

Filozofski vestnik | Letnik XXX | Številka 1 | 2009 | 143-159

Benjamin Noys*

Separacija in reverzibilnost: Agamben o podobi

Naslov pomeni natanko to, kar povedo besede: golo kosilo, zamrznjen trenutek, v katerem lahko vsakdo vidi, kaj je na koncu vsake vilice.

Jack Kerouac

*A kjer je nevarnost, raste
tudi rešilno.¹*

Hölderlin

Leta 1838 ali 1839 je Louis Daguerre z deset minutnim časom ekspozicije fotografiral ulico *Boulevard du Temple*. Čeprav je bila na ulici gneča, je bila zaradi dolgega časa osvetlitve posneta le ena oseba v spodnjem levem kotu slike, in sicer moški, ki si je dal zloščiti čevlje. Gre za prvo znano fotografijo človeškega bitja. Za Giorgia Agambena je to Arhetipska podoba [*the archetypal image*]: podoba kot trenutek poslednje sodbe, v kateri smo razkriti v naši najmanjši, vsakodnevnih gesti (*gestus*), ki »ji je zdaj naložena teža celotnega življenja«. ² V krščanski eshatologiji, kot je rečeno v *Razodetju*, nam bo sojeno po knjigi:

»Nato sem videl umrle, velike in majhne, kako stojijo pred prestolom. In odprle so se knjige. Odprla pa se je tudi druga knjiga: knjiga življenja. Umrli so bili sojeni po tem, kar je bilo napisano v knjigah, po svojih delih.« (*Razodetje 20,12*)³

Družbi spektakla primerno bo poslednja sodba odslej prepuščena podobi. Sam oportunitizem fotografije, naključni učinek, zaradi katerega je le en posameznik miroval dovolj dolgo, da je bil lahko zajet z Daguerrjevim dolgim časom ekspozicije, jo naredi za pravi medij, ki lahko zajame hipne geste. Fotografija nudi mož-

¹ Friedrich Hölderlin, »Patmos«, v: *Pozne himne*, prev. Vid Snoj, KUD Logos, Ljubljana 2006, str. 179.

² Giorgia Agamben, *Profanations*, prev. Jeff Fort, Zone Books, New York 2007, str. 24.

³ *Sveto pismo stare in nove zaveze*, Slovenski standardni prevod, Svetopisemska družba Slovenije, Ljubljana 2008.

* University of Chichester, Bishop Otter Campus, College Lane, Chichester, West Sussex, PO19 6PE, UK

nost naše fiksacije v tej gesti, ki po Agambenu »zbira in v sebi kondenzira pomen celotne eksistence«. ⁴ V islamistični tradiciji bo v primeru, če zatajimo neko dejanje na sodni dan, telesni del, ki je to dejanje opravil, pričal zoper nas. Fotografijo lahko razumemo kot pričanje geste, ki se ji moramo vdati.

Ta sodba ni sekularna sodba države ali kapitala, ki podvrže gesto zajetju in separaciji od čiste sfere gestikularnosti [*gesturality*]. V skladu z analizo Guya Deborda, po kateri je separacija temeljni mehanizem kapitalistične moči, ⁵ Agamben trdi, da ta separacija parazitira na ontološki potencialnosti geste: »V svoji skrajni fazi ni kapitalizem nič drugega kot gigantski aparat za zajemanje čistih sredstev, to je profanatornih obnašanj.« ⁶ Podoba je prizorišče absolutne instance separacije, »transformacije vrst v princip identitete in klasifikacije, [ki] je izvirni greh naše kulture, njegov najbolj neizprosni dispozitiv.« ⁷ A vendar ta moment separacije ni nikoli absoluten, ampak vedno podvržen *reverzibilnosti*. Podoba je tudi absolutni zaznamek odrešitve: »kot da bi nekaj prekinilo kontinuum zgodovine in zamrznilo okoliško realnost v neke vrste mesijanski ustavitvi.« ⁸ Angel fotografije reši »zamrznjeni moment« geste od njenega zajetja za katalogiziranje in klasifikacijo, s tem da jo razkrije kot singularno gesto, ki je, ne da bi bila podobna *katerikoli* drugi gesti, podobna *vsem* drugim.⁹

Trdim, da je Agambenovo pisanje o podobi, navidez manj pomembno znotraj njegovega dela, omejeno na razpršene eseje, pravzaprav prizorišče, na katerem je njegova lastna temeljna gesta – gesta reverzibilnosti – najbolj jasno razvidna. Hiperbolično bi predlagal, da ta gesta vodi vso Agambenovo mišljenje, in da ga, če ignoriramo njegove nenehne invokacije momenta, v katerem nevarnost sovopade z močjo rešitve, nemudoma umestimo v *Kulturpessimismus*¹⁰ »Grand hotela

⁴ Agamben, *Profanations*, str. 24.

⁵ Guy Debord, *Družba spektakla, Komentarji k družbi spektakla, Panegirik: prvi del*, prev. Meta Štular, Tanja Lesničar-Pučko, Nikolai D. Jeffs, Študentska založba, Ljubljana 1999. Glej tudi moj članek Benjamin Noys, »Destroy Cinema! / Destroy Capital!: Guy Debord's *The Society of the Spectacle* (1973)«, *Quarterly Review of Film and Video* 24.5 (October 2007), str. 395–402 za nadaljno razpravo o odnosu med Debordom in Agambenom.

⁶ Agamben, *Profanations*, str. 87.

⁷ *Ibid.*, str. 59.

⁸ Giorgio Agamben, *The Man Without Content*, prev. Georgia Albert, Stanford University Press, Stanford, Ca. 1999, str. 109–110.

⁹ Agamben, *Profanations*, str. 59.

¹⁰ Slavoj Žižek opoča, kako Agambenova analiza kaže na »končno zaporo« totalno administra-

brezno«. Podobno tako raznolikim piscem kot sta denimo Badiou in Rancière, Agamben raziskuje neuspeh oblasti v njeni nezmožnosti, da bi zajela nerazločljivo in generično bit. Namesto, da bi vztrajal pri pravici do razlike, vse preveč skladni s kapitalizmom, ki akumulira skozi distribucijo partikularnih razlik,¹¹ Agamben vztraja pri singularno univerzalnem – singularni gesti individualnega, zamrznjenega v podobi kot odprtju človeškega kot čistega biti-v-mediju. Potemtakem je treba premisliti samo nerazločljivost in nejasnost tega političnega momenta. Moj namen na tem mestu ni preprosto odvezati Agambena obtožb pesimizma, temveč raje preiskati prizorišče podobe kot pravega prizorišča političnega. Če je naša lastna gesta tista, ki nam izreka sodbo, potem se zdi primerno izreči sodbo (nikakor ne dokončno) o Agambenu skozi njegovo hkrati utopično in distopično oblikovanje generične geste reverzibilnosti.

Majhna zgodovina fotografije

Znotraj Agambenovega mišljenja podobe igra fotografija splošno privilegirano vlogo. Vedno znova poudarja »antinomično polarnost« podobe skozi fotografijo: podoba kot reifikacija in izbris geste (*imago* kot smrtna maska ali simbol) in podoba kot ohranitev nepoškodovane *dynamis* (na primer Muybridgesove podobe, zlasti tiste športnih dejavnosti).¹² Ohranitev *dynamis*, zajete v podobi, vedno napoteva na druge podobe. Te v serijo povezane podobe se kažejo kot »fragmenti geste ali kot fotografije [*stills*] iz izgubljenega filma, znotraj katerega bi edino lahko znova pridobile svoj resnični pomen«. ¹³ Odrešitveni moment fotografije leži v njeni zmožnosti funkcionirati kot fotografija iz »izgubljenega filma«, ki še nikoli ni bil viden. Cindy Sherman v svojih *Untitled Film Stills* iz konca sedemdesetih ponuja nekakšno grozljivo poigravanje s tem učinkom. Z ustvarjanjem podob, ki referirajo na film, a ne pripadajo dejanskim filmom, dekonstruira gestovski kliše, tipičen za ta medij, in konstituira nov, »virtualni« film. V Agambenovih spisih ima ta »izgubljeni film« odrešitveni značaj, ko s prekinitvami vznika v sledih geste, posnete na fotografijah in slikah. Ta prekinjajoča se prisotnost, ki se ne strdi v pri-

tivnega sveta, glej Slavoj Žižek, *Welcome to the Desert of the Real!*, Verso, London in New York 2002, str. 95.

¹¹ Michael Hardt in Antonio Negri, *Imperij*, prev. Barbara Beznec et al., Študentska založba, Ljubljana 2004, str. 124; Alain Badiou, *Sveti Pavel: utemeljitev univerzalizma*, prev. Alenka Zupančič, Društvo za teoretsko psihoanalizo, Ljubljana 1998, str. 13–14.

¹² Giorgio Agamben, »Notes on Gesture« (1992), *Means Without Ends*, prev. Vincenzo Binetti in Cesare Casarino, University of Minnesota Press, Minneapolis in London 2000, str. 49–60, str. 55.

¹³ Agamben, »Notes«, str. 55–6.

sotno stvar, nam dovoljuje izslediti migotajoč »film življenja«, če uporabimo eshatološki jezik *Razodetja*.

Rečeno z Benjaminom, ta rekonstrukcijska zgodovina fotografije kot tiste, ki sestavlja prikriti »film življenja«, ne more biti odvisna od serije vzročnih povezav, v katerih bi ena slika ojačala in razširila gestikularnost druge do nekega končnega razodetja. Pri takšni kompoziciji zgodovine, pravi Benjamin, zgodovinarju »niz dogodkov drsi skozi prste kot jagode rožnega venca«. ¹⁴ Če se zanesemo zgolj na kavzalno povezavo, izgubimo resnično povezavo. To povezavo lahko vzpostavimo le, če berljivost geste beremo kot hkrati povsem zgodovinsko in kot znamenek odrešitve. Agambenov primer takšnega zaznamovanja je Donderova fotografija avtorjev novega romana pred pisarno založbe Minuit iz leta 1959. Ta podoba je za Agambena pomembna zato, ker uprizarja presečišče med »čisto« gesto in zgodovino. Fotografija ponazarja običajnost in vsakodnevnost gest pisateljev – Beckettovo zgrbljenost, oblak cigaretnega dima, roko, ki sega v žep –, hkrati pa zaznamuje zgodovinski trenutek. Eshatološki moment odrešitve geste ne pomeni nič brez njene zgodovinske specifičnosti, brez njenega zgodovinskega zaznamka. Čas odrešitve ni čas večnosti, ločen od prozaičnega časa, ampak – tako kot je opisal Benjamin: *Jetztzeit* mesijanskega časa napolni homogen, prazen čas s svojo prisotnostjo. ¹⁵ Umetnost fotografa je, če hočemo, natanko ta zmožnost »zliti« zgodovinsko s to mesijansko gestikularnostjo, s tem da ju sklene skupaj kot nerazločljivi. Tako mora fotograf vzeti podobo, ki je absolutno zgodovinska, da bi jo naredil odprto za odrešitev.

S strani gledalca ima tudi podoba svojo zahtevo, svojo lastno nujo. Agamben za zgled te zahteve izbere fotografijo, ki jo je komentiral že Walter Benjamin: fotografijo prodajalke rib pionirskega škotskega fotografa iz 19. stoletja, Davida Octavia Hilla. Benjamin v tej podobi prepozna »nekaj, česar ni mogoče utišati, kar trmasto zahteva ime tiste, ki je tukaj živela, ki je resnična tudi še tukaj in ki nikoli ne bo hotela povsem preiti v 'umetnost'.« ¹⁶ Zahteva oziroma nuja te podobe je, da naj nekaj ne bo pozabljeno, in ta zahteva, sledeč Benjaminu, ni estetska. ¹⁷ Za Agam-

¹⁴ Walter Benjamin, »O pojmu zgodovine«, prev. Frane Jerman, Izbrani spisi, Studia humanitatis, Ljubljana 1998, str. 225.

¹⁵ Glej *ibid.*, str. 222.

¹⁶ Walter Benjamin, »Mala zgodovina fotografije«, prev. Alenka Mrcina, *op. cit.*, str. 89–90.

¹⁷ Agamben kaže vztrajno sovražnost do estetike; *The Man Without Content* se začne z zahtevo po destrukciji (v heideggerjanskem smislu) estetike (str. 6).

beno je ta gestikularnost fotografije stvar politike in estetike, ali natančneje, »zahteve po odrešitvi«. ¹⁸ V nekem smislu je zahteva po imenu znamenje singularnega, ki pa hkrati zahteva univerzalno specifičnost geste. Fotografija ima zmožnost vpisati moment gestikularne zahteve, kar ji dodeli politično usodo in cilj, ki ubeži sponam kapitalističnega zajetja.

Fotografija – v heideggerjevskih terminih – ne le naredi za prisotno, temveč razkriva *uprisotenje* kot tako. V Agambenovih terminih zmožnost fotografije, da zajame geste, razkriva gestikularnost kot tako. Lahko bi rekli, da fotografija nudi ironično odrešitev od našega stalnega zajetja v partikularnih gestah, od naše tendence, da dopustimo našim gestam, da zapadejo v navade ali tike, ¹⁹ s tem da jih zopet naredi razpoložljive za odprtje proti gestikularnosti kot takšni – osvobodi jih v gestikularnost. V nekem smislu so naše vsakdanje geste zamrznjene in čakajo na fotografa, da jih bo vstavil v »film življenja« skozi nekakšno meta-zamrznitev, ki bo sprostila šifrirano *dynamis*. Fotograf je privilegirani zglede serije reverzibilnih učinkov, ki jih poganja antinomična polarnost podobe: hkrati smrtna maska in dinamična potencialnost; skrajno zgodovinska in razodetje generičnega; nema, a vendar prizorišče zahteve oziroma nuje; skrajno prisotna in razkrivajoča uprisotenje.

Fotografija je presečišče dveh linij. Prva je linija separacije, v kateri je generična človeška gestikularnost podvržena zajetju, klasifikaciji in poblagovljenju. Ta linija vodi od Alphonsa Bertillona, ki je izumil standardizirano fotografijo za posnetke kriminalcev, do današnjih digitalnih »fotorobotov«. Gesta, ločena od gestikularnosti, postane neuničljivo znamenje sodbe, ki nas preda posvetnim silam države in kapitala. Druga linija pa je bežiščnica, v kateri je gesta osvobojena od svoje specifičnosti, da bi postala gesta kot takšna. Od Daguerre do Dondera, Capa, in drugih sodobnih fotografov, najdemo razodetje sodbe, ki postavi zahtevo po odrešitvi generične biti. Ta druga linija je privilegirana: zlom »mitološke rigidnosti« ²⁰ po-

¹⁸ Agamben, *Profanations*, str. 26.

¹⁹ V tipično epohalni maniri Agamben razloži dozdevno izginotje Tourettovega sindroma kot rezultat dejstva, da so »ataksija, tiki, distonija postali norme in da so na določeni točki vsi izgubili nadzor nad svojimi gestami« (»Notes«, str. 52). To »negativno« konceptijo navade dobro povzema naslednja Beckettova opazka: »Navada je balast, ki psa z verigo priklepa na njegovo bruhanje.« (Samuel Beckett, »Proust«, prev. Tina Mahkota, v: *Zgodnje pesmi, proza eseji (Izbrana dela 3)*, Cankarjeva založba, Ljubljana 2004, str. 206.

²⁰ Agamben, »Notes«, str. 50.

dobe, njene *litigatio* oziroma hromeče moči, se dogaja preko fotografije, ker »je fotografija vedno več kot podoba: je prizorišče reže, sublimne vrzeli med čutnim in intelegibilnim, med kopijo in realnostjo, med spominom in upanjem«²¹. Potencialnost fotografije leži v njenem političnem vpisu te nujne možnosti preloma.

Separirati separacijo

Da bi lahko ocenili Agambenove trditve o fotografiji kot pravi formi podobe, zmožni uresničitve te politične potencialnosti, moramo vpeljati malo več natančnosti v njegovo karakterizacijo negativne in hromeče moči podobe. To moč predstavi v predrzno mitoloških oziroma metafizičnih terminih. Agamben kot napačno zavrača popularno etimologijo po kateri religija preko latinskega *religio* izhaja iz *ligare* (»vezati«, »povezati«). Separacija geste je izvorna operacija religije, ki skozi posvetitev obvaruje določene objekte ali stvari pred uporabo. Ta modalnost oblasti najde svojo usodo v kapitalizmu, branem skozi Benjaminovo analizo kapitalizma kot religije.²² Sledeč tej analizi Agamben trdi, da je posebna modalnost kapitalistične oblasti v tem, da ustvarja na novo nasičeno obliko posvetitve skozi sakrament čiste potrošnje. S tem je zanikana vsaka možnost profanacije kot vrnitve nekega objekta v svobodno rabo. Na ta način je moč separacije oblika oblasti, ki je hkrati najbolj arhaična in najbolj sodobna, in v kateri kapital teleološko *dovrši* religijo.²³

A tega vendarle ne bi smeli razumeti napačno kot absolutni pesimizem, ki predpostavlja popolno dovršitev kapitalistične subsumcije vse gestikularnosti. Kapitalizem gotovo doda perverzni obrat k tej subsumciji. Ni le nadomestil – Agamben zopet sledi Benjaminu – uporabno vrednost za menjalno, temveč jo je nadomestil z *razstavno vrednostjo*.²⁴ V tem stanju so čista sredstva, torej geste, sama »objekti« separacije in razstavitve. Kapitalizem je moment največje nevar-

²¹ Agamben, *Profanations*, str. 26.

²² Walter Benjamin, »Kapitalizem kot religija«, *Agregat*, 9/10 (2006), str. 8–9.

²³ Bralce dela *Homo Sacer* bo ta trditev spomnila na Agambenovo analizo »vključujoče izključitve«, v kateri je ta izvorna gesta oblasti, ki datira v rimsko pravo, pripeljana do absolutne realizacije v sodobni državi; glej Giorgio Agamben, *Homo Sacer: suverena oblast in golo življenje*, prev. Samo Kutoš, Študentska založba, Ljubljana 2004. Nekaj kritičnih pripomb na pretirano teleološko naravo tega tipa »zgodovine« sem podal v mojem članku »Time of Death«, *Angelaki: Journal of the Theoretical Humanities* 7.2, August 2002, str. 51–59, str. 58.

²⁴ V spisu »Umetnina v času, ko jo je mogoče tehnično reproducirati«, Benjamin trdi, da je kulturna vrednost umetniškega dela v veliki meri izpodrinila njena razstavna vrednost. Umetnina »tako

nosti delno zato, ker izbere moment največje nevarnosti za samega sebe kot teren, na katerem deluje. V divjem poskusu, da bi zgrabil in nasičil čisto domeno gestikularnosti, si vsepovsod prisvaja geste. Presenetljivo je, da se Agambenu v njegovem nekoliko šibkem zatekanju k Marxu, nikoli ne zdi vredno obrniti se k vprašanju *dela*. Nenazadnje je temeljna separacija, ki jo po Marxu stori kapital, ločitev delavca od produkcijskih sredstev.²⁵ Ta separacija delavca tvori, vsaj za zgodnjega Marxa, tudi podlago odrešilnega preobrata. V *Kritiki Heglove pravne filozofije* (1843-1844) je za Marxa proletariat »popolna izguba človeka in se torej lahko pridobi samó s *popolno ponovno pridobitvijo človeka*«. ²⁶ Agamben uspešno ignorira delo kot prizorišče separacije in preobrata. Proti temu bi lahko zapisali, da zajetje geste ne poteka le skozi podobo ali razstavitev, ampak primarno skozi skrito domovanje produkcije v obliki discipline dela. Od tayloristične mehanizacije fizične geste za tekočim trakom do sodobne regulacije obrazne mi-mike, zahtevane za učinkovito delo, je zajetje in separacija geste ključna za nenehno akumulacijo kapitala.

Problematično je, da Agamben temu navkljub ostaja na terenu podobe kot podobe; najskrajnejši sodobni primer tendence k separaciji je namreč zanj pornografija. V svojem razumevanju Agamben trdi, da je bila izvorna in običajna intimnost erotične fotografije – kakršno lahko najdemo v delu Bruna Braquehaisa – ukinjena. Mehanizem te ukinitve se nahaja v nekakšni psevdo-gesti: »V samem izvrševanju njihovih najintimnejših ljubkovanj porno zvezde zdaj odločno gledajo v kamero, s čimer kažejo, da jih bolj zanima gledalec kot pa njihovi partnerji.«²⁷ Ta pozornost na gledalca je simulaker intimnosti, psevdo-intimnost, ki zanika resnično odrešilno nujno podobe. Indiferentnost oziroma občutek za iskanje nekoga v območju lastne intimnosti nadomesti predrzen pogled, brezsraven stik, ter neposredno razstavitev in interpelacija. Moralizem te sodbe, v kateri je – precej tipično – figura pobjagovljenja oblikovana skozi žensko telo,²⁸ je globoko problematičen.

postaja danes zaradi absolutne veljave, zajete v razstavni vrednosti, tvorba s povsem novimi funkcijami« (*Izbrani spisi*, str. 157).

²⁵ Karl Marx, *Kapital, kritika politične ekonomije*, zv.1, prev. Stane Krašovec et al., Cankarjeva založba, Ljubljana 1961, 7. oddelek, 24. poglavje: »Tako imenovana prvotna akumulacija«, str. 804 – 860.

²⁶ Karl Marx, »H kritiki Heglove pravne filozofije: Uvod«, prev. Marica Dekleva-Modic, v: *MEID* 1, Cankarjeva založba, Ljubljana 1969, str. 207.

²⁷ Agamben, *Profanations*, str. 89.

²⁸ Glej Noys, »Destroy Cinema!«, str. 397 za razpravo o tem problemu v Debordovem delu.

Agamben se očitku moraliziranja izmakne s trditvijo, da ne obsoja pornografije *per se*. Problematičnost je prej v tem, pravi, da lahko takšen način obnašanja zlahka zajame oblast. Kot proti-primer mu služi indiferenten pogled porno zvezde Chloë des Lysses, ki po Agambenu kaže na umanjkanje kolaboracije z gledalcem in zavrnitev predrznosti. Ta tip pogleda nudi možnost postaviti erotično obnašanje v prazen tek in s tem odrešitve čiste gestikularnosti in separacije od separacije. Toda ta tip profanacije vznikne zgolj začasno, saj »samotna in obupana potrošnja pornografske podobe«²⁹ blokira vsak skupni [*common*] dostop. Na nek način, za katerega lahko predpostavimo, da bi ga Heidegger imel za neobetavnega, je pornografija reverzibilno prizorišče sovpada nevarnosti in rešitve:

»Neprofanabilno pornografije – vsega, kar je neprofanabilno – je utemeljeno na ustavitvi in preusmeritvi neke avtentično profanatorne intence. Zaradi tega moramo iz aparatov – vseh aparatov – izsiliti možnost rabe, ki so jo zajeli. Profanacija neprofanabilnega je politična naloga prihajajočih generacij.«³⁰

Skladno z zgornjo analizo dinamične polarnosti podobe ni nobena podoba povsem poblagovljena ali absolutni simulaker. Kapitalizem operira prej skozi »ustavitev in preusmeritev« profanatornega impulza, geste, ki ukine aparat zajetja.

Tako smo primorani razločevati med poblagovljenjem spektakla – postvarjenjem kot produkcijo podobe kot stvari – in podobo kot »vrsto stvari« (*specie di cosa*).³¹ Dokler obstaja etimološka vez med rodnom in blagom ter denarjem, ne smemo zrušiti »vrste stvari« v *tisto* stvar. Stvar lahko nazaj v »vrsto stvari« razreši operacija profanacije, ki razveljavi posvetitve kapitalizma, s tem da stvari povrne v rabo. Še enkrat, prav ta absolutnost kapitalizma, ki podvrže vse potencialne geste razstavitvi, je tista, ki omogoča reverzibilnost, ki bi osvobodila vse geste. Ta »separacija od separacije« bi nam dopustila vrnitev k stvari kot »čistemu sredstvu«, ki ne bi bilo več podvrženo ljubosumni prisvojitvi geste v identiteto in klasifikacijo. Kot »zamrznjena« gesta zaznamuje odrešitev v fotografiji, tako profanacija »zamrzne« »objekt« od njegove kapitalistične teleologije. Z Agambenovimi besedami: »sile [*potenze*] ekonomije, prava in politike, dezaktivirane v igri, lahko postanejo vrata do nove sreče«³². Očitno in ne ravno neupravičeno vprašanje je, kako?

²⁹ Agamben, *Profanations*, str. 91.

³⁰ *Ibid.*, str. 92.

³¹ *Ibid.*, str. 56.

³² *Ibid.*, str. 76.

Profanacija in Détournement

Za Agambenovo formulacijo profanacije se zdi, da leži v nelagodnem ravnovesju med invokacijo ontološkega primata – »avtentične profanatorne intence« – in bolj negativnim oziroma dialektičnim okvirom – »Kreacija nove rabe je možna zgolj z dezaktiviranjem stare, ki jo naredi za neoperativno.«³³ Ta nestabilna sinteza negrijevske *potentia* in benjaminovske »dialektike v zastoju« se zdi bolj smiselna, če jo umestimo v določene miselne smernice, razvite iz italijanskega *operaisma*. Izvorna formulacija Maria Trontia je predpostavljala »kopernikanski obrat« znotraj marksizma:

»Tudi mi smo delali s konceptom, ki postavlja razvoj kapitalizma pred delavca. To je napaka. Sedaj moramo problem postaviti na glavo, obrniti polarnost in začeti znova: in na začetku je razredni boj delavskega razreda.«³⁴

V sedaj že dobro znanem delu Antonia Negrija je obratu te polarnosti pripisana polna ontološka teža, v kateri konstitutivna moč vedno preplavi in presega svoje zajetje s strani konstituirane moči.³⁵

Kljub prijateljstvu med Negrijem in Agambenom, ki pa ni preprečilo nekaj precej nasilnih sporov, obstaja še druga usmeritev znotraj *operaisma*, ki se bolj ujema z Agambenovim mišljenjem. Ta usmeritev mišljenja, vezana predvsem na Massimo Cacciarija in Manfreda Tafurija, je negativno vzela zares. Ta tendenca se sklicuje na Nietzscheja, Webra, Simmela in Benjamina. Zanj je značilna koncepcija negativnega kot učinka kapitalistične radikalne demistifikacije sveta. Kot pravi Cacciari, obstaja »protislovje-funkcionalnost negativnega«³⁶, pri čemer se kapitalizem sooča z negativnim kot protislovjem, vendar ga hkrati vpreži kot motor lastne dialektike. Cacciari in Tafuri v celoti sprejemata konsekvence te pozicije in vztrajata, da obstaja »neuničljiva vez med mislijo negativnega in kapi-

³³ *Ibid.*, str. 86.

³⁴ Tronti, Mario, »Lenin in England« (1964), *Marxists Internet Archive*.
<http://www.marxists.org/reference/subject/philosophy/works/it/tronti.htm>

³⁵ Antonio Negri, *Insurgencies: Constituent Power and the Modern State*, prev. Maurizia Boscaqli, University of Minnesota Press, Minneapolis in London 1999. Čeprav je Agamben kritiziral negrijevski model (v *Homo Sacer*, str. 53–55), se za njegovo lastno, pred drugačeno mišljenje potencialnosti zdi, da še vedno implicira določen ontološki primat in pozitivnost tega, kar premešča in se upira kapitalističnemu »zajetju«.

³⁶ Massimo Cacciari, *Architecture and Nihilism: On the Philosophy of Modern Architecture*, prev. Stephen Sartarelli, Yale University Press, New Haven in London 1993, str. 38.

talističnim procesom socializacije na določeni točki v zgodovini.«³⁷ Njuna rešitev te situacije pa ni bila v tem, da bi sprejela alternativno ontološko pozitivnost, ki bi nekako »ležala spodaj« ali presejala kapitalizem. Raje sta zagovarjala nujnost prečkanja negativnega: potrebno se je povsem nastaniti v tem kapitalističnem razvitju negativnega ali, še bolje, radikalizirati ga. V sintezi Marxa in Nietzscheja, ki jo je moč slutiti že pri Trontijevi opredelitvi delavca kot volje do moči, je Cacciari postavil »voljnost pustiti sili blaga, da se zarezhe v poblagovljene samo (kot bi se sprostila nekakšna avto-erotična, samo-použitvena energija)«.³⁸

Odslej moramo biti nekoliko bolj previdni glede funkcije negativnega v Agambenovem mišljenju, saj ga to ločuje od bolj splošne alergije na ta koncept, ki ga je najti pri mnogih sodobnih filozofih in teoretikih.³⁹ Postavil bi trditev, da Agamben priznava negativno kot prizorišče reverzibilnosti in ga tudi nepopustljivo redefinira znotraj okvira novega mišljenja *potentia*.⁴⁰ S tem se oddaljuje tako od poti, ki jo je začrtal Negri, kot tudi od poti Cacciarija in Tafurija. V recenziji Agambenovega *Izrednega stanja* (2005), Negri opozarja na Janusov obraz Agambenovega projekta:

»Pravzaprav obstajata dva Agambena. Eden, ki se drži eksistencialnega, usodnega in grozljivega ozadja, kar ga sili v neprestano konfrontacijo z idejo smrti; in drugi, ki se loteva (z dodajanjem delov, manevriranjem in grajenjem) biopolitičnega horizonta skozi poglobljenost v filološko delo in lingvistično analizo.«⁴¹

Negriju se zdi paradokсно, da lahko ta dva Agambena »sobivata«, pri čemer sam preferira drugega. S sledenjem prvemu Agambenu pa naj bi tvegali »nediferen-

³⁷ Cacciari, *op. cit.*, str. 10.

³⁸ Gail Day, »Strategies in the metropolitan Merz: Manfredo Tafuri and Italian Workerism«, *Radical Philosophy* 133 (2005), str. 26–38, str. 26. V tem članku najdemo odličan obračun dela tako Tafurija kot Cacciarija.

³⁹ Ta konsenz, ki mu pravim afirmacionizem, kritiziram v moji knjigi *The Persistence of the Negative: A Critique of Contemporary Continental Theory*, Edinburgh University Press, Edinburgh 2010.

⁴⁰ Glej *Homo Sacer*, str. 55–58. Glej tudi Giorgio Agamben, *Potentialities: Collected Essays in Philosophy*, prev. Daniel Heller-Roazen, Stanford, Ca., Stanford University Press, 1999, posebej eseja »On Potentiality« (str. 177–184) in »Pardes: The Writing of Potentiality« (str. 205–219).

⁴¹ Antonio Negri, »The Ripe Fruit of Redemption«, prev. Ariana Bove, 2003, *Generation-Online*, <http://www.generation-online.org/t/negriagamben.htm>.

cirano ontologijo, cinično ali pesimistično, v kateri je vsak element povzet v prazno igro ravnodušne negativnosti«⁴².

Zoper to alternativo bi predlagal, da Agambenov vpis profanatornega beremo kot modifikacijo koncepta *détournement* Guya Deborda in situacionistov. Ta koncept se je izvorno nanašal na »ponovno rabo prej obstoječih umetnostnih elementov v novi sestavi«⁴³, npr. v dobro znanih situacionističnih praksah kot so vnašanje revolucionarnih sporočil v karikature, uporaba plagiatorstva in Debordovo kritično citiranje filmskih podob v njegovih filmskih delih. Da bi se izognili redukciji te metode na proto-postmodernistično igro že obstoječih označevalcev, so Debord in situacionisti vztrajali na nujnem momentu negativnosti in preloma, vgrajenem v to vnovično uporabo. Agamben pa se odvrne od vsakega suma na heglovsko-marksistično »delo negativnega« k dezaktivaciji, »separaciji separacije«, ki odstrani stvari in podobe od njihovega zajetja s strani kapitala in jih povrne v skupno rabo. Agamben bi trdil, da se na ta način izogne Negrijevi obtožbi, da producira zgolj »prazno igro ravnodušne negativnosti«.

Narava tega postopka je očitna, če upoštevamo Agambenov argument, da ni profanacija nikoli »enkrat« postopek, ki bi nam dovoljeval preprost prehod od našega trenutnega »zapadlega« stanja k drugemu, kasnejšemu, »čistemu« stanju. Agamben implicitno zavrača preprosto binaren model revolucije.⁴⁴ Ta pozicija zaplete tudi implikacijo, po kateri naj bi Agamben sprejemal manihejsko delitev na silo separacije in silo profanacije. Agamben razloži, kako bi se lahko odigravala ta konfliktna dinamika:

»Brezrazredna družba ni tista, ki je odpravila in izgubila vsak spomin na razredno družbo, ampak tista, ki se je naučila dezaktivirati aparate teh razlik, da bi naredila možno novo rabo in jih s tem preobrazila v čista sredstva.«⁴⁵

⁴² *Ibid.*

⁴³ The Situationist International, *Situationist International Anthology*, Ken Knabb (ur.), Berkeley, California: Bureau of Public Secrets, 1981, str. 55.

⁴⁴ Preden priključimo običajno *doxa*, po kateri gre tu za nujno opustitev revolucionarnih »iluzij«, bi morali opaziti, da je bila dekonstrukcija tega binarnega prehoda že implicirana v debatah o »tranziciji« po oktobrski revoluciji. Bolj eksplicitno formulacijo dobi kasneje pri Mau, in sicer v njegovem poudarjanju, da bodo v socialistični družbi še vedno vztrajala protislovja med »agenti v službi kapitala« in komunistično linijo.

⁴⁵ Agamben, *Profanations*, str. 87.

Zdi se, da imamo zdaj možnost splošne dezaktivacije, v kateri bi se ohranile vse stare razlike, s tem da bi bile na voljo za rabo. Blaženo stanje odrešitve ni radikalno novo stanje, ampak razpoložljivost obstoječega stanja za rabo. V tem smislu gre za povsem imanentno in materialistično odrešitev.

To implicira, da je Agambenovo delo udeleženo na prečkanju negativnega, podobnem Cacciarijeveemu in Tafurijeveemu. Po Agambenovem modelu radikalne demistifikacije absolutna razpoložljivost vseh gest za kapitalistično zajetje predvideva odrešilni moment reverzibilnosti, v katerem je ta posvetitev lahko profanirana skozi dezaktivacijo. Res pa je, da Agamben ravna z negativnostjo v rokavicah. Raje kot razčarano sprejetje negativnega ima Agamben kvazi-weberjansko ali benjaminovsko vnovično začaranje, s katerim desakralizacijski učinek profanacije ustvari pogoje nove odrešitve. Hkrati pa je videti, da se Agamben zavaruje s tem, ko ohranja utemeljitev te reverzibilnosti v izvornem impulzu profanacije, ki *predhodi* kapitalistični posvetitvi. Iz tega je razvidno, zakaj Agamben za Negrija ni dovolj pozitiven, istočasno pa se zdi, da je nevarno pozitiven v svoji veri v ta dozdevno magični moment reverzibilnosti. Nevarno zato, ker se zdi, da Agamben podcenjuje oblikovalno moč blagovne forme in prodiranje tistega, čemur je Marx rekel »realna subsumpcija« – moč kapitalizma, da integrira samo »podlago« moči dela, ki se pojavi le znotraj kapitalizma.⁴⁶ Sestavimo lahko nek drug dualizem znotraj Agambena, podoben Negrijeveemu, med dozdevno splošno zmožnostjo za profanacijo, ki obstaja pred kapitalističnimi blagovnimi razmerji in vznikom profanacije kot strategije znotraj kapitalizma, ki pa je zelo omejena, bežna in vedno podvržena zvrtničenju nazaj v separacijo.

Melanholični angel

Antonio Negri je v intervjuju o svojem odnosu do Giorgia Agambena dejal: »Za razliko od mene ni bil nikoli vpleten v politične boje, do katerih goji nenasitno radovednost, kar tvori precejšnjo praznino v njegovem življenju – močno obžaluje, da ni imel tovrstnih izkušenj.«⁴⁷ Če pustimo ob strani nekoliko pokroviteljski ton, pri čemer ne pomaga Negrijeva pripomba, da je Agamben »precej omejen v svo-

⁴⁶ Gre za snov »neobjavljenega šestega poglavja« Kapitala, ki je postal zelo pomemben za *operaismo* in za skrajno levo nasploh, posebej v delu Francoza Jacquesa Camatta. Glej *Capital and Community* (1976), *Marxists Internet Archive*, 2006, <http://www.marxists.org/archive/camatte/capcom/index.htm>

⁴⁷ Negri v: Cesare Casarino in Antonio Negri, »It's a Powerful Life: A Conversation on Contemporary Philosophy«, *Cultural Critique* 57, 2004, str. 151–183, str. 171.

jem razumevanju politike⁴⁸, lahko zaznamo ključno poanto. Ne da bi sprejeli popreproščen način, na katerega Negri postavi stvari, lahko rečemo, da to ni le stvar osebnega obžalovanja, ampak da odraža tudi širšo zagato v sodobni politiki in sodobnem mišljenju. To poanto je izpeljal Malcom Bull: »Obstajajo brezštevilni načrti za utopične bodočnosti, ki so v spremenljivih stopnjah egalitarni, kozmopolitski, ekološko vzdržni in lokalno odgovorni, ne obstaja pa nobena rešitev najtežjega vseh problemov: kdo jih bo udejanjil?«⁴⁹ V nadaljevanju trdi, da je ta odsotnost delovanja [*agency*] strukturni učinek eliminacije ali izginotja prejšnjih organizacijskih oblik masovnega delovanja. V kontekstu sodobnega kapitalizma se zdi, da obstaja alternativa med različnimi oblikami »spontanega« delovanja, ki ga vodi trg (posredni učinki »nevidne roke«), in populističnimi reakcijami, ki se naslanjajo na državno ali skupnostno suverenost.

Če pustimo ob strani vprašanje, ali ta diagnoza izčrpa vse sodobne oblike delovanja, lahko najprej ugotovimo, da je velika Agambenova vrlina v tem, da je nadaljeval s političnim mišljenjem v teh slednjemu nenaklonjenih časih. Vrlina je tudi v tem, da je za razliko od Negrija prepoznal temeljno operativno učinkovitost države in kapitala v ustvarjanju novih oblik izobčenja in golega življenja. Včasih je videti, kot da so se tisti na oblasti odločili *Homo Sacer* vzeti za svoj vodič. Toda problem z delovanjem vseeno ostaja. Ko Agamben razpravlja o dezaktivacijski sili profanacije, jo – dokaj neobetavno za kakršnokoli politiko – opredeli kot operacijo otrok in filozofov. Poziv k razvitju splošne profanacije kot naloge »bodočih generacij« se spet ne zdi ravno zastavljen v marksističnih kategorijah. Zdi se tudi, da ignorira nevarnost, da ta naloga ne bo izpeljana.

V tem oziru se ne zdi modro grajati Agambena, da ni prepoznal revolucionar, marksističen ali kakšen drugačen. Res je, da je bilo sledenje »profanatornim« momentom in operacijam pri Debordu in Benjaminu, če naj retroaktivno uporabimo Agambenovo terminologijo, vedno vezano na delovanje proletariata, čeprav bolj ali manj oslABLJENO. Tudi če sta tako Debord kot Benjamin obupovala nad obstoječimi reprezentanti delavskega razreda, sta še vedno dopustila možnost novih oblik organizacije.⁵⁰ To ni preprečilo pesimističnega in melanholičnega tona, prisotnega v nju-

⁴⁸ Negri, »It's a Powerful Life«, str. 171.

⁴⁹ Malcolm Bull, »The Limits of the Multitude«, *New Left Review* 35, September-October 2005, str. 19–29, str. 19.

⁵⁰ Glej Guy Debord, *op. cit.*, četrto poglavje: »Proletariat kot subjekt in kot reprezentacija«. Walter Benjamin komentira neuspehe nemške socialne demokracije v »O pojmu zgodovine«, str. 220–222.

nem delu, posebej v spoznanju, da se zgodovinske naloge proletariata ne realizirajo, zato pa se namesto njih barbarske katastrofe kapitalizma. Tako se ne zdi presenetljivo, da si je Agamben raje prisvojil ton Debordovih *Komentarjev k Družbi spektakla*⁵¹ ali Benjaminovih tez iz »O pojmu zgodovine«, kot pa njunih bolj optimističnih del. S tem pa se je izognil strukturni hibi sodobne levice, kot jo detektira Perry Anderson: »tolažbi,« z njeno »nagnjenostjo k precenjevanju pomena nasprotujočih procesov, investiranju brezinteresnih potencialov v neprimerna delovanja, gojenju iluzij o imaginarnih silah.«⁵²

Seveda bi lahko trdili, da Agamben goji simetrično napako – prilagoditev na obstoječo kapitalistično realnost. Ne neposredno, ampak v smislu »realizma«, ki drsi nazaj v pesimizem, ki ga pogosto prepoznavajo v Agambenovem delu. Moj tukajšnji cilj je bil zaplesti to vrsto očitka, toda gotovo lahko opazimo, denimo v *Homo Sacer*, da se predpostavka o golem življenju (*vita nuda*) kot reverzibilni podlagi odreditve zdi komaj ubranljiva, če vzamemo v obzir njegovo predstavitev kot »živih mrtvecev« [*neo-mort*]⁵³, ki jih pri življenju ohranjajo z aparati, da bi se lahko okoristili z njegovimi organi. Seveda gre za lahkomiselnost poanto, toda Agambenova postavitev koncentracijskega taborišča in nacizma za »biopolitično paradigmo zahoda« služi le dvomljivem napihnjenu specifične množice zločinov, ki so postali nerazločljivi od različnih oblik biopolitične oblasti. Na ta način tvega Agamben napihnjeno kapitalistične oblasti, zakrinkane v »imenovanje sistema«, in jo s tem pušča onstran, da bi se naslovili nanjo ali jo spremenili.⁵⁴ Timothy Brennan je to prepoznal kot splošno hibo sodobne teorije, vključno z Negrijem in Agambenom. Trdi, da teorija promovira neniansirano sovraštvo do države in promocijo »anarhistično sublimnega«, ki državo pušča kot »areno prirojene korupcije« onstran spremembe [*redress*]⁵⁵.⁵⁶ Gotovo se zdi, da v primeru *Homo Sacer* takšno mišljenje doseže svoj metafizični vrhunec.

⁵¹ Guy Debord, *op. cit.*

⁵² Perry Anderson, »Renewals«, *New Left Review* 1, January-February 2000, str. 5–24, str. 14.

⁵³ [Gre za paciente v komi po možganski smrti. *Op. prev.*]

⁵⁴ [*Redress* – (ponovno) vzpostaviti (ravnotežje), popraviti (krivico); nadomestiti, nadoknaditi komu škodo (for za), odškodovati; odstraniti, odpraviti, ukiniti (napake, slabosti, zlo); najti lek, odpomoči; dati zadoščenje, uslišati pritožbe; pomagati, ublažiti; ukiniti, odpraviti. *Op. prev.*]

⁵⁵ [Glej zgornjo opombo. *Op. ur.*]

⁵⁶ Timothy Brennan, *Wars of Position: The Cultural Politics of Left and Right*, Columbia University Press, New York in Chichester 2006, str. ix. Brennanovi specifični komentarji o Negriju in Agambenu so sugestivni, toda pogosto ne dovolj natančni in gotovo zelo nenaklonjeni, posebej do Agambena (glej str. 170–204).

Ekstremni pesimizem pa je vendarle rezultat Agambenove odvisnosti od ontološkega primata odpora. Kljub svoji prenapihnjeni epohalni naravi je ta pesimizem, za katerega se zdi, da realizira najslabše tendence Heideggerjeve misli, pravzaprav bliže spodnji strani Negrijevega optimizma. V obeh primerih je na kocki sesutje dejanskega delovanja v virtualizirano možnost neizkoreninljivega potenciala. To lahko pri Negriju prevedemo v Negrijevo iluzorno trditev, da je multituda vsepovsod že realizirala komunizem. Kot sarkastično pripomnita italijanska anarhista Chrissus in Odotheus: »Dejansko ima to bitje [multituda] oblast, četudi se zdi, da vse priča o nasprotnem. Vse, kar vsili gospostvo, je v resnici ravno to, kar si je to bitje želelo in doseglo.«⁵⁷ Pri Agambenu ta potencial omogoča simetrični pesimizem, zatrjen na podlagi vedno možne odreditve. Videti je, da izguba posredovanja v obeh instancah onemogoča vsakršno izvedbo dejanskih *oblik* odpora na pomenljiv način.⁵⁸ Tu gre za napihovanje zmožnosti aparatov države/kapitala, sparjenih v napihnjene (vedno izginjajoče) potencialnosti odpora. Kljub nedvomni erudiciji in sofisticiranosti Agambenove proze nas to lahko odvrne od njegove tendence k politični ontologiji, ki ni daleč stran od naivnih invokacij v stilu šestdesetih let, po katerih »stroj« ali »totalni sistem« zajame našo prvotno ontološko ustvarjalnost.⁵⁹

Dvoumnost reverzibilnosti

V delu *Homo Sacer* Agamben pokaže sovražnost do Bataillove analize svetega, ker naj bi predpostavljala temeljno dvoumnost golega življenja, saj je njegova

⁵⁷ Chrissus and Odotheus, *Barbarians: disordered insurgency*, Elephant Editions, London 2004, str. 17.

⁵⁸ Negrijeva recenzija Agambenove *Il Regno e la Gloria: Per una genealogica teologica dell'economia e del governo* (2007), »Sovereignty: That Divine Ministry of the Affairs of Earthly Life«, prev. Gabriele Fadini s pomočjo Roberta Valgentija, *Journal for Cultural and Religious Theory* 9.1 (Winter 2008), str. 96–100, postavlja vprašanje »izgubljenega subjekta« (97–8) v Agambenovem delu, v katerem ni najti »nobenega produktivnega subjekta, nobenega delavca«. Moja tukajšnja poanta je zelo blizu Negrijevi, toda njene implikacije so precej drugačne. Strinjam se, da Agamben tvega izgubo eksplozivne moči negativnega, ki jo je moč najti pri Debordu, toda trdil bi, da je Negrijev predlog, da naj subjekt odpora preformuliramo v spinozističnih in produktivističnih oblikah, preprosto hrbtna stran Agambenovega pesimizma. Negativnost potrebuje posredovalno dejavnost, ki v dobrotljivi operaciji pozitivne in produktivne subjektivnosti umanjka.

⁵⁹ Leta 1970 je Irving Howe recenziral knjigo Kate Millet *Sexual Politics* in opazil nekaj, čemur je rekel »kvazi-religiozno hrepenenje po *totalnem sistemu, totalni rešitvi, totalni apokalipsi*«. (Citirano po Maria Farland, »'Total system, Total Solution, Total Apocalypse': Sex Oppression, Systems of Property, and 1970s Women's Liberation Fiction«, *The Yale Journal of Criticism* 18.2, 2005, str. 381–407, str. 386).

beda lahko revalorizirana v slavi nove suverenosti, ločeni od države.⁶⁰ Po Agambenu je takšna slika povsem imaginarna, saj ignorira operacijo biopolitične oblasti, ki golo življenje vedno postavlja kot izjemno. Bataille se lahko zgolj obrne k nemišljeni podlagi tega izjemnega golega življenja in invocira njegovo slavo kot upanja polno rekonfiguracijo bede oblasti. Videti je, da je težava Agambenove lastne analize v tem, da se vrti v istem krogu. Kljub poskusu, da bi natančneje opredelil operacijo suverene moči, tudi on tvega vzpostavitev dualizma, v katerem golo življenje tvori prizorišče dvoumnosti, razpeti med suvereno izjemo in nezadostno opredeljeno močjo izobčenja. Primankljaj se tu pojavi kot primankljaj opredelitve, saj je suverena oblast, ki odloča o izjemi golega življenja, pomanjkljivo zgodovinsko utemeljena in v sedanji dobi drsi med oblastjo države in oblastjo kapitala. Na ta način se za krinko natančnosti dejansko skriva konstitutivna nerazločljivost, ki jo Agamben povzdigne v metafizično kategorijo.

Privilegiranje Agambenove analize podobe je moj poskus skreniti njegovo delo stran od njegovega velikega epohalnega stila nazaj k natančnejšem premisleku dejanske funkcije reverzibilnega momenta zajetja in odrešitve. Ne trdim, da Agambenovo delo o podobi ta problem razreši. Pravzaprav bi lahko rekli, da šele razkrije in postavi problem – zamrzne Agambenovo temeljno gesto in jo naredi razpoložljivo za (negativno) sodbo. A vendar je nekaj v invocaciji igre dezaktivacije in potencialnosti profanacije kot tiste, ki na novo omogoča razpoložljivost za svobodno rabo, kar obljublja nekakšno strateško mišljenje, za katero se pogosto zdi, da manjka v Agambenonovih bolj preroških izjavah. Po tem se ravna tudi moj lastni postopek branja Agambena: poskusil sem hkrati spoštovati njegove tekste in predlagati načine njihove vrnitve v domeno splošne rabe, stran od njihovega lastnega posvečenega stanja. V današnji antiintelektualistični klimi bi bilo neotesano in samodestruktivno grajati Agambena zaradi njegovega eruditstva in gostote stila. Takšno psevdo-levičarstvo, s svojo zahtevo po jasnosti in uporabnosti, ponavlja, kot je že dolgo nazaj pripomnil Adorno, običajne zadrege kulturne industrije. V tem oziru je Agambenovo delo bolj eksplicitno politično angažirano kot se morda zdi, zato vrnitev njegovega dela k njegovim političnim ciljem odgovarja zahtevnosti tega dela.

158

V te vrste profanatornem branju, podobnem Brechtovemu *plumpen Denken*, ki je tako fasciniralo Benjamina in Adorna predstavljalo grozo, bi bil Agamben pri-

⁶⁰ Agamben, *Homo Sacer*, str. 123–126.

moran v lastno politično vrnitev v splošno rabo. Na podlagi podobe lahko zasledimo bolj prožno dinamiko, v kateri reverzibilnost ni povsem magična, ampak je učinek partikularnih oblik delovanja, ki ne operirajo toliko skozi aktivnost kot skozi dezaktivacijo. Ta poudarek na delovanju bi nam omogočil izogniti se pasivnosti, vpisani v odrešilno reverzibilnost, v kateri bi lahko preprosto prepustili stvari, da se poslabšajo, polni upanja in gotovosti v bodočo odrešitev. Ta pasivnost ni problematična le sama po sebi, temveč, kot poudarja Malcolm Bull, ponavlja modele nehotenih učinkov, povezanih z »nevidno roko« trga.⁶¹ Možnost odrešitve bi bila zamujena, saj bi bila žrtvovana veri v previdnost. Zoper to pasivnost smo ugotovili, da lahko najdemo elemente in možnosti novih oblik delovanja, globoko vpisanih v Agambenovo delo. Prav njegova aluzivnost in sugestivnost kaže obenem na meje sodobnega delovanja in na nujno misliti dezaktivacijo.

Prevedel Rok Benčin

⁶¹ Malcolm Bull, »The Limits of the Multitude«, str. 34–36.