

Alberto Toscano\*

## Božji menedžment. Kritične pripombe k delu Giorgia Agambena *Kraljestvo in slava*

»Moderna s tem, ko je Boga odstranila iz sveta, ni le izstopila iz teologije, temveč je, v nekem pomenu, le dovršila projekt previdnostne *oikonomia*.«<sup>1</sup> S temi besedami Giorgio Agamben sklene zadnji, in najdaljši, dodatek k projektu *Homo Sacer*, ki ga je pričel leta 1995, *Il Regno e la Gloria. Per una genealogia teologica dell'economia e del governo (Kraljestvo in slava: Za teološko genealogijo ekonomije in vlade)*.<sup>2</sup> Ta bahaška napoved (mnogo jih je v Agambenovem delu, še zlasti v tej knjigi) zgošča dve glavni postavki Agambenovega raziskovanja. Prvič, trditev, ki vodi *Kraljestvo in slavo*, da so cerkveni očetje, ko so razdelali trinitarno teologijo, nauk o Kristusu in angelih, položili temelje za ekonomsko teologijo vlade, ki še vedno deluje v sedanji ureditvi zahodne moderne. Drugič, idejo, da sta ateizem in sekularizem, ki nominalno opredeljujeta sodobno politično filozofijo – pa naj bo liberalna, konservativna ali marksistična –, površinska učinka, pod katerima se nahajajo pritiski teološke matrice, »vladnega stroja«, ki je globoko zakoreninjenv krščanski preteklosti. Drugače rečeno, meje in zagate današnje politične misli je treba razumeti s pomočjo zvijačnosti sekularizacije: navidezno izginotje krščanske teologije iz komandnih vrhov politike ni nič drugega kot določena oblika, ki jo je privzel temeljni izvor sodobnega političnega delovanja v dvojnem aparatu, ki sestoji iz politične teologije suverenosti in ekonomske teologije vlade in upravljanja – slednje, kot skuša pokazati *Kraljestvo in slava*, pa igra odločilno vlogo.

175

---

<sup>1</sup> Giorgio Agamben, *Il Regno e la Gloria. Per una genealogia teologica dell'economia e del governo*, Neri Pozza, Vicenza 2007, str. 314. V pričujočem prispevku se bomo samoomejili, priznam, na okrnjen način, na razpravo o *oikonomia*, pri čemer bomo pustili ob strani pomembno, in na nek način bolj prepričljivo analizo spektakla politične slave, ki jo predlaga Agamben, kakor tudi njene povezave s temo politične antropologije inoperativnega – tiste razsežnosti, ki jo tako ekonomija kot slava, pri svojem skupnem funkcioniranu, domnevno prikrijeta ali celo potlačita.

<sup>2</sup> Agamben je obljubil četrty in zadnji zvezek o »oblikah življenja«. V angleščino sta delo prevedla Lorenzo Chiesa in Matteo Mandarin, delo bo izšlo pri Stanford University Press.

\* Goldsmiths, University of London, Lewisham Way, New Cross, London SE14 6NW, UK

Na nekaj straneh, ki jih imamo tukaj na razpolago, ni mogoče pravilno oceniti pomena Agambenove teze oziroma zares preizkusiti tehtnosti njegovih arheoloških trditev. V pričujočem prispevku bom skušal zgolj ovrednotiti pertinentnost raziskave, ki jo izpostavlja *Kraljestvo in slava* glede radikalne kritike sodobne politike in ekonomije, zlasti njenega razmerja do marksovskega komunizma, za katerega se zdi, da ga ima Agamben za nezmožnega resnično radikalne kritike *statusa quo*. Da bi to storili, bom prispevek razdelil na tri razdelke. Najprej si bomo ogledali, kaj naj bi sploh bila »teološka genealogije ekonomije in vlade«, ki jo razglašča podnaslov Agambenovega dela. V ta namen si bomo podrobneje ogledali Agambenovo opiranje na določeno razumevanje sekularizacije, takšne sekularizacije, ki mu omogoča razglasiti, da moderna zgolj dovrši krščansko »ekonomijo« previdnosti, oziroma, da je Marxov pojem prakse »v osnovi zgolj sekularizacija teološkega pojmovanja biti ustvarjenih bitij kot božje operacije.«<sup>3</sup> Upam, da mi bo uspelo pokazati, da se Agambenovo delo opira na nek tip zgodovinskega substancializma, kar je v nasprotju z njegovo trditvijo, da se ukvarja z genealogijo. Drugič, Agambenove predloge, da poteka genealoška nit od trinitetne *oikonomie* vse do Smithove nevidne roke, implicitno pa vse do danes, bomo zoperstavili razumevanju (moderne) ekonomije, ki v tem, ko temelji na neomejenosti monetarne akumulacije, presega vsakršno vsrkanje s strani teološke genealogije. Za konec bomo obravnavali določene vidike Agambenovih arheoloških izkopavanj – zlasti njegov oris ekonomsko-teološkega pojma *upravljanja* – in si postavili vprašanje, ali dopuščajo dekonstrukcijo marksističnega sklicevanja na komunizem kot izginotja države ter premik k »upravljanju s stvarmi«.

## O metodi

Čemu obrat k »teološki genealogiji« ekonomije? Videti je, da so izvori Agambenove izbire dvojne narave. Po eni strani je tu želja nadgraditi Foucaultov uvid v »biopolitiko«, v skladu s katero primarnost suverene oblasti tako nadomešča kot povezuje vladanje nad življenjem – pri katerem oblast v prvi vrsti ne meri na čisto gospostvo ali oblast nad smrtjo, temveč na produktivni menedžment posameznikov in populacij. Na drugi strani Agamben za svojo iztočnico jemlje razpravo med Carlom Schmittom in teologom Erikom Petersenom, pri čemer se distancira od Schmittove zvestobe ideji politične teologije ter pokaže, da se sam Peterson umakne pred priznanjem pomembnosti pojma *oikonomia* zgodnje-krščanskih teologov. Agambenova študija je predvsem skrbna in eruditska raziskava razli-

<sup>3</sup> *Ibid.*, str. 106.

čnih likov, ki jih privzame »ekonomija« v zgodnje-krščanski teologiji, ki se vsi vrtijo okoli osnovne semantične konstelacije (*Sinn* prej kot *Bedeutung*, kot podrobneje opredeljuje Agamben), v kateri ekonomija podpira imanentni in »anarhaični« menedžment, generalizirano pragmatiko. Z drugimi besedami, kjer Foucault umesti nastop »vladnostnega uma« v zgodnjo politično ekonomijo in sočasno prakso upravljanja z zdravjem in produktivnostjo prebivalstva,<sup>4</sup> tj. v začetek osemnajstega stoletja, Agamben uro obrne nazaj za dve tisočletji, tj. k spisom Aristotela in Ksenofonta o *oikonomii*, nato k usodi tega pojma znotraj teologije krščanskih očetov, začevši s svetim Pavlom. Javna oblast, ki se jo izvaja v *polisu* in ki je pri Aristotelu definirana kot »upravljanje z gospodinjstvom«, v nasprotju z obliko skupnega, je pri Ksenofontu »*oikonomia* predstavljena kot funkcionalna organizacija, dejavnost menedžmenta, ki je zavezana zgolj pravilom rednega funkcioniranja hiše (ali podvzetja, za katerega gre). Ta 'menedžerska' paradigma določa semantično sfero termina *oikonomia* (kakor tudi glagola *oikonomein* in samostalnika *oikonomos*), ter določa njegovo postopno razširjenje zunaj njegovih izvornih meja.«<sup>5</sup> Ksenofont, kot to Agamben podrobneje razvija, *oikonomio* oblikuje po organizaciji, ki vlada v vojski in na ladji. Toda, če se kal semantičnega jedra ekonomije že nahaja v antični grški filozofiji, zakaj se je treba lotevati *teološke* genealogije? S to sintagmo Agamben očitno meri na nekaj več kot zgolj na sledenje aplikacijam in mutacijam na področju krščanske teologije.

Za kaj v resnici gre, postane bolj jasno, ko se Agamben loti razprave o mestu *oikonomie* v tistem, kar imenuje previdnostna [providential] paradigma in »ontologija delovanj vlade«, na kateri ta temelji. Kot pravi sam: »Previdnost (vlada) predstavlja tisto, s pomočjo katere se skušata teologija in filozofija soočiti z razcepom klasične ontologije na dve ločeni realnosti: bit in prakso, transcendentno in imanentno dobro, teologijo in *oikonomio*. Predstavlja se kot stroj, ki naj bi skupaj reartikuliral dva fragmenta v *gubernatio dei*, v božje vladanje sveta.«<sup>6</sup> Teorem

<sup>4</sup> Glej predvsem prvo predavanje, z dne 10. januarja 1979, v Michel Foucault: *Naissance de la biopolitique. Cours au Collège de France 1978–1979*, Seuil/Gallimard, Pariz 2004, str. 3–28. Agambena ne zanima pomembnost vprašanj liberalizma in samoomejitve vlade v Foucaultovi razlagi.

<sup>5</sup> Agamben, *op. cit.*, 32–33.

<sup>6</sup> *Ibid.*, str. 157. An-arhaične grške vire takšnega pojma previdnostne vlade je najti, med drugim, v spisih aristotelovskega komentatorja Aleksandra iz Afrodisije, za katerega po Agambenu »ni toliko bistvena ideja vnaprej določenega reda, kolikor možnost menedžeriranega nereda, ne neizprosna nujnost usode, temveč stalnost in preračunljivost nereda, ne neprekinjena veriga kavzalne zveze, temveč pogoji ohranjanja in usmerjanja učinkov, ki so sami čisto naključni.« (*Ibid.*, str. 140)

iz *Seinsgeschichte* – ločitev biti in prakse – je naveden zato, da bi pojasnil določitev pomena krščanske teologije pri oblikovanju političnega in metafizičnega horizonta »Zahoda« (termina, za katerega je videti, da ga Agamben uporablja brez kake posebne refleksije) vse do »naše« lastne moderne. V tem pogledu specifično *krščanska* usoda *oikonomie*, kot anarhična imanenca božjega vladanja, preko previdnosti, ohlapno povezana s transcendentnim Bogom, ki »kraljuje, a ne vlada«, upravičuje teološki značaj te genealoške raziskave. Za Agambena »previdnostni *dispozitiv* (ki sam ni nič drugega kot reformulacija in razvoj teološke *oikonomie*) skriva nekaj takega kot je epistemološka paradigma moderne vlade«. V preobledi ločitve »zakonodajne ali suverene oblasti in eksekutivne ali vladne oblasti« moderna država *podeduje* »teološki stroj vladanja svetu«. Agamben pokaže eno izmed bolj problematičnih razsežnosti tega nasledstva v svoji zapeljivi arheologiji pojma »stranskih učinkov« in z njimi povezanimi »stranskimi škodami«. Takole pravi: »Paradigma dejanja vlade, v njeni čisti obliki [...] je stranski učinek. In sicer v toliko, kolikor ni usmerjen proti posameznemu cilju, temveč izhaja, kot sočasni učinek, iz zakona in splošne ekonomije, dejanje vlade predstavlja cono neodločljivosti med splošnim in posameznim, med preračunanim in ne-hotenim. To je njegova 'ekonomija'.«<sup>7</sup>

Toda s kakšno pravico Agamben preide od vztrajanja pri določenih konceptualnih konstelacijah in semantičnih jedrih, preko različnih dob in diskurzivnih formacij, k vseprežemajočem prepričanju, da je takšna arheološka raziskava urgentnega političnega pomena? Opozoriti velja, da se Agamben, za razliko od zgodovinarja idej ali konceptov, ki bi si morda želel slediti skrivnemu vztrajanju in operativnemu vplivu določenih miselnih vzorcev skozi obdobja, ne zmeni za oblike prenosa onstran tekstovnih oblik prenosa. Ko, na primer, ugotavlja, da Malebranchev okazionalizem prehaja v Rousseaujeva pojmovanja politične ekonomije in ljudske suverenosti, ali, da je teološki pojem reda zelo blizu Smithovi nevidni roki, termini tega škodljivega teološkega nasledstva niso zoperstavljeni alternativnim genealogijam. Agamben prav tako ne razpravlja o možnosti, da je vztrajanje določenih miselnih oblik lahko manj relevantno od njihove ponovne uporabe za radikalno drugačne cilje znotraj nekomenzurabilnih diskurzivnih formacij. In končno, predvsem umanjka resno razpravljanje glede možnosti – ki jo podpira, na primer, izpeljava, ki jo pokaže sam Agamben, tj. izpeljava teološkega *dispozitiva* birokracije iz empirične zgodovine imperijev –, da ni mogoče to-

<sup>7</sup> *Ibid.*, str. 158.

liko s kontinuiteto teološkega, temveč z vztrajanjem določenih družbenih razmerij in njihovih imaginarijev pojasniti vztrajanja določenih idej o vladanju skozi takšen *longue durée*.

V tem pogledu je simptomatično, da Agamben od samega začetka svoje knjige ošabno zavrača teoretični pomen razprav o sekularizaciji, v katerih so se drug proti drugemu postavili Blumenberg, Schmitt in Löwith v šestdesetih letih dvajsetega stoletja, ter jih obravnava zgolj kot prikrit boj za filozofijo zgodovine in krščansko teologijo. Za Agambena je sekularizacija strateški gambit, ne pa historiografska teza. Sekularizacija kot strategija – na primer, kot je v slavnem primeru razvil Schmitt – vsebuje polemično referenco političnih terminov na njihov teološki izvor. Agamben prav na tej točki vpelje prejkone mistificirajoči »metodološki« termin, ki ga imenuje *segnatura* (signatura). Sekularizacija funkcionira kot element znotraj znanosti signatur, to je študija tistega »v znaku ali konceptu, kar ga zaznamuje in presega, da bi ga vrnilo neki določeni interpretaciji ali v nek določen okvir, ne da bi s tem pri konstruiranju nekega novega pomena ali koncepta izšli iz semiotičnega.«<sup>8</sup> Agamben v nedavnem metodološkem eseju, ki sledi genalogiji signature, navaja študijo Foucaultovih *Besed in reči* italijanskega učenjaka Enza Melandrija, v kateri se slednji na signaturo sklicuje kot na »neke vrste znak znotraj znaka; je tisto, ki v kontekstu dane semiologije enoglasno napoteva nazaj na dano interpretacijo.«<sup>9</sup> Če za trenutek pustimo ob strani prejkone perverzni obrat, ki omogoča Agambenu, da termin, ki ga Foucault, kot priznava sam, umešča v Paracelzusa in v predrazsvetljensko episteme podobnosti, spremeni v pojem, ki je znotraj Foucaultove lastne teorije izjave v *Arheologiji vednosti* zgolj primer, potem bi veljalo vztrajati pri tistem, kar se zgodi z idejo sekularizacije, ko je enkrat obravnavana kot »strateški operator, ki zaznamuje [*segnava*] politične koncepte tako, da jih napoti nazaj na njihov teološki izvor.«<sup>10</sup> Najpoprej takšno prepričanje, ki ga spremlja precej mističen postulat, da le nekateri posedujejo »zmožnosti, da bi zaznali signature in sledili razmestitvam in premestitvam, ki jih le-te izvajajo v tradiciji idej«,<sup>11</sup> pomeni, da ne obstaja nobena potreba, da bi izmerili mehanizme, ki omogočajo prehod iz enega diskurzivnega polja v drugega, saj nas sama prisotnost signature *immanentno* vrne nazaj na izvor v

<sup>8</sup> *Ibid.*, str. 16. [Prim. pričujočo številko *Filozofskega vestnika*, str. 130.]

<sup>9</sup> Giorgio Agamben, »Teoria delle segnatura«, v: *Signature rerum. Sul metodo*, Bollati Boringhieri, Torino 2008, str. 61.

<sup>10</sup> *Ibid.*, str. 68.

<sup>11</sup> *Il Regno e la Gloria*, str. 16. [Prim. pričujočo številko *Filozofskega vestnika*, str. 130.]

teološkem polju, ki v skladu s tem, v neki potezi, ki je skrbno secirana v delu Hansa Blumenberga, *delegitimira* same politične koncepte. Politična ekonomija je, na primer, zvedena na »družbeno racionalizacijo previdnostne *oikonomie*«.«<sup>12</sup> Videti je, da je »teorija« signatur udeležena v tistem, kar bi sami imenovali *reduktivistični idealizem*, zrcalna podoba nekakšne zloglasne marksistične zvedbe idealnih struktur na družbene odnose – materialistični korak, ki bi ga določeni odlomki Agambenove knjige naredil za bolj verjetnega, kot pa iskanje teo-ekonomskih signatur, na primer tedaj, ko Agamben, sklicujoč se na psevdoaristotelovsko razpravo *De Mundus*, pokaže, kako je razumevanje vladnega aparata perzijskega kralja lahko vplivalo na kasnejšo podobo božjih hierarhij, kot »administrativni aparat, skozi katerega suvereni drugih ohranijo svoje kraljestvo, postane paradigma božjega vladanja svetu.«<sup>13</sup>

A za nekaj veliko bolj problematičnega gre, kot pa za Agambenovo sklicevanje na način raziskovanja, na iskanje signatur, ki je tako močno odvisno od dozdevnega osebnega uvida in analoškega mišljenja. Gre za idejo teološkega *izvora*. Za tem sklicevanjem se ne nahaja le Agambenova naklonjenost do schmittovskega pojma sekularizacije, temveč prepričanje o zgodovinsko-ontološki *kontinuiteti*, ki je posredovano s prodornim heideggerjanstvom in ki omogoča trditev, da je naš politični horizont še vedno določen – ali še slabše, *nezavedno* določen – s semantičnimi in predstavnimi strukturami, skovanimi v krščanskem teološkem diskurzu. Četudi Agamben ne uteleša odkrito apologetskih krščanskih namenov, ki jih Hans Blumenberg identificira v diskurzu o sekularizaciji – idejo, da je bila konceptualna dediščina Cerkve razlaščena in zlorabljena –, pa manifestira enega od ključnih vidikov tega diskurza, idejo o substancialni kontinuiteti, brez katere teorija signatur, lahko bi to dodali, postane neoperativna. Kot zapiše Blumenberg: »Zgolj tam, kjer kategorija substance prevladuje nad razumevanjem zgodovine, obstajajo ponovitve, nadgraditve in razločitve – in tudi, topogledno, preobleke in odmaskiranje«. Navkljub svojim neizogibnim heideggerjanskim protestom o nasprotnem, pa je zgolj ideja o temeljni kontinuiteti – kontinuiteti zgodovinsko-ontološke *usode* – tisto, kar lahko Agambenu, če navedemo Blumenberga, omogoči, »da identificira substanco v njenih metamorfozah«. Proti ideji zgodovine, ki je prikrita sama sebi, ideji sekularizacije kot nekakšnem uroku, ki ga lahko pre-

180

<sup>12</sup> *Ibid.*, str. 310.

<sup>13</sup> *Ibid.*, str. 96.

žene zgolj človek signatur, bi bilo morda vredno premisliti sugestijo, da »obstaja visoka stopnja indiference med konceptom in njegovo zgodovino.«<sup>14</sup>

V tem pogledu le težka odmislimo, da schmittovska in heideggerjanska očala, skozi katera Agamben pristopa k Foucaultovi metodologiji, vodijo k osnovni in v oči bijoči nezvestobi do maksim, ki usmerjajo Foucaultovo delo – predvsem do nietzschejanskega in bachelardovskega načela genealoške in arheološke *diskontinuitete*. Kot Foucault v svojem plodnem eseju »Nietzsche, genealogija, zgodovina« pojasni, pojmovanje, da semantičnega ohranjanja ni in da se genealogija ukvarja z razpršenimi dogodki heterogeneze ter s skrajšanimi podedovanostmi, pomeni, da je treba iskanje kontinuitet, ki določa zgodovino idej, podvreči neizprosni kritiki. V skladu s tem Foucault Nietzschejevo genealogijo moralnosti zoperstavi *zgodovini* moralnosti svojega prijatelja Paula Réēja. Slednji »je predpostavil, da so besede ohranile svoj pomen, da želje še vedno napotevajo v eno samo smer in da so ideje ohranile svojo logiko; ter potem spregledal dejstvo, da svet govornice in želja pozna vdore, boje, roparske preobleke, ekspedicije«. Zato se Foucault skliče na »singularnost dogodkov zunaj monotone finalnosti«, kot na nekaj, s čimer se mora ukvarjati genealog v duhu dokumentarne »omejitve« glede na zgodovino »brez konstant«. Samo sivo delo genealogije lahko prelomi s pobožno, metafizično idejo, da imajo stvari brezčasno bistvo, ali pa dejansko neko nespremenljivo semantično ali ontološko jedro, ter namesto tega razkrije »skrivnost, da [stvari] nimajo bistva ali da je bilo njihovo bistvo ustvarjeno na zbrkljani način iz tujih oblik.«<sup>15</sup> Ne samo izvor, tudi ideja prikrito »nemišljenega« je nekaj, kar Foucault ovrže v prid diskontinuirane pozitivnosti analize diskurza. Kot pravi sam v *Redu diskurza*:

<sup>14</sup> Hans Blumenberg, *The Legitimacy of the Modern Age*, prevedel Robert M. Wallace, MIT Press, Cambridge MA 1983, str. 9, 15, 21.

<sup>15</sup> Michel Foucault, »Nietzsche, Genealogy, History«, v: *Language, Counter-Memory, Practice: Selected Essays and Interviews*, ur. Daniel P. Bouchard, Cornell University Press, New York 1977, str. 139 in 142. Agamben o tem eseju na kratko razpravlja v svojem delu o filozofski arheologiji v *Signatura rerum*, zdi pa se, da spregleda velik izziv, ki ga sama ideja genealogije predstavlja njegovemu lastnemu raziskovanju, pri čemer jo namesto tega raje sili v odrešiteljsko vizijo »ontološkega usidranja« (str. 111), ki je popolnoma tuja Foucaultovemu tekstu. Foucault svojo privrženost relacijskemu nominalizmu še močneje izrazi v intervjuju s Paulom Rabinowom iz leta 1982, v katerem pravi: »Nič ni temeljnega. To je tisto, kar je tako zanimivo pri analizi družbe. Zato me nič bolj ne razjezi od teh raziskav – ki so po definiciji metafizične – o temeljih oblasti

»To, da so sistemi redčenja, še ne pomeni, da bi pod njimi ali onstran njih vladal neomejen, nepretrgan ali tihoten diskurz, ki bi ga ti zatirali ali potlačili in ki bi ga morali le privzdigniti ter mu končno povrniti besedo. Ne smemo si zamišljati neko neizrečeno ali nemišljeno, ki preči svet in se prepleta z vsemi oblikami in dogodki in ki bi ga bilo končno treba le artikulirati ali misliti. Diskurze moramo obravnavati kot diskontinuirane prakse, ki se križajo, včasih zblížajo, a se prav tako ignorirajo ali izključujejo.«<sup>16</sup>

Ravno prepričanje tako v kontinuiteto kot skritost pa tako zelo prevladuje v Agambenovi *teološki* genealogiji in v njegovi interpretaciji odrešilne funkcije same arheologije. V nasprotju s Foucaultom, za katerega dolžnost genealogije *ni* »dokazovati, da preteklost aktivno obstaja v sedanjosti, da skrivoma še naprej navdihuje sedanjost, da je vsilila vnaprej določeno obliko vsem njenim spremembam«,<sup>17</sup> je Agamben nepopustljiv pri tem, da arheolog ponovno obrne zgodovino proti toku, da bi imel dostop do zgodovinske in antropološke odrešitve, ki – gre za intriganten sklic na islamsko teologijo – za Agambena *predhodi* samemu stvarjenju. Arheologova gesta, daleč od sivega in potrpežljivega dela, ki bi nam, odvisno od okoliščin, omogočil misliti drugače, je »paradigma vsakega pravega človeškega delovanja«. <sup>18</sup> Arheologija se kot takšna paradigma izkaže tudi za – v resničnem povzdignjenju zgodovinskega substancilizma, najverjetneje stranskem produktu Agambenovega čudnega zlitja Heideggerja, Schmitta in Benjamina – edino politično gesto v povsem poenotenem horizontu, katerega izvor in »anarhično« funkcioniranje je treba iskati v ideji *oikonomie*, vlade kot prilagodljivega in endemičnega *menedžmenta* ter produkcije »stranskih škod«. Prav substancialistična teza pa Agambenu omogoča zavreči kot zmotno ali nerefleksivno tako zvestobo parolam radikalne politične teorije (npr. Rousseaujeve splošne volje, še enega »teološkega nasledstva«) kot poskuse, da bi ponovno obudili sekularistično kritiko religije. *Oikonomia* modernih, kot razglasi v dodatku o nevidni roki h *Kraljestvu in slavi*, pušča nedotaknjen koncept vlade, ki je spremljal teološki model vladanja svetu: »Zaradi tega je nesmiselno zoperstavlјati sekula-

182

---

v družbi ali o samovzpostavitvi družbe, in tako dalje. To niso temeljni fenomeni. So zgolj recipročna razmerja, ter večne vrzeli med nameni v razmerju enega do drugega.« Glej Michel Foucault, »Space, Knowledge, Power« (1982 interview), v: Michel Foucault, *Power: Essential Works of Foucault 1954–1984*, ur. James D. Faubion, Penguin, London 2001, str. 356.

<sup>16</sup> Michel Foucault, »Red diskurza«, v: Michel Foucault, *Vednost, oblast, subjekt*, KRT, Ljubljana 1991, str. 18.

<sup>17</sup> Isti, »Nietzsche, Genealogy, History«, str. 146.

<sup>18</sup> *Signatura rerum*, str. 108.



rizem [*laicismo*] in splošno voljo teologiji ter njeni previdnostni paradigmi, kajti le arheološka operacija, kakršno smo skušali sami izpeljati na pričujočem mestu, ki se vrne pred razcep, ki ju je proizvedel kot tekmovalna, a neločljiva duhovna brata, lahko razruši in onemogoči celoten ekonomsko-teološki aparat.«<sup>19</sup>

### Napačna ocena<sup>20</sup> denarja

V intervjuju o svojem raziskovanju *oikonomie*, ki predhodi objavi *Kraljestva in slave*, je Agamben koristno povzel parametre svoje raziskave. Antično grško paradigmo *oikonomie* je opisal kot »menedžersko«, kot »dejavnost, ki ni zavezana sistemu norm, prav tako pa ne tvori *episteme*, znanosti v strogem pomenu besede, temveč implicira odločitve in nagnjenja, ki se od primera do primera spreminjajo, zato da bi se ukvarjali s specifičnimi problemi. V tem pomenu bi bil pravilen prevod termina *oikonomia*, kot to predlaga tudi slovar Liddell-Scott, *menedžment*.« To semantično jedro, ali *Sinn*, je potem preneseno, s pomočjo Klementa in Origena, v izvorna pojmovanja zgodovine v krščanski teologiji, kjer zgodovina nastopa kot »misterij ekonomije«, ali, kot bi lahko tudi rekli, misterij božjega menedžmenta – menedžmenta, ki je, kot Agamben pripominja nekje drugje, sklicujoč se pri tem na argumente Reinerja Schürmanna, *anarhičen*. Še več, podaljšujoč svojo zvestobo pojmu sekularizacije, Agamben pripominja, da je zgodovina v skladu s tem »misteriozna ekonomija, božji misterij, ki je predmet krščanskega razodetja in ki se jo je treba naučiti dešifrirati. Hegel (in Marx za njim) sta to paradigmo le privzela, da bi na koncu razkrila misterij«. V odlomkih, kot je pravkar navedeni, je zgodovinski substancializem očiten, poleg tega pa določa tudi Agambenovo trditev o politični pomembnosti njegove arheološke operacije. Navkljub dejstvu, da se sam le bežno dotakne moderne politične ekonomije, pa še takrat le skozi zelo kratko in tendenciozno razpravo o Rousseauju in Smithu, pa Agamben vseskozi namiguje, da nekakšna nit poenotuje »anarhično« previdnostnost krščanske teologije brez naše lastne kapitalistične zagatne situacije. Resnično bi lahko tvegali in rekli, da ta tisočletni ovinek, ki napoteva na Foucaultov (mnogo skromnejši) obrat k analizi ekonomske misli (zlasti neoliberalne vladnosti), z malce manjšim podarkom na osrednjosti Schmittovske *politične* teologije, predstavlja enega od načinov, na katerega Agamben odgovori na očitno kritiko niza del s skupnim naslovom *Homo Sacer*, kot tistih, ki so popolnoma prezrli *kapitalizem* kot singularno obli-

<sup>19</sup> *Il Regno e la Gloria*, str. 313.

<sup>20</sup> [Mismeasure – napačno, slabo, popačeno merilo, mera, presoja, ocena; ne-mera, za-mera, nemerljivo, brez-merno; spregled. *Op. prev.*]

ko (bio)oblasti in kot neizprosno prisilo različnih modalnosti suverenosti in zakona. Čeprav Agamben blago protestira, da bi bilo »pretirano« reči, da skuša »rekonstruirati bistvo kapitalizma«, kljub temu to razglša: »Zmagoslavje ekonomije danes lahko razumemo le, če hkrati z njo mislimo zmagoslavje menedžerske paradigme teološke *oikonomie*«. Prav v tem (praznem) konceptu reda – te vezi, ali »signature«, ki povezuje imanenco in transcendenco, prakso in bit, ki jih je razdvojil ravno nastop same teologije – opaža Agamben »bistveno predpostavko, ki preko teološke paradigme poveže antično ekonomijo z moderno ekonomijo.«<sup>21</sup>

Zanimivo bi si bilo ogledati, kaj bi nam osredotočanje na njihove teološke predhodnike povedalo o modernih konceptih ekonomskega reda – denimo o Hayekovi razvpiti neoliberalni ontologiji »spontanega reda«. Seveda bi bilo nujno, da se pri tem ne opiramo na filozofovo sposobnost dojeti božje teološke signature. Astronomija, kot v primeru Smithove »nevidne roke«, bi bila lahko na primer primernejši vir-področje za pojme reda. V vsakem primeru pa bi možnost asimetrije, razvezave ali indiference med vzroki in učinki morala v nas spodbuditi določeno genealoško zadržanost. Konec koncev to, da bi lahko bil sodobni koncept reda, s številnimi potezami ali celo s samo njegovo strukturo, povezan s srednjeveškimi teološkimi razdelavami, pove zelo malo o njegovem funkcioniranju ali njegovi veljavnosti – razen če smo, kajpada, že privzeli idejo, da smo ujeti v teo-ekonomski aparat, ki je na delu vse od domnevnega sesutja enotnosti med bitjo in prakso, enotnostjo, katere obnova bi nekako pomenila odrešitev.

A tisto, kar je bolj pogubno za Agambenove trditve o politični nujnosti in epohalni globini njegove arheološke operacije, je odsotnost druge paradigme »ekonomskega« obnašanja, ki jo je opredelil zlasti Aristotel, a le zato, da bi jo zavrnil kot potencialno grožnjo redu in stabilnosti *polis*a: gre za *hrematistiko*, znanost o monetarni akumulaciji, cirkulaciji in dobičku, ki je zoperstavljena menedžerski stabilnosti paradigme *oikonomie*. Ne glede na to, kako »anarhičen« je lahko menedžerski red, ki ga je napovedala *oikonomia*, pa njemu samemu grozi neka druga vrsta anarhije, anarhija denarja kot »realne abstrakcije«, ki grozi, da bo uničila vsako stabilno mero, vsak standard presoje, vsako načelo reda. Marx je to srečanje filozofije s škandalom akumulacije zabeležil v pomembni opombi v prvem zvezku *Kapitala*, ki jo velja navesti kar v celoti:

<sup>21</sup> O srednjeveškem, poaristotelovskem razvoju reda kot politične in metafizične paradigme glej *Il Regno e la Gloria*, zlasti str. 99–105.

»Aristotel postavlja nasproti hrematistiki ekonomiko. Izhaja iz ekonomike. Kolikor je le-ta umetnost pridobivanja, se omejuje na preskrbo dobrin, ki so potrebne za življenje in koristne za dom ali za državo. 'Resnično bogastvo (ὁ ἀληθινὸς πλοῦτος) sestoji iz takšnih uporabnih vrednosti; kajti velikost te vrste posesti, ki zadostuje za dobro življenje, ni neomejena. Je pa še druga vrsta umetnosti pridobivanja, ki se predvsem in po pravici imenuje hrematistika, zaradi katere se zdi, kakor da bogastvo in posest nimata nobene meje. Blagovna trgovina (ἡ καπηλική pomeni dobesedno nadrobno trgovino in Aristotel uporablja to obliko, ker v njej prevladuje uporabna vrednost) po naravi ne spada v hrematistiko, kajti tu se menjava nanaša le na to, kar je njim samim (kupcem in prodajalcem) potrebno.' Zato, tako izvaja dalje, je tudi bila prvotna oblika blagovne trgovine neposredna izmenjava blag, toda ko se je razširila, je nujno nastal denar. Z iznajdbo denarja se je morala izmenjava blag nujno razviti v καπηλική, v blagovno trgovino, ta pa se je v protislovju s svojo prvotno tendenco razvila v hrematistiko, v umetnost, delati denar. Hrematistika se tedaj razlikuje od ekonomike po tem, da je 'zanjo cirkulacija vir bogastva (ποιητικὴ χρημάτων [...] διὰ χρημάτων μεταβολῆς). In zdi se, da se vrti okoli denarja, kajti denar je začetek in konec te vrste menjave (τὸ γὰρ νόμισμα στοιχεῖον καὶ πέρασ τῆς ἀλλαγῆς ἐστίν). Zato pa je takšno bogastvo, kakor teži za njim hrematistika, neomejeno. Kakor je namreč vsaka umetnost, ki ji cilj ni sredstvo, temveč končni namen, neomejena v svojem prizadevanju, kajti skuša se mu vedno bolj približati, medtem ko tiste umetnosti, ki iščejo samo sredstva za namen, niso neomejene, zakaj namen sam jim postavlja mejo, tako tudi za to hrematistiko ni nobene meje njenemu cilju, temveč je njen cilj absolutna bogatitev. Ekonomika, ne hrematistika, ima mejo [...] prva ima za cilj nekaj, kar je različno od denarja samega, druga pa množitev denarja [...] Zamenjavanje obeh oblik, ki se prepletata druga z drugo, je nekaterim povod, da gledajo na ohranitev ter pomnožitev denarja v neskončnost kot na končni cilj ekonomike.' (Aristoteles: »De Rep.«, izd. Bekker, I. knjiga, 8. in 9. poglavje. passim).«<sup>22</sup>

Hrematistika na ta način, s tem ko prekoračuje naravni red potreb in postavlja *brezmejno* akumulacijo, napoveduje načelo kapitalizma kot *samoovrednotujočo*, a tudi kot samo sebe izničujočo in razkrajajočo silo, ki jo opisuje *Komunistični manifest*. Eden izmed načinov formuliranja tega razlikovanja s pomočjo terminov, ki smo jih že srečali preko Agambena, je, da hrematistika s tem, ko ima denar

<sup>22</sup> Karl Marx, *Kapital. Kritika politične ekonomije. Prvi zvezek. Prva knjiga. Producerski proces kapitala*, prevedli Ivan Lavrač et al., Cankarjeva založba, Ljubljana 1986 (druga izdaja), str. 142.

za izvor in cilj, grozi, da bo proizvedla popolnoma neukrotljivo [unmanageable] ekonomijo, in na ta način spodkopala red potreb, na katerih počiva polis, kakor tudi samo zmožnost razsojanja. Kot je pripomnil Eric Alliez v pomembni analizi te točke srečanja med Aristotelom in Marxom, hrematistika vpelje »čas dislokacije«, »svetovne krize« v Aristotelovsko politiko in kozmologijo, »nadomesti enotnost potrebe, naravnega referenta denarnega znaka, z dobičkom.« Hrematistika je »hibridna znanost [...], ki se od ekonomije, ki ji vlada uporabna vrednost, loči po tem, da cirkulacija postane vir neomejenega denarnega bogastva, 'denar je začetek in konec te vrste menjave': D–B–D. Je znanost denarja, katere slaba neskončnost preganja organskost političnega telesa tako, da deregulira postulat menjave med ekvivalenti.«<sup>23</sup> Še bolj nedavno je skušal Chris Arthur na osnovi teze, da je Marxova sistemska dialektika kapitala precej podobna Heglovi logiki, pokazati, da denar vpelje tako resnično neskončnost, saj »se v svojem kroženju vrača vase«, kakor tudi dozdevno ali slabo neskončnost, saj se je »kapital vkrcal na pomične stopnice akumulacije, iz katerih ne more sestopiti«. Nemir denarja kot kapitala znotraj »spirale« akumulacije pomeni, v odmevu na Aristotelove strahove, da mu ne meja ne mera ne moreta priskrbeti stabilne oblike.<sup>24</sup> Sama forma vrednosti je takšna, da

»se dobra in slaba neskončnost pomešata med seboj; kajti tu imam zasebnost [Being-for-Itself], ki se žene skozi lastno drugost; čigar nenavadno bistvo je, da je čista abstrakcija kvalitete (uporabne vrednosti), namreč kvantiteta (vrednost), zato je gibanje neomejeno, nenehno se mora dogajati, kajti njegov povratak k sebi se nikakor ne more zapreti vase, saj je samo njegovo bistvo brezmejno. Marx pravi: 'Kapital kot tak ustvari posebno presežno vrednost, saj ne more naenkrat ustvariti neskončne presežne vrednosti; a gre za nenehno gibanje, da bi ustvaril več istega.' Tako nek posamezni kapital nikoli ni po meri svojega koncepta in se je tako prisiljen vreči v vse številnejše zaplete spirale akumulacije.«<sup>25</sup>

186

Skratka, že ta bežna obravnava problema hrematistike, ekonomije neomejenosti in akumulacije, kaže na to, da je Agambenova teološka genealogija nezmožna priskrbeti uvid v forme (vrednosti), ki določajo (ne)red sodobne ekonomije. Medtem ko *Kraljestvo in slava* dejansko priskrbi bogat arhiv za preučevanje krščan-

<sup>23</sup> Eric Alliez, *Temps capitaux. Tome I: Récits de la conquête du temps*, Cerf, Pariz 1991, str. 30–32.

<sup>24</sup> Edina »mera« kapitala, kot pripominja Arthur, je *stopnja* akumulacije, se pravi, oblika mere, ki je globoko destruktivna za vrsto mer, s kakršnimi se sooča aristotelovska *oikonomia*.

<sup>25</sup> Christopher J. Arthur, *The New Dialectic and Marx's Capital*, Brill, Leiden 2004, str. 148–149.

ske predzgodovine »menedžmenta« kot vse bolj razširjenega načela družbene organizacije, pa ne spregovori – najverjetneje zaradi Agambenovih heideggerjanskih predsodkov o mestu dela in produktivnosti v marksistični kritiki politične ekonomije – o »anarhičnem« redu akumulacije kapitala, in nima tako ničesar za povedati o konstitutivno neukrotljivih [unmanageable] ekonomijah (*hrematistiki*), ki jim skuša menedžment (*oikonomia*) vladati. Diskontinuiteta in asimetrija med ekonomskim in hrematističnim, ali med menedžmentom in akumulacijo, tudi izkazuje revščino poskusov, da bi vedno znova ponavljali zlizano idejo o tem, da je Marxova misel »sekularizacija« neke zakrite in nezaželeno teološke vsebine. Signatur tam pač ni. Niti kapitalizma niti Marxove teorije o njem pa ne moremo zaobjeti s pojmom *oikonomie* in njegovih genealogij, pa naj bodo teološke ali kakšne druge, prav tako pa tudi ne zadostuje, če politično ekonomijo kombiniramo z ekonomsko teologijo, da bi se tako izognili slabostim Agambenovega dela kot sredstva za politično mišljenje sedanjosti.

### Upravljanje s stvarmi

V zaključnem delu bi želel spregovoriti še o pomembnosti teme o domnevnih teoloških izvorihi birokracije in administracije v *Kraljestvu in slavi* za možno kritiko marksovskega komunizma, za katerega Agamben meni, kot dobri levi-heideggerjanec, da ga ovira, tako kot tudi vso politično teorijo Zahoda, njegovo lastno »teološko nasledstvo«. <sup>26</sup> Ni si težko predstavljati razširitve Agambenovega argumenta o ekonomijah administracije na kritiko, ki bi sovpadla s številnimi kritikami, ki so bile usmerjene proti komunistični tezi o »odpravi države« kot post-politični utopiji (ali distopiji) transparentnega planiranja. Za Agambena je sam moderni pojem administracije/upravljanja – ki ga ni težko razložiti v Engelsonem tekstu o avtoriteti ali v večini Leninovih tekstov po letu 1917 – povezan s previdnostnim aparatom, z vladnim strojem, ki povezuje transcendenco ravnine z imanenco vlade, ki je vselej vlada nad stranskimi učinki. »Moderna država«, piše Agamben, »dejansko podeduje tako vidike teološkega stroja vlade sveta, in se predstavlja hkrati kot država blaginje [*stato-providenza*] in država

<sup>26</sup> O tematiki levega heideggerjanstva prim. Matteo Mandarini, »Beyond Nihilism: Notes Towards a Critique of Left-Heideggerianism in Italian Philosophy of the 1970s«, *Cosmos & History*, 5, 1 (2009), str. 29–48. Agambenovo študijo slave bi lahko seveda povezali z razpravo o političnih religijah in kultih osebnosti, kolikor ti zadevajo zgodovino komunizma. Teza, da je poslabšanje glorifikacije znak neuspeha transformacije v vladni praksi je precej razumljiva, ni pa tako očitno, da potrebuje ontološka in antropološka prepričanja (idejo človeka kot »sabatičnega« ali inoperativnega stvora), ki jo poudarja Agamben.

usode. Skozi razlikovanje med zakonodajno ali suvereno oblastjo in izvršno ali vladno oblastjo vzame moderna država nase dvojno strukturo vladnega stroja.«<sup>27</sup> Še več, moderna država je tudi, kot pripominja Agamben, če sledimo teološkim signaturam, sam model *pekla* – dejansko je nedoločeno nadaljevanje *oikonomie*, brez možnosti odrešitve, ki je v krščanski teologiji zaznamovala usodo prekletih. Ali je potemtakem sklicevanje na »upravljanje stvari« znak, da je tudi marksizem ujet v birokratski *ministerium*, ki je bil prvič formuliran v krščanski angelologiji, ali to pomeni, da tudi marksizem v sebi nosi peklenski hierarhični red?

Kot je pripomnil Hal Draper, ideja prehoda od vladanja nad ljudmi k upravljanju/administraciji stvari, ki izvira iz Saint-Simona in ki so jo pogosto navajali tako anarhisti kot marksisti, v sebi zagotovo nosi precej peklensko napoved: »To se običajno jemlje za hvalevredni občutek, ki pomeni odpravo vladanja človeka nad človekom; toda dejansko Saint Simonove zelo despotske sheme kažejo, da si je pri svojih vladah zamišljal nekaj precej drugačnega: upravljanje z ljudmi tako, kot da so ljudje stvari.«<sup>28</sup> In ko Engles zapiše, da bodo v komunizmu »javne funkcije izgubile svoj politični značaj in se spremenile v navadne upravne funkcije, ki bodo varovale resnične družbene interese«,<sup>29</sup> lahko v tem slišimo odmeve Agambenove *gubernatio dei*,<sup>30</sup> ali Foucaultovo lastno označbo *Polizeiwissenschaft* v terminih »sistema regulacije splošnega vodenja posameznikov, pri čemer bi bil nadzorovan do točke samovzdrževanja, brez potrebe po poseganju vanj.«<sup>31</sup> Toda preden pohitimo in označimo komunistično politiko za še eno sekularizacijo, moramo premisliti določen način, na katerega meri svoje moči ne s suvereno oblastjo ali birokratskim menedžmentom, temveč z neko vrsto ekonomske prisile, ki jo izvaja kapitalistična akumulacija, se pravi, vrednostna forma. V tem pogledu velja upoštevati, da problem »upravljanja s stvarmi« ni zgolj kanal za birokratsko substanco, ki vodi nazaj vse do krščanske angelologije, pač pa tudi odgovarja na globok politično-ekonomski problem: kaj bi bila (komunistična) družba onstran

<sup>27</sup> *Il Regno e la Gloria*, str. 159.

<sup>28</sup> Hal Draper, »The Death of the State in Marx and Engels«, *Socialist Register* 1970, str. 282.

<sup>29</sup> Friedrich Engels, »O avtoriteti«, prevedel Maks Veselko, v: Karl Marx, Friedrich Engels, *Izbrana dela v petih zvezkih* (MEID), zv. IV., Cankarjeva založba, Ljubljana 1977, str. 458.

<sup>30</sup> Denimo še zlasti v naslednjem odlomku: »Vladanje pomeni dopuščanje produkcije posameznih sočasnih učinkov splošne 'ekonomije', ki bi sami po sebi ostali popolnoma neučinkoviti, toda brez katerih ne bi bila mogoča nobena vlada.« (*Il Regno e la Gloria*, str. 160) Zanimivo bi bilo v tem duhu premisliti idejo ekonomskega Plana ...

<sup>31</sup> Michel Foucault, »Space, Knowledge, and Power«, str. 351.

realnih abstrakcij Kapitala in Države? Drugače rečeno, kaj bi pomenilo organizirati družbo brez denarja kot njene mere in privatizacije-razlastitve javne oblasti v razrednem interesu? V tej točki stopi ključno »ekonomsko« vprašanje, vprašanje enakosti, v ospredje. Sklenil bom s kratko razpravo o problematiki enakosti s strani marksizma, zato da bi pokazal politično razliko, ki jo vpeljuje premislek naše zagate ne v terminih *oikonomie*, temveč v terminih kapitalizma, ne v terminih teološke genealogije, temveč v terminih historičnega materializma.

Zgolj skozi njen poskus, da bi se premaknila onstran oblik družbenega reda in mer, ki jih prinašajo paradigme *oikonomie* in hrematistike, lahko osmislimo kritiko (politične in ekonomske) enakosti, ki nastopa znotraj komunistične misli. Vzemimo Marxov tekst *Kritika Gothskega programa* in komentar tega dokumenta v Leninovem delu *Država in revolucija*. Soočen s pravo »ekonomsko« teorijo pravičnosti (social-demokratskim idealom, za katerega so se zavzemali takšni, kot je denimo Lassalle, da enakost pomeni »pravično distribucijo«, »enako pravico vseh do enakega produkta dela«), Marx ostro odgovarja, da je pojem enakosti, ki ga vsebujejo vse te distribucijske vizije komunizma še vedno vpjet v same abstrakcije, ki obvladujejo buržoazno družbo, to je, še vedno je zavezan nestabilnemu razmerju med abstraktno politično enakostjo in neomejeno akumulacijo pod zaščito vrednostne forme, ki zaznamuje specifičnost kapitalizma. Ko razmišlja o komunistični družbi, ki bo *nastala iz kapitalistične družbe* – in je potemtakem ne le njena negacija, temveč njena *določena* negacija –, Marx pripomni, da ukinitvev izkoriščanja in kapitalističnega prisvajanja presežne vrednosti *še ne* bi naredila konec oblikam nepravčnosti, ki so z abstrakcijo vrednosti del gospostva nad družbenimi odnosi. V porajajoči se komunistični družbi distribucijo »obvladuje isto načelo kakor pri menjavi blagovnih ekvivalentov: menja se enaka količina dela v eni obliki za enako količino dela v drugi obliki«. <sup>32</sup> Drugače rečeno, določena ekonomija še vedno funkcionira kot prisila in še taka količina genealogije ali arheologije nas od tega ne more odrešiti.

189

Enakost v takšnem nerazvitem, prehodnem komunizmu še vedno zavezuje gospostvo standarda, *dela*, ki je sam nosilec neenakosti – sposobnosti, produktivnosti, intenzivnosti in tako naprej. Pravica, na katero se tako veselo zaklinjajo socialdemokrat, je tako »po svoji vsebini pravica neenakosti, kakor vsaka druga pravica«, kajti »pravica lahko po svoji naravi obstaja samo v uporabljanju ena-

<sup>32</sup> Nav. po: Karl Marx, »Kritika gothskega programa«, v: Karl Marx, Friedrich Engels, *Izbrana dela v petih zvezkih* (MEID), zv. IV., Cankarjeva založba, Ljubljana 1977, str. 492.

kega standarda«<sup>33</sup> na *neenake* posameznike. Z drugimi besedami, politični in filozofski pojem enakosti kot pravice, ki je utemeljen na ideji abstraktne ali univerzalne mere ali standardu, še vedno nosi rojstna znamenja oblike družbenega merjenja, ki temelji na vrednosti dela, na njegovi »ekonomiji«. Po Leninovi razlagi, »zgolj pretvorba sredstev produkcije v skupno lastnino celotne družbe [...]« *ne odstrani* napak distribucije in neenakosti »buržoaznega prava«, ki še *naprej prevladuje*, kolikor so produkti razdeljeni »po delu«. V luči teh izjav lahko sklenemo, da je komunizem, in njegov horizont upravljanja, določena in ne enostavna negacija kapitalizma. Komunistični problem enakosti je problem enakosti, če navedemo Lenina, *brez kakršnegakoli standarda pravice* – kar pomeni, enakost ne perpetuira neenakosti, ki jih je povzročila prevlada družbenih razmerij z merami vrednosti, še zlasti ne s standardom dela, ki se nanaša na kapitalizem. Takšno »nestandardno« enakost lahko mislimo le kot rezultat revolucije in prehoda, ki bi ukinil kapitalistično hrematistično kreativno destrukcijo, a tudi abstraktne forme prava in suverenosti, ki določajo enakost znotraj buržoazne družbe.

Toda ali ta razveljavitev pakta med merjenjem ne-merjenosti denarja in liberalnimi standardi abstraktnih pravic, ki jih artikulirajo konkretna zatiranja, ali ta perspektiva presega horizont Agambenovega teo-ekonomskega vladnega stroja? Seveda, kajti ukvarjanje s produkcijo in delom, ki se tako gnusi Agambenu, pomeni, da je klasična komunistična misel, ne glede na svoje ukvarjanje z osvoboditvijo prostega časa in celo igre, tuja »sabatični« politični antropologiji, ki jo zagovarja Agamben. Človeško bistvo kot »skupek družbenih razmerij« ni enostavno inoperativno, nepotencialno. Prezaposlenost z dejanskimi potrebami in materialnimi prisilami, kakor tudi z odporom narave, pomeni, da je neka oblika »ekonomskega« mišljenja, vladanja, urejanja in razdeljevanja virov neizogibna zunaj čisto religioznega horizonta odrešitve. V tem pogledu, ne glede na njeno teološko genealogijo, neka razsežnost birokracije, četudi ne hierarhije, spremlja vsako komunistično podvzetje, čeprav boj za polivalentnost meri na preprečitev konkretizacije človeških odnosov v redove funkcij in specializacij. A obstaja tudi še specifično marksistični pomen inoperativnega, ki ga na dan spravlja pozornost do vprašanja enakosti, in ki ima verjetno konkretno, četudi utopično, silo, ki manjka Agambenovi liminalni in mesijanski antropologiji. Inoperativno je tukaj postopek in ne bistvo, politična praksa in ne tisto, kar se nahaja na drugi strani katastrofičnega razlikovanja med življenjem pod in onstran danih apar-

<sup>33</sup> [*Ibid.*, str. 493. Op. ur.]



tov ali *dispozitivov*. Prej kot *bodisi* afirmiranje načelne enakosti človeških bitij *bodisi* obljubljanja njihove morebitne izravnave, komunistična »enakost« pomeni ustvarjanje družbenih razmerij, v katerih neenakosti ne bi bile narejene za nedelujoče, nič več povzete kot neenake pod enak standard ali mero prava. Z drugimi besedami, izziv komunizma je producirati politiko brez *arche*, ki bi ne bila zgolj oblika vladnosti, ki bi ji gospodovalo odsotno načelo – odsotnost, ki bi jo, če sledimo Agambenovim namigom, zapolnil spektakel slave. Njene imanence ne bi več spodkopaval odsotni Bog ali njegovi skrivnostni zastopniki. Toda to drugačno upravljanje je smiselno le, če zaobidemo slepilo antropologije odrešitve v korist mišljenja ne ljudske suverenosti, temveč kolektivne ali transindividualne moči/oblasti, nečesa, kar nam Agambenovo heideggerjansko izobčenje »metafizike subjekta« in »humanizma« preprečuje, da bi storili.

*Prevedel Peter Klepec*