

**BOSKIE ZARZĄDZANIE: KRYTYCZNE UWAGI NA
TEMAT *IL REGNO E LA GLORIA*
GIORGIO AGAMBENA**

ALBERTO TOSCANO

Abstrakt: Esej Alberta Toscano jest próbą ocenienia metodologicznej i teoretycznej wagi *Królestwa i chwały* Agambena dla radykalnej krytyki współczesnej polityki i ekonomii. Szczegółnej analizie poddane jest w nim znaczenie sformułowania „teologiczna genealogia ekonomii i zarządzania”, które pojawia się w podtytule książki. Toscano skupia się przede wszystkim na Agambenowskim rozumieniu sekularyzacji, które umożliwia postawienie tezy, że nowoczesność jedynie dopełnia chrześcijańską „ekonomię” opatrności, czy też że Marksowskie pojęcie *praxis* „stanowi w zasadzie zeświecczenie teologicznej koncepcji bycia stworzenia jako boskiego działania”. Autor stara się pokazać, że Agamben w zbytnim stopniu polega na pewnym typie historycznego substancjalizmu, który stoi w sprzeczności z jego deklaracją skupienia się na genealogii. Przygląda się także słabym punktom w Agambenowskim podejściu do tak kluczowych zagadnień, jak pieniądz i administracja.

Słowa kluczowe: Giorgio Agamben, ekonomiczna teologia rządzenia, sekularyzacja, metoda, Karol Marks, chrematystyka

„Nowoczesność, usunawszy Boga ze świata, nie tylko nie doprowadziła do zmierzchu teologii, ale w pewnym sensie domknęła projekt opatrnościowej *oikonomii*” (Agamben 2007, 314)¹. Tymi słowami Giorgio Agamben zamyka swój najnowszy² i najdłuższy dodatek do projektu *Homo Sacer* rozpoczętego w 1995 roku, *Il regno e la gloria. Per una genealogia teologica dell'economia e del governo*³ [Królestwo i chwała. Teologiczna genealogia ekonomii i rządzenia⁴]. Ta górnolotna deklaracja (jest ich wiele w pracach Agambena, a zwłaszcza w omawianej tutaj książce) zawiera w sobie dwa kluczowe założenia Agambenowskich dociekań. Po pierwsze, w *Il regno e la gloria* prym wiedzie teza, że Ojcowie Kościoła, rozwijając teologię trynitarną, chrystologię i angelologię, położyli fundament pod ekonomiczną teologię władzy, która pozostaje w mocy na obecnym etapie rozwoju zachodniej nowoczesności. Po drugie, praca ta opiera się na założeniu, że ateizm czy sekularyzm, które nominalnie opisują współczesną filozofię polityczną – czy to liberalną, konserwatywną, czy też marksistowską – są powierzchownymi efektami, pod którymi kryją się impulsy pochodzące z matrycy teologicznej, „maszyny władzy” głęboko zakorzenionej w chrześcijańskiej przeszłości. Innymi słowy, ograniczenia i ślepe zaułki dzisiejszej myśli politycznej muszą być rozumiane z perspektywy chytrności sekularyzacji: pozorne zniknięcie chrześcijańskiej teologii z wyżyn władzy politycznej jest niczym innym, jak określoną formą przyjętą u początków przez współczesne działanie polityczne w podwójnym aparacie składającym się z teologii politycznej suwerenności i teologii ekonomicznej rządzenia i administracji. Ten drugi element, jak usiłuje pokazać *Il regno e la gloria*, odgrywa tu kluczową rolę.

Oszacowanie doniosłości tezy Agambena czy też zbadanie trafności jego archeologicznych twierdzeń jest doprawdy niemożliwe na kilku stronach. Niniejszy esej stawia sobie za zadanie zaledwie ocenę wagi dociekań przedstawionych w *Il regno e la gloria* dla

1 Angielskie tłumaczenie książki Agambena zostało wydane już po napisaniu niniejszego artykułu, zob. Agamben 2011. Artykuł ten ogranicza się do omówienia *oikonomii* w dość skrótowy sposób, pomijając istotną, i w pewien sposób bardziej przekonującą, analizę spektaklu politycznej chwały przedstawioną przez Agambena, jak również jej związku z wątkiem politycznej antropologii bezczynności – wymiarem, który zarówno ekonomia, jak i chwała w ich bliźniaczym funkcjonowaniu rzekomo przysłaniają czy nawet tłumią. [Dziękujemy redakcji czasopisma naukowego *Angelaki: Journal of the Theoretical Humanities* za zgodę na tłumaczenie niniejszego artykułu. W pierwotnej wersji pod tytułem *Divine Management: Critical Remarks on Giorgio Agamben's "The Kingdom and the Glory"* artykuł ukazał się w numerze *Angelaki: Journal of the Theoretical Humanities* 2011, 16(3): 125–136 – przyp. red.].

2 Artykuł Toscano został opublikowany jesienią roku 2011. Od tego czasu ukazało się kolejnych pięć tomów cyklu *Homo sacer* – przyp. red.

3 Agamben zapowiedział czwarty i ostatni tom poświęcony „formom życia” [zob. Agamben 2013; Agamben 2014 – przyp. red.].

4 Grzegorz Jankowicz i Paweł Mościcki w obszernym posłowniu uzupełniającym polskie wydanie *Stanu wyjątkowego* proponują tłumaczyć *governo* jako „władzę”. Biorąc jednak pod uwagę techniczne znaczenie terminu *potere* we włoskiej filozofii politycznej – który najczęściej tłumaczy się właśnie jako „władza” – oddajemy *governo* jako „rządzenie”, co pozostaje w zgodzie z przekładami wykładów Michela Foucaulta na język polski, do których Agamben odwołuje się w *Il regno e la gloria* i w których Foucault zajmuje się „sztuką rządzenia”; zob. Jankowicz i Mościcki 2008 – przyp. red.

radykałnej krytyki współczesnej polityki i ekonomii, a w szczególności ich stosunku do Marksowskiego komunizmu, który Agamben wydaje się uważać za niezdolny do przeprowadzenia prawdziwie radykałnej czy całościowej krytyki *status quo*. W tym celu podzielił swój wywód na trzy części. Po pierwsze, niezbędne jest zdobycie pewnego punktu oparcia, pozwalającego zrozumieć, co kryje się za podtytułem *Teologiczna genealogia ekonomii i rządzenia*. Oznacza to poddanie dokładniejszej analizie obecnego u Agambena szczególnego rozumienia sekularyzacji, które umożliwia mu postawienie tezy, że nowoczesność jedynie dopełnia chrześcijańską „ekonomię” opatrności, czy też że Marksowskie pojęcie *praxis* „stanowi w zasadzie zeświecczenie teologicznej koncepcji bycia stworzenia jako boskiego działania” (Agamben 2007, 106). Chciałbym pokazać, że praca Agambena bazuje na pewnego rodzaju historycznym substancjalizmie, który stoi w sprzeczności z jego deklaracją skupienia się na genealogii. Po drugie, sugerowany przez Agambena wątek genealogiczny, ciągnący się od *oikonomii* trynitarnej aż do Smithiańskiej niewidzialnej ręki i domyślnie wprost do współczesności, zostanie zestawiony z pojmowaniem (nowoczesnej) ekonomii, której przesłankę stanowi bezgraniczność akumulacji pieniądza, niedająca się w żaden sposób włączyć w teologiczną genealogię. Rozważymy wreszcie pewne aspekty odkryć archeologicznych Agambena – w szczególności jego zarys ekonomiczno-teologicznego pojęcia **administracji** – i postawimy pytanie o to, czy umożliwiają one dekonstrukcję marksistowskiego ujęcia komunizmu jako obumierania państwa i zwrotu ku „zarządzaniu rzeczami”.

O metodzie

Skąd zwrot ku „teologicznej genealogii” ekonomii? Wybór Agambena zdaje się mieć dwojakie źródło. Z jednej strony, możemy mówić o pragnieniu rozwinięcia spojrzenia Foucaulta na „biopolitykę”, zgodnie z którym supremacja władzy suwerennej jest zarówno wypierana przez, jak i ponownie łączona z zarządzaniem życiem, gdzie pierwotnym celem władzy nie jest jawna dominacja czy dystrybuowanie śmierci, lecz produktywne zarządzanie jednostkami i populacjami. Z drugiej strony, Agamben wychodzi od dyskusji Carla Schmitta z teologiem Erikiem Petersonem, dystansując się od Schmittowskiego przywiązania do idei teologii politycznej i wskazując, że także Peterson cofa się przed uznaniem istotności pojęcia *oikonomii* w teologii wczesnochrześcijańskiej. Rozważania Agambena są przede wszystkim skrupulatną i erudycyjną analizą różnych postaci przyjmowanych przez „ekonomię” w teologii wczesnochrześcijańskiej, skupiających się wokół podstawowej semantycznej konstelacji (rozumianej raczej jako *Sinn* niż *Bedeutung*, jak podkreśla Agamben), w której ekonomia oznacza immanentne i „anarchiczne” zarządzanie, uogólnioną pragmatykę. Innymi słowy, podczas gdy Foucault umiejscowił narodziny „rozumu urządzającego” w polowie

osiemnastego wieku we wczesnym dyskursie ekonomii politycznej i równoczesnej praktyce administrowania zdrowiem i produktywnością populacji⁵, Agamben cofa się w czasie o dwa tysiąclecia do pism Arystotelesa i Ksenofonta o *oikonomii*, po czym, poczynając od Pawła, przechodzi do losów tego pojęcia w teologii Ojców Kościoła. Definiowana przez Arystotelesa jako „zarządzanie domem”, w odróżnieniu od formy kolektywnej władzy publicznej wykonywanej w *polis*, u Ksenofonta

oikonomia jest przedstawiana jako sprawna organizacja, czynność zarządcza, która podlega wyłącznie regułom sprawnego funkcjonowania domu (czy też danego przedsięwzięcia). To paradygmat „zarządzania”, definiujący znaczenie pojęcia *oikonomii* (jak również czasownika *oikonomein* oraz rzeczownika *oikonomos*) i determinujący jego stopniowe poszerzanie się poza pierwotne granice (Agamben 2007, 32–33).

Jak podkreśla Agamben, *oikonomia* w ujęciu Ksenofonta wzoruje się na organizacji charakterystycznej dla armii i załogi statku. Jednakże skoro rdzeń semantyczny pojęcia ekonomii zawiera się już w filozofii starożytnej Grecji, to po co zajmować się genealogią **teologiczną**? Syntagma ta wyraźnie bowiem pokazuje, że Agamben nie zamierza poprzestać na śledzeniu zastosowań i mutacji *oikonomii* w granicach teologii chrześcijańskiej.

Stawka, o którą toczy się gra, staje się jaśniejsza, kiedy Agamben przechodzi do rozważań nad miejscem *oikonomii* w tym, co nazywa paradygmatem opatrnościowym i „ontologią aktów rządzenia”, która leży u jego podstaw. Jak pisze:

Opatrzność (rządzenie) jest środkiem, za pomocą którego teologia i filozofia starają się poradzić sobie z pęknięciem klasycznej ontologii na dwie odrębne rzeczywistości: byt i praktykę, transcendentne dobro i immanentne dobro, teologię i *oikonomię*. Prezentuje ona siebie jako maszynę nakierowaną na połączenie tych dwóch fragmentów w formie *gubernatio dei*, czyli boskiego rządzenia światem (Agamben 2007, 157)⁶.

Twierdzenie z *Seinsgeschichte* – rozdzielenie bytu i działania – zostaje przywołane, by poświadczyć o decydującym znaczeniu teologii chrześcijańskiej w kształtowaniu politycznego

5 Zob. przede wszystkim pierwszy wykład Foucaulta datowany na 10 stycznia 1979 roku z Collège de France: Foucault 2011, 21–47. Agamben lekceważy znaczenie kwestii liberalizmu, jak i samoograniczenia władzy w pracach Foucaulta.

6 „An-archiczne”, greckie źródła takiego pojęcia władzy opatrnościowej można odnaleźć, między innymi, w pismach komentatora Arystotelesa, Aleksandra z Afrodyzji, dla którego, według Agambena, „tym, co najistotniejsze jest nie tyle idea ustalonego z góry porządku, co możliwość zarządzania brakiem porządku; nie nieubłagana konieczność losu, lecz trwałość i obliczalność braku porządku; nie nieprzerwany łańcuch związków przyczynowych, ale warunki utrzymywania i ukierunkowywania efektów, które same w sobie są całkowicie kontyngentne” (Agamben 2007, 140).

i metafizycznego horyzontu „Zachodu” (Agamben zdaje się posługiwać tym pojęciem bez większego zastanowienia) aż po „naszą” nowoczesność. W tym sensie to właśnie specyficznie **chrześcijańskie** przeznaczenie *oikonomii* – jako anarchicznej immanencji boskiego rządu, którą opaczność w niejasny sposób łączy z transcendencją Boga, Boga który „panuje, ale nie rządzi” – uzasadnia teologiczny charakter tych genealogicznych dociekań. Według Agambena „opatrznościowy *dispositif* (który sam jest niczym innym jak przeformulowaniem i rozwinięciem teologicznej *oikonomii*) skrywa coś na kształt epistemologicznego paradygmatu nowoczesnej władzy”. Pod postacią rozdzielania na „władzę ustawodawczą, suwerenną oraz władzę wykonawczą czy rząd” nowoczesne państwo **dziedziczy** „teologiczną maszynę rządzenia światem”. Agamben wskazuje na jeden z bardziej niepokojących wymiarów tego dziedzictwa w swojej zwodniczej archeologii pojęcia „skutków ubocznych” i związanego z nim pojęcia „strat ubocznych”. Jak pisze:

Paradygmatem aktu rządzenia w jego czystej formie [...] jest skutek uboczny. Akt rządzenia w zakresie, w jakim nie jest nakierowany na konkretny cel, ale wywodzi się, jako skutek towarzyszący, z prawa i ogólnej ekonomii, reprezentuje sferę nierozróżnialności pomiędzy tym, co ogólne a tym, co szczegółowe, pomiędzy tym, co zamierzone a tym, co nieumyślne. Oto jego „ekonomia” (Agamben 2007, 158).

Na jakiej jednak zasadzie Agamben przechodzi od obstawania przy trwałości pewnych pojęciowych konstelacji i semantycznych rdzeni w odmiennych epokach i formacjach dyskursywnych do dominującego nad całością przekonania, że takie archeologiczne badanie ma dzisiaj doniosłe znaczenie polityczne? Warto zwrócić uwagę, że w przeciwieństwie do historyka idei czy historyka pojęć chcących wykryć utajoną trwałość i ciągły wpływ pewnych schematów myślowych między danymi okresami, Agamben nie przejmuje się żadnymi innymi formami przekazu poza tekstualnymi. Gdy twierdzi, dla przykładu, że Malebranchiański okazjonalizm przechodzi w koncepcję ekonomii politycznej i suwerenności ludu u Rousseau, bądź że teologiczne pojęcie porządku odpowiada koncepcji niewidzialnej ręki u Smitha, warunki tego zgubnego teologicznego dziedziczenia nie są skonfrontowane z innymi genealogiami. Agamben nie zauważa również tego, że trwałość pewnych form myślowych może mieć mniejsze znaczenie niż ich wykorzystanie do radykalnie różnych celów w obrębie nieporównywalnych ze sobą formacji dyskursywnych. Nie poświęca wreszcie szczególnej uwagi możliwości, którą rodzi chociażby rodowód teologicznego *dispositif* biurokracji wyprowadzany przez samego Agambena z empirycznej historii imperiów – że to właściwie nie ciągłość tego, co teologiczne, ale trwałość pewnych stosunków społecznych i ich imaginariów tłumaczy stałe występowanie pewnych idei władzy w perspektywie *longue durée*.

Jest to o tyle symptomatyczne, że na samym początku książki Agamben wyniosłe deprecjonuje teoretyczną istotność debaty o sekularyzacji, która w latach sześćdziesiątych

poróżniła ludzi takich, jak Blumenberg, Schmitt i Löwith; uznaje ją jedynie za zawołany spór o filozofię historii i teologię chrześcijańską. Dla Agambena sekularyzacja jest strategiczną zagrywką, a nie tezą historiograficzną. Sekularyzacja jako strategia – czego przykładem jest jej osławione wykorzystanie przez Schmitta – obejmuje polemiczne odniesienie pojęć politycznych do ich teologicznego źródła. To w tym miejscu Agamben wprowadza dość tajemniczy termin „metodologiczny” *segnatura* (sygnatura). Sekularyzacja funkcjonuje jako element nauki o sygnaturach, czyli nauki o „czymś, co w obrębie znaku lub pojęcia denotuje je i [jednocześnie] poza nie wykracza, by odnieść je z powrotem do oznaczonej interpretacji lub oznaczonego zakresu, nie odchodząc zarazem od semiotyki, by ukonstytuować nowe znaczenie czy nowy koncept” (Agamben 2007, 16). W niedawnym eseju metodologicznym poświęconym genealogii sygnatury Agamben cytuje analizę *Słów i rzeczy* autorstwa włoskiego uczonego, Enza Melandriego, gdzie ten ostatni odnosi się do sygnatury jako „swego rodzaju znaku w znaku; jest to właśnie ten indeks, który w kontekście danej semiologii jednoznacznie odsyła do istniejącej interpretacji” (Agamben 2008, 61). Odejdźmy na chwilę od dość wypaczającego sens zabiegu, pozwalającego Agambenowi przekształcić pojęcie, które, jak sam zauważa, Foucault odnosi do Paracelsusa i przedoświeceniowej *episteme* podobieństwa, w koncepcję, której teoria wypowiedzi samego Foucaulta z *Archeologii wiedzy* stanowi zaledwie przykład. Warto przy tym zwrócić uwagę na to, co dzieje się z samą ideą sekularyzacji, gdy zostanie potraktowana jako „strategiczny środek, przypisujący sygnatury [*segnava*] pojęciom politycznym, by odnieść je do ich teologicznych źródeł” (Agamben 2008, 68). Już samo to przeświadczenie, któremu towarzyszy dość mistyczne założenie, że tylko niewielu może „posiąść zdolność pojmowania znaków i śledzenia wywoływanych przez nie w historii idei dyslokacji i przemieszczeń” (Agamben 2007, 16) oznacza, że nie ma właściwie potrzeby badać mechanizmów umożliwiających przejście od jednego pola dyskursywnego do drugiego, ponieważ już sama obecność sygnatury z **konieczności** odsyła nas z powrotem do teologicznego źródła. Tym samym **pozbawia legitymizacji** same pojęcia polityczne – z zabiegiem tym drobiazgowo rozprawił się w swoich pracach Hans Blumenberg. Przykładowo, [u Agambena] ekonomia polityczna zostaje zredukowana do „społecznej racjonalizacji *oikonomii* opatrności” (Agamben 2007, 310). „Teoria” sygnatur zdaje się zatem zajmować czymś, co moglibyśmy nazwać **redukcjonistycznym idealizmem**, swoistym lustrzanym odbiciem powszechnie krytykowanej Marksowskiej redukcji struktur idealistycznych do stosunków społecznych – materialistycznego zabiegu, który w przypadku niektórych fragmentów książki Agambena byłby bardziej przekonujący niż poszukiwania teologiczno-ekonomicznych sygnatur. Przykładem tego może być prezentowany przez Agambena – w odniesieniu do pseudo-Arystotelesowskiego traktatu *De Mundus* – sposób, w jaki postrzeganie aparatu władzy perskiego króla wpływa na wizerunek boskich hierarchii,

jako że „aparat administracyjny, dzięki któremu ziemscy suwereni podtrzymują swoje królestwa, staje się paradygmatem boskiej władzy nad światem” (Agamben 2007, 96).

Problemem nie jest tylko stosunek Agambena do metody badania – poszukiwanie sygnatur, które w dużym stopniu opiera się na rzekomej indywidualnej intuicji i myśleniu przez analogię. Chodzi tu przede wszystkim o ideę teologicznego **źródła**. Za odniesieniem do niego kryje się nie tylko sympatia Agambena wobec Schmittowskiego pojęcia sekularyzacji, ale również przekonanie, zapośredniczone za sprawą wszechobecnego wpływu Heideggera, o historyczno-ontologicznej **ciągłości**, która pozwala na dowodzenie, że nasz polityczny horyzont jest wciąż determinowany – i co gorsza, determinowany **nieświadomie** – przez semantyczne i pojęciowe struktury uformowane w obrębie dyskursu teologii chrześcijańskiej. Choć Agamben nie ucieleśnia wprost chrześcijańskich intencji apologetycznych, które Hans Blumenberg dostrzega w debatach nad sekularyzacją – mianowicie poglądu, że pojęciowa spuścizna Kościoła została skonfiskowana i niewłaściwie użyta – jednakże przejawia jeden z kluczowych aspektów tego dyskursu, mianowicie ideę substancjalnej ciągłości, bez której, możemy dodać, teoria sygnatur staje się nieoperatywna. Jak ujmuje to Blumenberg: „Tylko tam, gdzie rozumieniem historii rządzi kategoria substancji, pojawiają się powtórzenia, nałożenia i rozdzielenia, a w związku tym – przebrania i demaskacje”. Mimo nieodzownego heideggerowskiego zapewnienia Agambena, że rzeczy mają się inaczej, w rzeczywistości wyłącznie idea ukrytej ciągłości – ciągłości historyczno-ontologicznego **przeznaczenia** – pozwala Agambenowi, mówiąc słowami Blumenberga, „rozpoznać substancję w jej metamorfozach”. W opozycji do wizji historii jako przesłoniętej dla samej siebie, do sekularyzacji jako rodzaju zaklęcia, które odczynić może tylko człowiek sygnatur, warto byłoby rozważyć sugestię, że „istnieje wysoki stopień niezależności pomiędzy pojęciem i jego historią” (Blumenberg 1983, 9, 15, 21).

Idąc tym tropem, trudno nie zauważyć, że postrzeganie Foucaultiańskiej metodologii przez pryzmat Schmitta i Heideggera prowadzi Agambena do zasadniczego i rażącego odejścia od prawideł kierujących pracami Foucaulta – przede wszystkim od nietzscheańskiej i Bachelardiańskiej zasady genealogicznej i archeologicznej nieciągłości. Jak wyjaśnia Foucault w swoim nowatorskim eseju *Nietzsche, genealogia, historia*, stwierdzenie, że nie istnieje semantyczna trwałość i że genealogia zajmuje się rozproszonymi, heterogenicznymi wydarzeniami oraz powykrzywianymi lineażami oznacza, że poszukiwanie ciągłości, która stanowi oś historii idei, musi zostać poddane bezlitosnej krytyce. Nietzscheańska genealogia moralności jest więc przeciwstawiona **historii** moralności autorstwa jego przyjaciela, Paula Rée. Ten ostatni „przyjmuje, że słowa strzegły swojego sensu, że pragnienia nadal zmiierzają w jednym kierunku, a idee zachowują własną logikę; ignorując fakt, że ów świat mowy i pragnień naznaczony był przez inwazje, walki, niedostrzeżone grabieże oraz podstępny”

(Foucault 2000, 113)⁷. Stąd też odniesienie Foucaulta do „jednostkowości zdarzeń poza wszelką monotonną celowością” jako czegoś, czym musi zajmować się genealog w duchu rejestrującej „powściągliwości” w stosunku do historii, która „nie opiera się na żadnej stałej” (Foucault 2000, 125). Tylko „monotonna” praca genealogiczna może wyzwolić się od pobożnej, metafizycznej idei posiadania przez rzeczy bezczasowej istoty czy też niezmiennego semantycznego lub ontologicznego rdzenia, odkrywając zarazem „sekrety skrywający to, iż [rzeczy] nie mają istoty bądź że ich istota powstawała stopniowo z form, które były jej obce” (Foucault 2000, 115). Nie tylko źródło, ale sama idea tego, co skrywa się jako „niepomyślane” jest odrzucana przez Foucaulta na rzecz nieciągłej pozytywności analizy dyskursu. Jak sam deklaruje w *Porządku dyskursu*:

istnienie systemów rozrzedzania nie oznacza, że pod nimi lub poza nimi króluje wielki, niczym nie ograniczony, jednostajny i bezgłośny dyskurs, który byłby przez nie tłumiony lub dławiony i że naszym zadaniem jest ich zniesienie, aby właśnie dyskursowi przywrócić należny głos. Przemierzając świat, wplatając się we wszystkie jego formy i między wszystkie jego zdarzenia, nie trzeba wyobrażać sobie tego, co niewypowiedziane lub niepomyślane, a co należałoby ostatecznie wyartykułować lub pomyśleć. Dyskursy powinny być traktowane jako nieciągłe praktyki, które się przecinają, czasem zestawiają ze sobą, lecz także często wykluczają się bądź nic o sobie nie wiedzą (Foucault 2002, 38–39).

To jednak właśnie wiara zarówno w ciągłość, jak i skrywanie się dominuje w Agambenowskiej genealogii **teologicznej** i jego interpretacji zbawczej roli samej archeologii. W przeciwieństwie do Foucaulta, według którego zadaniem genealogii **nie** jest „pokazywanie, że przeszłość jest wciąż obecna w terażniejszości, że ożywia ją potajemnie, nadając każdej napotkanej przeszkodzie od początku zarysowaną formę” (Foucault 2000, 119), Agamben nieugięcie obstaje przy przekonaniu, że archeolog ponownie wstępuje w historię, zmierzając wbrew naturze rzeczy w celu dostąpienia historycznego i antropologicznego zbawienia, które dla Agambena – wedle intrygującego odwołania do islamskiej teologii – **poprzedza** samo stworzenie. Gest archeologa, daleki od monotonnej i niestrudzonej pracy, która może nas prowadzić do zaryzykowania innych wniosków, jest

7 Agamben omawia krótko ten tekst w swoim eseju poświęconym archeologii filozoficznej w *Signatura rerum*, zdaje się jednak zupełnie ignorować powagę wyzwania, jakie stawia jego badaniom sama koncepcja genealogii, dopasowując ją do odkupicielskiej wizji „ontologicznego zakotwiczenia”, dość obcej myśli Foucaulta. Foucault jeszcze mocniej zaznacza swoje przywiązanie do pewnego typu relatywistycznego nominalizmu w wywiadzie z Pauliem Rabinowem z 1982 roku, gdzie deklaruje: „Nic nie jest fundamentalne. To właśnie jest interesujące w analizie społeczeństwa. Dlatego nic nie irytuje mnie bardziej niż owe pytania – z definicji metafizyczne – dotyczące fundamentów władzy w społeczeństwie lub instytucjonalizowania się społeczeństwa. Nie ma zjawisk fundamentalnych. Istnieją tylko wzajemne relacje i ciągle między nimi napięcia” (Foucault 2013, 315).

„paradygmatem każdego prawdziwie ludzkiego działania” (Agamben 2008, 108). Jako taki paradygmat archeologa okazuje się również – w istnej apoteozie historycznego substancjalizmu, będącego prawdopodobnie skutkiem ubocznym dokonanej przez Agambena osobliwej fuzji Heideggera, Schmitta i Benjamina – jedynym politycznym gestem na całkowicie jednolitym horyzoncie. Początku i „anarchicznego” funkcjonowania tego horyzontu należy szukać w idei *oikonomii*, [czyli] władzy jako elastycznego i endemicznego zarządzania [*management*] oraz produkcji „strat ubocznych”. Za sprawą owej substancjalistycznej tezy Agamben porzuca zarówno wierność kluczowym hasłom radykalnej teorii politycznej (na przykład Rousseau’owskiej woli powszechnej, kolejnej „teologicznej spuściznie”), jak i próbę odnowienia świeckiej krytyki religii, uznając ją za złudną i bezrefleksyjną. Jak oświadcza w dodatku do *Il regno e la gloria* poświęconym niewidzialnej ręce, *oikonomia* nowożytności w całości podtrzymuje koncepcję władzy, która wiązała się z teologicznym modelem rządzenia światem:

Dlatego też nie ma sensu, by przeciwstawiać świeckość [*laicismo*] i wolę powszechną teologii, z jej paradygmatem opatrnościowym. Tylko archeologiczne działanie, podobne temu, którego się tutaj podjęliśmy cofające się przed rozłam, który wytworzył je jako konkurencyjne, lecz nierozdzielne, bratnie koncepcje może rozbroić i unieruchomić cały aparat ekonomiczno-teologiczny (Agamben 2007, 313).

„Bezmiar” pieniądza

W odnoszącym się do badań prowadzonych nad *oikonomią* wywiadzie, który poprzedza publikację *Il regno e la gloria*, Agamben w pomocny dla nas sposób streszcza przesłanki swoich dociekań. *Oikonomię* w starożytnej Grecji opisuje jako paradygmat „zarządzania”, jako

system, [który] nie podlega jakiemuś zbiorowi zasad ani nie tworzy wiedzy teoretycznej [*episteme*]; jest wiedzą [*sciENZA*] w sensie ścisłym, choć wymaga różnych decyzji i dyspozycji, aby w określonych sytuacjach radzić sobie z danymi problemami. W tym sensie przekładem terminu *oikonomia* byłoby, jak sugeruje Lidell-Scott, **zarządzanie** [*management*] (Agamben i Sacco 2010, 104).

Ten semantyczny rdzeń czy sens (*Sinn*) zostaje następnie przeniesiony przez Klemensa i Orygenesusa na pierwsze konceptualizacje historii w teologii chrześcijańskiej, gdzie historia jawi się jako „tajemnica ekonomii” czy, jak można powiedzieć, tajemnica boskiego zarządzania – zarządzania, które, jak zauważa Agamben w innym miejscu, odnosząc się do argumentów Reinerja Schürmanna, jest **anarchiczne**. Co więcej, dochowując wierności pojęciu sekularyzacji, Agamben zauważa, że historia jest zatem „tajemną ekonomią, boską

tajemnicą, która stanowi przedmiot chrześcijańskiego objawienia i którą człowiek musi starać się rozszyfrować. Hegel (a po nim Marks) jedynie nawiąże do tego paradygmatu, aby ostatecznie odsłonić tajemnicę” (Agamben i Sacco 2010, 106). Historyczny substancjalizm, który krytykowaliśmy powyżej, jest wyraźny w tego typu fragmentach, definiuje on również roszczenie Agambena do politycznego znaczenia jego archeologicznego przedsięwzięcia. Mimo faktu, że Agamben ledwie porusza temat nowoczesnej ekonomii politycznej, i to tylko poprzez bardzo pobieżne i tendencyjne omówienie Rousseau i Smitha, to wciąż sugeruje, że pewnego rodzaju wątek wiąże „anarchiczną” opatrność teologii chrześcijańskiej z naszym uwikłaniem w kapitalizm. W rzeczy samej, moglibyśmy zaryzykować tezę, że ta podróż przez [mileniamillennia](#), która odwołuje się do (znacznie skromniejszego) zwrotu samego Foucaulta w stronę analiz myśli ekonomicznej (w szczególności neoliberalnego urzędowania), wraz z pomniejszaniem znaczenia Schmittowskiej teologii **politycznej** jest dla Agambena pewnym sposobem udzielenia odpowiedzi na oczywistą krytykę serii *Homo sacer*, w której został całkowicie zignorowany problem **kapitalizmu** jako wyjątkowej formy (bio)władzy i bezwzględного ograniczenia rozmaitych modalności władzy suwerennej oraz prawa. I choć Agamben nieśmiało protestuje, nazywając „przesadą” twierdzenie, że próbuje on „zrekonstruować istotę kapitalizmu”, to jednak uważa, iż „nie możemy pojąć obecnego triumfu ekonomii w oderwaniu od triumfu paradygmatu administracyjnego teologicznej *oikonomii*” (Agamben i Sacco 2010, 109). To [właśnie] w (pustym) pojęciu porządku – tej „sygnaturze” czy ogniwie, które łączy immanencję z transcendencją, *praxis* z bytem, a które zostało rozerwane przez nastanie teologii – Agamben z pomocą paradygmatu teologicznego⁸ dostrzega „kluczowe założenie łączące ekonomię starożytną i nowoczesną” (Agamben i Sacco 2010, 111).

Ciekawym zadaniem byłoby rozważenie, co mogłoby nam powiedzieć o współczesnych koncepcjach porządku ekonomicznego poświęcanie uwagi ich teologicznym prekursorom – chociażby w odniesieniu do sławetnej neoliberalnej ontologii „spontanicznego porządku” Hayeka. Oczywiście trzeba by polegać na czymś innymi niż na zdolności filozofa do odszyfrowywania teologicznych sygnatur. Przykładowo astronomia, jak ma to miejsce w przypadku niewidzialnej ręki Smitha, może być bardziej trafną domeną źródłową dla pojęć odnoszących się do porządku. W każdym razie możliwość istnienia asymetrii, rozłączności bądź obojętności między przyczynami a skutkami powinna prowokować nas do podnoszenia różnych genealogicznych zastrzeżeń. Koniec końców, to, że wiele aspektów współczesnej koncepcji porządku może odnosić się przez samą swoją strukturę do średniowiecznych traktatów teologicznych niewiele mówi o jej funkcjonowaniu czy ważności – oczywiście pod warunkiem, że jeszcze nie zaakceptowaliśmy, iż pozostajemy uwięzieni w teologiczno-

⁸ Na temat średniowiecznego post-arystotelesowskiego rozwoju porządku jako paradygmatu politycznego i metafizycznego, zob. Agamben 2007, 99–105.

ekonomicznym aparacie, istniejącym od rzekomego rozpadu jedności bytu i *praxis*, jedności, której przywrócenie w pewien sposób oznaczałoby zbawienie.

Roszczenie do politycznej przydatności i przelomowej głębi wysuwane przez archeologiczne przedsięwzięcie Agambena jeszcze bardziej kompromituje nieuwzględnienie innego paradygmatu zachowań „ekonomicznych”, o którym wspominał przede wszystkim Arystoteles, by przedstawić go jako potencjalne niebezpieczeństwo dla porządku i stabilności *polis*: chrematystyki, czyli nauki o akumulacji pieniądza, jego cyrkulacji i zysku, która przeciwstawiona jest stabilności zarządzania związanej z paradygmatem *oikonomicznym*. Jakkolwiek „anarchiczny” może być porządek zarządzania głoszony przez *oikonomię*, jemu samemu zagraża innego rodzaju anarchia, anarchia pieniądza jako „realnej abstrakcji”, która grozi unicestwieniem każdej stabilnej miarze, każdemu standardowi osądu, każdej regule porządku. Marks opisał to zderzenie filozofii z ekscysem akumulacji w istotnym przypisie do pierwszego tomu *Kapitału*. Warto zacytować go w całości:

Arystoteles przeciwstawia chrematystyce ekonomikę. Punktem wyjścia jest dlań ekonomika. Traktowana jako umiejętność nabywania, ogranicza się ona do zdobywania dóbr niezbędnych do życia i użytecznych dla domu lub państwa. „Prawdziwe bogactwo (ὁ ἀληθινὸς πλοῦτος) składa się z takich wartości użytkowych; gdyż rozmiary własności tego rodzaju wystarczające do wygodnego życia nie są nieograniczone. Lecz istnieje jeszcze innego rodzaju umiejętność nabywania, zwana głównie i słusznie chrematystyką, dzięki której wydaje się, jakoby nie było granicy bogactwa i posiadania. Handel towarowy („ἡ-καπηλική” znaczy dosłownie drobny handel – i Arystoteles o tej formie mówi, bo w niej przeważającą rolę gra wartość użytkowa) z istoty swojej nie należy do chrematystyki, gdyż tu wymiana dotyczy jedynie rzeczy im samym (sprzedawcy i nabywcy) potrzebnych”. Dlatego to, rozumuje dalej, pierwotną formą handlu towarowego był handel zamienny, ale w miarę jego rozszerzania się z konieczności powstał pieniądź. Z wynalezieniem pieniądza handel zamienny musiał się rozwinąć w καπηλική, handel towarowy, a ten znów wbrew swej pierwotnej tendencji rozwinął się w chrematystykę, w umiejętność robienia pieniędzy. Jakoż chrematystyka różni się od ekonomiki tym, że „dla niej cyrkulacja jest źródłem bogactwa (ποιητικὴ χρημάτων [...] διὰ χρημάτων μεταβολῆς). I zdaje się ona obracać naokoło pieniędzy, bo pieniądź jest początkiem i końcem tego rodzaju wymiany (τὸ γὰρ νόμισμα στοιχεῖον καὶ πέρασ τῆς ἀλλαγῆς ἐστίν). Dlatego też to bogactwo, do którego dąży chrematystyka, jest nieograniczone. Podobnie bowiem jak każda umiejętność, która nie jest środkiem do celu, ale jest sama w sobie celem ostatecznym, nie zna granic w swych dążeniach, bo stara się coraz bardziej do swego ideału zbliżyć, podczas gdy umiejętności, które są tylko środkiem do celu jakiegoś wiodącym, nie są nieograniczone, bo cel ten właśnie granicę im zakreśla – tak też chrematystyka ta nie zna granicy swego celu, lecz celem jej jest bezwzględne wzbogacenie się. Ekonomika, ale nie chrematystyka, posiada granicę [...] pierwsza ma na celu coś, co różne jest od pieniądza, druga chce jego pomnożenia

[...] Wskutek pomieszania tych dwu form, które przechodzą jedna w drugą, niektórzy uważają zachowanie i mnożenie w nieskończoność pieniędzy za cel ostateczny ekonomiki” (Marks 1951, 161–162).

Chrematystyka, wykraczając poza naturalny porządek potrzeb i zakładając **nieograniczoną** akumulację, antycypuje nie tylko zasadę **samopomnażania się** kapitału, ale również niszczącą i rozprzegającą siłę zobrazowaną w *Manifeście komunistycznym*. Jednym ze sposobów sformułowania tego rozróżnienia za pomocą pojęć, na które natknęliśmy się już u Agambena, jest powiedzenie, że chrematystyka, mając zarówno za źródło, jak i cel pieniądze, grozi wytworzeniem zupełnie **niezarządzałnej** ekonomii i tym samym podkopaniem porządku potrzeb fundującego *polis*, jak również samej zdolności sądenia. Jak zauważa Eric Alliez w odniesieniu do miejsca, gdzie analizy Arystotelesa i Marksa zbiegają się, chrematystyka wprowadza „czas dyslokacji” i „kryzys świata” do arystotelesowskiej polityki i kosmologii, „zastępując społeczną jedność potrzeb, naturalny desygnat znaku pieniądza, zyskiem”. Chrematystyka jest

nauką hybrydalną, [...] która odróżnia się od *oikonomii* opartej na wartości użytkowej tym, że cyrkulacja staje się krynicą nieograniczonego pieniężnego bogactwa. „Pieniądz jest początkiem i końcem tego rodzaju wymiany”: P-T-P⁹. Nauka o pieniądzu, którego zła nieskończoność nawiedza organiczne ciało polityczne, dereguluje postulat wymiany ekwiwalentów (Alliez 1991, 30–32).

Niedawno Chris Arthur próbował pokazać, na podstawie tezy o znacznym stopniu izomorfizmu między systemową dialektyką kapitału Marksa i logiki Hegłowskiej, że pieniądz egzemplifikuje zarówno prawdziwą nieskończoność, ponieważ „wraca do siebie w swoim ruchu okrężnym”, jak i fałszywą, czy złą nieskończoność, gdyż „kapitał jest związany ze wzrostem akumulacji i nie może tego związku rozerwać”. Ruchliwość pieniądza jako kapitału w obrębie „spirali” akumulacji oznacza – czego obawiał się Arystoteles, że ani granica, ani miara nie są w stanie zapewnić mu trwałego kształtu⁹. Sama forma wartości sprawia, że

dobra i zła nieskończoność są ze sobą pomieszane, ponieważ mamy do czynienia z bytem-dla-siebie rozszerzającym się we własną inność; jednak jego szczególną własnością jest bycie czystą abstrakcją jakości (wartości użytkowej), czyli ilością (wartością); dlatego też ruch jest nieograniczony, musi wciąż trwać, ponieważ jego powrót do siebie nigdy nie zamyka się w nim samym, gdyż jego istotę stanowi bezgraniczność. Jak powiada Marks: „Kapitał jako taki wytwarza określoną wartość dodatkową, ponieważ nie może za jednym zamachem stworzyć nieskończonej

9 Jedyną „miarą” kapitału, jak zauważa Christopher Arthur, jest **stopa** akumulacji, czyli forma miary w wysokim stopniu zagrażająca miarom zaproponowanym przez Arystotelesowską *oikonomię*.

wartości dodatkowej; jest jednak bezustannym ruchem, wytwarzającym coraz więcej tego samego”. Tak więc określony kapitał nigdy nie odpowiada swojemu pojęciu i jest zmuszony partycypować w kolejnych ruchach okrężnych akumulacji (Arthur 2004, 148–149).

To bardzo pobieżne podejście do kwestii chrematystyki, ekonomii bezgraniczności i akumulacji, pokazuje, że Agambenowska genealogia teologiczna jest niezdolna do tego, by dokonać wglądu w formy (wartości), które determinują (nie)porządek współczesnej ekonomii. Choć praca *Il regno e la gloria* dostarcza bogatego materiału źródłowego dla badania chrześcijańskiej prehistorii „zarządzania” jako coraz częściej występującej reguły porządku społecznego, to w kwestii „anarchicznego” porządku kapitalistycznej akumulacji pozostaje całkowicie bezradna – czego powodem są być może banalne heideggerowskie uprzedzenia Agambena dotyczące roli pracy i wytwórczości w Marksowskiej krytyce ekonomii politycznej – pomijając ekonomie z zasady niezarządzalne (chrematystyki), którymi chciałaby zarządzać *oikonomia*. Nieciągłość i asymetria między ekonomiką a chrematystyką, bądź między zarządzaniem a akumulacją wskazuje również na to, że próba utrwalenia oklepanej interpretacji myśli Marksa jako „sekularyzacji” jakiejś zamaskowanej i potępionej treści teologicznej pozostaje płonna. Sygnatury tu po prostu nie istnieją. Ani kapitalizm, ani teoria Marksa nie mogą zostać ujęte za pomocą pojęcia *oikonomii* i jego genealogii, teologicznych czy innych. Nie wystarczy połączenie teologii politycznej z teologią ekonomiczną, by zaradzić niedostatkom pracy Agambena jako narzędzia myślenia teraźniejszości.

Zarządzanie rzeczami

Jako pewnego rodzaju epilog chciałbym zaproponować rozważenie jednego powracającego wątku z *Il regno e la gloria*, mianowicie znaczenia tezy o rzekomym teologicznym źródle biurokracji i administracji dla możliwej krytyki Marksowskiego komunizmu, który Agamben jak przystało na porządnego reprezentanta lewicy heideggerowskiej postrzega jako krępujący, podobnie jak całą teorię polityczną Zachodu, ze względu na ich „teologiczną spuściznę”¹⁰. Nie byłoby trudno wyobrazić sobie rozszerzenia Agambenowskich argumentów odnośnie ekonomii administracji na krytykę, która pokryłaby się z wieloma zarzutami podnoszonymi przeciwko tezom komunistycznym o „obumieraniu państwa” jako postpolitycznej utopii (czy dystopii) przejrzystego planowania. Dla Agambena samo nowoczesne pojęcie administracji –

¹⁰ Na temat lewicy heideggerowskiej zob. Mandarini 2009, 29–48. Agambenowskie rozważania nad chwałą można oczywiście łączyć z debatami nad religiami politycznymi i kultami jednostki ze względu na rolę, jaką odegrały w historii komunizmu. Teza o nasileniu się gloryfikacji jako oznace nieudanej zmiany w praktyce władzy jest dość oczywista, jednak nie jest oczywista potrzeba ontologicznego i antropologicznego tła (koncepcja człowieka jako „sabatowego” czy beczynnego stworzenia), które przydaje jej Agamben.

które dostrzec można w takich tekstach, jak *O autorytecie* Engelsa czy w większości prac napisanych przez Lenina po 1917 roku – związane jest z aparatem opatrnościowym, z maszyną urządzającą [*governmental machine*], łączącą transcendencję planu z immanencją rządzenia, które zawsze jest rządzeniem nad efektami ubocznymi. Agamben pisze:

Nowoczesne państwo w rzeczywistości dziedziczy oba aspekty teologicznej maszyny władzy nad światem i przedstawia się zarówno jako państwo opiekuńcze [*statoprovvidenza*], jak i państwo celowe. Poprzez rozróżnienie na władzę ustawodawczą czy suwerenną oraz wykonawczą czy rząd, nowoczesne państwo przyjmuje podwójną strukturę maszyny urządzającej (Agamben 2007, 159).

Co więcej, nowoczesne państwo, jak zauważa Agamben, jest również, jeśli podążymy za teologicznymi sygnaturami, wzorcem **piekła**. Rzeczywiście ta nieograniczona ciągłość *oikonomii* wraz z brakiem szans na zbawienie wyznaczały los potępionych w teologii chrześcijańskiej. Tak więc, czy odniesienie do „zarządzania rzeczami” jest znakiem, że również marksizmowi nie udało się umknąć przed biurokratycznym *ministerium*, po raz pierwszy opisanym w chrześcijańskiej angelologii, to znaczy, czy nosi on w sobie również hierarchiczny porządek piekła?

Jak zauważył Hal Draper, idea przejścia od rządów nad ludźmi do zarządzania rzeczami, która pojawiła się wraz z Saint-Simonem i często była cytowana zarówno przez anarchistów, jak i marksistów, z pewnością zwiastuje coś piekielnego: „zazwyczaj postrzega się to jako szlachetny sentyment oznaczający zniesienie rządu człowieka nad człowiekiem; jednakże wysoce despotyczne projekty Saint-Simona pokazują, że mówiąc o władzy, miał na myśli coś zupełnie innego: administrowanie ludźmi tak, jakby byli rzeczami” (Draper 1970, 282). I gdy Engels mówi, że w komunizmie „funkcje publiczne utracą swój polityczny charakter i przekształcą się w proste funkcje administracyjne, mające na celu ochronę rzeczywistych interesów społecznych” (Engels 1969, 343), można tu dosłyszeć echo Agambenowskiego *gubernatio dei*¹¹ czy charakterystyki *Polizeiwissenschaft* przeprowadzonej przez Foucaulta w znaczeniu „systemu regulacji całościowego sprawowania się obywateli, w którym wszystko byłoby kontrolowane, w takim stopniu, by sprawy toczyły się same, bez potrzeby jakiegokolwiek interwencji” (Foucault 2013, 308). Zanim jednak pospiesznie uznamy politykę komunistyczną za kolejną formę sekularyzacji, musimy rozważyć określony sposób, w jaki przeciwstawia się ona nie władzy suwerennej albo biurokratycznemu zarządzaniu, ale ekonomicznemu przymusowi kapitalistycznej akumulacji, czyli formie wartości. W tym sensie

11 Warto rozważyć przede wszystkim następujący fragment: „Rządzenie to zgoda na wytwarzanie szczególnych skutków towarzyszących ogólnej »ekonomii«, która sama w sobie pozostałaby zupełnie bezskuteczna, ale bez której żadna władza nie byłaby możliwa” (Agamben 2007, 160). Ciekawym byłoby rozważenie ekonomicznej idei Planu w tym kontekście...

warto rozważyć, w jaki sposób problem „zarządzania rzeczami” funkcjonuje nie jako zwyczajny przekażnik biurokratycznej substancji z korzeniami w chrześcijańskiej angelologii, lecz jako odpowiedź na fundamentalny problem polityczno-ekonomiczny: czym byłoby społeczeństwo (komunistyczne) poza abstrakcjami realnymi Kapitału i państwa? Innymi słowy, czym byłoby zorganizowanie społeczeństwa bez pieniądza jako miary i bez mechanizmu prywatyzacji i wywłaszczania władzy publicznej przez interes klasowy? To właśnie tu na pierwszy plan wysuwa się kluczowa kwestia „ekonomiczna”, kwestia równości. Zakończę zatem krótkim omówieniem marksistowskiego sproblematyzowania równości, by pokazać różnicę polityczną, która pojawia się wraz z myśleniem o naszym położeniu nie w kategoriach *oikonomii*, ale kapitalizmu, nie w kategoriach genealogii teologicznej, ale w kategoriach materializmu historycznego.

Tylko przez pryzmat wyjścia poza formy porządku społecznego i miary, które niosą ze sobą paradygmaty *oikonomii* i chrematystyki, możemy zrozumieć krytykę (politycznej i ekonomicznej) równości w obrębie myśli komunistycznej. Rozważmy *Krytykę programu gotajskiego* i komentarz do tej pracy w *Państwie a rewolucji* Lenina. Stawiając czoło prawdziwie ekonomicznej teorii sprawiedliwości (ideałowi socjaldemokratycznemu, forsowanemu przez Lasalle’a i jemu podobnych, gdzie równość oznacza „sprawiedliwy podział”, „równe prawo wszystkich do całkowitego produktu pracy”), Marks odpowiada, że pojęcie równości implikowane przez tę dystrybucjonistyczną wizję komunizmu jest wciąż zanurzone w tych samych abstrakcjach, które dominują w społeczeństwie burżuazyjnym pozostaje przywiązane do niestabilnej relacji między abstrakcyjną równością polityczną i nieograniczoną akumulacją pod egidą formy wartości, która decyduje o specyfice kapitalizmu. W rozważaniach nad społeczeństwem komunistycznym, które **narodzi się ze** społeczeństwa kapitalistycznego – i tym samym będzie nie tylko jego negacją, ale negacją **określoną** – Marks zauważa, że zniesienie wyzysku i zawłaszczania przez kapitalistów wartości dodatkowej wciąż jeszcze nie położy kresu formom nierówności, które generowane są przez dominację abstrakcji wartości nad stosunkami społecznymi. W rodzącym się społeczeństwie komunistycznym dystrybucją wciąż „kieruje [...] ta sama zasada, która reguluje wymianę towarów, dana suma pracy w jednej formie jest wymieniana na tę samą sumę w innej formie”. Innymi słowy, wciąż więzi nas swoista ekonomia, od której nie jest nas w stanie wybawić żadna genealogia ani archeologia.

Równość w tej zarodkowej, przejściowej fazie komunizmu wciąż pozostaje zadłużona w dominacji standardu – **pracy**, która sama w sobie przynosi nierówności w zakresie zdolności, wydajności, nasilenia i tym podobnych. Równość wobec prawa, tak beztrąsko przywoływana przez socjaldemokratów, jest więc „w swojej treści prawem nierówności, jak wszelkie prawo”, ponieważ „prawo z istoty swej polegać może jedynie na zastosowaniu równej miary” do **nierównych** jednostek. Innymi słowy, polityczne i filozoficzne rozumienie równości jako prawa ufundowanego na idei abstrakcyjnej

i uniwersalnej miary czy normy wciąż nosi ślady społecznej skali opartej na wartości pracy, na jej „ekonomii”. W głosie Lenina brzmi to następująco: „samo przejście środków produkcji na wspólną własność całego społeczeństwa [...] *nie usunę* braków podziału i nierówności »prawa burżuazyjnego«, które *nie przestaje panować*, ponieważ produkty rozdzielane są »według pracy«”. W świetle tych stwierdzeń możemy powiedzieć, że komunizm i jego horyzont „zarządzania” jest określoną, a nie zwykłą negacją kapitalizmu. Komunistyczny problem równości jest, cytując Lenina, problemem równości pozbawionej jakiejkolwiek normy prawnej – co oznacza równość, która nie utrwała nierówności zrodzonych z dominacji miar wartości, w szczególności normy pracy, nad stosunkami społecznymi przynależącymi do kapitalizmu. Taka „nie-normatywna” równość może być pomyślana jako wynik rewolucji i przejścia, które nie tylko zniosłyby kapitalistyczną twórczą destrukcję chrematystyczną, lecz także abstrakcyjne formy prawa i suwerenności warunkujące równość w społeczeństwie burżuazyjnym.

Czy jednak zrywając pakt między mierniczą niemierzalnością pieniądza i liberalnymi standardami abstrakcyjnych praw, wyrażanych przez konkretne naciski, perspektywa ta przekracza horyzont Agambenowskiej teo-ekonomicznej maszyny władzy? Oczywiście, zainteresowanie produkcją i pracą, rzeczami tak wstrętnymi Agambenowi, oznacza, że klasyczne myślenie komunistyczne, z całym swoim zainteresowaniem emancypacją czasu, a nawet zabawy, obce jest „sabatycznej” antropologii politycznej forsowanej przez Agambena. Istotą człowieka jako „całości stosunków społecznych” nie jest po prostu „bezczyność”, brak potencjału. Przez wzgląd na rzeczywiste potrzeby i materialne ograniczenia, jak również na opór natury, nie da się uciec – poza czysto religijnym horyzontem zbawienia od pewnej formy myślenia „ekonomicznego”, myślenia o rządzeniu, zarządzaniu i dystrybuowaniu zasobów. W tym sensie wymiar biurokracji – abstrahując od jej teologicznej genealogii – niekoniecznie zaś hierarchii, towarzyszy wszelkim wspólnym wysiłkom, mimo tego, że walka o mnogość stosunków społecznych ma na celu to, by zapobiec ich urzeczowieniu w porządku funkcji i specjalizacji. Istnieje szczególne marksistowskie rozumienie bezczynności, które stawia na pierwszym planie pytanie o równość, posiadające konkretną, jeśli nie utopijną siłę, której brak progowej i mesjanistycznej antropologii Agambena. Bezczyność jest tu procedurą, a nie istotą, praktyczną polityką, a nie tym, co leży po drugiej stronie katastrofalnego rozróżnienia na życie w i poza danym aparatem czy *dispositif*. Zamiast afirmować założoną równość ludzi czy też obiecywać ich ostateczne zrównanie, komunistyczna „równość” wymaga tworzenia stosunków społecznych, w których nierówności staną się bezczynne, nie będą już dłużej subsumowane jako nierówne pod równe miary czy normy prawa. Innymi słowy, wyzwaniem stojącym przed komunizmem jest wytworzenie polityki pozbawionej *arche*, która nie tylko nie byłaby formą władzy zdominowaną przez nieobecność zasady i dzięki tej nieobecności

wypełnioną spektaklem chwały, jak sugeruje Agamben. Immanencja tej nowej formy politycznej nie byłaby już podkopywana przez nieobecnego Boga i jego tajemniczych ministrów. To inne zarządzanie ma sens jednak wyłącznie wtedy, gdy ominiemy miraż antropologii zbawienia na rzecz myślenia nie o ludowej suwerenności, ale o kolektywnej czy transindywidualnej mocy, przed czym powstrzymuje nas Heideggerowski zakaz nałożony przez Agambena na „metafizykę podmiotu” i „humanizm”.

Przełożyli Jakub Krzeski i Anna Piekarska

Wykaz literatury

- Agamben, Giorgio, i Gianluca Sacco. 2010. „Od teologii politycznej do teologii ekonomicznej.” Tłum. Paweł Mościcki. W *Agamben: Przewodnik Krytyki Politycznej*, red. Zespół KP. Warszawa: Wydawnictwo Krytyki Politycznej.
- Agamben, Giorgio. 2007. *Il regno e la gloria: Per una genealogia teologica dell'economia e del governo*, Homo sacer II.2. Vicenza: Bollati Boringhieri Editore.
- Agamben, Giorgio. 2008. „Teoria delle signature.” W *Signatura rerum: Sul metodo*. Vicenza: Bollati Bolighieri Editore.
- Agamben, Giorgio. 2011. *The Kingdom and the Glory: For a Theological Genealogy of Economy and Government*, Homo sacer II.2. Tłum. Lorenzo Chiesa, Matteo Mandarini. Stanford: Stanford University Press.
- Agamben, Giorgio. 2013. *The Highest Poverty: Monastic Rules and Form-of-Life*, Homo Sacer IV.1. Tłum. Adam Kotsko. Stanford: Stanford University Press.
- Agamben, Giorgio. 2014. *Uso dei corpi*, Homo sacer IV.2. Vicenza: Bollati Boringhieri Editore.
- Aliez, Eric. 1991. „Les Temps capitaux.” W *Récits de la conquête du temps*, t.1. Paris: Cerf.
- Arthur, Christopher. 2004. *The New Dialectic and Marx's Capital*. Leiden: Brill.
- Blumenberg, Hans. 1983. *The Legitimacy of the Modern Age*. Tłum. Robert M. Wallace. Cambridge: The MIT Press.
- Draper, Hal. 1970. „The Death of the State in Marx and Engels.” *Socialist Register* 7: 281–307.
- Engels, Fryderyk. 1969. „O autorytecie.” W Marks, Karol, i Fryderyk Engels. *Dzieła*, t. 18.
- Foucault, Michel. 2000. „Nietzsche, genealogia, historia.” W Foucault, Michel. *Filozofia, historia, polityka*. Tłum. Damian Leszczyński, Lotar Rasiński. Warszawa–Wrocław: Wydawnictwo Naukowe PWN.
- Foucault, Michel. 2002. *Porządek dyskursu*. Tłum. Michał Kozłowski. Gdańsk: Wydawnictwo słowo/obraz terytoria.
- Foucault, Michel. 2011. *Narodziny biopolityki*. Tłum. Michał Herer. Warszawa: Wydawnictwo Naukowe PWN.
- Foucault, Michel. 2013. „Przestrzeń, wiedza i władza.” Tłum. Kajetan Maria Jaksender. W *Kim pan jest profesorem Foucault?*, red. Bartłomiej Blesznowski, Kajetan Maria Jaksender, Krzysztof Matuszewski. Kraków: Wydawnictwo Eperons-Ostrogi.
- Jankowicz, Grzegorz, i Paweł Mościcki. 2008. „Projekt Homo Sacer.” W Agamben, Giorgio. *Stan wyjątkowy*. Tłum. Grzegorz Jankowicz, Paweł Mościcki. Kraków: Korporacja Ha!art.
- Mandarini, Matteo. 2009. „Beyond Nihilism: Notes towards a Critique of Left-Heideggerianism in Italian Philosophy of the 1970s.” W *The Italian Difference*, red. Lorenzo Chiesa, Alberto Toscano. Melbourne: re.press.
- Marks, Karol. 1951. *Kapitał*, t. 1. Warszawa: Książka i Wiedza.

Alberto Toscano – wykładowca socjologii na Goldsmiths, University of London oraz członek zespołu redakcyjnego *Historical Materialism: Research in Critical Marxist Theory*. Autor przekładów na język angielski m.in. książek Alaina Badiou i Antonio Negriego. Opublikował *Theatre of Production* (2006) oraz *Fanaticism: The Uses of an Idea* (2010).

DANE ADRESOWE:

Alberto Toscano
Goldsmiths, University of London
New Cross
London
SE14 6NW
UK

EMAIL: a.toscano@gold.ac.uk

CYTOWANIE: Toscano, Alberto. 2015. Boskie zarządzanie: krytyczne uwagi na temat „Il regno e la gloria” Giorgio Agambena. *Praktyka Teoretyczna* 3(17): 39–57

DOI: 10.14746/ppt.2015.3.3

AUTHOR: Alberto Toscano

TITLE: Divine Management: Critical Remarks on Giorgio Agamben’s *The Kingdom and the Glory*

ABSTRACT: This essay seeks to evaluate the methodological and theoretical relevance of Agamben’s *The Kingdom and the Glory* to a radical critique of contemporary politics and economics. In particular, it explores what is meant by the “theological genealogy of the economy and government” announced by the book’s subtitle. This involves subjecting to scrutiny Agamben’s reliance on a certain understanding of secularisation, of the kind that permits him to declare that modernity merely brings to completion the Christian “economy” of providence, or indeed that Marx’s notion of praxis “basically is only the secularisation of the theological conception of the being of creatures as divine operation.” The paper tries to show that Agamben’s work relies on a type of historical substantialism that clashes with his claim to be engaging in a genealogy. It also investigates the blindspots in Agamben’s treatments of the crucial themes of money and administration.

KEYWORDS: Agamben, economic theology of government, failed secularisation, method, Marx, chrematistics