

Szymon WRÓBEL

ŚWIAT WIECZYSTEJ NIEDZIELI Na marginesie książki Ivana Dimitrijevicia „Dysputa o dziele”

PARADOKSALNE ZAMIERZENIE DZIEŁO BEZ DZIEŁA

Ivan Dimitrijević w książce *Dysputa o dziele*¹ podejmuje niezwykle trudne zadanie, ale też kluczowe dla filozofii: pragnie zrozumieć, na jakich warunkach możliwa jest „polityka bez dzieła”, czyli polityka, która nie byłaby ani celem samym w sobie, ani też środkiem do innego celu, ale wiecznym szabasem, praktykowaniem wolności bez wyznaczonego a priori celu. To ważne zagadnienie i niezwykle ambitny projekt. Wydaje się bowiem, że według filozofów klasycznych – Platona i Arystotelesa – każdy byt posiada własne dzieło. Dziełem noża jest cięcie, a konia bieganie. Kiedy byt wykonuje dzieło, które go definiuje, jest w pełni sobą i staje się zdolny do osiągnięcia szczęścia. Szczególnie, twierdzi Arystoteles, wydaje się czymś kompletnym (grec. *teleion*) i samowystarczalnym (grec. *autarchami*) i dlatego jest końcem wszystkich działań².

Podobnie w konwencji utylitarystycznej przyjmuje się, że każde narzędzie i przedmiot ma swoją funkcję. W utyli-

taryzmie dzielność zastała zamieniona na użyteczność. Narzędzie uwikłane jest w logikę środków i celów, a zatem pozostaje sensowne tak długo, jak długo spełnia swoją funkcję, w przeciwnym razie traci uzasadnienie, czyli staje się przedmiotem bez alibi. Należy sobie uświadomić, że Dimitrijević stawia pytanie nie tylko o to, co stanowi dzieło człowieka, lecz również o to, czy świat możliwy jest bez architekta (twórcy), ale i bez ostatecznego dzieła; czy sąd ostateczny, koniec wszystkich rzecz na Ziemi i w świecie, mógłby uchodzić za takie dzieło końcowe.

Dimitrijević zakłada, że możliwe są trzy paradygmatyczne rozwiązania „problemu politycznego”, czyli problemu politycznej organizacji życia społecznego. Po pierwsze, rozwiązania takiego dostarcza polityka teleologiczna, zdefiniowana już przez Platona i Arystotelesa, rozumiana jako forma ustrojowa służąca doprowadzeniu obywateli do dobrego życia. Po drugie, można mówić o polityce instrumentalnej, rozumianej jako „urządzenie” optymalizujące realizację pewnego niepolitycznego celu, aktywację warunków wolności, równości, bezpieczeństwa, pokoju, wolności gospodarczej, wyzwolenia maksimum przyjemności czy szybkości obrotu kapitału – jest to w zasadzie paradygmat nowoczesny, ustanowiony w koncepcji stworzonej przez Thomasa Hobbesa i we wszystkich następujących po niej teoriach

¹ Ivan Dimitrijević, *Dysputa o dziele*, Fundacja Augusta Hrabiego Cieszkowskiego, Warszawa 2022, ss. 567.

² Por. Arystoteles, *Etyka nikomachejska*, 1097 b, tłum. D. Gromska, Wydawnictwo Naukowe PWN, Warszawa 2007, s. 88.

kontraktowych. Po trzecie, możliwa jest polityka rozumiana jako destytucja dzieła (por. s. 34), jako czysty środek bez celu, służący wytwarzaniu warunków dla czystej praktyki życia. To paradygmat właściwy „dziełu” włoskiego filozofa. Praktykowanie życia samego stanowi serce rozważań *Dysputy o dziele*, która jest dysputą o zawieszeniu dzieła i unieczynnieniu pracy.

Trzecia opcja, szkicowana przez włoskiego filozofa od wielu lat, stała się głównym przedmiotem tego „dzieła bez dzieła”, jakim jest książka Dimitrijevia. Powiedziałbym, zachowując wszelkie proporcje, że *Dysputa o dziele* może się okazać najbardziej interesującym w piśmiennictwie polskim komentarzem do myśli Agambena, jaki obecnie posiadamy. Książka Pawła Mościckiego *Idea potencjalności*³ poświęcona jest bowiem rekonstrukcji idei radykalnej potencjalności i pasywności w filozofii autora *Homo sacer*, praca Mikołaja Ratajczaka *Forma życia i dobro wspólne*⁴ próbuje natomiast usytuować dzieło Agambena w szerokim spektrum myśli włoskiej. Dimitrijević zaś skupia się na idei „unieczynnienia” dzieła i wszystkich konsekwencjach tego procesu, a także jego warunkach początkowych. Powiedziałbym także, że Dimitrijević podchodzi do Agambena operacyjnie, a nie przedmiotowo (treściowo), pojęciowo (genealogicznie) lub topograficznie (umieszczając go na mapie idei). Oznacza to próbę zrozumienia najdalszych, choć wcale nieoczywistych celów pisarstwa Agambena. Wielką zaletą książki Dimitrijevia jest to, że podążając

śladem Agambena, nie powieła on najbardziej trywialnych tropów, takich jak koncepcje nagiego życia, obozu jako paradygmatu politycznego, stanu wyjątkowego, suwerennej władzy, świadka, archiwum, najwyższego ubóstwa, użycia ciała, sygnatury czy „wspólnoty, która nadchodzi”⁵, lecz zastanawia się, czy cały ten słownik nie jest poprzedzony czymś bardziej pierwotnym, decyzją bardziej fundamentalną, dotyczącą samej natury ludzkiego działania, ludzkiej aktywności.

Dimitrijević czyta Agambena w lineażu obejmującym długą listę filozofów, którzy stanowią zarówno punkt wyjścia debaty o dziele takich jak Arystoteles, Thomas Hobbes czy Baruch Spinoza, jak i „przedmiot” korekty interpretacyjnej, pozwalającej spojrzeć na tych klasyków z zupełnie innej perspektywy. Dimitrijević krąży zatem „wokół” kanonicznych tekstów filozoficznych i „dąży w nich” – w Platońskich dialogach, *Metafizyce*⁶ Arystotelesa, w traktacie *O mocy Boga*⁷ Tomasza z Akwinu, *Lewiatanie*⁸ Hobbesa, *Umowie społecznej* Jean-Jacques’a Rousseau, *Dyktaturze*⁹ Carla Schmitta, *Kondy-*

⁵ Zob. G. A g a m b e n, *Wspólnota, która nadchodzi*, tłum. S. Królak, Sic!, Warszawa 2008.

⁶ Zob. A r y s t o t e l e s, *Metafizyka*, tłum. K. Leśniak, Wydawnictwo Naukowe PWN, Warszawa 1983.

⁷ Zob. św. T o m a s z z A k w i n u, *Kwestie dyskutowane o mocy Boga*, t. 1-5, red. M. Olaszewski i in., tłum. M. Antczak i in., Wydawnictwo Marek Derewiecki – Instytut Tomistyczny, Kęty–Warszawa 2008-2011.

⁸ Zob. T. H o b b e s, *Lewiatan, czyli materia, forma i władza państwa kościelnego i świeckiego*, tłum. C. Znamierowski, Fundacja Aletheia, Warszawa 2009.

⁹ Zob. C. S c h m i t t, *Dyktatura. Od źródeł nowożytnej idei suwerenności do proletariackiej walki klas*, tłum. K. Włodarska, Fundacja Augusta hrabiego Cieszkowskiego, Warszawa 2016.

³ Zob. P. M o ś c i c k i, *Idea potencjalności. Możliwość filozofii według Giorgio Agambena*, Stowarzyszenie Pro Cultura Litteraria – Instytut Badań Literackich PAN, Warszawa 2012.

⁴ Zob. M. R a t a j c z a k, *Forma życia i dobro wspólne. Geneza i aktualność współczesnej włoskiej filozofii politycznej*, Stowarzyszenie Pro Cultura Litteraria – Instytut Badań Literackich PAN, Warszawa 2020.

*cji ludzkiej*¹⁰ Hannah Arendt, *Nadzorować i karać*¹¹ Michela Foucaulta. Drażnienie to przynosi nieoczekiwane efekty. Dimitrijević wykazuje bowiem, że wszyscy ci myśliciele stale pozostawali uzależnieni od pewnego dyspozytywu filozoficznego, organizacji pojęciowej, która nakazywała bezustanne poszukiwanie celu-dzieła, niezbędnego (jak się zdawało), aby działanie uczynić racjonalnym.

TWÓRCA JAKO NIE-TWÓRCA SABOTAŻ

Zacznijmy jednak od samego Agambena i próby ustalenia, jakie miejsce przysługuje w jego dziele pojęciu ludzkiej sprawczości. Idea działania zostaje wprowadzona przez Agambena z koncepcji Arystotelesa, który za pomocą pary pojęć dynamis–energeia stara się wyjaśnić, co to znaczy być ojcem lub matką swojego działania (lub czynu) Paradoks metafizyki Arystotelesa polega na tym, że równocześnie przeciwstawia on potencjalność (grec. dynamis) aktualizacji (grec. energeia) i łączy oba pojęcia. Ambivalencja ta niejako namaszcza historię filozofii, zostaje przekazana teologii średniowiecznej, a następnie nowożytnej nauce. Dzięki tej opozycji i na jej mocy Arystoteles wyjaśnia, czym jest akt tworzenia, w sensie, w jakim pojęcie to odnosiło się raczej do sztuk technicznych niż ściśle artystycznych w dzisiejszym rozumieniu. Przywoływane przez Arystotelesa przykłady ilustrujące przejście od potencjalności do aktualności są symptomatyczne: architekt

lub muzyk grający na cytrze, rzeźbiarz, ale także gramatyk i ogólnie każdy, kto wyposażony jest w technikę. Potencjalność, o której mówi Arystoteles w *Metafizyce* i w traktacie *O duszy*¹², nie jest potencjalnością rodzajową, która pozwala nam powiedzieć na przykład, że dziecko może zostać architektem lub rzeźbiarzem, ale potencjalnością, która przynależy podmiotom wyposażonym w określoną technikę (sztukę)¹³. Arystoteles taką techniczną potencjalność nazywa „heksis”¹⁴, czyli nawykiem. Ten, kto posiada technikę, posiada nawyk, to znaczy potencjalność i może ją urzeczywistniać lub jej nie urzeczywistniać. To ważne odkrycie.

Giorgio Agamben z rzadko spotykaną konsekwencją przekonuje, że genialna, choć pozornie oczywista teza Arystotelesa głosi, że potencjalność jest zasadniczo definiowana przez możliwość jej nierealizacji. Architekt jest potężny o tyle, o ile jest w stanie nie budować; potencjalność jest mocą zawieszenia działania, a nie prostego, mechanicznego działania. Dyspozycja niedziałania jest dobrze znana w polityce, jako postać prowokatora, który de facto ma za zadanie wymuszać działanie na tych, którzy posiadają władzę w potencji. W *Metafizyce* Arystoteles odpowiada na krytykę Megarejczyków, którzy nie bez powodu twierdzili, że potencjalność istnieje tylko w akcie. Argumentuje on, że gdyby tak było, nie moglibyśmy uważać architekta za kogoś, kto nie buduje, lub nazywać lekarzem kogoś, kto aktualnie wstrzymuje się od sztuki leczenia. Stawką w tej dyskusji jest zatem sposób definiowania potencjalności, która uniezależni się od wszelkiej aktowości, spełnienia, realizacji, materializacji.

¹⁰ Zob. H. Arendt, *Kondycja ludzka*, tłum. A. Łagodzka, Wydawnictwo Aletheia, Warszawa 2020.

¹¹ Zob. M. Foucault, *Nadzorować i karać. Narodziny więzienia*, tłum. T. Komendant, Fundacja Aletheia, Warszawa 1998.

¹² Zob. Arystoteles, *O duszy*, 412 a, tłum. P. Siwek, PWN, Warszawa 1988, s. 74.

¹³ Por. tenże, *Metafizyka*, s. 104.

¹⁴ Por. tamże, s. 161.

Podążając za tą intuicją, Arystoteles doprowadza pojęcie potencjalności do skrajności i kluczowej aporii. Z faktu bowiem, że potencjalność definiowana jest przez czystą możliwość i pozostaje nieaktualizowana, Arystoteles wyprowadza wnioski, że istnieje współzależność potencjalności do aktu i potencjalności bez aktu. W *Metafizyce* wprowadza on pojęcie impotencjalności (grec. *adynamia*)¹⁵, która nie jest brakiem potencjalności (grec. *dynamis*). Impotencjalność nie oznacza braku jakiejkolwiek mocy, ale potencjalność, która umożliwia przejście do aktu (grec. *dynamis me energein*). Innymi słowy, teza Arystotelesa określa specyficzną ambiwalencję każdego ludzkiego celowego działania, które pozostaje zawsze w związku z brakiem i jest zarówno potencjalnością bycia, jak i nie-bycia, czynienia czegoś i nie-czynienia czegoś. Według Arystotelesa to właśnie ta podwójna relacja stanowi kluczową własność potencjalności. Żywa istota może istnieć i działać, ponieważ pozostaje w relacji z własnym nie-byciem i nie-działaniem. W radykalnej potencjalności dzieło jest dezaktywowane; myśl nie jest myślą, praca (wł. *opera*) nie jest pracą.

W tym miejscu wkracza Agamben, który twierdzi, iż jeśli uświadomimy sobie, że idea potencjalności-nie (wł. *potenza-di-non*)¹⁶ ma swoje źródło w przykładach zaczerpniętych z dziedzin techniki pozwalających na organizowanie pewnego fragmentu rzeczywistości (takich jak gramatyka, muzyka, architektura czy medycyna), możemy w pełni uświadomić sobie, że człowiek jest istotą żywą, która istnieje tylko poprzez potencjalność, rozumianą zarówno jako moc-do-działania, jak i moc-

do-nie-działania. Jakie konsekwencje niesie tak rozumiana potencjalność? Co ona oznacza dla rozumienia aktu tworzenia na przykład?

Wynika z tego, że akt tworzenia nie może być rozumiany jako przejście od potencjalności do aktualności. Artysta nie jest podmiotem obdarzonym potencjałem tworzenia, kimś, kto w sprzyjającej chwili „postanawia” (lub doznaje olśnienia) – nie wiedząc jak i dlaczego – zrealizować lub „urzeczywistnić” dzieło. Artysta to raczej ktoś, kto pozostaje zawsze w postawie oporu wobec aktu tworzenia, ktoś, kto nieustannie sam siebie sabotuje. Powstaje zatem pytanie: jeśli każda potencjalność jest konstytutywnie niemocą (bezsilą), to jak może nastąpić przejście od możliwości do aktu? Na przykład akt gry na fortepianie jest dla pianisty wykonaniem pewnego utworu; ale co dzieje się z możliwością nie-grania, kiedy pianista zaczyna grać?

Rozwiązanie Agambena jest następujące. W każdym akcie tworzenia jest coś, co się sprzeciwia ekspresji. Włoskie słowo „resistere” (opierać się) pochodzi z łacińskiego „sisto” i etymologicznie oznacza „zatrzymać się”, „powstrzymać się”. Władza (wł. *potere*), która powstrzymuje i zatrzymuje potencjalność (wł. *potenza*) w jej ruchu w kierunku aktu, jest impotencjalnością (wł. *impotenza*) każdego autentycznego twórcy. Musimy zatem spojrzeć na akt stworzenia jako na pole sił rozpięte między potencjalnością a bezsilnością. Bycie artystą oznacza bycie zdanym na łaskę własnej impotencji. Tylko potencjalność zdolna zarówno do wyrażania potencjalności, jak i do jej zachowywania, jest potencjalnością autentycznie twórczą. Wbrew powszechnej opinii, mistrzostwo artystyczne nie jest formalną doskonałością, ale wręcz przeciwnie: jest zachowaniem potencjalności w akcie, zatrzymaniem niedoskonałości w doskonałej formie. I tylko ci, którym brakuje smaku, nie mogą się od czegoś powstrzymać. Brak smaku to zawsze nie-

¹⁵ Por. tamże, s. 106

¹⁶ Por. G. A g a m b e n, *La potenza del pensiero*, w: tenże, *La potenza del pensiero. Saggi e conferenze*, Neri Pozza, Vicenza 2005, s. 276-277, 280.

zdolność do nierobienia czegoś, niemożność powstrzymania się przed czymś, co nie powinno mieć miejsca.

O akcie tworzenia należy myśleć jako dialektyce elementu bezosobowego, który poprzedza wszelkie zamiary i intencje indywidualnego podmiotu odpierającego i wykorzystującego zarazem to anonimowe pole sił. Owo bezosobowe to potencjalność-do-bycia-geniuszem, który kieruje się ku pracy i ekspresji; „potencjalność-nie” to natomiast element powściągliwości i sprzeciwu jednostki wobec tego, co bezosobowe. Ten drugi element odciska na dziele swoje niepowtarzalne piętno. Dzieło jest zatem dzieckiem nie tylko elementu bezosobowego, czyli możliwości twórczych, ale także tego, co się mu opiera i wchodzi z nim w jawny konflikt.

Zdaniem Agambena moc artysty wynika z mocy dezaktywacji schematu (opozycji) potencjalności i aktualności. Każda umiejętność jest zdolnością zawieszenia i demonstracji możliwości nie-robienia czegoś. Oznacza to, że nie istnieje potencjalność nie-śpiewania, która poprzedza potencjalność śpiewania, lub potencjalność nie-leczenia przeciwstawiona potencjalności leczenia, lecz raczej istnieje dialektyka siły i bezsilności. Malarstwo jest zarówno zawieszeniem, jak i ekspozycją potencjalności spojrzenia; tak jak poezja jest zarówno mocą zawieszenia, jak i ekspozycji potencjalności języka.

ZŁAMANY CONATUS LENIWY SPINOZA

Jak zatem zdefiniować przynajmniej niektóre elementy tego urządzenia pojęciowego, które Agamben nazwa poetyką lub polityką nieoperacyjności? W znanym fragmencie z *Etyki nikomachejskiej* Arystoteles podnosi kwestię pracy człowieka i proponuje hipotezę, zgodnie z którą człowiekowi brakuje konstytutywnej

pracy, co oznacza, że jest w istocie istotą niedziałającą¹⁷. Rzeźbiarz lub jakikolwiek artysta (grec. *technites*) i ogólnie wszyscy rzemieślnicy, którzy albo wytwarzają dzieło (grec. *ergon*), albo coś praktykują (grec. *praxis*), wydają się obdarzeni definiującą ich aktywnością. Tak też powinno być w przypadku człowieka, o ile definiujemy go poprzez pracę. Jaka praca zatem definiuje człowieka? Tu rodzi się problem ze wskazaniem takiej źródłowej formy aktywności. Czy zatem człowiek urodził się „bez pracy” jako byt niedziałający? Pytanie o definiującą dla człowieka pracę ma wartość strategiczną, albowiem od odpowiedzi na nie zależy nie tylko możliwość przypisania człowiekowi określonej istoty, ale także określenie natury jego szczęścia. Arystoteles odrzuca oczywiście hipotezę, że człowiek jest „bezczynnym zwierzęciem” i że żadna praca nie może go zdefiniować. Pozostawia nas ze swoją słynną definicją człowieka jako istoty mówiącej, politycznej (grec. *zoon logon echon*)¹⁸. Agamben – przeciwnie – zachęca do poważnego potraktowania hipotezy, że człowiek to istota żywa, bez pracy i bez języka.

Hipoteza ta wcale nie jest tak ekscentryczna, jak się początkowo wydaje. Znakomity przykład jej powrotu stanowi broszura Kazimierza Malewicza zatytułowana *Nieoperacyjność jako prawda ludzkości*. Wbrew tradycji, która widzi w pracy urzeczywistnianie człowieka, w ujęciu Malewicza nieoperacyjność zostaje uznana za najwyższą formę człowieczeństwa, a biel staje się symbolem absolutu. Niestety cechą charakterystyczną nowoczesnych form zbuntowania się przeciw paradygmataowi pracy i dzieła jest artykulacja sprzeci-

¹⁷ Por. Arystoteles, *Etyka nikomachejska*, 1097 b, s. 88.

¹⁸ Por. tenże, *Polityka*, 1253 a, tłum. L. Piotrowicz, Wydawnictwo Naukowe PWN, Warszawa 2020, s. 27.

wu tylko w formie negatywnej. Znakomicie ilustruje to słynny tekst *Prawo do lenistwa*¹⁹ Paula Lafargue'a, który pozostaje uwięziony w negatywnym zdefiniowaniu własnego celu. Nieoperacyjność staje się przeciwieństwem pracy. Możemy zatem pozwolić sobie na pewne uogólnienie: podczas gdy dla starożytnych to praca (łac. negotium) była definiowana negatywnie w odniesieniu do życia kontemplacyjnego (łac. otium), nowocześni myśliciele są niezdolni do pojmowania kontemplacji, nieoperacyjności i uczowania inaczej, jak tylko jako odpo- czynku stanowiącego negację pracy.

Etyka Spinozy wydaje się najbardziej sugestywnym przykładem takiego stanu rzeczy, bezczynność bowiem jest według tego filozofa radością zrodzoną kontem- plowania przez człowieka siebie i swo- jej potencjalności działania²⁰. Co jednak oznacza to enigmatyczne kontemplowanie własnej potencjalności? Czym jest nieope- racyjność polegająca na kontemplacji wła- snej możliwości działania? Wydaje się, że życie, które kontemplanuje własną potencjal- ność, staje się nieaktywne we wszystkich swoich możliwych obszarach poza jednym – czysto poznawczym. Agamben wyprow- adza z takiej lektury Spinozy wniosek: kontemplacja i nieoperacyjność są w tym sensie metafizycznymi operatorami antro- pogenezy, które uwalniając człowieka od biologicznego lub społecznego przeznaczenia i od z góry określonego zadania, czynią go wreszcie wolnym, czyli uwol- nionym od tego, co zwykliśmy nazywać „polityką” i „sztuką”. Polityka i sztuka nie odnoszą się ani do zadań, ani do dzieł, są raczej nazwami wymiaru, w którym

operacje językowe i cielesne – materialne i niematerialne, biologiczne i społeczne – są dezaktywowane i rozważane jako takie w swej abstrakcyjności.

Jeśli zatem Spinoza zdefiniował isto- tę każdej rzeczy jako pragnienie, conatus do wytrwania w swoim istnieniu²¹, to Agamben wprowadza drobne zastrzeże- nie w stosunku do tej idei Spinozy, suge- rując, że istnieje zawsze pewien opór wo- bec tej wiodącej siły samozachowawczej. Z pewnością każda rzecz pragnie wytrwać w swoim istnieniu, ale jednocześnie opiera się temu pragnieniu. Rodzi to oczywistą dywersję wobec niego, wewnętrzną nie- operacyjność działania, rodzaj wewnętrz- nego sabotażu.

Agamben wyprowadza z tego wniosek ogólny: życie ludzkie jest nieoperacyjne i pozbawione ostatecznego celu, ale wła- śnie ta bezcelowość sprawia, że możliwe jest nieprodukcyjne działanie człowieka. Píše: „Człowiek poświęcił się produkcji i pracy (wł. lavoro), ponieważ w swej isto- cie jest całkowicie pozbawiony dzieła (wł. opera); człowiek jest zwierzęciem sabato- wym par excellence”²². Nieoperacyjność jest politycznym nastrojeniem Zachodu, z tego także powodu fantazja na temat festiwalu i lenistwa nieustannie powraca w jego snach i politycznych utopiach.

W rezultacie dyskusja na temat nie- dziei oraz możliwości wiecznej niedziel- ności jest dyskusją na temat czasu – jed- nakże nie czasu potrzebnego do wykonania zadania (grec. ergon), ale czasu, który po- zwala na rozrywkę (grec. parergon), bycie uwolnionym od konieczności pracy. Pyta- nie o wieczystą niedzielę to pytanie o czas

¹⁹ Zob. P. Lafargue, *Prawo do lenistwa*, w: tenże, *Pisma wybrane*, t. 2, tłum. I. Bibrowska, Książka i Wiedza, Warszawa 1961, s. 25-60.

²⁰ B. de Spinoza, *Etyka w porządku geometrycznym dowiedziona*, tłum. I. Myśli- ki, Wydawnictwo Naukowe Warszawa 2008, s. 339.

²¹ Por. tamże, s. 139.

²² G. Agamben, *Il Regno e la Gloria. Per una genealogia teologica dell'economia e del governo (Homo sacer, II, 2)*, Neri Pozza Editore, Vicenza 2007, s. 269. Jeśli nie podano inaczej, tłumaczenie fragmentów obcojęzycz- nych – S.W.

wolny (grec. schole) lub jego brak (grec. ascholia), czyli o przywilej posiadania czasu wolnego. Czas niedzieli to nie tyle czas mierzony przez zegary, ile czas, który umożliwił niektórym ludziom bycie poza koniecznością, poza presją czasu, poza wszelkim mierzaniem lub odmierzaniem czasu.

ETYKA NIE-JEDNEGO CZAS SZABASU

Po lekturze Arystotelesa i Agambena wróćmy do książki Dimitrijevicja *Dysputa o dziele*, która – jak się wydaje – chce się przeciwstawić aporii niedziałania oraz pojęciu „złamanego” conatus, książki, która jawnie usiłuje się przeciwstawić czasom uogólnionego nihilizmu, czasom braku woli i namiaru wyobrażenia. Dimitrijević pyta przecież zuchwale: Jakiego dobra warto poszukiwać? Jakie dobro służy państwu? Jakie dobro czyni politykę szlachetną? I zadaje te pytania ze stanowczością rzadko dziś obserwowaną. Czego zatem pragnie Dimitrijević? Czy pragnie on działania, czy nie-działania, radykalnej potencjalności, czy stałej dyspozycji do aktualizacji i ponawiania wysiłków w proces budowania dzieła?

Wszystko w tej książce o dziele zaczyna się od etyki i związku etyki z matematyką. W *Dysputacie o dziele* czytamy: „Ostatecznie Platon stwierdził, że dobro to *hén*: liczba «jeden»” (s. 6). Dimitrijević nie jest jednak zatroskany ontologią mnogości, tym, czy byt ma strukturę matematyczną, czy istnienie jest liczbą, ale tym, czy życie można zredukować do jednej aktywności, na przykład do działania na rzecz bogactwa, zdrowia, władzy, przyjemności bądź sprawiedliwości; czy też może żywioł polityki musi na dobre i złe zaakceptować wielość, nieokreśloność, mnogość, podział, niespójność, podzielność rzeczy i ich fragmentaryczność. Dimitrijević pyta

także o status „dnia ostatniego”, czyli niedzieli (por. s. 24), pyta, czy szczęście jest związane z pracą lub realizacją jakiejś wartości, czy też może z „odpoczynkiem” od wszelkiej aktywności i każdego dzieła? Bawiąc się nieco słowami, szuka on polityki w „niedzielnosci” (s. 25) jako „jedności w niedziałaniu” (s. 8), czyli wspólnoty nieróbstwa i ostentacyjnego marnowania.

Struktura tej książki jest szczególna i powiedzialsby – cyrkularna. Po zarysowaniu wyjściowych aporii i postawieniu kluczowych pytań autor z filologiczną kompetencją rekonstruuje pojęcie praktyki i dzieła u Arystotelesa, a następnie zwraca się w stronę lektury „dzieła podziału” (s. 130), czyli tekstów Agambena. Po tych wstępnych metodologicznych i filologicznych, warsztatowych i technicznych przygotowaniach, Dimitrijević przystępuje do lektury tekstów Hobbessa i Spinozy oraz do rozważania nad tym, co nazywa „cesją dzieła” (s. 190), która dokonała się u obu myślicieli. Tu kluczowym pojęciem staje się „multitudo” i próba semantycznego zapanowania nad nim. Termin „multitudo” tłumaczony był przecież wielorako – zarówno jako „masa”, jak i „wielość”, „tłum”, jak i „rzesza”, „plebs”, jak i „demos”, „mop”, jak i „turba”. Zabawne, że po tych cesjach, przejściach, przesileniach, przewartościowaniach, wracamy na koniec do klasyków, to znaczy do wstępnej aporii, czyli do pierwszej księgi *Państwa* Platona i pytania o dzieło i sprawiedliwość²³.

Wydaje się, że w świetle *Dysputy o dziele* polityka nie może się definiować przez istnienie podmiotu wcześniejszego niż ona sama. To relacja polityczna pozwala pomyśleć podmioty, nie na odwrót. Arystoteles odróżnia przywództwo polityczne, a także bycie rządzonym i posiadanie udziału w rządzeniu, od innych

²³ Por. P l a t o n, *Państwo*, 331 c-d, tłum. W. Witwicki, Wydawnictwo Marek Derewiecki, Kęty 2020, s. 18.

form władzy. Z pewnością polityka nie jest samym sprawowaniem władzy. Z drugiej strony, tym, co właściwe polityce, jest pojawienie się nowego podmiotu przez jego udział w podziale na rządzących i rządzonych. Polityka odnosi się do bytów działających, które są również „przedmiotami działania”. Oto dzięki polityce poznajemy architekta, który jest także własnym dziełem. To dlatego nie wystarczy oddzielić tego, co społeczne (lub ekonomiczne), od tego, co polityczne. Samo oddzielenie najczęściej rodzi jedynie pokusę redukcji tego, co polityczne, do tego, co państwowe. Jednakże sam udział jednostki we wspólnych sprawach wychodzących poza to, co prywatne, to też za mało. Co zatem wprowadziłoby właściwą miarę do modelu działania politycznego?

DWIE FORMY ŻYCIA BEZUSTANNE TRWONIENIE

Dimitrijević wyraża zaniepokojenie faktem istnienia przeciwstawnych form życia politycznego. Jedna forma jest „pracowita”, zmierzająca do realizacji wyznaczonego celu; to forma aktywna, „poniedziałkowa”, zmierzająca do aktualizacji wcześniej zdefiniowanego dobra – zysku, życia wiecznego, królestwa niebieskiego, tężyzny czy trwałości. Autor *Dysputy o dziele* przypomina stwierdzenie Arystotelesa: „Człowiek jest zasadą (grec. archen) i ojcem [grec. genneten] swoich działań, tak samo jak jest ojcem swych dzieci” (s. 89). Druga forma życia jest natomiast nieaktywna, szabasowa, „niedzielną”, wypoczywająca, niepracująca, odsłaniająca radykalną potencjalność, możliwość, która nie ulega prostej aktualizacji. W rezultacie tego podziału, Dimitrijević pyta nie tylko, jak te dwie formy mają się do siebie i czy ta druga uwalnia się z logiki środków i celów, ale zadaje pytanie bardziej fundamentalne: jaka zależność zachodzi między

szczęściem a działaniem oraz szczęściem i dziełem, wreszcie szczęściem i nie-działaniem, pasywnością, byciem bez dzieła (owocu pracy).

Autor *Dysputy o dziele* pisze tak, jakby rozpamiętywał „na opak” zuchwałe twierdzenie Michela Foucaulta, wypowiedziane podczas pracy nad *Historią szaleństwa*, sugerujące, że w naszej kulturze szaleństwo oznacza „nieobecność dzieła” (s. 71). Człowiek bez dzieła to – według Foucaulta – człowiek szalony. Dimitrijević nie tyle anektuje lub przyjmuje tezy Agambena na temat szabasowego istnienia człowieka, ile raczej otacza je refleksją, poddaje różnorakim egzaminom i testom; próbuje zrozumieć, co to znaczy dla człowieka politycznego żyć bez pracy, żyć bez celu, żyć dla samej zabawy życia. Czy to w ogóle możliwe? W jakim sensie jest to niebezpieczne?

Myślenie i pisanie Ivana Dimitrijevicia są problematyczne, aporetyczne, niczego nieprzesądzające – archeologiczne, czyli poszukujące genealogii tego splotu szczęścia i życia aktywnego. To poszukiwanie zaprzeczności „człowieka zapracowanego” (s. 15). *Dysputa o dziele* poszukuje archeologii polityki, rozumianej jako źródło i zasada rządząca, ale także aporii, oznaczającej „bezdroże” zachodniej ontologii, etyki i polityki. Dimitrijević z wielką przenikliwością i przekorą dowodzi istnienia in nuce koncepcji niedzielonego trybu istnienia już w klasycznych doktrynach politycznych. Etyka i polityka, które przedstawiają dobre życie jako osiągalne tylko poprzez cnotliwe działanie, biorą przecież swój początek z negacji wcześniejszego podziału na wolnych niedziałających (obywateli) i zależnych pracujących (niewolników).

W historii myśli politycznej musiała się zatem dokonać pewna „decyzja”, „związanie”, sugerujące, że bez związku między byciem a dziełem, działaniem i produktem, nie możemy osiągnąć dobrego życia, w ogóle nie może istnieć życie,

bo życie to przede wszystkim działanie, a działanie bez dzieła (owocu pracy) nie jest działaniem, ale bezsensem, szamotaniną, obłędem, marnotrawstwem, trwonieniem czasu. Dimitrijević pragnie prze-myśleć ten spłot, dziś już zupełnie jawny, który rozstrzyga o tym, że człowiek Zachodu bez pracy nie może być szczęśliwy i tylko praca nadaje jego życiu sens. Czy dzisiejszy lęk przed „inteligentnymi” maszynami, które odbiorą nam jedyne dobro – pracę, nie jest najlepszym dowodem w tej sprawie? Dimitrijević zmierza zatem do przemyślenia tezy o pierwszeństwie działania nad kontemplacją, ukrytego założenia, że tylko produktywne działanie jest tożsame z życiem.

NARODZINY DZIEŁOHOLIZMU TERAPIA UZALEŻNIEŃ

Autor *Dysputy o dziele* z wielkim uporem przeprowadza czytelnika przez długą historię związku dzieła i pracy, szczęścia i aktywności, śledząc drogi i bezdroża tej zawilej historii. Prowadzi nas od lektury myśli Platona i Arystotelesa do lektury poglądów Hobbesa i Spinozy, próbując pokazać pewną mutację, metamorfozę antycznej teorii w nowoczesność, która obniża wymagania stawiane polityce i nie pyta już o dobre życie, ale o warunki przeżycia. W tym sensie książka Dimitrijevicia wpisuje się w dyskusję nad progim biopolitycznej nowoczesności.

Nietrywialność stanowiska Dimitrijevicia – podążającego tylko częściowo tropem Agambena – polega na tym, że w przeciwieństwie do Foucaulta, nie dokonuje on radykanego cięcia oddzielającego antyk i nowoczesność, nie pisze, że człowiek nowoczesny pewnego dnia przestał być „zwierzęciem politycznym”, obdarzonym naddatkiem w postaci mowy i stał się częścią populacji poszukującej racjonalnego pasterza. Z drugiej strony, Di-

mitrijević nie eternalizuje biopolityki i nie twierdzi, że polityka zawsze była biopolityką, albowiem na dobre i złe zmuszona była oddzielać nagie wegetatywne życie (grec. zoe) od wartościowego, „słodkiego” życia obywateli (grec. bios). Domeną Dimitrijevicia nie jest ani eternalizacja, ani fragmentacja, mutacja lub cięcie. *Dysputa o dziele* to raczej książka prześladowana pytaniem, czy polityka oparta na konstelacji dzieło-działanie-szczęście nie rozmiąja się z własnym celem, czy nie utrwała nierówności w szczęściu. Autor stawia też otwarte pytanie: Czy dzieło nie jest wprost językowym operatorem władzy? (por. s. 16). Biowładza produkująca nagie życie stanowi zatem – zdaniem Dimitrijevicia – ostatnie stadium historii polityki opartej na logice dzieła.

Dimitrijević zauważa przytomnie, że każde działanie wymaga chwilowego odstąpienia od momentu produkcji – wypoczynku, regeneracji sił, przyjemności szabasu i kontemplacji. To oczywiste. Nieoczywiste natomiast jest odnalezienie sensownej równowagi między byciem „w dziele” a byciem „w szabasie”. Dimitrijević pyta, czy między dziełem a niedzielnością, między praxis a szabasowością, między polityką a poetycką kontemplacją mogą istnieć rozwiązania pośrednie, umiarkowane, czy też może jesteśmy skazani na stałe zaburzenia, chwile (jeśli nie epoki) skrajności, nieustanne balansowanie między dewaluacją pracy a jej rewindykacją, fantazjowaniem a marzeniem o wieczystej niedzieli i przerażeniem bezrobociem?

Nie jestem pewny, czy w książce *Dysputa o dziele* otrzymujemy odpowiedź na te pytania. Owszem, Dimitrijević – za Agambenem – pisze, że powinniśmy porzucić przekazaną nam przez Greków logikę etycznego „dziełoholizmu” (s. 26), nieustannego dowodzenia istnienia poprzez działanie, którego ekonomicznym odpowiednikiem jest dzisiejszy pracoholizm. Czy jednak Dimitrijević, wzywając do respektowania dnia wolnego, mówi nam

precyzyjnie, jak mamy wypełniać czas wolny, czas, który zostaje, czas operacyjny po ustaniu czasu pracy, czas, który jest nie tyle końcem, ile czasem kończenia? Gdzie w tej *Dyspucie o dziele* jest miejsce na mesjanizm i powroty wielkiego mesjanisty Waltera Benjamina? Czy mamy tutaj tylko z powrotem do „Agambena bezrobotnego”, a nie Agambena napiętnowanego listami Pawła i „małym mesjanizmem” Waltera Benjamina?

WIECZNY ODPOCZYNEK WIECZYSTY POKÓJ

Ważny element proponowanej przez Dimitrijevicia układanki intelektualnej stanowi nowoczesność. Kluczowe jest pytanie, jak zmieniają obraz polityki nowożytni filozofowie. Czy Hobbesowski świat pokoju (a nie wieczystej wojny) nie jest zaledwie pokojem dla przedsiębiorczości i pracowitości rodzącego się „małego burżuazji”? I czy świat Spinozy nie jest przypadkiem demokracją poza podziałem na pracujących i odpoczywających, w najmniejszym stopniu niż poza podziałem na rządzących i rządzonych? Spinoza, w przeciwieństwie do Hobbesa, nigdy nie powiedziałby, że demokracja w porządku społecznym jest tym, czym chaos w porządku przyrody. Według Spinozy demokracja jest raczej samą możliwością polityki, jedyną formą polityczną, która nie wymaga nakładu siły i przemocy, być może zatem jest ową wieczną niedzielą, o której pisze Dimitrijević. Nawet „leniuchujący” Spinoza zdawał sobie sprawę, że społeczeństwo równych może być wynikiem „równych” stosunków społecznych, posiadania tych samych praw i zbliżonych zasobów. Słowo „zasoby” odsyła jednak do kluczowego pojęcia w koncepcji Spinozy: *conatus*. Czym jest *conatus* w dniu odpoczynku, na wakacjach? Do czego zdolny jest *conatus* w chwili, gdy moje ciało odpoczywa?

Dla Dimitrijevicia w nowożytnym świecie polityka celu staje się środkiem. Dla autora *Dysputy o dziele* nowożytna myśl polityczna jest „historycznym protestem przeciwko zdefiniowaniu dzieła polityki poprzez jakiś nadrzędny cel” (s. 20) oraz „przeciwko ograniczaniu wolności ciał poprzez politykę” (s. 20). Ciało staje się miejscem emancypacji, ale też wszelkich inwestycji władzy. W rezultacie nowożytna filozofia polityczna jest radykalnie antyteleologiczna, czyli dąży ku zredukowaniu władzy do funkcji czystego środka. Pozbawiona właściwego ergonu, polityka przekształca się w specyficzny organon. Tak rodzi się polityka czystego administrowania. Główny jej instrument stanowi pojęcie konieczności ekonomicznej jako ostatecznego szantażu wywieranego na lokalne populacje. Rodzi się podwójna racja rządzenia: legitymizacja przez lud i wybory, oraz optymalizację zasady rzeczywistości i wzrostu. Zdolność rozwiązań problemów społecznych i ekonomicznych staje się jedynym kryterium dobrego rządzenia. Należy zatem postawić pytanie: Czy polityka konieczności jest polityką czystych środków, samych środków, czy raczej jawną oligarchią, sojuszem bogactwa i wiedzy technicznej? W książce *Dysputa o dziele* nie dostrzegam jasnej odpowiedzi na to pytanie.

Ivan Dimitrijević porzuca nas z nierozstrzygalnością. Aporia szabasowego człowieka ujawnia się w fakcie, że nie ma w niej jasnego podmiotu, nie ma działającego, aktora – indywidualnego czy zbiorowego – który mógłby „niedzielne (wolne) istnienie” zrealizować i wypełnić sensem. Z drugiej strony podmiot polityki pracy co prawda istnieje, ale jest to podmiot zawsze hegemoniczny, to podmiot władzy, czyli jedności ustanowionej siłą (lub sprytem). W rezultacie polityka pozostaje zawieszona między tymi dwiema skrajnościami – „podmiotem z dziełem”, ale i hegemonicznym panowaniem lub „wielością bez

działa”, ale też bez ustanowionej tożsamości. Dimitrijewić w żadnym miejscu *Dysputy*... nie posuwa się do twierdzenia, że polityka jest specyficznym zerwaniem logiki arche, zerwaniem nie tylko z podziałem na rządzących i rządzonych, ale także z mandatem do obsadzania tych pozycji.

Przypominając, że nowoczesna polityka rodzi się z pustego miejsca po Bogu i ta pustka ma charakter strukturalny, Claude Lefort otwiera dwie interpretacje tej dramatycznej sytuacji²⁴. Pierwsza jest charakterystyczna dla koncepcji anarchistycznej, postulującej konstytutywny brak legitymizacji władzy. Druga jest teologiczna i sugeruje, że przestrzeń polityczna powstaje wskutek podzielenia dwóch ciał króla – ludzkiego i boskiego. Demokracja zaczyna się wraz ze śmiercią króla, czyli zaburzeniem porządku symbolicznego, co skutkuje rozproszaniem tego, co społeczne. Podwójne ciało króla nie jest ofiarą, ale samą podstawą polityki. W tej interpretacji zapomina się jednak, że to lud, nie zaś król, ma podwójne ciało. Zanim termin „demos” zaczął oznaczać wspólnotę, oznaczał po prostu biedaków. W polityce nie chodzi tylko o tych politycznie słabych, ale przede wszystkim o tych, którzy się w ogóle nie liczą, są w sensie ścisłym niewidzialni.

Wydaje mi się, że autorowi *Dysputy o dziele* bliższa jest interpretacja teologiczna niż anarchistyczna. Oddziela go to również od późnego dzieła Agambena, gdzie elementy anarchistyczne wygrały z teologicznymi. Agamben porzuca rozważania na temat anomii i podejmuje rozważania na temat anarchii. W ostatecznym kroku Agamben anarchizację bytu. Zanim jednak to nastąpiło, pisał on otwarcie o tronie jako ekwiwalencie pustego miejsca po królu

i dodawał, że pusty tron nie jest symbolem królewskości, lecz chwały. Chwała poprzedza stworzenie świata i przetrwa jego koniec. Tron jest pusty nie tylko dlatego, że chwała, choć zbieżna z istotą boską, nie jest z nią tożsama, ale dlatego, że zakorzeniona jest w jego najgłębszej jego logice, czyli administracji działania²⁵.

CZyste ŚRODKI CEL OSTATECZNY

Zwyczajowo to Kantowi przypisuje się próbę wyrwania moralności z dyalektyki celów i środków. Dokonał on tego, rozwijając do skrajnych konsekwencji ideę celu samego w sobie (niem. Zweck an sich selbst) i łącząc ją z ideą celu ostatecznego (niem. Endzweck). W rezultacie w dziele Kanta nastąpiła absolutyzacja idei celowości. Według filozofa z Królewca istnieje sfera, w której zasada celowości może być afirmowana w sposób bezwarunkowy. Tą sferą jest oczywiście sfera moralności. W człowieku cel ostateczny i cel sam w sobie zbiegają się: w przypadku człowieka – rozważanego jako istota moralna – nie można już pytać, dlaczego istnieje. Jego istnienie skrywa w sobie najwyższy cel, któremu, można podporządkować całą przyrodę²⁶. Kant jednak twierdzi również, że koniec istnienia bytu naturalnego jest sam w sobie²⁷ i dodaje, że jest to nie tylko koniec (niem. Zweck), ale także cel ostateczny (niem. Endzweck)²⁸. Kant też zakończy analizę zmysłu estetycznego słynną definicją piękna jako formy celowości bez żadnego przedstawienia celu²⁹. W tym

²⁴ Por. C. L e f o r t, *The Political Forms of Modern Society Bureaucracy, Democracy, Totalitarianism*, red. J.B. Thompson, Polity Press, Cambridge 1986, s. 305.

²⁵ Zob. A g a m b e n, *Ile Regno e la Gloria*.

²⁶ Por. I. K a n t, *Uzasadnienie metafizyki moralności*, tłum. M. Wartenberg, Wydawnictwo Naukowe PWN, Warszawa 2002, s. 61.

²⁷ Por. tamże, s. 85n.

²⁸ Por. tamże, s. 82n.

²⁹ Por. t e n ż e, s. 48.

postulacie bezcelowości piękna autor *Metafizyki moralności* być może znacznie bardziej uwalnia się od logiki środka i celu niż w swoim ujęciu sfery moralnej.

Dlaczego przywołujemy Kanta? Przywołujemy go, aby zadać pytanie, czym jest idea celu samego w sobie. Wydaje się ona ideą celowości, w odniesieniu do której nie istnieją już żadne środki – ale celowość bez środków jest tak samo absurdalna i niemożliwa jak pojęcie środka bez możliwego celu. To stan paraliżu wszelkich działań, który Franz Kafka podsumował w jednym ze swoich notatników prostą formułą: „Istnieje cel, ale nie ma drogi; to, co nazywamy drogą, jest wahaniem”³⁰. W studium z roku 1921 zatytułowanym *Krytyka przemocy* Walter Benjamin także starał się zerwać związek między środkami a celami; nie dokonał tego jednak – jak Kant – doprowadzając do skrajności biegun końca (celu) lub – jak Kafka – uwalniając cel od środka, ale starał się pomyśleć o środku (instrumencie) z perspektywy tego, co nazywa „polityką czystych środków”³¹ (niem. „Politik der reinen Mittel”). Jako paradygmat czystych środków, który anuluje każdą bezpośrednią relację z celem, Benjamin wskazuje przemoc boską, która w przeciwieństwie do przemocy ludzkiej nie pozostaje w służbie prawa. Znamienne, że Benjamin nie rezygnuje z terminu „środek” (niem. Mittel): czysty środek, pozostając środkiem, zostaje jednak wyprowadzony z relacji z celem i od niej uwolniony.

Przypominam te krótkie dzieje emancypacji środków od celów, albowiem nie

jest jasne, w której wersji tej historii sytuuje się sam Ivan Dimitrijević w *Dyspucie o dziele*. Czy „niedzielność” byłaby celem ostatecznym ludzkości, czy też może „pustym celem”, do którego nie mamy jasnej drogi, czy też wreszcie byłaby ona samym środkiem, „czystą medialnością” uwolnioną od ostatecznej celowości?

GEST

BOSKA MARIONETKA

Na zakończenie powiedziałbym, wracając wprost do terminologii Agambena, że *Dysputa o dziele* niesie z sobą następujące przesłanie: byt jest zawsze myślany zgodnie ze swoimi modalnościami, to znaczy zawsze jest już podzielony i wyartykułowany jako możliwość, przygodność, konieczność i niekonieczność. Byt istnieje zawsze naznaczony tym, że jest w jakimś stanie: chcenia, konieczności czy potencjalności. W ramach takiego modalnościowego zinterpretowania bytu wola działa jak operator, którego celem jest umożliwienie opanowania tego, co człowiek może zrobić lub do czego jest zdolny. Dzięki woli dokonuje się najistotniejsza mutacja w naszej kulturze: przekształcenie istoty, która może (jest zdolna lub potrafi) – „człowieka starożytnego”, człowieka Arystotelesa, w istotę, która chce – w podmiot znany z dzieł teologów chrześcijańskich, w człowieka św. Augustyna. Ten ostatni interpretuje oddzielenie potencjału od tego, co człowiek może zrobić, jako chorobę woli, która oddziela potencjalność od siebie. Św. Augustyn będzie nieustannie pytał: skąd bierze się ta potworność, aberracja woli. Dlaczego nie robię tego, co chcę robić? Dlaczego nie robię tego, co chcę, ale to, czego nienawidzę? Pamiętamy jeszcze irytację Augustyna z *Przeciw manichejczykom*, gdy odrzuca pytanie pogan: „Dlaczego Bóg stworzył niebo i ziemię?”, odpowiadając

³⁰ F. K a f k a, *Rozważania o grzechu, cierpieniu, nadziei i słusznej drodze*, w: tenże, *Nowele i miniatury*, tłum. R. Karśl, A. Kowalkowski. PIW, Warszawa 1961, s. 300-313.

³¹ W. B e n j a m i n, *Przyczynek do krytyki przemocy*, tłum. A. Lipszyc, w: tenże, *Konstelacje. Wybór tekstów*, tłum. A. Lipszyc, A. Wołkowicz, Wydawnictwo UJ, Kraków 2012, s. 69-95.

szorstko, „*quia voluit*, bo tak chciał”³². Nie rozumiemy jednak, że konsekwencją takich rozstrzygnięć jest wizja stworzenia jako aktu „nienaturalnego”, to znaczy jako dzieła wymuszenia lub gwałtu.

Przywołajmy na koniec ostatni akt ocalania działania i dzieła. W *Kondycji ludzkiej* Arendt, pragnąc ocalić moc działania w sferze publicznej, przywołuje arystotelesowską opozycję między poiesis, której dzieło (grec. ergon) i cel znajdują się poza nią, oraz praxis, działanie, które swój cel nosi w sobie. Właśnie za pomocą arystotelesowskiej opozycji między wytwarzaniem a działaniem Arendt raz jeszcze stara się zdefiniować aktywność polityczną, która w jej rozumieniu nieodłączna jest od logosu publiczności. W związku z tym przywołuje pojęcie *energeia* – w sensie bycia w akcji – którym Arystoteles określił działania niezmiernie do celu zewnętrznego, i interpretuje je (po kantowsku) jako cel sam w sobie³³. Wynika z tego, że krytyka arystotelesowskiego pojęcia działania pociąga z konieczności krytykę pojęcia celowości. Czy Ivan Dimitrijević nosi w sobie gotowość, aby zaakceptować wszystkie konsekwencje takiej krytyki?

Przypomnijmy jeszcze, że Platon w swoich ostatnich dziełach nie pojmuje dobra jako celu, lecz jako arche anhypothetos, czyli zasadę niezałożoną lub niehipotetyczną. Wprowadzenie tej zasady, a co za tym idzie wyeliminowanie „wolnego działania” ze sfery politycznej, Arendt zarzuca Platonowi, oskarżając go o wolę zastąpienia „działania” „rządzeniem”, które w ostatecznym rozrachunku zawsze jest despotyczne, oraz modelem polis, w którym ludzie nie zachowują się swobodnie, tak jak w oikos, ale są ograniczani naka-

zani³⁴. Jeśli prawdą jest, że ograniczenie prymatu praktyki w polityce odpowiadało intencjom Platona, to jednak należy podkreślić, że nie miał on na myśli prostego zastąpienia działania rządzeniem. W kluczowym fragmencie *Praw*, do których odsyła nas Arendt, Platon porównuje ludzkie działania do gestów marionetki poruszanej rękami Boga³⁵. Decydujące w tym porównaniu jest to, że Bóg nie wydaje się dążyć do żadnego celu, ale ogranicza się do zabawy z ludźmi. „Boska gra” przedstawiana jest jako paradygmat szczęśliwszej polityki. Istota ludzka to rodzaj zabawki, Bożej marionetki. Człowiek wolny, według tej interpretacji, powinien spędzić swoje życie, oddając się najpiękniejszemu rozrywkom. Dlatego właśnie Agamben wyprowadzi z lektury *Praw* nieoczekiwany wniosek, zgodnie z którym tym, co grecki filozof zdaje się zapowiadać, nie jest państwo totalitarne, ale „falanga Fouriera, z jej miłosnymi sekwencjami i jej figlarną rewolucją domową”³⁶. Nie sądzę, aby Ivan Dimitrijević przystał na taką wizję człowieka – jako marionetki szturchanej rękoma Boga, nawet jeśli Bóg ten okaże się Heraklitem dzieckiem lub Nietzscheńskim *amor fati*.

Dimitrijević twierdzi, że świat antyczny przesiąknięty jest arystotelesowską opozycją między poiesis, która rozpoznaje swoje dzieło (grec. ergon) i cel poza sobą, a praxis – działaniem, które ma swój cel w sobie. Cel poiesis jest poza aktywnością (ten koniec to dzieło), cel praxis nie może jednak być poza aktywnością, ponieważ dobre działanie (grec. *eupraksia*) jest celem dla siebie. I właśnie za pomocą arystotele-

³⁴ Por. t a m ż e, s. 24n.

³² Ś w. A u g u s t y n, *Przeciw manichejczykom*, tłum. J. Sulowski, w: tenże, *Pisma egzegetyczne przeciw manichejczykom*, Akademia Teologii Katolickiej, Warszawa 1980, s. 80.

³³ Por. A r e n d t, dz. cyt., s. 22-26.

³⁵ Por. P l a t o n, *Prawa*, tłum. M. Maykowska, Państwowe Wydawnictwo Naukowe, Warszawa 1960, s. 25-29.

³⁶ G. A g a m b e n, *Karman. Breve trattato sull'azione, la colpa e il gesto*, Bollati Borinighieri, Torino 2017, s. 112.

sowskiej opozycji między poiesis a praxis Dimitrijević, podążając za Agembenem, stara się zdefiniować „czyste działanie”. Czy w ogóle jest ono możliwe? Czy jest wykonywalne? Czym mogłoby być takie czyste działanie bez dzieła? Czy byłoby ono samym gestem?

Z czym zatem pozostajemy po tej konstrukcji polityki poza dziełem? Nie pozostajemy ani z samym celem, ani z czystym środkiem. Czysty środek traci bowiem swój zagadkowy charakter, gdy zostaje przywrócony do sfery gestu, z której się wywodzi. W ruchach tancerza gesty nigdy nie stanowią środków do celu. Taniec jest doskonałą, chociaż być może nieświadomą manifestacją potencjału ludzkiego ciała. Podobnie za sprawą gestu każdy człowiek, wyzwolony z funkcjonalnego związku z celem – organicznym lub społecznym, może zademonstrować swoją potencjalność, swoją moc, nigdy ich nie wyczerpując. Taki człowiek-tancerz tworzy wspólnotę gestów raczej niż wspólnotę pracowników lub wolnych obywateli. Być może wspólnota taka to banda Pulcinelli, która podaje w wątpliwość przeciwieństwo bios–zoe. Banda Pulcinelli pozwala zastanowić się

nad tym, w jaki sposób podział na bios i zoe mógł w ogóle powstać i jak można go zneutralizować – jednakże nie poprzez formę życia naturalnego, ale przez formę życia na jałowym biegu, otwartą na możliwości. W przypadku Pulcinelli nie istnieje życie wegetatywne możliwe do oddzielenia od formy życia. Życie Pulcinelli nie jest ani bios, ani zoe; jest czymś trzecim³⁷. Być może Pulcinella żyje właśnie w świecie wieczystej niedzieli.

Autor książki poinformował mnie, że *Dysputa o dziele* to jego debiut w języku polskim. Życzyłbym wszystkim pisarzom tak udanego początku w języku obcym.

Kontakt: Laboratorium Techno-Humanistyki, Wydział „Artes Liberales”, Uniwersytet Warszawski, ul. Nowy Świat 69, 00-046 Warszawa

E-mail: wrobelsz@gmail.com

<http://th.al.uw.edu.pl/index.php/laboratorium/szymon-wrobel/>

³⁷ Zob. t e n ż e, *Pulcinella, czyli Rozrywka dla dzieci*, tłum. J. Ugniewska, Fundacja Augusta Hrabiego Cieszkowskiego, Warszawa 2019, s. 140-150.