka musi oczywiście przywieść na myśl figurę *homo sacer* – biologicznego życia, które zostaje oddzielone od pojęcia człowieka i jednocześnie staje się podstawą zaprowadzenia porządku polityczno-prawnego. Należy pamiętać, że w figurze *homo sacer* nie chodzi tyle o samo realne niebezpieczeństwo bycia zabitym, lecz o ugruntowanie porządku polityczno-prawnego na włączającym-wyłączeniu życia określonego w sposób negatywny jako „tylko” biologiczne. W odniesieniu do interpretacji filozofii Agambena należy nieustannie podkreślać, że „nagie życie” jest takim tylko z perspektywy porządku polityczno-prawnego lub też dyskursu filozoficznego, a nie samo w sobie. Filozofia Agambena jest w tym sensie także genealogią wytwarzania pojęcia tego, co „jedynie” biologiczne.

Agambenowi nie chodzi zatem, tak jak by to chciała widzieć Bielik-Robson, o niemożliwość wyrażenia swojej indywidualności w języku. Chodzi mu o tworzenie pojęcia człowieka w odniesieniu do systemu symbolicznego (prawa czy języka), którego warunkiem autonomicznego i suwerennego obowiązywania jest wykluczenie braku ugruntowania i istoty człowieka. Tak zarysowaną filozoficzną perspektywę antropogenetyczną (opisującą wyłanianie się określonej koncepcji tego, czym jest *człowiek*) można zestawić z wywodzącą się od Hannah Arendt ideą natalizmu: odpowiedzią Agambena na figurę Głosu jako negatywnej podstawy mowy jest figura niemowlęcia, czyli istoty, która nie mówi, lecz nie w sensie bycia *niemą*, lecz niebędącą z konieczności wyposażoną w język (czyli takiej, w odniesieniu do której *echon* z Arystotelesowskiej definicji *zoon logon echon* ma charakter wydarzenia czy raczej oddolnej, podmiotowej decyzji). Zdanie zamykające *Język i śmierć*: „to jak teraz mówisz, to jest etyka”<sup>25</sup>, należy rozumieć jako wyzwolenie etyki od jakiegokolwiek logiki tworzącej warunki mówienia, czyli szerzej – wyzwolenie etyki od logiki wyznaczającej warunki upodmiotowienia. W języku nie umieramy więc tylko wtedy, gdy każdy akt mowy będziemy rozumieć jako ponowne narodziny, jako akt etyczny, ekspozycję nieuwarunkowania ludzkiego zwierzęcia.

Najważniejszym momentem filozofii Agambena, i jest to jego najistotniejszy wkład w myśl dekonstruującą metafizykę i rozliczającą się z filozoficznym dziedzictwem, jest właśnie diagnoza, że podstawa może przybrać także charakter negatywny<sup>26</sup>. Należałoby oczywiście postawić w tym miejscu pytanie, czy jego krytyka nie dosięga także projektu

25 Tegoż, *Language...*, s. 108.

26 Tamże, s. 35.

Bielik-Robson, choć inherentna dla jej filozofii pochwała *erosa*<sup>27</sup>, afirmacji błędu na przekór teorii, może okazać się takim ujęciem negatywności, które wymyka się Agambenowskiej krytyce. Być może oba te projekty dopełniają się w miejscu, w którym odniesiemy je do filozofii Hegla. W obu bowiem wypadkach stawką jest ucieczka z dialektycznej figury *Aufhebung*. Z jednej strony Bielik-Robson stara się zdekonstruować pojęcie negatywności w taki sposób, by nie można go było znieść ani zgodnie z logiką negacji określonej i dialektyką pojęcia, ani też zredukować do żywiołu neutralizującej różnicy charakterystycznego dla wybranych filozofii postheideggerowskich. Z drugiej strony Agamben stara się ufundować swoją koncepcję podmiotowości na innej logice *Aufhebung*. Negatywność opisana przez Hegla w wykładach jenajskich oparta jest bowiem na wykluczeniu i jednoczesnym podporządkowaniu głosu negatywności języka. W przeciwieństwie do niej, w swojej książce poświęconej Pawłowi, Agamben stara się wypracować ideę mesjańskiego działania określanego przez niego za Pawłem jako *katargein*, które jest innym rodzajem zniesienia, należącym nie tyle do tradycji metafizycznej, ile właśnie mesjańskiej: „Problematyka metafizyczna, kładąca nacisk przede wszystkim na kwestie ugruntowania i źródeł, współlistnieje w naszej tradycji z problematyką mesjańską, nastawioną na wypełnienie. Iście mesjańskie i *historyczne* jest wszelako przeświadczenie, iż możliwość wypełnienia daje jedynie powrót do źródeł i ich zakwestionowanie, rozliczenie się z tym, co u podstaw”<sup>28</sup>.

Logika *Aufhebung* polega według Agambena na podtrzymaniu obowiązującego porządku symbolicznego, którego znoszenie dokonywało się w historii raczej jako stan wyjątkowy, w którym podmiot był dalej określany na drodze ujarzmiania przez ten porządek (w postaci zniesionego, *negatywnego* ugruntowania). Tradycja ta musi prowadzić do wykluczenia historii, ponieważ wciąż myśli się w niej ludzkie życie jako odniesione do założonego, choć jedynie w negatywny sposób, celu ludzkiej działalności (można postawić tutaj tezę, że istnieje tyle różnych wersji *stanu wyjątkowego*, ile narzuconych pojęciu człowieka celów do realizacji). W przeciwieństwie do tego, mesjańskie *katargein* ma na celu całkowite zawieszenie obowiązującego porządku, co należy rozumieć jako pozbawienie pojęcia podmiotu jakiegokolwiek naturalnej czy metafizycznej dyspozycji, jakiegokolwiek zadania do wykonania. *Katargein to konstytucja podmiotu jako ruchu z powrotem do samego siebie, która jednak*

27 A. Bielik-Robson, *Na pustyni...*, s. 34-40 oraz tejże *Eros: mesjański witalizm i filozofia*, Kraków 2012.

28 G. Agamben, *Czas, który zostaje*, tłum. S. Królak, Warszawa 2009, s. 124.

W swojej książce poświęconej Pawłowi, Agamben stara się wypracować ideę mesjańskiego działania określanego przez niego za Pawłem jako *katargein*, które jest innym rodzajem zniesienia, należącym nie tyle do tradycji metafizycznej, ile właśnie mesjańskiej

w przeciwieństwie do logiki pojęcia nie polega na zniesieniu i zachowaniu negatywności w konkretnej ogólności, lecz na zniesieniu negatywnego ufundowania podmiotowości. *Katargein* jest zatem innym *Aufhebung*, bliższym, jak to sam zresztą wielokrotnie zaznacza Agamben, ukutemu przez francuską filozofię posthegloWSką pojęciu *désœuvrement*<sup>29</sup>. Termin ten, który w dyskursie filozoficznym zaistniał dzięki noweli Raymonda Queneau *Le dimanche de la vie* (jej protagonistę, pojawiającego się także w dwóch innych tekstach literackich Queneau, zawierających podobnie jak *Niedziela życia* awatary postaci mędrca po końcu historii, Kojève określił mianem *voyou désœuvré*) został podniesiony do rangi pojęcia przez Jean-Luca Nancy'ego w książce *La communauté désœuvrée*<sup>30</sup>. Agamben podjął w swojej filozofii ideę wspólnoty bez źródła, tożsamości i celu, wspólnoty *rozdzielonej* (*désœuvrée*), rozwinął ją jednak w kierunku koncepcji wspólnoty i podmiotu, które nie tyle nie *miałyby* wspólnego źródła, ile nieustannie by to źródło określały, kwestionowały i *uniczynniały* (tak można by przetłumaczyć neologizm *désœuvrer*).

Nie będę w tym miejscu rekonstruował całej dyskusji wokół pojęcia *désœuvrement* oraz idei wspólnoty bez źródła i bez celu, w której ważne stanowiska wypracowali tak prominentni myśliciele, jak wspomniany już Nancy, a także Blanchot, Derrida czy Esposito<sup>31</sup>. Na potrzeby niniejszego tekstu wystarczy bowiem stwierdzić, że Agamben odwołuje się do pojęcia *désœuvrement*, by wyłożyć moment formacji podmiotu (przede wszystkim podmiotu politycznego) – odwołania powołania, ekspozycji braku jakiegokolwiek podmiotowego wymiaru, który może stać się zadaniem i podstawą porządku politycznego (w *Homo sacer* chodzi przede wszystkim o biologiczne życie jako podstawę porządku [bio]politycznego). W tym sensie Agamben pracuje nie tyle nad pojęciem podmiotu rodzącego się wraz ze źródłową negatywnością, lecz nad podmiotem jako ruchem absolutyzacji, czyli oczyszczania siebie z wszelkich postaci i form historycznych, w których dotychczas się sobie prezentował<sup>32</sup>. *Désœuvrement* jest o tyle związane (podobnie zresztą jak *Aufhebung*) z kresem historii, o ile odwołuje się do końca historii rozumianej jako powołanie człowieka do realizacji określonego zadania. Ten kres historii nie jest jednak jej obiektywnym końcem (nie należy, jeśli można tak to ująć, do

29 Tegoż, *The Open...*, s. 85-87.

30 Polskie wydanie: J.-L. Nancy, *Rozdzielona wspólnota*, tłum. M. Gusin, T. Załuski, Wrocław 2010.

31 Nie mówiąc oczywiście o Bataille'a, którego *negativité sans emploi* stanowi jeden z filozoficznych rdzeni koncepcji bezużyteczności wspólnoty i podmiotu.

32 G. Agamben, *\*Se...*, s. 125-126.

porządku *historiae rerum gestarum*), jak to ma miejsce u Kojève'a, lecz jest osiągany przez podmiot na drodze mierzenia się z jego własną historią i genealogią – na drodze studiowania<sup>33</sup>. *Aufhebung* jako *désœuvrement* (czy też mesjańskie *katargein*) jest podsumowaniem historii i uchwyceciem przez podmiot swojej własnej drogi historycznej wytyczającej mu zadania i przymuszającej do pracy nad realizacją określonego dzieła. Poprzez to podsumowanie podmiot formuje się jako podmiot nie tyle w czasie historycznym, ile w czasie mesjańskim<sup>34</sup>; nie tyle *neguje* przeszłość (choć jest to gest nieutożsamienia się z przeszłymi postaciami życia), nie tyle znosi ją w postaci wiedzy absolutnej (choć jest to pewna forma zamknięcia i spełnienia się wiedzy), ile raczej zawiesza jej obowiązywanie<sup>35</sup>. Eksponuje tym samym swoją niezależność wobec przekazywanych przez historię form natury ludzkiej, swoje nieugruntowanie jako zwierzęcia posiadającego język.

Agambenowi nie chodzi zatem o konflikt między źródłową negatywnością *erosa* oraz tendencją do jej neutralizacji w różnych postaciach pojęcia tanatycznej Prawdy śmiertelnego podmiotu, lecz o przeciwstawienie sobie różnych pojęć podmiotu: podmiotu metafizycznego, ugruntowanego w sposób negatywny na wyróżnionej formie działalności (np. mówienia czy też umierania) oraz podmiotu mesjanicznego, konstytuującego się w geście odrzucania owego ugruntowania, ekspozycji swojego nieugruntowania. Z tego też względu nie można powiedzieć, by zaliczenie go do tanatocentrycznej lub też tanatologicznej linii filozofii, uznającej traumę śmierci za jedyny, autentyczny moment antropogenezy, czyniło zadość podstawowej intuicji Agambenowskiej filozofii. Wręcz przeciwnie, jest on z pewnością jednym z tych filozofów, którzy są dzisiaj w stanie pomyśleć życie w jego aspekcie natywistycznym i *zdenaturalizowanym*, jako punkt wyjścia nowej filozofii podmiotu i wspólnoty.

## POST SCRIPTUM 2013

Tekst ten stanowi poszerzoną wersję odczytu, jaki wygłosiłem w listopadzie 2011 roku podczas konferencji „Wokół myśli postsekularnej – teologia »Na pustyni«” z udziałem Agaty Bielik-Robson. Z przyczyn

33 Tegoż, *Stan wyjątkowy. Homo sacer II.1*, tłum. M. Surma-Gawłowska, Kraków 2008, s. 95.

34 Tegoż, *Czas...*, s. 82-85.

35 Można by też postawić hipotezę, że Agamben stara się tym samym oddać za pomocą Heglowskich konceptów ideę badań genealogicznych Foucaulta.

niezależnych ode mnie tekst ten publikowany jest blisko dwa lata po jego wygłoszeniu. W tym czasie krytyka Agambena dokonana przez Bielik-Robson została rozszerzona o uwagi Autorki zawarte w jej książce *Erros: mesjański witalizm i filozofia*, w której filozofia Agambena została ustawiona w jednym szeregu z naturalistycznymi zapędami Sloterdijka<sup>36</sup>. Komentarz ten nic jednak moim zdaniem nie zmienia w zasadniczej *pojęciowej treści* krytyki wysuwanej przez Bielik-Robson wobec Agambenowskiego ujęcia podmiotu. Podobnie niewiele więcej, z filozoficznego punktu widzenia, wnoszą jej artykuły *Rozbita konstelacja: teologia Agambena między tragedią a mesjanizmem*<sup>37</sup> oraz *Mesjasz bez reszty, lub co zostaje z mesjanizmu w Giorgio Agambena* „Co zostaje z Auschwitz”<sup>38</sup>. Choć Bielik-Robson w wielu miejscach nieco inaczej pozycjonuje Agambena, zwłaszcza kiedy interpretuje jego ujęcie mesjanizmu, to zasadniczy zarzut pozostaje ten sam: Agamben pozostaje niezdolny do konceptualizacji antynomicznej konstytucji podmiotowości afirmującej swoje indywidualne życie w opozycji do wszelkich postaci uniwersalizacji bądź naturalizacji. Z pewnością jej liczne zarzuty wysuwane pod adresem Agambenowskiego ujęcia objawienia, mesjanizmu, tragedii czy nawet języka są zasadne, niemniej tematem mojego tekstu uczyniłem zderzenie dwóch *perspektyw* ujmowania momentu konstytucji podmiotowości. Perspektywa w filozofii, co bezbłędnie ukazane zostało przez Heideggera, powinna być zawsze *radykałna*, co oznacza – sięgająca do samych *korzeni*. Tak więc zasadniczą kwestią w filozofii jest sformułowanie metody szukania i określania tych korzeni, a następnie decyzja – co robimy, gdy korzenie te zostaną już określone. Otóż perspektywa kryptoteologiczna z pewnością, przynajmniej na pierwszy rzut oka, schodzi się z perspektywą Agambenowską w wyborze teologicznej genealogii podmiotowości jako metodzie określania korzeni naszego myślenia. W swoim tekście starałem się pokazać, że u *korzeni* tego wspólnego horyzontu znajduje się tak naprawdę filozofia Hegla. To, co różni te dwie perspektywy – czyli decyzja, *po co* przeprowadzać tę genealogię – jest jednocześnie decyzją o tym, który z momentów Hegłowskiej filozofii chcą one zradykalizować: czy należy uwolnić moc negatywności i skanalizować ją w stronę indywidualizacji pod hasłem *l'chaim* („więcej życia”), czy też uwolnić moment *zniesienia*

36 Zob. A. Bielik-Robson, *Erros...*, s. 453-533.

37 Tejże, *Rozbita konstelacja: teologia Agambena między tragedią a mesjanizmem*, [w:] *Agamben: przewodnik* „Krytyki Politycznej”, oprac. zbiorowe, Warszawa 2010, s. 141-196.

38 Tejże, *Messiah without Resentment, Or What Remains of Messianism in Giorgio Agamben's Remnants of Auschwitz*, “Bamidbar. The Journal of Jewish Thought and Philosophy” 2011, no. 1.



od jego negatywnej podstawy i tym samym wydobyć radykalnie *historyczny* wymiar ludzkiego życia. *Radykalność* obu tych perspektyw (ale także radykalność dekonstrukcji, filozofii różnicy, psychoanalizy czy dialektyki negatywnej, jeśli ujmie się je z odpowiedniej strony) polega przede wszystkim na tym, że *eksponują one potencjalność ludzkiego życia zdolnego do formowania samego siebie (a dokładniej: pewnej idei samego siebie) na drodze różnych strategii*. Jeśli jednak miałbym argumentować za perspektywą Agambena w tym sporze, to powiedziałbym, że niezwykła *refleksyjność* jego myśli polega na tym, że stara się on ująć samą tę potencjalność (uchwycić niejako warunki możliwości pluralizmu tych strategii formacyjnych). Pytanie tylko, czy ukazując tę *radykalną pustkę* (całkowity brak ugruntowania praktyki) tkwiącą w samym rdzeniu „definicji” człowieka jako *zwierzęcia, które ma język*, Agamben nie idzie za daleko i rzeczywiście, koniec końców, nie kapituluje w obliczu nihilizmu wyłaniającego się z afirmacji całkowitej *bezużyteczności* ludzkiej praktyki i polityki. Jeśli nawet tak jest, to bez precyzyjnego sformułowania stawki, o jaką toczy się gra w jego pismach, nie będziemy w stanie wykroczyć poza ten nihilizm i ująć życia człowieka jako *rzeczywistego wyjątku* od wszelkich form narzuconego porządku.

MIKOŁAJ RATAJCZAK (1986) – filozof, wydawca i tłumacz. Doktorant w Szkole Nauk Społecznych PAN, wydawca filozofii w Wydawnictwie Naukowym PWN i stały współpracownik czasopisma naukowego „Praktyka Teoretyczna”. Przełożył m.in. *Rezultaty bezpośredniego procesu produkcji* Karola Marksa, uczestniczył także w zbiorowym tłumaczeniu *Rzecz-pospolitej* Michaela Hardta i Antonio Negriego. Współredaktor dwóch książek poświęconych myśli Giorgio Agambena. Interesuje się współczesnymi teoriami podmiotowości, historią niemieckiej filozofii i kultury, filozofią języka, problematyką biopolityczną, psychoanalizą, teologią i ekonomią polityczną.

**Dane adresowe:**

Mikołaj Ratajczak  
Szkola Nauk Społecznych PAN  
Nowy Świat 72  
00-330 Warszawa  
**e-mail:** mikolaj.ratajczak@gmail.com

**Cytowanie:**

M. Ratajczak, *Podmiot między negatywnością i Aufhebung/désœuvrement. Odparcie kryptoteologicznej krytyki Agambena*, „Praktyka Teoretyczna” nr 2(8)/2013, [http://www.praktykateoretyczna.pl/PT\\_nr8\\_2013\\_Teologie\\_emancypacyjne/16.Ratajczak.pdf](http://www.praktykateoretyczna.pl/PT_nr8_2013_Teologie_emancypacyjne/16.Ratajczak.pdf) (dostęp dzień miesiąc rok)

**Author:** Mikołaj Ratajczak

**Title:** Subject Between Negativity and Aufhebung/désœuvrement. Refutation of the Cryptotheological Critique of Agamben

**Summary:** Mikołaj Ratajczak

The aim of this article is a detailed analysis of the critique concerning the concept of subjectivity in Giorgio Agamben's philosophy made by the Polish philosopher Agata Bielik-Robson arguing for her own conceptualization of subject's ethical formation. The main thesis states that by situating Agamben in the conceptual horizon he aims to overcome, her critique stopped halfway. In doing so, the article shows that the common ground of both Agamben's and Bielik-Robson's views on the subject is the philosophy of Hegel and the differences between them can be explicated as the difference in choosing one of two strategies of subject's formation deriving from Hegel: while Bielik-Robson radicalizes the moment of negativity, Agamben tries to elaborate a different (messianic) logic of *Aufhebung*.

**Keywords:** Subject, negativity, sublation, *Aufhebung*, *désœuvrement*, *katargein*, metaphysics, ethics, Voice, practice, death, Agamben, Bielik-Robson, Hegel.