

Nina Power*

Zmožnost ali sposobnost? Agambenovi odsotni subjekti

Razprave o povezavi med prakso in delovanjem v evropski misli v zadnjih letih so s kroženjem med optimističnimi ontologijami in pesimističnimi diagnozami, med slavljenjem pasivnosti in prerokovanjem delovanja, začele spominjati na vrtiljak. Spremembe v naravi dela in poskusi, da bi jim sledili, diagnosticiranje ali razlaganje različnih oblik družbenega upora, so pripeljali do ponovnega vznika znamenitega panteona skrajnih literarnih figur – Kafkove pevke Jožefine, Melvillovega Bartlebyja in svetopisemskega Joba.¹ Delo in njegovo odklanjanje sta utelešena v teh kratkih stikih estetskega ekscesa (Jožefina bi samo rada pela in ne delala kakor druge miši), svojeglavi zmožnosti (Bartlebyjev »raje bi, da ne«) in Joba (postopni umik vseh reči, ki nekaj pomenijo in navezav nanje). V vseh teh figurah, ki so zvedene na svojo zmožnost, da zgolj vztrajajo ali zavračajo, kadar nimajo več na voljo drugih sredstev, je nekaj minimalnega. To nas malce spominja na Marxovo zgodnjo trditev, ki zadeva proletariat kot »razred občanske družbe, ki ni razred občanske družbe [...] popolna izguba človeka in ki se torej lahko pridobi samó s *popolno ponovno pridobitvijo človeka*«. ² Toda obstaja odločilna razlika med Marxovim univerzalnim razredom in temi osamljenimi, zlomljenimi figurami: kolektivna razsežnost je pri slednjih odsotna. Se je sodobna filozofija tako odmaknila od organiziranega boja, da transformacije v odnosu do dela lahko pojmuje le prek minimalnih posameznikov? Zadnji stavek v zgodbi »Bartleby, pisar: Zgodba z Wall-Streeta« se res glasi »O, Bartleby! O, človeštvo!«, toda to bolj zveni kot znak obupa, kakor pa kot radikalna izguba, ki zaznamuje politično ali katero drugo pridobitev. Je to vse, česar se lahko nadejamo? Možno

161

¹ Glej Maurizio Lazzarato, prevedel Alberto Toscano, 'Art. Work and Politics in Disciplinary Societies and Societies of Security', *Radical Philosophy*, 149, maj/junij 2008, str. 26-32; Giorgio Agamben, 'Bartleby, or On Contingency', *Potentialities*, prevedel Daniel Heller-Rozan, Stanford University press, Stanford 1999 [Slov. prevod: Bartleby ali o kontingenci, prevedel Samo Kutoš, *Bartleby: »raje bi, da ne« - Problemi 7/8 2004*, str. 85-122.]; Antonio Negri, *The Labour of Job*, prevedel Matteo Mandarini, Duke University Press, v pripravi).

² Karl Marx, »H kritiki Heglove pravne filozofije: Uvod«, prevedla Marica Dekleva-Modic, v: *MEID I*, Cankarjeva založba, Ljubljana 1979, str. 207.

* Roehampton University, Erasmus House, Roehampton Lane, London, SW15 5PU, UK

je, da se starejše, klasično marksistične analize zaradi transformacij dela in delovnega ustroja zdijo zastarele oziroma vsaj potrebne radikalne in temeljite prevetritve, toda zdi se, da je sodobna misel razdeljena med dva skrajnima odgovoroma: radikalno pesimističnim (oziroma minimalističnim) in pretirano optimističnim. Če Agamben spada v prvi tabor, potem drugi tabor predstavljata Negri in Hardt s svojim konceptom *multitude*:

»Sodobne kooperativne produkcijske sposobnosti, skozi katere se antropološke značilnosti *multitude* nenehno prepisujejo in na novo izražajo, nujno razkrivajo telos, materialno afirmacijo osvoboditve.«³

Tako kot Hardt in Negri prehitro vidita »materialno afirmacijo osvoboditve« na delu pri eksploataciji osnovnih človeških sposobnosti, tako Agamben preveč površno sprejme Bartlebyjevo svojeglavost kot edini odgovor na suvereno nadvlado. Agamben igra glavno vlogo v tem »minimizirajočem« obratu, ko se obrača k staremu Aristotelovemu konceptu »zmožnosti«, da bi raziskal, čeprav paradoksalno, primat nedelovanja. V svoji razpravi o Bartlebyju pravi: »Naša etična tradicija je večkrat skušala zaobiti vprašanje zmožnosti tako, da ga je reducirala na vprašanje volje ali nujnosti. [...] Bartleby zmore samo brez volje.«⁴ Agamben deli Heideggerjev odpor do delovanja in volje, s tem ko misli te koncepte kot nepremostljivo metafizične. Na ta način, morda nenamerno, razvrednoti realne sile, ki so na delu pri delu [*real forces at work in labour*]. Na drugi strani Hardt in Negri vidita vse preveč jasno politično produktivne elemente dela, a zgrešita odločilne ukrepe in antagonizme v razmerju med produkcijo in emancipacijo. V Hardtovem in Negrijevem primeru je to morda posledica njune afirmativne ontologije, ki vidi zmožnosti povsod. Po drugi strani pa se spet zdi, da Agamben s svojo paradokšno obravnavo zmožnosti pušča malo prostora za kakršnokoli robustno teorijo subjekta, političnega ali kakega drugega. Posledica Agambenovega aristotelskega pojmovanja zmožnosti je v zadnji instanci v tem, »da je zmožnost konstitutivno *zmožnost da ne* [*potentiality not to*] (delati ali biti)«, kar napeljuje na to, da četudi se zmožnost udejanji, to doseže samo v negativni obliki. Kakšen tip subjekta bi torej sploh lahko izpeljali iz takega razmišljanja?

162

³ Antonio Negri in Michael Hardt, *Imperij*, prevedel Politični laboratorij Barbara Bezec et al., Študentska založba, Ljubljana 2003, str. 316.

⁴ Giorgio Agamben, »Bartleby ali o kontingenci«, prevedel Samo Kutoš, v: *Bartleby: »raje bi, da ne«*, *Problemi* 7/8 2004, str. 99, 100.

Medtem ko bi Agambenovo pozicijo zlahka kritizirali s stališča marksizma, z vztrajanjem pri zgodovinski pogojenosti narave človeške zmožnosti in nujnosti, da oblike organizacije premislimo izhajajoč iz premikov v naravi dela, to ni primarna smer, ki bi jo radi ubrali na pričujočem mestu. Da bi ostali blizu Agambenovemu aristotelstvu, ga je bolj produktivno primerjati z mislecem, pri katerem so vprašanja jezikovnih sposobnosti in politike prav tako v središču, in ki prav tako izhaja iz določenega kompleksnega razmerja z naturalizmom. Gre namreč za Paola Virna. Skozi vzporedno branje Agambenovega aristotelskega pojmovanja praxis in zmožnosti ter Virnovega dela o razmerju med jezikom in delom, bomo v pričujočem tekstu pokazali konstitutivne razloge, zakaj znotraj Agambenovega opusa ni možno misliti kakršnegakoli tipa substancialnega pojma subjekta, ter zakaj bi lahko Virnovo podrobnejše pojmovanje sposobnosti, ki se opira tako na racionalistično kot na naturalistično teorijo, predstavljalo bolj relevantno alternativo. V nadaljevanju ne predlagamo niti vrnitve h klasičnim marksističnim analizam, niti skrajno optimistične (ali pesimistične) slike sestave in verjetnosti množičnega upora ali družbene spremembe. Poskušamo zgolj resno vzeti Agambenovo vrnitev k Aristotelu, ob tem pa bomo zagovarjali alternativni tip historicističnega (ali problemskega) naturalizma v luči Virnovega dela. Aristotelstvo je rdeča nit, ki teče skozi ves Agambenov opus, posebno kar zadeva koncept zmožnosti. Aristotel v IX. knjigi *Metafizike* pravi, da se »zmožnost in biti zmožen (moči) izrekata na mnogo načinov«.⁵ Spet lahko rečemo, da se Agamben raje osredotoča na »ne moči«, da bi poudaril nemoč zmožnosti. Kakor pravi Catherine Mills, Agamben »poudarja suspenz prehoda zmožnosti v dejanskost, tako da se dejanskost sama ne kaže preprosto kot 'biti' ali 'delati', ampak raje kot 'ne ne-bit' oziroma 'ne ne-delati'.«⁶ Za Agambena je nekaj vedno zadržano, zmožnost mora vedno prekoračiti svoje udejanjenje. Na ta način ostaja zvest Aristotelu, za katerega

»[...] je zmožnost delovati in utrpevati v določenem smislu ena (nekaj je namreč zmožno tako s tem, ker ima ono samo zmožnost utrpevanja, kakor tudi, ker drugo zmore utrpevati od njega), v drugem smislu pa je razlikovana. Ena se namreč nahaja v utrpevajočem [...] medtem ko je druga zmožnost prisotna v delujočem [...]. Kolikor je v stvari sami eno in drugo zraslo skupaj, stvar sama ničesar ne utrpeva od same sebe: je namreč eno in ne dve različni stvari.«⁷

163

⁵ Aristotel, *Metafizika*, 1046a, prevedel Valentin Kalan, Založba ZRC, Ljubljana 1999, str. 218.

⁶ Catherine Mills, *The Philosophy of Agamben*, Acumen, Stocksfield 2008, str. 3.

⁷ Aristotel, *Metafizika*, 1046a, str. 218-219.

Zmožnost je tako vedno konstitutivna zmožnost [*ability*] ne biti nekaj. Sposobnost [*capability*] potemtakem primarno vedno razumemo kot sposobnost [*capacity*] ne delovati: »resnično katerakoli bit, je bit, ki zmore ne biti, zmore svojo nemožnost.«⁸ Reči »jaz lahko« je v zadnji instanci »onstran vseh sposobnosti«, nepovezano z realnimi sposobnostmi [*capacities*] spoznavnih zmožnosti [*potentialities*]. Toda medtem ko Agamben morda vidi v obratu k aristotelskemu pojmovanju zmožnosti edini minimalni vir, ki je preostal v političnem sistemu biopolitike, ki ločuje subjekte med seboj in od samih sebe, je mogoče (perverzno) potrebno opustiti ta minimalni vir v imenu tega, da sprejmemo večjo eksploatacijo »človečnosti« v luči formuliranja vizije politike, ki bi bolj ustrezala sedanjim razmeram. V tem oziru je odločilen sledeči odlomek iz Virna, saj opudarja začetek načina mišljenja, ki poskuša misliti »naravo« človeškega bitja na historično specifičen način:

»Torej imamo opraviti s subverzivnim gibanjem, ki je vzniknilo v zelo posebnih okoliščinah, je torej zgodovinsko pogojeno in se globoko tiče tistega, ki ostaja nespremenjen od kromanjoncev dalje. Njegova distinktivna poteza je ekstremno tesna zveza med 'vedno že' (človekova narava) in 'prav zdaj' (bio-lingvistični kapitalizem, ki je nasledil fordizem in taylorizem).«⁹

Virno trdi, da se zaradi določenih sprememb v naravi dela lahko šele sedaj, ko so razločevalne poteze vrste (se pravi, tiste, ki nas ločujejo od ostalih živali, namreč verbalno mišljenje, transindividualni značaj uma, odsotnost specializiranih instinktov) postale »surovine« kapitalistične organizacije, ponovno vrnemo k vprašanju politike človeške narave. Problem »naravnega« tako vznikne *kontingentno*, se pravi, v določenem zgodovinskem trenutku, kakor če bi bilo prvič. Na ta način, »s samim svojim načinom biti, množstvo kaže posebno zgodovinsko situacijo, v kateri vse distinktivne poteze človeške narave postanejo neposredno politično relevantne.«¹⁰ Virno se v svojih analizah vsekakor prej osredotoča na transformacije

⁸ Giorgio Agamben, *The Coming Community*, University of Minnesota press, Minneapolis 2007, str. 35. [Prevajamo po: Giorgio Agamben, *La comunità che viene*, Bollati Boringhieri, Torino 2007, str. 33, in dodajamo original: »propriamente qualunque è l'essere che può non essere, può la propria impotenza.« *Op. prev.*]

⁹ Paolo Virno, 'Natural-Historical Diagrams: The new "Global Movement" and the Biological Invariant', *Cosmos and History: The Journal of Natural and Social Philosophy*, vol. 5, št. 1, 2009.

¹⁰ Paolo Virno, *Multitude: Between Innovation and Negation*, prevedla Isabella Bertolotti et al., Semiotext(e), Los Angeles 2008), str. 64.

dela in eksploatacijo človeških sposobnosti pri zaposlitvah, kot pa vztraja pri političnih vprašanjih, kot so tista, s katerimi se ukvarja Agamben, namreč vprašanje vloge države in narave suverena. Kakorkoli, Agambena je zapeljal pogled na sodobno delo, ki ga vidi kot najvišjo manifestacijo metafizičnega svetovnega nazora: »delo, ki navadno zaseda najnižje mesto v hierarhiji aktivnega življenja, se povzpne na mesto osrednje vrednosti in skupnega imenovalca vsakega človeškega delovanja.«¹¹ Vseprisotnost dela (oziroma, raje, golo dejstvo, da mora večina ljudi prodajati svojo delovno zmožnost, da bi preživela) Agamben prej razume kot indikator povesnosti metafizičnega pogleda, kakor pa kot konstitutivni del kapitalistične ureditve. Pri tem sledi Heideggerju, za katerega metafizična doba

»meri ob impozantnih in uspešnih storitvah prakse. Toda delo [Tun] mišljenja ni niti teoretično niti praktično, pa tudi združitev obeh načinov ravnanja ni.«¹²

»Merilska« komponenta tehnokratske metafizike zgreši nekaj odločilnega glede tipa dela, ki ga teoretiki nematerialnega dela vidijo kot paradigmatičnega. Tako Heidegger kot Agamben modernemu življenju zoperstavljata bolj primordialno razumevanje misli (Heidegger) oziroma globlje pojmovanje produkcije, po katerem Agamben hrepeni v knjigi *Človek brez vsebine*:

»Po splošnem prepričanju je vse človekovo delovanje – tako umetnika in rokodelca kot delavca in politika – *praxis*, to je, manifestacija volje, ki proizvaja konkretne učinke.«¹³

Agamben namesto te definicije *praxis* predlaga, prav tako kot to naredi Heidegger z »mišljenjem«, vrnitev h Grkom. Pravi, da moramo ponovno premisliti razliko med »treimi vrstami človeškega delovanja – *poiesis*, *praksis* in delom«.¹⁴ Toda na tej točki je v Agambenovi vrnitvi h Grkom nekaj, kar ne ustreza zgodovinskim spremembam, kakor sam priznava:

»Dejstvo, da so fizično delo, potrebno za življenjske potrebščine, opravljali sužnji, je Grkom preprečevalo, da bi delo dojemali tematsko, kot enega od osnovnih načinov

¹¹ Giorgio Agamben, *The Man Without Content*, prevedla Georgia Albert, Stanford University Press, Stanford 1994, 1970, str. 70.

¹² Martin Heidegger, »Pismo o humanizmu«, v: *Izbrane razprave*, prevedel Ivan Urbančič, Cankarjeva založba, Ljubljana 1967, str. 233.

¹³ Giorgio Agamben, *The Man Without Content*, str. 68.

¹⁴ *Ibid.*, str. 69.

človeškega delovanja, poleg poiesis in praxis. Vendar to ne pomeni, da se niso zavedali njegovega obstoja ali ne poznali njegove narave.«¹⁵

Poleg nepoštenosti predstave, da bi tisti, ki so umovali o sužnjih, ki delajo, bili sposobni prispevati k uporabnemu razumevanju sodobnega dela, Agamben spregleda dejstvo, da tisto, kar je *praktično* povzročilo nerazlikovanje treh izrazov poiesis, praxis in delo, ni toliko metafizično pojmovanje »volje«, ki se po Agambenu nahaja v osrčju tega nerazlikovanja, temveč prej transformacije teh izrazov v *vrste* dela, ki so značilne za sodobni kapitalizem. Če so ti izrazi torej postali nerazločni, to ni toliko zato, ker je *praxis* začela totalizirati naše razumevanje delovanja, temveč prej zato, ker so se vsi glavni elementi delovanja – estetski, teoretski in praktični – stopili v eksploataciji naših osnovnih sposobnosti. Sama zmožnost [ability] komunicirati, govoriti, je presegla omejitev »od šestih do dveh«, požrla je »prosti« čas s stalno zahtevo biti »na poziv«, biti na voljo, biti na razpolago za odgovarjanje na elektronska sporočila in klice, za izmenjavo informacij ob vsakem času. Ekscesivna kreativnost in potencial jezivne zmožnosti [faculty] je ravno zadeva, ki jo sodobni kapitalizem išče. Kot pravi Virno:

»Družba splošne komunikacije, ki je še zdaleč ne častimo, poskuša profitirati iz 'semantičnega ekscesa, ki se ga ne da reducirati na določena pomenska polja', na ta način pa podeljuje največjo relevantnost nedoločeni sposobnosti jezika.«¹⁶

Toda kako je razumevanje jezika vključeno v Agambenovo pojmovanje zmožnosti? Tu je pomembno njegovo kasnejše delo. V *Homo sacer* namreč trdi, da aristotelsko vprašanje »'na kakšen način ima živo bitje govornico', natanko ustreza vprašanju, 'na kakšen način golo življenje prebiva v polisu'.«¹⁷ Agamben pride tu do ugotovitve, ki zadeva resnični temelj politike: »Politika je zato, ker je človek živo bitje, ki v govornici ločuje in si postavlja nasproti svoje lastno golo življenje ter se hkrati ohranja z njim v odnosu vključujoče izključitve.«¹⁸ Toda, ali je to res način, kako je zmožnost govornice razločena? Zakaj je delitev *zoe* in *bios* preko vključujoče izključitve postavljena v »območje neodpravljljive nerazlikovanosti«? Obstaja pa še drugi izraz razmerja med jezikom, potencialom in politiko, ki pre-

¹⁵ *Ibid.*, str. 69.

¹⁶ Paolo Virno, 'Natural-Historical Diagrams', *op. cit.*, str. 91.

¹⁷ Giorgio Agamben, *Homo sacer. Suverena oblast in golo življenje*, prevedel Samo Kutoš, Študentska založba, Ljubljana 2004, str. 16.

¹⁸ *Ibid.*, str. 16-17.

makne poudarek od države k razumevanju sposobnosti delovnega [*labouring*] subjekta v izrazih njegove ali njene jezikovne narave. Kakor pravi Brett Neilson:

»V [Virnovi] analizi je na kocki implicitna povezava, ki jo postavi med sposobnost za govorico in abstraktno delovno silo – vzporednico, ki postaja čedalje bolj pomembna v sodobni ekonomiji informacije/znanja, kjer se vse delo nagiba k komunikaciji in/ali simbolni manipulaciji jezika/govorice. Sam Marx je, kot opaža Virno, izenačil delovno silo z zmožnostjo: 'Kupec delovne sile jo troši s tem, da dá njenemu prodajalcu delati. Slednji s tem postane dejansko, kar je bil poprej le potencialno, udelestvojoča se delovna sila, delavec.' Toda medtem ko je delovna sila zmožnost, je tudi blago, ki se ga kupuje in prodaja na trgu. In tu se nahaja posebnost kapitalizma kot načina družbene organizacije – diskrepanci potencialno/dejansko podeli izredno pragmatično, empirično in ekonomsko pomembnost. Kapitalizem *historicizira metazgodovino*.«¹⁹

Virnov poskus odgovora na sposobnost kapitalizma, da »historicizira metazgodovino«, je historicizacija zgodovine narave, s tem ko trdi, da lahko šele sedaj, ko je kapitalizem izkoristil način eksploatacije naših najbolj temeljnih človeških sposobnosti, zares »vidimo« človeško naravo, ne kot tisto, kar je vključujoče izključeno iz Države, temveč kot tisto, kar je eksploatirano v svoji najbolj temeljni obliki (tukaj je potrebno omeniti, da večina argumentov za nematerialno delo raje poudarja paradigmatično kakor pa kvalitativno naravo svojih argumentov – torej, ne tega, da večina svetovnega prebivalstva še vedno dobesedno proizvaja dobrine, temveč da je komunikacija zamenjala manufakturo na mestu osrednjega elementa, skozi katerega razumemo sodobno delo, se pravi, da je osrednja podoba dela postal klicni center in ne več tovarna). Škodljiv vpliv metafizike in vseprisotnosti Države je torej prisoten v brezkoristnih izrazih znotraj mišljenja sodobne politike, ki prezentirajo podobo vse-mogočnega suverena in šibkega in minimalnega subjekta. Kot je opazil Neilson, »za Agambena nastopi težava pri mišljenju konstitucije zmožnosti, ki je prosta načela suverenosti oziroma konstituirajoče moči, ki obstaja ločeno od konstituirane moči.«²⁰ Kakorkoli, potrebno je omeniti, da Agamben tu in tam postavi vprašanje komunikacije, na primer v knjigi *Skupnost, ki prihaja*, kjer pravi, da »je marksistično analizo potrebno dopolniti v smislu, da kapitalizem (oziroma kakorkoli želimo poimenovati proces,

¹⁹ Brett Neilson, »Potenza Nuda? Sovereignty, Biopolitics, Capitalism«, *Contretemps* 5, December 2004, str. 13.

²⁰ *Ibid.*, str. 4.

ki danes obvladuje svetovno zgodovino) ni bil usmerjen zgolj k ekspropriaciji produktivne dejavnosti, temveč tudi in predvsem k odtujitvi samega jezika, same jezikovne in komunikacijske dejavnosti človeka [...] Skrajna oblika te ekspropriacije Skupnosti je spektakel«. ²¹

Toda za Agambena raziskava te jezikovne ekspropriacije ni zgodovinsko specifična – prej ga spominja na prigodo iz Talmuda, ki se manifestira sedaj v dobi spektakla. Vprašati pa se je treba, zakaj je Virno tako gotov, da je zdaj pravi čas za obrat k človeški naravi? Večino misli 20. stoletja je zaznamovala predvsem kritika esencializma in poskus odstranitve osrednje vloge človeka. Tudi Agambena skrbi esencializem. Njegov obrat k zmožnosti je v več ozirih poskus bega pred to logiko ujetja: »Namreč, obstaja nekaj, kar človek kot bitje je in ima, toda to nekaj ni bistvo, v resnici niti ni stvar: je *preprosto dejstvo lastne eksistence kot možnosti oziroma zmožnosti*.« ²² A nekdo lahko govori o človeških sposobnostih, ne da bi esencializiral način, kako so te sposobnosti dojete. Marx to tematizira v *Kapitalu*, ko pravi: »Z delovno silo ali delovno zmožnostjo razumemo skupek fizičnih in duševnih sposobnosti, ki eksistirajo v telesnosti, v živi osebnosti človeka in ki jih on spravlja v gibanje, kadarkoli producira uporabne vrednosti katerekoli vrste.« ²³ Tisto, za kar tukaj gre, je dejanska, materialna aplikacija »skupka fizičnih in duševnih sposobnosti« in ne tistega, kar se je s tem izgubilo. Če ima Virno prav, potem se skoraj nič oziroma morda sploh nič ni izgubilo. S tem se že pojavi drugačen način razumevanja človeške narave (onstran biopolitike?):

»Vsebina globalnega gibanja, ki je vse od demonstracij v Seattlu dalje zasedalo (in redefiniralo) javno sfero, ni nič drugega kot človeška narava. Slednja vzpostavlja tako arena boja, kot tudi tisto, za kar v tem boju gre. Arena boja: gibanje je zakoreninjeno v dobi, v kateri so surovine kapitalistične organizacije dela razlikovalne poteze vrste (verbalno mišljenje, transindividualni značaj uma, neotenija, umanjkanje specializiranih instinktov itd.). Se pravi, da je gibanje zakoreninjeno v dobi, v kateri je človeška praxis uporabljena na najbolj neposreden in sistematičen način za skupek potreb, ki praxis delajo za človeško. Tisto, za kar gre: tisti, ki se borijo proti pastem za ljudi, ki stojijo na poteh migrantov, oziroma proti avtorskim pravicam v znanstvenem razi-

²¹ Giorgio Agamben, *The Coming Community*, str. 80. [Prevajamo po: Giorgio Agamben, *La comunità che viene*, str. 64.]

²² *Ibid.*, str. 43. [Prevajamo po: Giorgio Agamben, *La comunità che viene*, str. 39.]

²³ Karl Marx, *Kapital 1*, druga izdaja, prevedel Stane Krašovec et al. 1961, redakcija Ivan Lavrač 1986, Cankarjeva založba, Ljubljana 1986, str. 155.

skovanju, postavljajo v ospredje vprašanje drugačnega socio-političnega izraza, ki bi ga lahko dali, tukaj in zdaj, določenim biološkim prerogativom *Homo sapiens*.«²⁴

Te »razlikovalne poteze« vrste nam ne povejo nič bistvenega o tem, kaj pomeni človeški (če z izrazom bistveno mislimo ahistorično), v kolikor so te poteze zgolj vidne v svoji surovosti v določenem zgodovinskem trenutku, namreč zdaj. Človeštvo lahko razumemo kot zgodovinsko in politično bit zaradi neujemanja med njim samim in njegovim okoljem. Za Virna se *homo sapiens* vzpostavlja, če sploh, v celoti negativno: »žival, katere življenje je opredeljeno z negacijo, z modalnostjo možnega, z nazadovanjem k neskončnosti.«²⁵ V nasprotju s fenomenološko idejo sveta kot izvora in vira za vse naše druge možnosti, Virno razume svet kot prostor naravnega konflikta, vir večne zmede in konstitutivne dezorientacije. Če smo na tem, da se vrnemo k naravni politični teoriji, Virno želi, da razumemo, da je to predvsem *nesrečni* naturalizem. Ta »nesrečni naturalizem« je nekaj, česar Agamben nasploh ne more videti, niti ne more upoštevati vznika naturalizma znotraj partikularnih zgodovinskih kontekstov. »Privacija«, ki jo Agamben identificira, ni nikoli vprašanje okolja ali sprememb dela po svetu, temveč ostaja izključno na strani posamičnega: »Imeti sposobnost pomeni *imeti* privacijo.«²⁶ Pojem zmožnosti, ki ga Agamben vzame od Aristotela, ni generični pojem (kot v primeru »otrok ima zmožnost vedeti«), temveč pripada nekemu biti, oziroma, pomembneje, ne biti (arhitekt, glasbenik itn.). Iz Agambenove razprave o Marxu v knjigi *Človek brez vsebine* jasno sledi, da okvir zmožnosti pomeni, da je zanj nemogoče, da bi pri Marxu videl kaj drugega kot generično »metafizike volje«, Marxovega človeka pa kot naravno, živo bitje:

»Filozofija človekovega 'delati' je še vedno filozofija življenja. Celo ko Marx vstavlja/umešča tradicionalno hierarhijo teorije in prakse, s tem ne spremeni aristotelske določitve praxis kot volje, saj je za Marxa delo po svojem bistvu 'delovna sila' (*Arbeitskraft*), njena utemeljitev pa je inherentna resnično naravnemu značaju človeka kot 'dejavnega živega bitja', se pravi, kot bitja, ki je obdarjeno z življenjskimi instinkti in poželenji.«²⁷

²⁴ Paolo Virno, 'Natural-Historical Diagrams', *op. cit.*, str. 83-84.

²⁵ Paolo Virno, *Multitude: Between Innovation and Negation*, *op. cit.*, str. 18.

²⁶ Giorgio Agamben, *Potentialities*, *op. cit.*, str. 179.

²⁷ Giorgio Agamben, *The Man Without Content*, str. 71.

Po Agambenu tako Marx ostaja ujet v esencialistični način mišljenja: »Marx ne misli bistva produkcije onstran horizonta moderne metafizike.«²⁸ Marxova definicija dela in človeške vrste (*Gattung*) je, po Agambenu, v prvi vrsti biološka:

»Medtem ko *poiesis* vzpostavlja prostor, kjer človek najde svojo gotovost in kjer se prepriča o svobodi in trajnosti svojega delovanja, je predpostavka dela, nasprotno, gola biološka eksistenca, ciklični proces človeškega telesa, čigar metabolizem in energija sta odvisna od osnovnih proizvodov dela.«²⁹

Po Agambenu je »volja« tista, ki opredeljuje Marxov koncept *praxis*: »volja, ki je naturalistično določena kot nagon in strast, je tisto, kar ostaja kot edina izvorna značilnost *praxis*.«³⁰ Človek ni preprosto žival, temveč je generično naravno bitje (*Gattungswesen*):

»Marx misli človeško bit kot produkcijo. Produkcija pomeni *praxis*, čutno človeško delovanje. Kakšne so značilnosti tega delovanja? Medtem ko žival, piše Marx, je svoje življenjsko delovanje, s tem ko se neposredno sklada s svojim življenjskim delovanjem, človek sebe ne meša s tem; svoje življenjsko delovanje spreminja v sredstva za svojo eksistenco. Ne proizvaja enostransko, temveč univerzalno.«³¹

Toda ta generična univerzalnost, izkušnja vrste s produkcijo, ni dovolj da bi prelomili z občostmi metafizike: kolektivna praksa dela ni dovolj, da bi človeka lahko ločili od zveri, saj ga s tem samo postavimo v drugo naravno kategorijo. A *Gattung* ne bi smeli razumeti samo spontano: Virnova zgodovinsko specifična trditev, ki zadeva točko, v kateri lahko identificiramo glavne poteze človeške narave in naše težavne interakcije z okoljem, je zahteva, ki zadeva našo generično bit, hkrati pa je tudi materialna in zgodovinska zahteva, ki zadeva situacijo, v kateri se sedaj nahajamo. Spomniti moramo tudi, da so mladoheglovci z izvornim dojemanjem ideje *Gattungswesen*, poskušali spraviti odtujenega posameznika z obćim v družbi, v luči dejstva, da se občost, kot se kaže v Heglovem sistemu, do tedaj ni pojavila nikjer v dejanskosti. Ta odsotnost je razlog, da mladi Marx o sferi proletariata zapiše, da ta »ne terja nikake *posebne pravice*, ker ji ni bila stor-

²⁸ *Ibid.*, str. 83.

²⁹ *Ibid.*, str. 69.

³⁰ *Ibid.*, str. 84.

³¹ *Ibid.*, str. 79.

jena nikakršna *posebna krivica*, marveč *krivica nasploh*«. ³² Toda Agamben živo bitje izenači z njegovo politično, jezikovno in naravno ujetostjo v državo tako dokončno, da je videti, da ni več nobenega prostora za kakršen koli zgodovinsko izjemen oziroma kolektivno precedenčen subjekt, proletariat ali kaj drugega, tak, ki bi prelomil z zgodovino oziroma prekinil z obstoječim redom.

Po Agambenu Marx človeka prehitro razume kot naravno bitje, ob tem pa spregleda posebej vlogo umetnosti. Resnični prelom v zgodovini, kot ga vidi Agamben, ni nedavna transformacija v naravi dela (na primer od fordizma k post-fordizmu), temveč nastop nihilizma. Zgodovinski dogodek, s katerim se mora spoprijeti premislek o praxis, poiesis in delu, je torej kulturno-metafizični in ne ekonomski prelom. Pomembnost, ki ga ima nihilizem za Agambena, do neke mere pojasni njegov stalni poudarek, ki ga daje Državi (na primer, med Nacizmom in modernimi demokracijami razlikuje na podlagi izrazov skupnosti) in zahodnemu biopolitičnemu načinu vladanja. Če torej ni več razredov in če je edino, kar ob tem ostaja, »mala svetovna buržoazija« kot oblika, v kateri je »človeštvo preživelo nihilizem«, ³³ potem je za Agambena to zato, ker še vedno živimo pod »znakom« Nacizma. Toda, ali je smiselno govoriti o taboriščih in *homo sacerju* kot o temeljnih podobah sodobne politike? Seveda ne moremo zanikati dejstva, da obstajajo nelegalni centri za pridržanje, da so priseljenci istočasno grešni kozli v družbi in izkoriščani delavci, toda Agamben tvega totalizacijo teh podob v polje dozdevno nepremostljivih pogojev sodobnega življenja. V dveh Agambenovih trditvah iz dela *Sredstva brez konca* je zaznati nekaj skrajno usodno pomenljivega. Prva trditev se nanaša na dogodke na trgu Tienanmen in pravi, da se »bodo tanki znova pojavili«, ³⁴ druga, bolj splošna pa pravi, da so »taborišča [...] novi biopolitični *nomos* sveta« ³⁵.

Kako lahko pobegnemo tem totalizirajočim podobam? Ni presenetljivo, da Agamben privilegira Nietzschejevo pojmovanje umetnosti kot poiesis pred Marxovim pojmom dela kot praxis. Za Agambena zahtevati tiste stvari, ki jih je skrčila domnevno vseprisotna mala buržoazija – stil, gib in, kar je najbolj pomembno, etiko

³² Karl Marx, »H kritiki Heglove pravne filozofije: Uvod«, str. 207.

³³ Giorgio Agamben, *The Coming Community*, str. 63. [Prevajamo po: Giorgio Agamben, *La comunità che viene*, str. 51.]

³⁴ Giorgio Agamben, *Means Without Ends*, prevedla Vincenzo Binetti in Cesare Casarino, University of Minnesota Press, Minneapolis 2000, str. 89.

³⁵ *Ibid.*, str. 45.

– pomenijo sugestije, ki zadevajo estetski način življenja. Konec koncev, zmožnost ne zadeva preprosto ne narediti, temveč zadeva ne narediti *dobro*, natanko kakor pri Aristotelu:

»Izkazano pa je tudi, da zmožnost delati ali utrpeti to, kar je dobro, vključuje zmožnost zgolj delovati ali utrpevati, ta zmožnost pa one ne vključuje vedno; nujno je namreč, da tisti, ki dela dobro, tudi dela, a tisto, kar zgolj deluje, ne deluje nujno tudi dobro.«³⁶

Ko Agamben opisuje človeško eksistenco, ki »ni bistvo, v resnici niti ni stvar«, temveč je »*preprosto dejstvo lastne eksistence kot možnosti oziroma zmožnosti*«,³⁷ to počne, podobno, v imenu etike: »natanko zato etika postane učinkovita/dejanska«. Zmožnost omogoča etično razmerje z drugimi in s svetom onstran omejitev, ki jih postavlja biopolitično življenje; podobno nam vračanje k pojmovanju delovanja kot poiesis omogoča drugačno razumevanje estetike. Znova, to je blizu Agambenu, za katerega so vse umetnosti, se pravi, vse produktivne oblike vednosti, pravzaprav zmožnosti, se pravi, viri menjave v drugih stvareh ali v umetniku samem. To umetniško razumevanje proizvodnje inavgurira drugačno temporalnost. Za Agambena »pogled na umetniško delo [...] pomeni biti vržen v bolj izvoren čas.«³⁸ Toda, ali sta etična ali estetska realnost izvzeti iz eksploatacije, ki jo vseskozi že utrpevamo skozi jezikovno sposobnost nasploh? Navsezadnje je kreativnost govornice dobro popisana razsežnost naše biti – z omejenimi sredstvi (implicitne jezikovne strukture) smo namreč sposobni tvoriti neskončno novih stavkov. Eksploatacija naših osnovnih sposobnosti je že apropiacija te kreativne razsežnosti naše biti; natanko tako kot zahteva po tem, da se nekdo dobro predstavlja, da se nekdo stalno prodaja, se smeje in je prijateljski, da je »team-player«, vse to je prav tako apropiacija naše etične biti. Težko si je predstavljati, kako lahko estetika in etika uideta logiki postfordističnega dela, četudi se obe poskušata izogniti njegovi strukturi in njegovemu času. Poleg tega moramo upoštevati kreativno razsežnost samega kapitalizma, njegovo zmožnost, da generira nove želje in nove sposobnosti, istočasno pa človeštvo zvaja na njegove surove sposobnosti.

³⁶ Aristotel, *Metafizika*, 1046b, str. 220.

³⁷ Giorgio Agamben, *The Coming Community*, str. 43. [Prevajamo po: Giorgio Agamben, *La comunità che viene*, str. 39.]

³⁸ Giorgio Agamben, *The Man Without Content*, str. 102.

To vprašanje časa je prav tako relevantno za razpravo o zmožnosti. Če dopuščamo, da je tako za Aristotela kot za Agambena osrednje vprašanje, da je, če naj ima zmožnost svojo lastno konsistenco in ne izgine takoj v dejanskosti, nujno, da je zmožnost zmožna *ne* preiti v dejanskost, da je torej zmožnost konstitutivno *zmožnost ne* (delati ali biti), kateri je potemtakem *čas* tega ne-delati, te zmožnosti na zalogi? Morda bi s tem hoteli kaj zadržati, ohraniti trohico dostojanstva in sredstev za bližnjo prihodnost, toda fetišiziranje nedelovanja kot neke vrste minimalnega ekscesa, ki varuje posameznika pred njegovo ali njeno popolno potopljenostjo v delovanje, so nostalgичne sanje; bolje je začeti, četudi prvič, pri surovem materialu človeškega življenja in vampirskemu načinu, na katerega se ga periodično izsesava. Nov premislek o človeških sposobnostih, ki bi služil pozitivni spremembi, lahko začnemo tako, da pazljivo razkrijemo načine, na katere se izkoriščajo naše sposobnosti, tako sposobnosti posameznika kot sposobnosti vrste.

Prevedel Boštjan Nedoh