

Agata Bielik-Robson

Teologia pracy: asceza, kenoza, apokalipsa

*Into this wild Abyss
The womb of Nature, and perhaps her grave –
Of neither sea, nor shore, nor air, nor fire,
But all these in their pregnant causes mixed
Confusedly, and which thus must ever fight,
Unless the Almighty Maker them ordain
His dark materials to create more worlds.*
John Milton¹

Wprowadzenie

Jednym z najciekawszych zjawisk kształtujących epokę nowoczesną u jej początków jest teologia pracy. Wbrew neoplatońskim tendencjom średnio-wieczna, potępiającym materię jako niegodną duchowej inwestycji, teologia pracy uznaje, że materia jest ontologicznym materiałem, który zasługuje

Agata Bielik-Robson (ORCID 0000-0002-9638-6758) – doktor habilitowany nauk humanistycznych, pracuje w Instytucie Filozofii i Socjologii Polskiej Akademii Nauk oraz jako profesor Jewish Studies na Wydziale Teologii i Religioznawstwa Uniwersytetu w Nottingham (Wielka Brytania). Zajmuje się współczesną filozofią podmiotu, teorią literatury, filozofią religii oraz myślą postsekularną ze szczególnym uwzględnieniem dziedzictwa żydowskiego. Mieszka w Warszawie i w Nottingham. Kontakt: abelik@ifispan.waw.pl

1 *W głąb tej otchłani dzikiej, co natury / Łonem jest, mogąc być także jej grobem, / Gdyż morza, brzegów, powietrza ni ognia / Tam nie ma, wszystkie one są w zarodku / Zmieszane, walczą z sobą wiekuiście, / Chyba że Stwórca Wszechmogący zechce / Z materii mrocznych tworzyć nowe światy.* J. Milton, *Raj utracony*, księga II, przeł. M. Słomczyński.

na dalszą obróbkę. Jeśli zatem rozumieć nowoczesność jako początek materialistycznej filozofii immanencji, to wczesnonowożytny przemian teologiczne – tu zwłaszcza wpływ nominalizmu na rodzącą się reformację, która zadała cios metafizycznemu neoplatonizmowi – głęboko się do tego przyczyniły. Docenienie materii jako realnie istniejącego materiału do przepracowania, jeszcze niegotowego i nie w pełni ukształtowanego elementu stworzenia, usprawiedliwiającego *creatio continua* w ludzkim wydaniu, z pewnością inauguruje zwrot ku doczesności, znacznie mniej przypadkowy niż to się wydawało Maxowi Weberowi. W klasycznym ujęciu Webera teologia purytańska odegrała rolę katalizatora nowoczesności, tworząc pojęcie ascezy wewnątrzświatowej, którą stała się praca pojęta, po luterańsku, jako *Beruf*, czyli jednocześnie „zawód i powołanie”². Ja jednak chciałabym wskazać także na inną – już nie ascetyczną – teologiczną genealogię nowożytnej idei pracy, której źródła tkwią w wizji odwleczonej apokalipsy albo, inaczej rzecz ujmując, twórczego zniszczenia. Ta niezwykle teologia pracy, która oddala ją od codziennego mozolnego obowiązku i przybliża do twórczości bliskiej kreacyjnej mocy Boga, obrabiającego swoje *dark materials* w zawrotnych otchłaniach, ma źródła w nominalizmie Dunsza Szkota, kabale Izaaka Lurii, następnie przekształconej w kabałę chrześcijańską – natchnienie Różokrzyża – skąd już tylko jeden krok do *Fausta* Goethego oraz Hegla i jego dialektycznej koncepcji pracy wykonywanej przez niszczącą negatywność, a w końcu także Freuda, spadkobiercy niemieckiego romantyzmu, z ideą pracy jako *Durcharbeiten*, czyli ciągłego twórczego przepracowywania materii psychicznej.

Choć więc Luter istotnie inicjuje teologiczną refleksję na temat pracy jako „ascezy czynnej”, w której wyraża się jeszcze tradycyjnie uległy stosunek człowieka do Stwórcy, to wkrótce do teologii pracy dołączą nowe heterodoksyjne wątki, kładące nacisk na podobieństwo Boga i człowieka, związane z duchem nowożytnej *theosis*, czyli doktryny ludzkiego przebóstwienia. Praca, najpierw rozumiana jako ofiara, w której wyraża się pobożny i podrzędny stosunek do Stwórcy, stopniowo staje się aktywnością na miarę boskiej *creatio ex nihilo*. Na ewolucję tę składają się trzy eta-

2 Por. M. Weber, *Etyka protestancka a duch kapitalizmu*, przeł. J. Miziński, B. Baran, Aletheia, Warszawa 2010, zwłaszcza rozdział *Asceza a duch kapitalizmu*, s. 145–183.

py: pierwszy, związany z protestanckim dowartościowaniem pracy jako *Beruf*, czyli zawodu i powołania wyznaczonego przez Boga (linia Luter–Hegel); drugi, związany z romantyczną ideą pracy jako formy *kenosis*, która zakłada już podniesienie jej rangi w ramach *imitatio Christi* (tu dobrym przykładem romantycznej teozofii okaże się Juliusz Słowacki); oraz trzeci, w którym praca zaczyna czerpać bezpośrednio z mocy boskich i przybiera postać twórczej destrukcji (linia Goethe–Hegel). U kresu tej ewolucji, pokrywającej się z trwaniem epoki nowoczesnej, pojawia się radykalna krytyka „paradygmatu wytwórczego”, która jednocześnie staje się krytyką całego modernizmu: jej najbardziej elokwentnym wyrazicielem wydaje się Giorgio Agamben, włoski postoperaista, który, także wspierając się na argumentach natury teologicznej, podważa samą ideę nowożytnej *theosis* jako z gruntu błędną i zaleca zupełnie odmienną formułę bogonaśladownictwa, opartą na symbolice nie boskiej kreacji, lecz siódmego dnia stworzenia, czyli szabat.

Praca jako asceza czynna: od Lutra do Hegla

Zanim jeszcze Marcin Luter przybije na wrotach wittenberskiej katedry swoje dziewięćdziesiąt pięć tez, już jego wczesna koncepcja Trójcy staje się dla ówczesnego kościoła powodem do zmartwień. Choć u progu reformacji Luter należy jeszcze do Zakonu Augustianów, jego trynitarne nauczanie bardzo odbiega od tez jego patrona. Dla Augustyna bowiem Trójca prezentowała nade wszystko „immanentną tajemnicę” niepojętą dla ludzkiego umysłu: *opera trinitatis ad intra* – wewnętrzne akty trójosobowego Boga, jednocześnie różniącego się i pozostającego tożsamym, zachodzą ponad i poza czasem (stąd nieadekwatność okolicznika „jednocześnie”), utrzymując Trójcę jako odwieczną i niezmienną wielość w jedności. Dla Lutra jednak – podobnie jak dla Tertuliana – najważniejsze jest ekonomiczne rozumienie Trójcy, czyli *opera trinitatis ad extra*: jej oddziaływanie w stworzeniu. Patrystyczna formuła „Trójca ekonomiczna” zyskuje tu od razu nowe znaczenie: ta ekonomia bowiem to praca, którą osoby Trójcy wykonują w historii, wiodąc ją od momentu kreacji, przez objawienie, aż do zbawienia. *Opera trinitatis ad extra* nie przebiegają więc w beczasowej wieczności, lecz w czasie i w celu jego wypełnienia: „wypełnienia czasu”, które znamionuje zbawczy finał, to cel, do którego praca ta zmierza.

Stawiając raczej na ekonomię niż na immanencję trynitarnych dzieł, Luter zdecydowanie staje po stronie Historii przeciw Naturze. O ile Natura to Tomaszowa domena analogii w rodzaju „jako w niebie, tak i na ziemi”, gdzie immanentna struktura Trójcy stanowi model dobrego istnienia dla niższych kręgów emanacji, nie wchodząc z nimi w bezpośredni kontakt – o tyle Historia to już Luterańska domena osobistych powołań, za sprawą których Bóg interweniuje w procesie ziemskiej historii, udzielając łaski. To uzależnienie każdej jednostki bezpośrednio od bożej łaski może na pierwszy rzut oka wydawać się ruchem regresywnym wobec tej względnej autonomii, jaką cieszą się byty stworzone w tomistycznej Naturze, obdarzone stwórczą łaską niejako systemowo – w istocie jednak ma przełomowe znaczenie dla nowo rodzącego się zmysłu historiozoficznego. Podczas bowiem gdy w swoim synkretycznym, neoplatońsko-arystotelejskim systemie, św. Tomasz usiłował oddalić Boga na bezpieczne pozycje źródła wszelkiego bytu, *fons entis*, który całe stworzenie obdziela łaską od momentu kreacji zgodnie z jego naturą, Luter przybliżył go na powrót światu, wciągając Boga w ekonomię historii i pracy niezbędnej do wykonania tam, gdzie właśnie nie ma „łaski naturalnej”. Podczas gdy tomistyczna, greko-chrześcijańska wizja akcentuje transcendencję Boga jako absolutu dostępnego ludzkiemu umysłowi tylko na drodze rozumowań analogicznych – ta nowa Luterańska koncepcja akcentuje moment wcielenia: zawrotnej chwili, w której boska nieskończoność wkracza w skończony i na razie niewiele wart świat, a z tego niezwykłego napięcia rodzi się Historia. Wielki dialektyczny Ruch, który zmierza do tego, by te początkowe przeciwieństwa – nieskończoność i skończoność, boskość i człowieczeństwo, duch i materia – zbliżyły się do siebie, nawzajem się przeniknęły, a na koniec, w zbawczym finale dziejów, pojednały. Ekonomia dziejów polega na wykonaniu tej właśnie pracy: pracy pojednania tego, co skończone i samo w sobie liche oraz tego, co nieskończone i co stanowi wartość absolutną.

To zatem priorytet nadany wcieleniu – momentowi chrystologicznemu – odpowiada u Lutera nowatorskiej i już głęboko nowożytnej idei antropologicznej, zgodnie z którą *finitum capax infiniti*, czyli byt skończony, bez względu na swą wyjściową marność, zdolny jest unieść w sobie nieskończoność. Już sama ta koncepcja lokuje Lutera w forpoczcie nowoczesnych przemian, które w sposób bezprecedensowy doceniają wymiar

doczesny, a jednocześnie doceniają niebezkrytycznie: tu aprecjacja przybiera charakter otwarcie teologiczny, bynajmniej nie „ateizujący” czy „sekularyzacyjny”, jak to o światowo-świeckich zdobyczach renesansu pisał Jacob Burckhard. Tu pierwszym i wzorcowym naczyniem nieskończoności w skończoności jest sam Jezus i odtąd *imitatio Christi* staje się naczelnym zadaniem każdego chrześcijanina: to na nim teraz spolega praca wcielenia zapoczątkowana przez kenotyczną drugą osobę Trójcy. Wcielenie bowiem jeszcze się nie dopełniło: duch wszedł już w materię za sprawą Zbawcy, ale jeszcze nie połączył się z nią wszędzie. Inkarnacja Chrystusa jest więc nowym zaczynem: miejscem, od którego rozpoczyna się właściwa zbawcza historia, w której zasada wcielenia, najpierw ograniczona tylko do boskiego przykładu, będzie zataczać coraz szersze kręgi – aż obejmie całe stworzenie. Ten historiozoficzny schemat – oparty niejako na dwóch końcach historii, gdzie pierwszy koniec to chrześcijańskie objawienie, dający ostateczny przykład do naśladowania w postaci wcielonego Boga, drugi zaś to ukończona praca Ducha, który przykład ten „rozlewa” na cały świat – ten schemat w całości przewędruje do dzieła Hegla.

Ażeby jednak wcielenie mogło być pełne – zgodnie z Chrystusowym *consummatum est* – Jezus musi naprawdę umrzeć. „Tragedia Krzyża” jest fundamentalnym *thema regium* Lutra, do tego stopnia, że wielu teologów zarzuca mu po dziś dzień nadmierny deipasjonizm, czyli zbyt silne akcentowanie cierpienia Boga-Człowieka z pominięciem jego boskiej niedotykalnej natury. Luter jednak był tak przejęty ideą inkarnacji, że nade wszystko obawiał się innej herezji – doketyzmu, który z cierpienia i śmierci na krzyżu czyni zaledwie *dokos*, czyli pozór: coś w rodzaju „boskiej komedii” odegranej na użytek ludzkich widzów. Ten boski *ludus* – gra, *Spiel* – jest zarówno dla Lutra, jak i dla Hegla nie do przyjęcia, ponieważ stanowi przeciwieństwo pracy, jaka ma realnie zajść w akcie wcielenia, czyli przepracowania materii. Doketyzm, noszący wyraźne znamiona gnostyckiego dualizmu, nie pozwala na zbliżenie i uwikłanie obu pierwiastków: duchowego i cielesnego – trzyma je w dystansie wiecznego oddalenia. Ta doktryna – nigdy przez Kościół w pełni nie przewyciężona, raczej tylko uśpiona i zneutralizowana – także budzi się u progu reformacji: podejmują ją choćby bracia szwajcarscy pod wodzą Huldrycha Zwingliego, u którego ożywa gnostyckie chrześcijaństwo czystej pneумы. Zdaniem

Zwingliego człowiek jest stworzony na obraz i podobieństwo Boga, a to znaczy, że zawiera w sobie czysty pierwiastek duchowy – czyli pneumę właśnie – który niesie w sobie niczym iskrę w cielesnej skorupie: ciało jest tu więc tylko naczyniem, którego somatyczna substancja nie wchodzi w interakcję z „sercem duszy”. A to oznacza *finitum non capax infiniti*: niezdolność materii do uniesienia duchowej nieskończoności. Wciele nie okazuje się wtedy zaledwie czasowym wrzuceniem iskry w odmęty materii – wygnaniem w otchłań i próbą, które kończą się w momencie śmierci cielesnej powłoki, dzięki której iskra może powrócić do „domu Ojca”. W nieco już zsekularyzowanym języku niemieckiego idealizmu linię Zwingliego reprezentuje Immanuel Kant: jego sztywny dualistyczny podział na transcendentalne Królestwo Wolności oraz empiryczne Królestwo Konieczności, które pozostaną odseparowane na zawsze, wiernie odzwierciedla dualizm pneumy i somy charakterystyczny dla reformowanej teologii Szwajcara.

Luter i Hegel natomiast inaugurują inną konkurencyjną linię, w której idea wcielenia zostaje potraktowana – dosłownie – śmiertelnie serio. Tak bowiem jak materialne ciało otwiera się tu na możliwość przepracowania, czyli przynajmniej częściowego przeduchowienia (najpierw dzięki prawu, potem dzięki miłości, a na koniec dzięki łasce) – tak pierwiastek duchowy wydaje się na ryzyko kontaminacji. Dlatego, powie Luter, człowiek – nawet jako boskie podobieństwo i *finitum capax infiniti* – nieustannie wymaga bożej pomocy, której łaskawy płomień podtrzyma migającą iskierkę ducha w jego straszliwym zmaganiu się z przeciwnościami materii, w tej niemal syzyfowej, niemal beznadziejnej pracy – *communicatio idiomatum*, czyli „porozumienie aspektów”, zbyt trudne dla pojedynczej jednostki, jest niemożliwe bez boskiego wspomżenia. Dlatego, powie z kolei Hegel, człowiek nie może ustać choć na chwilę w „patrzeniu negatywności prosto w oczy”, jednocześnie licząc na stałą obecność Ducha w dziejach, którego opatrnościowa łaska działa teraz pod postacią „chytrości rozumu”³. I tak jak Luter wierzy, że zbawienie wykona swoje „ekonomiczne”

3 „[...] potęgą jest duch tylko wtedy, kiedy negatywności patrzy prosto w oczy i przy niej się zatrzymuje”. G.W.F. Hegel, *Fenomenologia ducha*, t. 1, przeł. A. Landman, Państwowe Wydawnictwo Naukowe, Warszawa 1963, s. 44.

dzieło, kiedy grzechu już więcej nie będzie – czyli gdy ciało, zamiast jęczeć pod jarzmem narzuconego sobie prawa, stanie się wykonawcą zakonu z wewnętrznym przekonaniem i radością⁴ – tak Hegel, wiedziony analogicznym dziejowym idealizmem, wyobrazi sobie kres Historii jako moment, w którym „lud stanie się rozumny”, a więc kiedy ta społeczna *hyle*, najbardziej oddalona od duchowego centrum, podniesie się wreszcie z chaotycznej kondycji motłochu oraz stanie się świadomym i dobrowolnym obywatelem Państwa. W komentarzu do Pawłowego *Listu do Rzymian* Luter pisze:

Skoro ciało nadal żyje, nadal jesteśmy grzesznikami; ale ponieważ wierzymy i mamy zaczątek Ducha, Bóg jest tak życzliwy i łaskawy wobec nas, że nie poczyta grzechu przeciwko nam i nie osądzi za niego, lecz będzie postępował z nami stosownie do naszej wiary w Chrystusie, dopóki grzech nie zostanie zgładzony [...]. *Wiara jest Bożym dziełem w nas*. Zmienia nas i czyni narodzonymi na nowo z Boga; zabija starego Adama i stwarza zupełnie innego człowieka, w sercu i w duchu, i w umyśle, i w siłach, a przywodzi ze sobą Ducha Świętego. O jakże żywa, czynna, działająca i potężna jest wiara! Niemożliwością jest, by bezustannie nie czyniła dobra [...]. Tym sposobem niemożliwe staje się oddzielenie uczynków od wiary, tak jak niemożliwe jest odjęcie ciepła od płonącego ognia [...]. A zatem „ciało” to człowiek, który żyje i pracuje, wewnątrz i na zewnątrz, w służbie na korzyść ciała i doczesnego życia; „duch” to człowiek, który żyje i pracuje, wewnątrz i na zewnątrz, w służbie Ducha i przyszłego życia [...]. Ów spór w naszym wnętrzu trwa tak długo, jak długo żyjemy, choć u jednego człowieka jest większy, a u innego mniejszy, w zależności od tego, co jest silniejsze: ciało czy duch? W każdym razie, cały człowiek jest zarówno duchem, jak i ciałem, i *zмага się z samym sobą do czasu, aż się stanie w całości duchowy*⁵.

Zdaniem Ulricha Asendorfa ten fragment ze wstępu do *Komentarza* zawiera w sobie całą naukę Hegla: początkowa antyteza ciała i ducha – „barbarzyńskiej” grzeszności i „ascetycznego” ideału – ulega dziejowemu przepracowaniu, aby na koniec wydać z siebie syntetyczną

4 Por. „W tym sensie apostoł mówi: *Zakon stanowimy*; to znaczy: *Mówimy, że jest przestrzegany i wypełniany przez wiarę* [...]. Zakon jest umocniony w nas, gdy wypełniamy go ochotnie i prawdziwie. Lecz nikt nie może tego dokonać bez wiary”. M. Luter, *Komentarz do Listu do Rzymian*, przekład zespołowy, Wydawnictwo Tymbes, Kraków 2014, s. 79. Wszystkie wyróżnienia w cytatach, zaznaczone kursywą, pochodzą od autorki.

5 *Ibidem*, s. 10–12.

jakość nowej chrześcijańskiej wspólnoty wolnych przeduchowionych podmiotów:

Aktualna rzeczywistość wyzbywa się swego barbarzyństwa, podczas gdy prawda wyzbywa się swej pozaświatowości. *Wraz z tym zjednaniem, pokuta staje się faktem obiektywnym*: państwo to w pełni rozwinięty obraz rzeczywistości rozumnej, w której prawda objawia się pod postacią religii i nauki⁶.

Podobnie czyta Hegla Emil Fackenheim, który w książce zatytułowanej *Religijny wymiar w myśli Hegla* przedstawia heglowską wizję chrześcijaństwa jako religii nie tylko absolutnej, ale także aktywnej, dążącej do radykalnej transfiguracji świata. Wbrew „pogańskim” religiom i filozofiom, które widziały rzeczywistość w świetle fatalistycznych konieczności, chrześcijaństwo jest pierwszą religią radykalnej kontyngencji. Postrzega świat jako przygodny, jako Pawłową „przemijającą postać”, a nie jako „żelazną klatkę” stoików, z której można co najwyżej uciec w rejony transcendentne. Pawłowo-Lutrowe „przemijanie” jest więc dla Hegla jedynie biernym rewersem ukrytej w bycie przygodnym możliwości jego radykalnego i planowego przekształcenia; pretekstem do pracy transfiguracji, będącej jednocześnie „dziełem miłości”, czyli dziełem samego Ducha. W systemie Hegla przygodność nie jest li tylko odpadkiem konieczności, lecz sama jest koniecznym momentem stworzenia, co z pozoru tylko rodzi paradoks: „W heglowskiej teorii kontyngencji – pisze Fackenheim – ona sama jest konieczna i absolutnie niezbędna. Jeśli ma się dokonać praca dziejów w Pojęciu, w świecie *musi* istnieć przygodność”⁷. Tak pojęta miłość, wcielana przez aktywnego, wszędzie sięgającego i wszystko penetrującego Ducha (*der angreifende Geist*), nie ma w sobie nic z biernie ascetycznej negacji doczesności, cała jest nastawiona na nieznaną spoczynku działanie, którego zaczynem jest wcielenie jako pierwsza warunkowa „konfirmacja bytu”, celem zaś „całkowicie przekształcona ziemia”⁸.

6 U. Asendorf, *Luther und Hegel. Untersuchungen zur Grundlegung einer neuen systematischen Theologie*, Franz Steiner Verlag, Wiesbaden 1982, s. 435–436.

7 E. Fackenheim, *The Religious Dimension of Hegel's Thought*, The University of Chicago Press, Chicago 1982, s. 115.

8 *Ibidem*.

Praca jako kenoza: Słowacki i romantyczna teozofia

Emil Fackenheim różni się jednak od Ulricha Asendorfa w jednym bardzo charakterystycznym momencie: podczas gdy Asendorf akcentuje ascetyczno-pokutniczy aspekt luterańskiej pracy, w tym też sensie potwierdzając diagnozę Webera, Fackenheim stawia na jej pęd kreatywny, wynikający z twórczej negacji bytowego *status quo*. Fackenheim czyta bowiem Hegła nieco inaczej: w duchu źródłowej, czyli niechrześcijańskiej, XVI-wiecznej kabały luriańskiej, w której praca nie łączy się z konieczności z ascetyczną ofiarą. „Gnoza żydowska”, reprezentowana przez myśl Izaaka Lurii, stawia na inny wątek, w którym dochodzi do głosu paradoks aktywnego mesjanizmu zestawiony z tradycyjnie pasywnym oczekiwaniem na Mesjasza. Praca, pojmowana metafizycznie, staje się wyrazem tego aporetycznego starcia: jej zadaniem jest przyspieszenie Nadejścia przez sięgnięcie do pokładów apokaliptycznej energii, ukrytej pod pokrywami kreacyjnego *status quo*. Praca zyskuje wówczas zupełnie nowy wymiar mesjański jako praca na rzecz nadejścia Mesjasza. W wersji bardziej umiarkowanej oznacza to pracę etycznych uczynków, podnoszących żywe iskry z upadku w martwą materię – w wersji bardziej radykalnej oznacza to działalność rewolucyjną, zmierzającą do podważenia ustalonej i nieruchomej hierarchii, zarówno ontologicznej, jak i politycznej. Istotą tej pracy w obu jej formach jest *ruch*: odzyskanie dynamicznego procesu dziejowego, który rozbija to, co „stanowe i zakrzepłe” (*das Ständische und Stehende*)⁹ oraz przybliży

9 „Wszystko, co stanowe i zakrzepłe, znika, wszystko, co święte, ulega sprofanowaniu i ludzie muszą wreszcie spojrzeć trzeźwym okiem na swoją pozycję życiową”. K. Marks, F. Engels, *Manifest komunistyczny*, przeł. W. Piekarski, w: *idem, Dzieła*, t. 4, Książka i Wiedza, Warszawa 1962, s. 643. Z kolei termin „Partia Ruchu” w odniesieniu do pracy rewolucyjnej jako formuły wynikającej z kabały luriańskiej ukuł Moses Hess, twórca tak zwanego duchowego syjonizmu: „Dusze słabe, które zawsze płyną po powierzchni, bo brak im oddechu, by wziąć głębokiego nurka, lamentują nad okropieństwami Wielkiej Rewolucji Francuskiej. My zaś rozpoznajemy majestat Boga nie tylko w przyjaznym blasku słońca, ale także w groźnej burzy; nie tylko w bujnie owocującym ogrodzie, ale i w zlanym krwią polu bitwy. Pedanci unikają Człowieka Ruchu, nie zdając sobie sprawy, że w całej ludzkości to potężne poruszenie życia musi w końcu wydać z siebie coś wartościowego i że tym, co opóźnia odrodzenie, jest właśnie próżna idolatria zakrzepłej i umarłej tradycji”. M. Hess, *The Holy History of Mankind and Other Writings*, przeł. Sh. Avineri, Cambridge University Press, Cambridge 2004, s. 40.

historyczny cel, którym będzie – wedle słów Fackenneima – „całkowicie przekształcona ziemia”.

Za sprawą tak zwanej kabały chrześcijańskiej, która przełożyła idiom Luriański na język trynitarny, w ezoterycznym *milieu* protestanckim pojawia się więc całkiem nowa koncepcja pracy jako ciągłego wysiłku ducha „pracęgo na ciało”, aby je, używając terminu Juliusza Słowackiego, przeanielić – czy też, jak później określi to Zygmunt Freud, poddać radykalnemu *Durcharbeiten*, którego zadaniem jest przepracowanie traumy materialności: traumy życia skończonego, życia nie-wiecznego, niedoskonałego, a jednak wartego przeżycia, *lebenswertig*. Podczas gdy linia neoplatonisko-gnostycka rozumie zadanie pneumy jako jak najszybszą ewakuację z upadłego świata doczesności, linia teologii nowoczesnej stawia przed iskrą nowe wyzwanie: przepracowanie i ruszenie z posad materialnej bryły świata. Kabała chrześcijańska, rozwijana głównie w ramach ezoteryki okołoreformacyjnej¹⁰, chętnie podejmuje więc wątek przepracowania, ponieważ łączy się on z docenieniem wymiaru pracy u Lutra jako nowej idei *communicatio idiomatorum*, czyli związku między duchem a ciałem, jednocześnie jednak dołącza do niego nieobecny w kabale luriańskiej motyw ascezy, kenozy i ofiary, który zapożycza wprost z chrześcijańskiej „tragedii krzyża”. Praca i ofiara – praca jako ofiara i ofiara jako praca – stają się tematem naczelnym nowej historiozofii, łączącej kabałę z chrześcijańską herezją apokatastatyczną: Orygenesem, Eriugeną oraz Joachimem da Fiore. Pracujący człowiek nie jest tu już tylko sługą wszechmocnego Boga, który powołuje swoich wiernych do zadań (*Berufe*), ale kimś znacznie więcej: naśladowując boski wątek kenozy, staje się pomocnikiem Boga w dziele dziejowej opatrności.

Kenotyczno-ofiarniczy wątek ofiary wplecionej w historyczne dzieło ducha to istotnie samo sedno kabały chrześcijańskiej, doktryny teozoficznej przejętej przez Różokrzyż, która w ogromnej mierze wpłynęła na intelektualny kształt epoki nowożytnej: dobitnym przykładem jest tu sam Hegel, który twierdził, że jego filozofia, pojmowana jako „spekulatywny

10 O recepcji kabały luriańskiej wśród myślicieli należących do szeroko rozumianego protestantyzmu świetnie pisze Francis Yates w: *The Rosicrucian Enlightenment*, Routledge, London 1972.

Wielki Piątek” albo „róża [wolnej myśli] przykuta do krzyża terażniejszości,” to nic innego niż „zniesienie teozofii w języku filozoficznym”¹¹. Nie całkiem jeszcze zniesione elementy teozofii pozostające pod wpływem kabały chrześcijańskiej utrzymują się we wszystkich systemach Friedricha Schellinga i innych pomniejszych myślicieli romantycznych, jak choćby w nauczaniu Andrzeja Towiańskiego, poetycko wyłożonym w *Genezis z Ducha* Słowackiego, który, podobnie jak Adam Mickiewicz, pozostawał pod wpływem litewskiego mistyka. W ujęciu Słowackiego, którego mistyczny traktat jest swoistym kompendium ezoteryki romantycznej, praca ducha możliwa jest tylko wtedy, kiedy jednostkowy byt gotów jest złożyć siebie w ofierze na rzecz duchowego rozwoju, czyli dokonać pełnej kenozy. Nie wolno mu zatem być Żółwiem, który staje się tu emblematem nie tylko bierności i lenistwa, ale także ociągania się w ofierze: żółwia skorupa, która w ten sposób chroni go przed niszczącą interwencją z góry, to symbol nieuprawnionej samoobrony bytu upierającego się przy swoim jednostkowym *conatus*, a zarazem wyraźna aluzja do kabalistycznej nauki o *kelipot*, czyli skorupach właśnie, w których utkwiała iskra życia. Żółw, trwając przy swoim jałowym istnieniu, nie pracuje – ani na rzecz Ducha, ani na rzecz dziejów. Po prostu jest – oderwany od pracy wprzód całości, otorbiony w swoim ontycznym egoizmie, wyobcowany od duchowych nakazów, Żółw zdradza sprawę mistycznego zbawienia świata, ponieważ odmawia samopoświęcenia: „Oto znowu powtórzony, o! Boże mój, upadek Ducha. Albowiem zleniwienie się jego w drodze postępu, chęć pobytowania dłuższego w materii, dbanie o trwałość i o formy wygodę, były i są dotąd jedynym grzechem braci moich i duchów synów Twoich”¹².

Romantyczna logika emblematów jest ściśle binarna – u Williama Blake’a naprzeciw Koniom stają Tygrysy, u Friedricha Nietzschego Osłu przeciwstawia się Lew – tak też u Słowackiego pojawia się Ślimak: figura wydawałoby się niejednoznaczna, bo także mająca w sobie aspekt ociągania się i bierności, ale – jak twierdzi Słowacki w swojej ekscentrycznej wizji

11 O hermetycznym tle myśli Hegla, a zwłaszcza o jego przywiązaniu do idei „rózokrzyżowego oświecenia”, świetnie pisze Glenn Magee w: *Hegel and the Hermetic Tradition*, Cornell University Press, Ithaca 2008, s. 248.

12 J. Słowacki, *Genezis z Ducha*, w: *Krąg pism mistycznych*, red. A. Kowalczykowa, Ossolineum, Wrocław 1982, s. 17.

historii naturalnej – aspekt przewyższony przez pracę. W przeciwieństwie bowiem do Żółwia, obwarowanego pod „rogową skorupą”, Ślimak pracuje: wydobywa się z morskiego królestwa roślinnego, wychodzi na suchy brzeg (co stanowi aluzję do bibijnego Eksodusu, czyli Wyjścia z Egiptu jako „ciemnej krainy”), zamiast kelipy wydaje z siebie perłową otoczkę, a następnie przeistacza w ruchliwe owady:

Taką to drogą, o Nieśmiertelny, pracował anioł najuboższy i pokorny syn Twój w roślinnym królestwie, aż nareszcie ostateczną formą swoją wyszedł w świat wyższy – i spotkał się z innymi strumieniami prac globowych, które wszystkie do ostatecznej ludzkiej formy doszły. Tam, o! Panie, ślimak, pierwszy morza mieszkaniec, ostrożny i pewny pod swoją tarczą kamienną długiego żywota, ofiarę Ci nareszcie z perłowego domu swojego uczynił, *przepracował go* (duchem pożądania) na rogową żółwia skorupę – a następnie jeszcze coś z bezpieczeństwa swego ustąpił Ci, Panie, a skrzydła sobie podstępnie pod rogową tarczą *wypracowawszy*, żukiem (tym Bóstwa u Egipcjanów obrazem) wyleciał w motylowe ducha krainy [...]. Przez całą tę bolesną drogę przemian i pracy nie poświęcił Ci on, o! Panie, swojej płodności, a jakieś niby podobieństwo kształtów tradycyjnie zachował – i z morza przeniósł je aż w niebieską lotów krainę [...] ¹³.

Choć więc Ślimak wyłania z siebie także Żółwia – byt całkiem podporządkowany grzesznej zasadzie samozachowania i bezpieczeństwa – to jednak poddaje się ruchowi Ducha, który koniec końców żąda od niego śmierci jako aktu samoofiarywania. Śmierć przestaje być wówczas przypadkowym cierpieniem gnębiącym byt naturalny i nabiera głębokiego metafizycznego sensu: „zaśnięcie Ducha w jednej, a obudzenie się w drugiej doskonalszej formie” ¹⁴ wymaga, aby byt pojedynczy obumarł i stał się nawozem dla kolejnych duchowych wcieleń, dążących do ostatecznej – pełnej i doskonałej – inkarnacji Ducha, w której materia ulegnie całkowicie „przeanieleniu”:

Niczem jednak jest nauka przeszłości, jeżeli przed tobą całej przyszłości nie odsłoni [...]. Oto w księgach tych odkryta leży śmierci tajemnica i zapisane jest wyraźnie prawo następnej twórczości, to jest: ofiara [...] wszystko przez Ducha i dla Ducha stworzone jest, a nic dla cielesnego celu nie istnieje ¹⁵.

13 *Ibidem*, s. 23.

14 *Ibidem*, s. 17.

15 *Ibidem*, s. 25. Ofiarniczą doktrynę Słowackiego bardzo celnie podsumowuje Paweł Matejek: „Rekapitulacja dziejów kosmosu zaprezentowana w *Genezis z Ducha* jednoznacznie wskazuje,

Wszystkie te wątki – ujęcie pracy jako nade wszystko ofiary na rzecz samostwarzającego się Ducha, który, po Schellingiańsku, wciela się w kolejne formy naturalne, aby u kresu uzyskać samowiedzę – pojawiają się już w romantycznej teozofii Towiańskiego: synkretycznej mieszaninie złożonej z elementów kabały chrześcijańskiej, doktryny Różokrzyża oraz mistycznych nauczania Jacoba Boehme'a i Emanuela Swedenborga. *Biesiada* wyraźnie definiuje człowieka jako kontynuatora ofiary chrystologicznej: istota ludzka to byt, którego zadaniem jest przepracowanie swojej materialnej kondycji w duchu ascetycznego samopoświęcenia:

Człowiek jest to duch, który z woli Bożej uwięziony został w ciele, w materii, to jest w ziemi, aby zwyciężył przeciwności krępujące go i żył wolny na ziemi, aby duch, to jest wyższe, żyło w niższym w wolności swej, wedle prawa swojego wyższego [...]. Sili się duch człowieka, aby wydobyć się, wyzwolić się z niskości, w której jest osadzony, bo czuje, że taki byt nie jest bytem jego naturalnym, że ten świat nie jest ojczyzną jego; a to silenie się ducha dla wyzwolenia się z ciała oraz dla zwyciężenia ciała i dalszych przeciwności wiążących ducha, *ta praca podnosi ducha*, podnosi zarazem i ciało, przez to zbliża ciało do wysokości ducha, co jest głównym zadaniem chrześcijanina. Tak duch i ciało noszą sobie wzajemną pomoc, a taka pomoc jest powszechną w operacji ogromu Bożego, gdzie, wedle urzędzenia najwyższego, każde stworzenie o tyle tylko podnosi się, o ile podnosi inne zbliżone z sobą stworzenia¹⁶.

Tym właśnie praca, choć wykorzystująca techniki ascetyczne, różni się od zwykłej ascezy: jej celem bowiem nie jest zniszczenie ciała, lecz jego „podniesienie”; nie śmierć, która otwiera bramy do bezcielesnego wiecznego żywota, ale duchowa transformacja, która pomoc ma całej materii w jej samoprzemianie. „Parcie duchem na ciało”¹⁷ nie jest więc bezcelową

że materia wyraża pragnienie stagnacji oraz zmierza do utrwalenia stanu istniejącego. Hamowanie postępu generuje relację, w której Duch staje się wiecznym rewolucjonistą – przez zniszczenie i przemoc nieustannie przypomina materii o nadrzędnym celu. W ten sposób kształtuje się genezyjska teoria ofiary; zakłada ona bezwzględne odrzucenie aktualnej postaci, blokującej dalszy rozwój. «Zaśnięcie Ducha w jednej, a obudzenie się w drugiej doskonalszej formie» wymaga poświęcenia i zgody na śmierć, która w istocie jest kolejnym etapem inicjacji w metempsychiczny ruch w górę. Za największy grzech uznaje się lenistwo w służbie Bożej – zaniechanie pracy i przywiązanie do obecnego wymiaru bytu”. P. Matejek, *Literatura i mistyka. Przyczynek do badań nad wyobraźnią poetycką Juliusza Słowackiego*, „Annales Universitatis Mariae Curie-Skłodowska” 2017, t. 35, nr 1, s. 30.

16 A. Towiański, *Biesiada. Wielki period*, w: *idem, Pisma*, t. 1, Turyn 1882, s. 53.

17 *Ibidem*, s. 58.

męką tradycyjnego ascety-gnostyka, pragnącego w ten sposób pozbyć się swej cielesności: jest pracą, której celem uduchowanie materii, czyli – z pozoru paradoksalnie – jej gruntowna *dematerializacja*:

Chrystus, podając człowiekowi pełność myśli Bożej, nauczył słowy i przykładem, jak siłą ofiary wyzwalać i razem podnosić ducha, jak łącząc podniesionego ducha z ciałem zwyciężać i podnosić ciało, jak na koniec w tym wspólnym podnoszeniu się ducha i ciała żyć duchem w ciele, a to w tym celu chrześcijańskim, aby duch, ciało i życie, wszelki czyn człowieka, cała istota jego podnosiła się coraz więcej do wysokości, którą Bóg Słowem swoim nazaczył, którą Chrystus, Słowo ucieleśnione, ukazał człowiekowi. Wynika stąd naturalnie, że *ofiara chrześcijańska jest troista, to jest, że ta praca, to budzenie się, to silenie się czynić się powinno naprzód w duchu, potem w ciele, a na koniec w całym życiu, we wszystkich sprawach człowieka*¹⁸.

I podobnie jak w *Genezis* Słowackiego, gdzie Duch okazuje się rewolucjonistą, mobilizującym stworzenie do „parcia wprzód” w ogniu wojny i zniszczenia, także u Towiańskiego tragedia, Hiobowe nieszczęście i skrajna deprivacja służą wytrąceniu bytu ze stanu inercyjnego samozadowolenia:

Tak to Bóg odbiera człowiekowi wszelką ziemię, w której on topi ducha swojego: odbiera zdrowie, majątek, rodzinę, ojczyznę ziemską, aby duch człowieka, odarty z ziemi, zatęsknił do nieba i do ojczyzny swej chrześcijańskiej na ziemi; *odbiera Bóg punkta, na których człowiek zatrzymał się w postępie swoim, aby pobudzić go do dalszego, nieprzerywanego się postępu*¹⁹.

Ta teozoficzna nauka, czerpiąca z kabały Luriańskiej, *Cabala denudata* Christiana Knorra von Rosenrotha, ezoterii Różokrzyża, Jakoba Boehmego, Emanuela Swedenborga oraz Louisa Saint-Martina²⁰, jest, mimo pozornej ekscentryczności, całkowicie typowa dla swojej epoki. Idea Ducha jako „niedokończonego projektu” – realizującego się przez dziejową pracę i dlatego też domagającego ofiar z istot, które już zaistniały, na rzecz tego, co jeszcze może zaistnieć – stanowi samo sedno niemieckiego idealizmu oraz wszystkich pochodnych doń wczesnonowożytnych

18 *Ibidem*, s. 56.

19 A. Towiański, *Noty z rozmowy z Jerzym K.*, w: idem, *Pisma*, t. 2, Turyn 1882, s. 171.

20 Na temat mistycznych wpływów, które ukształtowały myśl Towiańskiego zob. S. Pigoń, *Chrystopologia A. Towiańskiego*, Wilno 1924, s. 19 i 21.

doktryn postępu. W wątku pracy jako ofiary odsłaniają się także teologiczne korzenie całej późniejszej *Lebensphilosophie*, która znaturalizowała ideę chrześcijańskiej kenozy w wizji hekatombi poszczególności na rzecz Życia jako tego, co ogólne: od Schopenhauera, przez Nietzschego, po Martina Heideggera i Gilles'a Deleuze'a, ciągnie się wątek „aksjomatycznej ofiary”, który nadal świetnie funkcjonuje w ramach filozoficznej pseudomorfozy i który każdemu bytowi pojedynczemu każe wyrzekać się siebie na rzecz pierwotnego strumienia tego, co potencjalne, wirtualne i czysto energetyczne. Także teologiczna dwuznaczność kenozy odbija się tu wiernie w metafizycznej ambiwalencji „samoprzewycięzającego się Życia”, którą znamy choćby z Nietzschego: tak jak Jezus jednocześnie afirmuje wymiar bytu doczesnego, dokonując wcielenia, i neguje go, otaczając go oskarżycielskim nimbem zatury boskości – tak samo istnienie poszczególne jest jednocześnie afirmowanym celem procesu Życia, w którym to się aktualizuje, a zarazem negowanym środkiem, który nie może trwać w swoim w swoim *conatus*, lecz musi przyjąć swój koniec jako samoświęcenie na rzecz dalszego rozwoju. Niechęć Heideggera czy Deleuze'a wobec bytu w aktualizacji, połączona z silną identyfikacją z Tanatosem jako siłą negującą to, co aktualne – to wciąż dalekie echo teologii kenotycznej, która nakazuje naśladować Chrystusa w „tragedii krzyża”: tak jak Zbawca złożył siebie w ofierze jako konkretną ludzką jednostkę, tak też każdy naśladowca ma obowiązek złożyć swój poszczególny *conatus* w ofierze na rzecz ogólności. Tylko w ten sposób bowiem Historia, Życie czy Bycie – jakkolwiek nazwiemy tę nadrzędną ogólność – może zrealizować swój plan.

Praca jako odwleczona apokalipsa: od Fausta do Hegla

„Tragedia krzyża”, mimo chrześcijańskiej retoryki, nadal jednak pozostaje *tragedią*: wizją ofiarniczą, zgodnie z którą praca to, by sparafrazować Hegla, *odwleczone samozniszczenie*, podczas którego ascetyczny cel w postaci prostej destrukcji tego, co cielesne, ulega pewnej komplikacji i staje się jego przepracowywaniem. Człowiek składa siebie w ofierze nie w prostym akcie oddania własnego życia, lecz w złożonym i odwleczonym w czasie

procesie pracy na rzecz Ducha. W istocie, to ta właśnie komplikacja w formie zwłoki – jak by powiedział Jacques Derrida, *le temps donné*, „czas darowany” na odsunięcie bezpośredniej negacji²¹ – staje się kluczem do wielkiego wyjścia poza paradygmat tragiczny: wyjścia, do którego w swojej koncepcji pracy przygotowują nas Hegel i Marks, ale przedtem jeszcze *Faust* Goethego. Zwłoka zamieniona w nieokreślony „czas darowany” – w teologii chrześcijańskiej znany jako *Galgenfrist*, czas ulgi-dyspensy, którym, zgodnie z wyobrażeniami millenarystów, miałyby się cieszyć Trzecia Rzesza, czyli tysiącletnie królestwo boże na ziemi – sprawia, że akt pracy zaczyna się wyzwalać z religijnych ram ofiarniczych. Dialektyczna *différance*, która odwleka finalny moment autodestrukcji w nieokreślonej przyszłości, pozwala pracy na ruch emancypacji: transformacja materii przestaje być li tylko środkiem do jej długoplanowego zniszczenia, staje się celem samym w sobie.

W ten sposób wyzwolona praca zaczyna w pełni korzystać z mocy „twórczej destrukcji”, czyli z owych „podziemnych mocy”, *die unterirdischen Mächte*, o których, za Goethem, pisze Marks w *Manifestie komunistycznym* – albo, by się powołać na ulubioną metaforę socjalizmu utopijnego, ujarzmia kosmiczne energie zorzy polarnej i błyskawic. Błyskawica to jednak także dobrze znana teologiczna alegoria objawienia, które razi niczym piorun i sugeruje dokładnie tę samą ambiwalencję, na której opiera się nowoczesne pojęcie pracy: może albo spopielić na miejscu, albo „przepracować” Szawła w Nowego Człowieka, zmuszając go do salta gwałtownej *metanoia*. Błyskawica stanowi też odwieczną metaforę *apokalipsis* jako objawienie-zniszczenia, w którym ambiwalencja ta kulminuje: odsłonięcie boskości twarzą w twarz grozi – dokładnie tak, jak w przypadku otwartego kontaktu z prądem wysokiego napięcia – śmiercią bądź kalectwem. Człowiek nie może widzieć Boga i przeżyć. Może jednak zbudować odgromnik, który przechwyci duchową energię i – to już śmielsza myśl, bardziej rodem z Charles’a Fouriera, socjalisty utopijnego, niż Benjamina Franklina, który wynalazł piorunochron – użyje jej do immanentnych

21 Por. J. Derrida, *Given Time: I. Counterfeit Money*, przeł. P. Kamuf, The University of Chicago Press, Chicago 1994. Pojęcie zwłoki jako różnicującego odwleczenia (czyli *différance*) autor traktuje jako boski dar dyspensy, opóźniającej w nieskończoność perspektywę Sądu Ostatecznego.

ziemskich celów. Ognista *ruach* nie będzie już razić i popielić: zostanie spożytkowana nie przeciw, lecz na rzecz stworzenia, jako *gebannter Blitz*, „błyskawica ujarzmiona” (rysunek 1)²².

1. Paul Klee, *Gebannter Blitz*



22 *Gebannter Blitz* to tytuł akwareli Paula Klee z roku 1927, czyli z okresu, w którym malarz fascynował się socjalizmem utopijnym (dziś w zbiorach wiedeńskiej galerii Albertina). Na obrazie widać błyskawicę przedstawioną jako graficzną wariację na zygzakowatym znaku wysokiego napięcia, który tu jednak nie sygnalizuje grozy zniszczenia, lecz energię ujarzmioną, służebną celom pracy, o czym świadczy zatknięta na jej szczycie biała flaga. Błysk daje się przechwycić drabiniastej konstrukcji, która – niczym współczesna Wieża Babel – sięga nieba i biegnie w dół, aby zasilić maszyny ziemskiej cywilizacji.

Zanim jeszcze pojawi się Hegel, mistrz apokalipsy dialektycznej, na pomysł ten – czy raczej na jego poetycką ekspresję – wpadł jako pierwszy Goethe, tworząc syntetyczną parę Fausta i Mefista: starca, który życie zmarnował na kontemplacji, teraz odmłodzonego do działania dzięki użytkowi z czystej siły destrukcji, reprezentowanej przez „sługę Otchłani”. Dzięki temu zawarciu zło zniszczenia, którego pragnie Mefisto, zawsze czyni dobro, ponieważ zniszczenie, jeśli wprowadzić je w zastały krąg bytu w odpowiedniej dialektycznej dawce, wywołuje ruch transformacji – ten sam, który Hegel nazwie „odwleczoną destrukcją”, Derrida zaś – odwlekająco-różnicującą *différance* albo *pharmakonem*²³. Mefisto reprezentuje demoniczną siłę destrukcji, a zarazem gnostyckiej negacji bytu: jest „duchem, który zawsze mówi nie, albowiem wszystko, co powstaje, do wytępienia tylko się nadaje”. W chwili jednak, w której oddaje się na usługi Fausta, negacja ta zostaje włączona w proces faustycznego samorozwoju: druga część sztuki Goethego pokazuje, jak mefistofeliczna energia zostaje wykorzystana przez nowoczesnego człowieka-*dewelopera* do tego, aby okiełznać żywioły i na miejscu bezcelowo falującego oceanu zbudować cywilizowane miasto. Zajmując pozycję boskiego obserwatora na wzgórzu, z którego widać w dole bezkształtne wody, Faust wciela się w stwórczą *ruach* unoszącą się nad otchłanią. Jednak motywacją do tworzenia okazuje się nie miłość do bytu, lecz wręcz przeciwnie: gnostycka nienawiść do jego niedoskonałości i amorfilii. Morze, będące tu symbolem bytu w jego pierwotnej nieprzepracowanej postaci – Giorgio Agamben powie później: „bytu bylejakiego” – wyzwala w Fauście chęć jego zniszczenia. Na jego miejscu ma się pojawić coś lepszego: uformowanego i zdyscyplinowanego, dlatego też Faust zwraca się o pomoc do Mefista, potęgi reprezentującej apokaliptyczną destrukcję:

Morze czai się, cofa, z stu stron się odradza,
niepłodne, stokroć gorszą niepłodność sprowadza;
wbiera, rośnie, grzmi, dudni; powodzią zgnilizny
zalewa szmat pustyni obmierzłej, bezżywej.

23 Hegel nazywa byt w swoim ontycznym *status quo* „zamkniętym w sobie i nieruchomym kręgiem, który jako substancja utrzymuje razem wszystkie swoje momenty w stosunku bezpośrednim”. G.W.F. Hegel, *Fenomenologia...*, t. 1, s. 43.

Nabrzmiałe siłą fale rzygają z czeluści!
 Wracają! – Było pusto, teraz jeszcze puściej!
 Wysifek bezcelowy; żywioł niespętany!
 poczułem w sercu rozpacz i strach mi nie znany,
 a duch mi nakazywał wskrzesić w sobie męstwo,
 wziąć się z morzem za bary i odnieść zwycięstwo!
 I tak też chcę uczynić! [...]
 Tedy takie powziąłem ważne plany w duchu:
 oby dożyć pociechy, by ląd ten odrodzić,
 butne morze od brzegu na zawsze odgradzić;
 na rozhukaną bestię nałożyć kaganiec,
 pchnąć ją w głąb, poza brzegi, poza trwałą szaniec.
 Punkt po punkcie plan cały rozważnie i śmieie,
 ułożyłem; pomocy żądam twej w tym dziele²⁴.

Praca, której celem jest „nałożenie kagańca rozhukanej bestii” żywiołów, staje się wówczas zestaloną i zdyscyplinowaną formą energii, dotąd objawiającej się wyłącznie jako nicościująca destrukcja wszelkiej formy: apokalipsą na tyle powstrzymaną, by zniszczyć *status quo* bytu, nie niszcząc bytu samego, czyli dokonać jego wewnętrznego przepracowania; albo, by przywołać genialną asocjację Harta Crane’a z *Mostu Brooklińskiego: fury fused* – Hegłowską „furią zanikania” sprzężoną i zespawaną w stałą formę aktywności²⁵. Tak zatem jak Goethe staje się poetą nowoczesnej pracy, opiewanej w postaci Fausta-Dewelopera²⁶ – tak Hegel rozwija filozofię użytku ze „świętego ognia”, jednocześnie krytykując jego objaw niezapośredniczony w rewolucyjnym wybuchu apokaliptycznych mocy. Tylko Bóg może stwarzać z niczego i na powrót obracać w nic to, co stworzył; człowiek natomiast może – i musi – pracować: nie tyle niszczy, ile

24 J.W. von Goethe, *Faust*, cz. 2, przeł. E. Zegadłowicz, Państwowy Instytut Wydawniczy, Warszawa 1953, wersy 5820–5841.

25 Na temat „furii zanikania” jako pozbawionej dzieła czystej negatywności, por. G.W.F. Hegel, *Fenomenologia...*, t. 2, s. 187.

26 W ten sposób interpretuje drugą część *Fausta* Marshall Berman w: *Wszystko, co stałe, rozplywa się w powietrzu. Rzecz o doświadczeniu nowoczesności*, przeł. M. Szuster, Universitas, Kraków 2006, zwłaszcza w rozdziale *Faust i tragedia rozwoju*. W marksizującym ujęciu Bermana, Faust staje się na koniec deweloperem, który, korzystając z mefistofelicznych mocy, ujarzmił siłę żywiołów i zamienia je – jak powiedziałby cytowany na wstępie Milton – na swoje *dark materials*, a następnie gwałtownie je przekształca.

nicościować byt materialny, tym samym nadając mu formę. Praca staje się więc Mefistofeliczną „częstką owej siły drobnej”, którą Walter Benjamin nazywa „boską przemocą”²⁷: formowanie jest bowiem tym samym, co niszczenie materii w jej materialnych akcydensach, czyli *dematerializowaniem materii*²⁸. Praca odsłania się tu zatem w całej swojej ambiwalencji jako dialektyczna artykulacja *Hassliebe* wobec tego, co cielesne: nie samej tylko inkarnacyjnej miłości do bytu, którą u Lutra reprezentuje kenotyczny Chrystus, lecz także apokaliptycznej groźby, reprezentowanej przez Boga Ukrytego, czyli pierwszą postać luteranńskiej Trójcy.

To moment, w którym nowożytna teologia pracy ulega kolejnej komplikacji. Z jednej strony bowiem, jak będzie twierdzić choćby Peter Ramus w swoim dziele o „świętej technologii”, praca jest integralnym momentem *creatio continua*, czyli dzieła stworzenia, scedowanego przez Boga na człowieka zgodnie z biblijnym przykazaniem: „czyńcie sobie ziemię poddaną”, czyli – kształtujcie ją do woli²⁹. Z drugiej strony jednak jest ona także wyrazem apokaliptycznej potęgi destrukcji, która leży u źródeł Nietzscheańskiej doktryny *schöpferische Zerstörung*, już w istocie w pełni uobecnionej w drugiej części *Fausta*. Dwuznaczność ta także ma swój teologiczny precedens. W tradycyjnym wyobrażeniu neoplatońskim kreacja równa się emanacji: Bóg jawi się jako najwyższe Jedno, stwarzające mocą swojej „nadistniejącej” istoty, czyli obdarowujące bytem z konieczności, a nie z wyboru. Bóg jest tak potężnym zaktualizowanym istnieniem, *hyperessentia*, że nie może nie tworzyć; musi dawać byt światu, który w ten sposób także, przynajmniej częściowo, aktualizuje. Jednak pod wpływem nominalizmu – trzynastowiecznej doktryny, która zapoczątkowała ruch reformacji – obraz ten ulega zmianie i na plan pierwszy wysuwa się bo-

27 Por. W. Benjamin, *Przyczynki do krytyki przemocy*, przeł. A. Lipszyc, A. Wołkowicz, w: *idem, Konstelacje. Wybór tekstów*, Wydawnictwa Uniwersytetu Jagiellońskiego, Kraków 2012, s. 69–94.

28 Warto przy tym pamiętać, że w niemieckim czasowniku *straffen*, czyli „karać”, używany jest także w rozumieniu kształtowania czy, w kontekście kosmetycznym, ujędrniania – a wówczas staje się synonimem *Bildung*, czyli aktywności, którą Hegel definiuje jako „redukcję przygodności”. Por. G.W.F. Hegel, *Philosophische Propädeutik. Dritter Kursus*, w: *idem, Werke*, t. 18, Duncker und Humblot, Berlin 1840, par. 202, s. 201.

29 Na temat doktryny Ramusa por. W.J. Ong, *Rhetoric, Romance, and Technology. Studies in the Interaction of Expression and Culture*, Cornell University Press, Ithaca – London 1971, s. 128–129.

ska nieskończona wola jako jedyny możliwy motyw aktu kreacji. W ujęciu woluntarystycznym najważniejszym atrybutem Boga staje się zatem potencjalność jako istotowy element woli – a nie aktualność, w tym także stan zastany świata stworzonego. Wtedy też pojawia się po raz pierwszy idea twórczej destrukcji, którą Nietzsche jedynie zapożyczy od Williama Ockhama: Bóg objawia swoją moc nie w tym, co już stworzył, lecz w tym, co jeszcze może stworzyć – rzecz jasna, na gruzach przeszłej kreacji³⁰. I wtedy też, jako jej korelat, pojawia się słynny argument z konieczności kontyngencji, po raz pierwszy sformułowany przez Dunska Szkota: byt światowy musi być przygodny, by Stwórca, którego stwórcza potęga wyraża się teraz *in potentia*, mógł go zniszczyć zgodnie ze swoją wolą i powołać do istnienia kolejną ontologiczną efemerydę. Omnipotencja bowiem, pojęta jako potencjalność (*potentia absoluta*), jest Miltonowską *Abyss*, czyli „otchłanią dziką, co natury łonem jest, mogąc być także jej grobem” – zarazem twórcą, jak i niszcycielem światów.

Z jednej strony zatem przygodność staje się pozytywnym, w pełni uprawnionym *modus essendi* bytu stworzonego, a nie tylko produktem emanacyjnego Upadku w nicość boskiego światła, z drugiej jednak staje się ona negatywnym piętnem świata w stanie permanentnej rewolucji, u której źródeł tkwi niezbadana, kipiąca od stwórczej energii, boska wola. Później, w zsekularyzowanej teologii politycznej nowoczesności, wola ta przybierze postać Rousseauńskiej *volonté générale* i będzie działała w ten sam subwersyjny sposób, zawsze gotowa podważyć aktualność dowolnego społecznego *status quo*. Ale nie tylko: kolejnym sekularnym awatarem woli objawiającej się w twórczej destrukcji stanie się także geniusz romantyczny, a następnie awangardowy artysta, którego żywiołem będzie bardziej potencjalność zamiarów niż aktualność sił (by rzecz ująć po mickiewiczowsku). Nowoczesnego twórcę najlepiej opisuje Agamben, podając przykład Glenna Goulda jako prawdziwego wirtuoza, który tworzy tak, jak gdyby nie tworzył i który natychmiast dystansuje się do zobiektywizowanego wytworu twórczej intencji w imię innych, jedynie możliwych,

30 Por. W. Ockham w *Quodlibeta*: „Deus multa potest facere quae non vult face re” (czyli: „Bóg nie chce czynić wielu rzeczy, które mógłby uczynić”). Cyt. za: H. Blumenberg, *The Legitimacy of the Modern Age*, przeł. R. M. Wallace, The MIT Press, Cambridge, MA 1985, s. 609.

obiektywizacji³¹. Oba te sekularyzaty nieskończonej woli potencjalnej – wola powszechna ludowego suwerena oraz twórczość artystyczna – stają w opozycji do teologii pracy, która, inaczej niż tamte, wykorzystuje destrukcyjne „podziemne moce” nie w celu regresji do „otchłani możliwości”, lecz na korzyść już zaistniałego bytu aktualnego. Podczas bowiem gdy idea suwerenności i geniuszu czerpie z teologii nominalistycznej, w której *pars destruens* zawsze ma przewagę nad *pars construens*, praca nowożytna, wyrażająca się w koncepcji *homo faber*, należy do konkurencyjnej linii arystotelesowskiej, którą jako nowoczesne wcielenie św. Tomasza dialektycznie kontynuuje Hegel³². W obu przypadkach jednak – i genialnej twórczości, i pracy wytwórczej – zanika wcześniejszy wątek luteranśkiej ascezy i romantycznej kenozy. Praca nie jest już ofiarą pracującego składaną Bogu – staje się twórczą destrukcją na miarę samego Stworzyciela, który obrabia *dark materials* potencjalnych światów zgodnie ze swą niezbadaną wolą.

Praca jako twórcza trauma

Nikt tak jak Hegel nie pojął wcześniej dialektycznego związku między pracą a destrukcją, apokalipsą i śmiercią, czyli tym, co Mefisto Goethego nazywa „zła zespołem”, Hegel zaś negatywnością. W *Fenomenologii ducha*, w której praca rodzi się w bólach tragicznego agonu między Panem a Niewolnikiem, pada kilka definicji pracy, w tym najsłynniejsza, wciąż jeszcze nawiązująca do Luteranśkiej „ascezy czynnej”: „zahamowane pożądanie”, *das gehemmte Begierde*. W istocie jednak definicja ta wyprowadza nas w nowe rejony, już poza ascetyczne pojmowanie pracy. Podczas bowiem gdy natychmiastowa gratyfikacja pożądanego oznacza również natychmiastowe zniszczenie-konsumpcję przedmiotu, praca jako pożądanie zahamowane utrzymuje przedmiot w jego aktualnym istnieniu, a jednocześnie go podniszcza, czyli narusza w celowy sposób, dążąc do zmiany jego *sta-*

31 G. Agamben, *The Coming Community*, przeł. M. Hardt, The University of Minnesota Press, Minneapolis 2007, s. 35.

32 W sprawie porównania Hegla do Tomasza por. K. Barth, *Protestant Thought. From Rousseau to Ritschl*, przeł. Rian Cozens, Harper and Row Publishers, New York 1959, s. 223, gdzie pada sformułowanie „protestancki Akwinata”.

tus quo. Jako zatem zahamowane pożądanie praca jest także odwleczoną i różnicowaną (jak powiedziałby Derrida: *differé et defferé*) destrukcją przedmiotu, jednocześnie utrzymanego w swoim bycie i radykalnie zniszczonym/przetworzonym w swojej istocie. Praca utrzymuje świat w jego aktualności i nieustannie go niszczy w tym samym procesie dialektycznym:

Praca jest pożądaniami *hamowanym*, zanikaniem powstrzymywanym, innymi słowy, praca *kształtuje* (*bildet*). Negatywny stosunek pracującego do przedmiotu staje się *formą* tego przedmiotu i *czymś trwałym*, właśnie dlatego, że dla pracującego przedmiot jest *czymś*, co posiada samoistność³³.

O tym, w jaki sposób wyłania się ta dialektyczna postawa wobec świata zwana pracą, opowiada heglowska narracja o Panu i Niewolniku. Naprzeciw siebie stają dwie świadomości, które nie mogą uzyskać wyższego stopnia samowiedzy dopóty, dopóki jedna z nich nie rozpozna samej siebie w tej drugiej. Nie mogą tego uczynić obie naraz – nie może być tak, by obie stanowią dla siebie przejrzyste lustro, wówczas bowiem nie odbijałyby niczego – dlatego zwierają się ze sobą w walce na śmierć i życie: tylko jedna z nich może zapanować nad drugą, czyniąc ją swoim zwierciadłem, wasalem, poddanym zmuszonym do ciągłego świadczenia o podmiotowej istocie tej drugiej; tylko jedna z nich może wygrać rozpoznanie, *Anerkennung*, u drugiej. „Stosunek między obydwoma samowiedzami – pisze Hegel – jest więc taki, że przez walkę na śmierć i życie one same i nawzajem się afirmują”³⁴.

Momentem kryzysowym tego agonu jest konfrontacja ze śmiercią: wirtualne doświadczenie samouniżenia, które znosi przedmiotową, żywą postać własnego bytu, uwalniając energię czystego ducha, niezależnego od żadnego konkretnego wcielenia. „Przedstawienie siebie jako czystej abstrakcji samowiedzy – ciągnie Hegel – polega na pokazaniu siebie jako czystej negacji swej przedmiotowej postaci albo, inaczej mówiąc, na pokazaniu, że nie jest się w ogóle związanym z powszechną jednostkowością istnienia, że *nie jest się związanym z życiem*”³⁵. Stając oko w oko z niebezpieczeństwem śmierci, jedna z walczących świadomości

33 G.W.F. Hegel, *Fenomenologia...*, t. 1, s. 226.

34 *Ibidem*, s. 218.

35 *Ibidem*.

nie wytrzymuje napięcia, ogarnia ją lęk i poddaje się: pokazując, że „życie jest dla niej czymś równie istotnym jak czysta samowiedza”³⁶, staje się Niewolnikiem, zakładnikiem życia, co jednocześnie czyni ją zależną od tych, którzy dla jej życia stanowią zagrożenie. Ta druga, która mężnie zniosła widmo śmierci, wytrwała w jej obliczu, udowodniwszy, że „pogardzała życiem własnym i cudzym”³⁷, wygrywa, stając się Panem: „czystą, negatywną mocą, dla której rzecz jest niczym”³⁸. Duch jako świadomość ulega więc rozpadowi na dwie przeciwstawne formy: „Jedną, samoistną, której istotą jest byt dla siebie, i drugą, niesamoistną, której istotą jest życie, czyli byt dla kogoś innego. Pierwsza jest *panem*, druga – *niewolnikiem*”³⁹.

Od tego momentu założycielskiego dziejów ludzkość przechodzi kolejne stadia dialektyki, która powoli zmierza ku zaskakującemu odwróceniu ról: załęczniony Niewolnik zostaje zmuszony do pracy, *Arbeit*, w której powoli zdobywa samowiedzę – Pan zaś, raz zaznawszy triumfu, staje się coraz to bardziej zbędnym trutniem dziejowym i „w swej próżności głupiej” (*verblödet*). Skoro każda rzecz jest dla niego niczym, a jego własne życie nie budzi w nim żadnego innego doznania oprócz pogardy, utrzymuje się on w kondycji czystej negatywności, która wprawdzie mężnie patrzy śmierci prosto w oczy, ale z tego męstwa nic nie wynika; świadomość Pana jest niejako porażona przez nicość, sparaliżowana doświadczeniem śmierci, które wchłonęła w siebie bez lęku. W rezultacie zatem to Niewolnik, ze swym lękiem i pracą, staje się pełnym człowiekiem, pełnym podmiotem dziejowej emancypacji – Pan natomiast, ze swą nieznaną lęku odwagą i narcystycznym lenistwem, odchodzi do lamusa. Pan doświadczył śmierci, wchłaniając ją w siebie mężnie i bez oporów: osiągnął więc w jednej chwili, niczym wystrzał z pistoletu, stan radykalnej odmienności, która raz na zawsze wytrąciła go z kręgu jego naturalnego pożądanego, jednocześnie jednak nie pozostawiając mu nic do zrobienia. Wie, czym jest śmierć i odtąd żyje w jej cieniu. Niewolnik natomiast doświadcza śmierci jako jedynie możliwości, która nad nim zawisła i która ciąży na nim niczym odwleczony wyrok: wie, że może umrzeć i chociaż kocha życie,

36 *Ibidem*, s. 220.

37 *Ibidem*, s. 219,

38 *Ibidem*, s. 223.

39 *Ibidem*, s. 221.

to, za sprawą antycypacji własnej śmierci, traci przywiązanie do wszelkiej konkretnej, poszczególniej formy istnienia – i negatywność tę projektuje na świat w formie pracy, która agresywnie przetwarza każdą zastaną formę bytu. Wkraczając na drogę historycznego rozwoju, Niewolnik gotów jest zniszczyć każdą poszczególną „postać świata” – jednak nie w imię nicości, lecz w imię przyszłego lepszego życia, które, otoczone cywilizacją, będzie w stanie zaakceptować swoją skończoność.

W ten sposób praca dziejowa zmierza ku swojemu utopijnemu celowi: stworzeniu cywilizacji wolnej od „strachu przed śmiercią, panem absolutnym”⁴⁰. Tym zatem, co motywuje człowieka pracującego, jest swoista formuła *theosis*, czyli przeobóstwienia: osiągnięcie stanu bez lęku i troski, który „świadomość nieszczęśliwa” (w systemie Hegla odpowiadająca *homo religiosus*) projektowała dotąd zawsze i tylko na Boga. Zapowiedź rajskiego węża: *eritis sicut Dei*, „będziecie jak Bogowie”, tworzy teologiczny horyzont pracy jako zmagania się z tym, co negatywne, w tym zwłaszcza ze śmiertelnością; pozytywnym celem pracy jako „zanikania powstrzymywanego” jest stworzenie świata, w którym człowiek stałby się równy Bogom, a więc istotom niebojącym się śmierci. Nie musi to jednak wcale oznaczać świata spełnionej nieśmiertelności. Przeciwnie – dla Hegla to raczej świat, w którym trauma śmierci ulegnie pełnemu przepracowaniu i nie będzie budzić już tak porażającego lęku, jak to było w założycielskiej świadomości Niewolnika.

Dopóki jednak „pracujący” celu tego nie osiągnie, dopóty musi się zmagać ze swą nie do końca jeszcze zreflektowaną „negatywną istotą” (*das negative Wesen*), czyli świadomością śmierci w sobie: wielką traumą, której Niewolnik nie może w pełni przyjąć ani wyartykułować, dlatego też wyrzuca ją na zewnątrz – na przedmiot, który poddaje temu samemu zabiegowi, którego doświadczył w agonii z Panem. Tak bowiem jak konfrontacja ze śmiercią sprawiła, że w nim „zachwiało się wszystko, co stałe” i utracił pewność swojego bezpośredniego bytu, tak teraz przedmiot poddany obróbce pracy zostaje zanegowany w swoim *status quo* i gruntownie przemieniony. Píše Hegel:

Lęk, który odczuwała świadomość niewolnicza nie dotyczył tego czy owego szczegółu i nie tej czy innej chwili – lecz całej jej istoty; odczuwała bowiem strach przed

40 *Ibidem*, s. 224.

śmiercią, panem absolutnym. W tym strachu jakby rozplynęła się wewnątrz, zdrząła na wskroś w sobie samej, zachwiało się w niej wszystko, co stałe. Taki zaś ruch czysty i ogólny, absolutne ulotnienie wszystkiego, co stałe, jest przecież prostą istotą samowiedzy, absolutną negatywnością, czystym bytem dla siebie, który [...] jest również i w tej świadomości. Moment czystego bytu dla siebie istnieje więc również dla niej, ponieważ w Panu moment ten jest dla świadomości niewolniczej jej *przedmiotem*. Co więcej, ten czysty byt dla siebie nie jest tylko jakimś ogólnym rozplynięciem się wszystkiego w ogóle, w służeniu bowiem świadomość niewolnicza rzeczywiście go *realizuje*. Służąc Panu, znosi ona w każdym *poszczególnym* wypadku swoje przywiązanie do naturalnego istnienia; swoją pracą je eliminuje [...]. Dzięki pracy [świadomość niewolnicza] dochodzi do siebie samej⁴¹.

To alternatywne doświadczenie śmierci – inny rodzaj traumy – inaczej rozwiązuje kwestię negatywności, która w świadomości niewolniczej nigdy nie ujawnia się wprost, z całą swą „czystą mocą”, jak to jest u Pana. Negatywność jest tu niejako przefiltrowana przez mechanizm obronny „absolutnego lęku”, który stawia jej „opór” (*Eigensinn*); dlatego też przejawia się na sposób częściowo „zahamowany”, czyli na sposób pracy, czynnie przekształcającej przygodną rzeczywistość na sposób odwleczonej destrukcji. Niewolnik pracuje, a tym samym niszczy zastane formy istnienia, traktując je na boski sposób jako wyłącznie *dark materials*, w imię najwyższej idei istnienia, która ma być „równa Bogom”. Przyjmuje więc w siebie śmierć, ale zarazem otorbia, neutralizuje jej siłę rażenia; nie umiera symbolicznie tak jak Pan, lecz *przeżywa własną śmierć* i odtąd projektuje to traumatyczne doświadczenie na świat zewnętrznych obiektów sprawiając, że teraz one także „rozplywają się wewnątrz i drżą na wskroś w sobie”, stając się podatnym plastycznym materiałem do obróbki. Niewolnik pracuje więc nad światem jako sprowadzoną do czystej przygodności-potencjalności „mroczną materią”, w której „zachwiało się wszystko, co stałe”, a jednocześnie przepracowuje własną traumę, w której odkrył swoją nieboską – skończoną i tylko przygodną – naturę. W rozumieniu Hegla praca jest kreatywnym rodzajem traumy, a zarazem jej najsukuteczniejszą teotypną terapią: wyjściem człowieka ze stanu nieboskości z nadzieją na samoprzebóstwienie⁴².

41 *Ibidem*, s. 224–225.

42 Alternatywne doświadczenie śmierci, jakie posiada Niewolnik, jest inną formą traumy zgodnie z klasyfikacją, którą wprowadza Cathy Caruth w książce *Unclaimed Experience*. Trauma w wydaniu Pana skupia się na samym momencie doświadczenia jako destrukcyjnego ciosu,

Praca jako opresja

Idea pracy jako odwleczonej apokalipsy, niebojącej się traumy i zniszczenia, aby tylko umożliwić nową śmielszą kreację *ex nihilo* – na wzór Boga, który w Apokalipsie według Św. Jana „tworzy wszystko od nowa” – należy do samej istoty modernizmu: ery zarówno społecznej, jak i artystycznej awangardy, w której twórczą funkcję pełni Benjaminowski „destrukcyjny charakter”⁴³. W późnej nowoczesności jednak, która wzięła na siebie rolę krytyczną wobec nowoczesnego nieskończonego rozwoju sił twórczych i wytwórczych, pojawiają się głosy twierdzące, że opozycja między neoplatonisko-gnostyckim potępieniem materii a postreformacyjnym pędem do jej systematycznego przekształcenia w pracy wcale nie jest aż tak wyrazista, jak by się z początku wydawało. Tu najmocniejszy wydaje się argument Giorgio Agambena, dla którego różnica ta okazuje się zupełnie nieistotna. Twierdzi on bowiem, że nie ma znaczenia, czy materia jest „karana” (*bilden/straffen*) w akcie odrzucenia, czy w akcie przepracowania: obie postawy wyrażają tę samą negację jej bycia-tylko-tym-czym-jest. W wizji Agambena, którą z kolei inspiruje gnostycka myśl Bazylidesa⁴⁴,

który rozbija całość psychiczną; z kolei trauma w wydaniu Niewolnika koncentruje się na efekcie wtórnym doświadczenia, jakim jest przeżycie (w sensie przetrwania) traumatycznego uderzenia: „Teoria traumy – pisze Caruth – dzieli się na dwa podstawowe nurty: jeden zajmuje się głównie uderzeniowym charakterem doświadczenia, który dezintegruje psyche, drugi zaś interesuje się przede wszystkim funkcją przetrwania [*survival function*], jaką trauma wyzwała w psyche, która w ten sposób broni się przed niszczącym doświadczeniem”. C. Caruth, *Unclaimed Experience. Trauma, Narrative, and History*, The Johns Hopkins University Press, Baltimore – London 1996, s. 131. Dwuznaczność ta pojawia się już u samego Freuda, który z jednej strony nastaje na konieczność *Durcharbeiten*, czyli przepracowania traumy, z drugiej zaś diagnozuje takie zjawiska jak nieprzewidywalny przymus powtarzania (*Wiederholungszwang*), świadczący o uporczywym oporze elementów urazowych pozostających trwale poza zasadą symbolicznej interpretacji. W systemie Hegla ambiwalencja ta jest także obecna: mimo postulowanego końca Historii, w którym zarówno trauma śmiertelności, jak i żałoba po umarłym Bogu powinny ulec pełnemu przepracowaniu, oba te traumatyczne doświadczenia pojawiają się często jako „nieskończone”.

43 „Destrukcyjny charakter sprowadza wszystko do poziomu gruzu i śmiecia, jednak nie w celu samego zniszczenia, lecz w imię twórczej drogi, która prowadzi przez zniszczenie”. W. Benjamin, *The Destructive Character*, w: *idem, Reflections. Essays, Aphorisms, Autobiographical Writings*, przeł. E. Jephcott, Schocken Books, New York 1978, s. 303.

44 Bazylides, gnostyk aleksandryjski z II wieku n.e., głosił doktrynę będącą odwrotnością bardziej powszechnej gnozy Walentyńskiej, która jednoznacznie stawała po stronie ducha w jego

duch jest zawsze tylko gnębicielem materii – bez względu na to, czy się nad nią pogardliwie unosi, nie chcąc mieć z nią nic do czynienia, czy też jej dosiada, zamieniając ją w kobyłę historii. Obie formuły są opresyjne, ale z dwojga złęgo Agamben wołałby tę pierwszą, która przynajmniej chce oderwać ducha od materii i pozostawić ją samej sobie, podczas gdy idea przepracowania oznacza dla materii bezsensowną torturę nie do zniesienia, podobną do tej, której zostaje poddany bohater Kafkowskiej *Kolonii karnej*. W chwili, gdy idee pragnienia i pracy mającej je realizować zostaną zdezaktywowane na rzecz wielkiego *désouvement* (tym terminem Alexandre Kojève określał na zawsze już beczynną Hegłowską „niedzielę życia”⁴⁵) nieporozumienie, które dotąd zakłócało rytm stworzonej natury, ustanie, a materialny świat, uwolniony od duchowej opresji, będzie już tylko sobą:

W tym wyobrażeniu życia naturalnego, które leży całkowicie poza zbawieniem i które zostało opuszczone przez element duchowy, a jednak, pomimo „wielkiej

walce z opresją materii. W ujęciu Bazylidesa to nie materia więzi ducha, lecz duch więzi materię, zmuszając ją do pragnienia bycia czymś innym niż jest. Wyzwolenie polega wówczas na oderwaniu ducha od materii – nie po to jednak, by duch wyswobodził się z cielesnego więzienia, lecz po to, by ciało odzyskało swój pierwotny status bycia „dowolnego” – co Agamben nazywa stanem *quodlibet*, czyli istnienia „jakiegokolwiek” (w angielskim przekładzie *whatever*), wolnego od odgórných duchowych nakazów naprawy i ulepszenia. Materia jest bowiem „nienaprawialna”: jest tylko tym, czym jest, i wszelkie próby jej przepracowania kończą się wyłącznie fiaskiem, czyli cierpieniem obu stron. „Kiedy cała linia synowska odejdzie w górne rejony – pisze Bazylides – stworzeniu zostanie w końcu udzielona łaska. Teraz bowiem stworzenie szlacha i jęczy w oczekiwaniu na objawienie synów Boga, dzięki któremu wszyscy ludzie z linii synowskiej będą mogli je opuścić. A kiedy to się wydarzy, Bóg sprowadzi na cały świat wielką niewiedzę (*megale agnoia*), która sprawi, że każde stworzenie pozostanie w swej kondycji naturalnej (*kata physin*) i nie będzie pragnęło niczego przeciwnego swej naturze [...]. W tych dolnych rejonach nie będzie już żadnej wiedzy o wyższej rzeczywistości; żadna z dusz przebywających na dole nie zazna już bólu pragnienia rzeczy niemożliwych, na wzór ryby, która pragnęłaby paść się z owcami na łąkach. Dusze uwolnią się od pragnienia, które dotąd oznaczało ich destrukcję”. Cyt. za: G. Agamben, *The Open. Man and Animal*, przeł. K. Attell, Stanford University Press, Stanford 2004, s. 90.

45 Na temat *désouvement* i Hegłowskiej formuły szabatu por. zwłaszcza powieść Raymonda Queneau, który spisał Kojéwowskie wykłady o Heglu: *Niedziele życia*, przeł. H. Igalson-Tygielska, Biuro Literackie, Wrocław 2016. Agamben odnosi się afirmatywnie do obu koncepcji, pisząc: „*Voyou désœuvré* Raymonda Queneau i szabat człowieka u Kojève’a [...] to post-historyczne figury antycypujące zniesienie pracy”. G. Agamben, *The Works of Man*, w: *Giorgio Agamben. Sovereignty & Life*, red. M. Calarco, S. DeCaroli, Stanford University Press, Stanford 2007, s. 2.

niewiedzy”, pozostaje w stanie doskonałej szczęśliwości Bazylides zawarł wspaniały obraz zwierzęcości, odzyskanej przez człowieka u kresu historii [...]. Tu światło i ciemność, materia i duch, życie zwierzęce i *logos* zostają na zawsze oddzielone. Nie po to jednak, by teraz na nowo zamknąć się w nieprzeniknionej tajemnicy, lecz po to, by odsłonić swą prawdziwszą naturę⁴⁶.

Teologia Bazylidejskiej gnozy służy Agambenowi za użyteczną kanwę dla jego krytyki postoperaistycznej: przyszła „wspólnota, która nadchodzi”⁴⁷ będzie wolna od przymusu pracy tak samo, jak będzie wolna od pragnień i traum domagających się przepracowania. U kresu historii zatem człowiek nie stanie się Bogiem; raczej odzyska „wspaniały obraz zwierzęcości”, w której heglowski „lęk przed śmiercią, panem absolutnym” rozpuści się w *megale agnoia*, wielkiej błogiej niewiedzy⁴⁸.

Postoperaizm Włoskiej Teorii, którą reprezentuje Agamben, znamionuje koniec pewnej epoki: kres nowoczesnej teologii pracy, której źródła ulegają tu radykalnemu zakwestionowaniu, i to wcale nie ze świeckiego punktu widzenia, lecz ściśle teologicznego, choć wywodzącego się z linii alternatywnej. Bazylidejska antyteologia Agambena odrzuca cały nowożytny model pracy jako zbyt silnie uwikłany w przesłanki, od których oficjalnie usiłuje się uwolnić, czyli fundamentalnie negatywnej gnozy Walentyniańskiej, istotowo niezdolnej do akceptacji bytu materialnego. Czy bowiem z tak pojętej pracy da się wyeliminować pierwiastek zemsty na materii oraz, co za tym idzie, zemsty na bycie naturalnym? Czy psychotyczna „furia zanikania”, którą zarówno Goethe, jak i Hegel usiłują zakląć w dialektycznej formule pracy jako odgromnika, da się istotnie okiełznać – czy raczej jest jak ta „podziemna siła” z bajki o Uczniu Czarnoksiężnika, którą przywołuje Karol Marks: potęgą, która, raz wyzwolona, wymyka się wszelkim ludzkim zakłębom? I czy to, co Emil Fackenheim afirmatywnie

46 G. Agamben, *The Open...*, s. 90.

47 Por. G. Agamben, *Wspólnota, która nadchodzi*, przeł. S. Królak, Wydawnictwo Sic!, Warszawa 2006 (polski przekład *The Coming Community*).

48 Podczas gdy Freuda można zestawić z Heglem, Jacques Lacan jest psychoanalitycznym odpowiednikiem Agambena jako krytyka heglowskiej tradycji pracy, odrzuca bowiem zasadę przepracowania traumy na rzecz bycia w traumie. Gdy Freud pozostaje dialektyczny w jednoczesnym „tak” i „nie” wobec kondycji nieświadomości jako *hyle* bytu psychicznego, Lacan zaleca dedialektyzację oraz uznanie pokrzywionej materii nieświadomego za stan ostateczny i – po Agambenowsku właśnie – „nienaprawialny”.

nazywa „miłością przekształcającą” nie jest w istocie formą *Hassliebe*, raczej z przewagą nienawiści rodem wprost z dualistycznej gnozy? Wedle postoperaistycznego Agambena miłość może mieć tylko jeden kształt: absolutnej akceptacji nienaprawialności materii bytującej jako grudka „bytu bylejakiego”, *quodlibet*. Miłość nie ma bowiem prawa urabiać swego obiektu, może go tylko zostawić takim, jakim jest. Miłość czynna to oksymoron; to w istocie tylko czysta negatywność, która rości sobie prawo do transformowania świata na własne podobieństwo.

Do pewnego stopnia krytyka ta jest uprawniona. Słusznie wskazuje na realne niebezpieczeństwa związane z mesjańskimi aspiracjami pracy gotowej ruszyć z posad bryłę świata traktowanego jako zasób czyste potencjalnych „mrocznych materii”, istotowo wyzbyty wszelkich praw. Zarazem jednak, czy nie posuwa się za daleko w swoim żądaniu dezaktywacji teologii pracy, czyli – by użyć bardzo tu trafnej alegorii Marshalla Bermana z jego interpretacji *Fausta* – pełnego „wygaszenia reaktora”? Bez względu jednak na to, jak oceniać krytyczną interwencję Agambena, pokazuje ona dobitnie, że tak wczesnonowoczesne pojęcie pracy jak późnonowoczesne pojęcie postpracy mają źródła w myśli teologicznej. Postoperaizm, radykalnie przeciwstawiony nowoczesnej teologii pracy, nie jest bowiem niczym nowym, lecz tkwi mocno korzeniami w konkurencyjnej tradycji teologicznej, która staje po stronie materii (*hyle*) pierwotnych „wód chaosu” przeciw opresji kształtująco-karzącego ducha (*straffender Geist*). Od gnozy Bazylidejskiej, która odkodowała biblijną księgę *Genesis* jako historię kolonizacji ziemi przez obcego ducha – przybysza z odległego kosmosu; przez karnawałowych chiliastów, którzy oczekiwali rychłego spełnienia obietnicy wiecznego Szabatu; przez Thomasa Müntzera, pierwszego afirmatywnego teologa pospółstwa, który odrzucił Luterński imperatyw *Beruf* jako pobożnej ascezy; przez anabaptystów z Münster i radykałów z millenarystycznej sekty Piątej Monarchii, głoszących prymat rajskiego nieróbstwa nad mazołem pracy, aż po dzisiejszą Włoską Teorię, krytyczną wobec „obowiązku pracy” i stawiającą na bardziej ludyczne formy ludzkiego społecznienia – przez te dwa pełne milenia ciągnie się wyrazista linia antyoperaistycznego oporu, którego myśl Agambena okazuje się zwieńczeniem. Nie tylko bowiem wczesna nowożytność działa pod urokiem teologii: „uporczywość teologii politycznej”, którą ostatnio zdia-

gnozował Claude Lefort⁴⁹, utrzymuje się nadal. Co jednocześnie oznacza, że w nowoczesnych zmaganiach z *theosis*, czyli ludzką imitacją boskości, pozostają nam wyłącznie dwa wzory do naśladowania: albo Boga ogarniętego szalem dzieła przez sześć pierwszych dni tworzenia – albo Boga świętującego w dzień siódmy, dzień kosmicznego Szabatu i wielkiej „niedzieli życia”.

Bibliografia

- Agamben G., *The Coming Community*, przeł. M. Hardt, The University of Minnesota Press, Minneapolis 2007.
- Agamben G., *The Open. Man and Animal*, przeł. K. Attell, Stanford University Press, Stanford 2004.
- Agamben G., *The Works of Man*, w: *Giorgio Agamben. Sovereignty & Life*, red. M. Calarco, S. DeCaroli, Stanford University Press, Stanford 2007.
- Agamben G., *Wspólnota, która nadchodzi*, przeł. S. Królak, Wydawnictwo Sic!, Warszawa 2006.
- Asendorf U., *Luther und Hegel. Untersuchungen zur Grundlegung einer neuen systematischen Theologie*, Franz Steiner Verlag, Wiesbaden 1982.
- Barth K., *Protestant Thought. From Rousseau to Ritschl*, przeł. Rian Cozens, Harper and Row Publishers, New York 1959.
- Benjamin W., *Przyczynek do krytyki przemocy*, przeł. A. Lipszyc, A. Wołkowicz, w: *idem, Konstelacje. Wybór tekstów*, Wydawnictwa Uniwersytetu Jagiellońskiego, Kraków 2012, s. 69–94.
- Benjamin W., *The Destructive Character*, w: *idem, Reflections. Essays, Aphorisms, Autobiographical Writings*, przeł. E. Jephcott, Schocken Books, New York 1978.
- Berman M., *Wszystko, co stałe, rozplywa się w powietrzu. Rzecz o doświadczeniu nowoczesności*, przeł. M. Szuster, Universitas, Kraków 2006.
- Blumenberg H., *The Legitimacy of the Modern Age*, przeł. R.M. Wallace, The MIT Press, Cambridge, MA 1985.
- Caruth C., *Unclaimed Experience. Trauma, Narrative, and History*, The Johns Hopkins University Press, Baltimore – London 1996.

49 Por. C. Lefort, *On the Permanence of the Theologico-Political*, przeł. D. Macey, w: *Political Theologies. Public Religions in a Post-Secular West*, red. H. de Vries, Fordham University Press, New York 2006, s. 148–187.

- Derrida J., *Given Time: I. Counterfeit Money*, przeł. P. Kamuf, The University of Chicago Press, Chicago 1994.
- Fackenheim E., *The Religious Dimension of Hegel's Thought*, The University of Chicago Press, Chicago 1982.
- Goethe J.W. von, *Faust*, przeł. E. Zegadłowicz, Państwowy Instytut Wydawniczy, Warszawa 1953.
- Hegel G.W.F., *Fenomenologia ducha*, t. 1–2, przeł. A. Landman, Państwowe Wydawnictwo Naukowe, Warszawa 1963.
- Hegel G.W.F., *Philosophische Propädeutik. Dritter Kursus*, w: *idem, Werke*, t. 18, Duncker und Humblot, Berlin 1840.
- Hess M., *The Holy History of Mankind and Other Writings*, przeł. Sh. Avineri, Cambridge University Press, Cambridge 2004.
- Lefort C., *On the Permanence of the Theologico-Political*, przeł. D. Macey, w: *Political Theologies. Public Religions in a Post-Secular West*, red. H. de Vries, Fordham University Press, New York 2006.
- Luter M., *Komentarz do Listu do Rzymian*, przekład zespołowy, Wydawnictwo Tymber, Kraków 2014.
- Magee G., *Hegel and the Hermetic Tradition*, Cornell University Press, Ithaca 2008.
- Marks K., Engels F., *Manifest komunistyczny*, przeł. W. Piekarski, w: *idem, Dzieła*, t. 4, Książka i Wiedza, Warszawa 1962.
- Matejek P., *Literatura i mistyka. Przyczynek do badań nad wyobraźnią poetycką Juliusza Słowackiego*, „Annales Universitatis Mariae Curie-Skłodowska” 2017, t. 35, nr 1.
- Ong W.J., *Rhetoric, Romance, and Technology. Studies in the Interaction of Expression and Culture*, Cornell University Press, Ithaca – London 1971.
- Pigoń S., *Chrystologia A. Towiańskiego*, Wilno 1924.
- Queneau R., *Niedziele życia*, przeł. H. Igalson-Tygielska, Biuro Literackie, Wrocław 2016.
- Słowacki J., *Genezis z Ducha*, w: *Krąg pism mistycznych*, red. A. Kowalczykowa, Ossolineum, Wrocław 1982.
- Towiański A., *Pisma*, t. 1–2, Turyn 1882.
- Weber M., *Etyka protestancka a duch kapitalizmu*, przeł. J. Miziński, B. Baran, Wydawnictwo Aletheia, Warszawa 2010.
- Yates F., *The Rosicrucian Enlightenment*, Routledge, London 1972.

Theology of Work: Asceticism, Kenosis and Apocalypse

The subject of this essay is the modern theology of work. Contrary to neoplatonism that condemned matter as unworthy of spiritual investment, theology of work states that matter is an ontological material that deserves further processing. Therefore, if modernity is to be understood as the beginning of the materialistic philosophy of immanence, early modern theological transformations have deeply contributed to this. Namely, the appreciation of matter as a realistically existing material to work through, the not yet ready and not fully shaped element of creation justifying the *creatio continua* in the human version, has certainly inaugurated a turn towards temporality, far less random than Max Weber thought. In Weber's classic approach, Puritan theology played the role of a catalyst for modernity, creating the concept of "intra-world asceticism". It stood for work conceived as *Beruf* which, in line with the Lutheran concept, means "profession and vocation". However, the author points to another – no more ascetic – theological genealogy of the modern idea of work, whose sources lie in the vision of the delayed apocalypse or, in other words, creative destruction. This extraordinary theology of work has its roots in the nominalism of Duns Scotus, the Kabbalah of Isaac Luria, then transformed into the Christian Kabbalah, Goethe's *Faust* and particularly in Hegel's dialectical concept of work performed by the destructive and yet suppressed negativity.

Keywords:

WORK, THEOLOGY, THE KABBALAH, KENOSIS, MARTIN LUTHER, JOHANN WOLFGANG VON GOETHE, GEORG WILHELM FRIEDRICH HEGEL, MAX WEBER