

Kathleen Biddick

Archiwa martwego bliźniego. Żydzi, muzułmanie i dwa ciała wroga¹

Mesjańskie perły

Refleksja nad wydarzeniami II wojny światowej skłoniła badaczy europejskiej suwerenności do pilnego poszukiwania nowej drogi myślenia, pozwalającej ustalić relacje polityki z kategorią suwerenności oraz jej niszczycielskim dziedzictwem obozów koncentracyjnych i pól śmierci. Pytano o to, jak można epistemologicznie obalić właściwą suwerenności władzę zawieszania prawa, wprowadzania stanu wyjątkowego i identyfikacji wroga (który *nie* jest bliźnim?)²? Poszukiwania antidotum zwróciły współczes-

Kathleen Biddick (ORCID: 0000-0003-0885-9330) – profesor historii w College of Liberal Arts, Temple University (Filadelfia, USA). Autorka książek z zakresu mediewistyki i teorii krytycznej, między innymi: *The Other Economy* (1989), *The Shock of Medievalism* (1998), *The Typological Imaginary. Circumcision, Technology and History* (2003). Kontakt: kathleen.biddick@temple.edu

- 1 Tłumaczenie na podstawie: Kathleen Biddick, *Dead Neighbor Archives. Jews, Muslims and the Enemy's Two Bodies*, w: eadem, *Make and Let Die: Untimely Sovereignties*, Punctum Books, Santa Barbara 2016. Redakcja dziękuje Autorce za udzielenie zgody na przetłumaczenie i opublikowanie tekstu.
- 2 Carl Schmitt, wybitny niemiecki jurysta zajmujący się suwerennością, który argumentował za tymi dwoma kryteriami suwerena w swoim znanym dyptyku: *Teologia polityczna. Cztery rozdziały poświęcone nauce o suwerenności oraz Pojęcie polityczności*, w: C. Schmitt, *Teologia polityczna i inne pisma*, przeł. M.A. Cichocki, Aletheia, Warszawa 2012. W celu przesłedenia dyskusji o morderczych skutkach suwerenności zob. G. Agamben, *Co zostaje z Auschwitz.*

nych myślicieli w kierunku teologii i psychoanalizy jako „środków leczniczych”³. Jako przykład może posłużyć niedawne odczytanie *Listu św. Pawła do Rzymian* przez uznanego teoretyka, Giorgio Agambena. Argumentuje on na rzecz czasu niesuwerennego – mesjańskiego – w którym zakorzenione w prawie warunki suwerenności zostają przekształcone w taki sposób, że sprawiedliwość obywa się bez prawa, choć go przy tym nie obala⁴. Agamben wyobraża sobie czas mesjański jako perłę w ostrydze. Tak jak małż wydziela substancję perłową wokół drażniącego go ciała obcego, tak też czas mesjański kurczy się wokół *chronosu* (pustego czasu chronologicznego), przynosząc w ten sposób *kairos* – czas pojedynczego wydarzenia (*occasion*), którym zostaje „owładnięty” *chronos*⁵. Agambenowska „perła” świadczy również o głównej roli myślenia figuralnego dla jego rozumienia czasu mesjańskiego. Mesjański figuralizm charakteryzuje to, że typ (na przykład Adam lub ostryga) oraz przeciwtyp (Mesjasz lub perła) nie pozostają już względem siebie w „biuniwokalnej” relacji figuralnej (termin ukuty przez Agambena), typowej dla średniowiecznej egzegezy figuralnej. Jego zdaniem jest raczej tak, że „mesjańskość nie jest po prostu jednym z dwóch członów relacji typologicznej, lecz *sama stanowi tę*

Archiwum i świadek, przeł. S. Królak, Wydawnictwo Sic!, Warszawa 2008; *idem*, *Stan wyjątkowy*, przeł. M. Surma-Gawłowska, Korporacja ha!art, Kraków 2009. W celu zapoznania się z epistemologicznymi konsekwencjami odseparowania europejskiej suwerenności od niewolnictwa zob. K. Davis, *Periodization and Sovereignty. How Ideas of Feudalism and Secularization Govern the Politics of Time*, University of Pennsylvania Press, Philadelphia 2008. Zob. też moją recenzję tej książki w „The Medieval Review”, <https://scholarworks.iu.edu/journals/index.php/tmr/article/view/16784> (dostęp: czerwiec 2020).

- 3 Ostatnie dyskusje dotyczące suwerenności i czasu mesjańskiego to: A. Badiou, *Święty Paweł. Ustanowienie uniwersalizmu*, tłum. J. Kutyla, P. Mościcki, Korporacja ha!art, Kraków 2007; J. Taubes, *Teologia polityczna świętego Pawła*, tłum. M. Kurkowska, Wydawnictwo Naukowe PWN, Warszawa 2010; G. Agamben, *Czas który zostaje. Komentarz do Listu do Rzymian*, tłum. S. Królak, Wydawnictwo Sic!, Warszawa 2009; K. Reinhard, E.L. Santner, S. Žižek, *Bliźni*, tłum. E. Ulińska, Wydawnictwo Naukowe PWN, Warszawa 2013; E. Kaufmann, *The Saturday of Messianic Times (Agamben and Badiou on the Apostle Paul)*, „South Atlantic Quarterly” 2008, nr 107, s. 37–54. Na temat traumatycznej czasowości suwerenności zob. K. Davis, *Periodization... Potencjał miłości bliźniego jako sposobu na nieumarłość suwerenności jest badany w: K. Reinhard, E.L. Santner, S. Žižek, Bliźni... oraz E.L. Santner, On the Psychotheology of Everyday Life. Reflections on Freud and Rosenzweig*, University of Chicago Press, Chicago 2001; *idem*, *On Creaturely Life. Rilke, Benjamin, Sebald*, University of Chicago Press, Chicago 2006.
- 4 G. Agamben, *Czas który zostaje... passim*, zwłaszcza s. 117–118, 127–128.
- 5 *Ibidem*, s. 85–86.

*relację*⁶ oraz jest decydująca. Badacze myśli Carla Schmitta (1888–1985) – błyskotliwego, ale także niepokojącego teoretyka suwerenności – usłyszą w retorycznym zdecydowaniu Agambena echo myśli Schmitta i jego słynnego twierdzenia, że suwerenem jest ten, kto „decyduje” o zawieszeniu prawa i określeniu wroga⁷. Choć Agamben ma nadzieję na demontaż nowoczesnej suwerenności, to formalnie bierze udział w czymś, co nazywam decyzją typologiczną, która jest aktem ucieleśniającym historycznie chrześcijański pogląd na władzę suwerenną.

Także Schmitt utrzymywał, że suwerenny wyjątek w nauce o prawie jest zjawiskiem analogicznym do cudu w teologii⁸. Niemiecki filozof nie był pierwszym, który się posłużył tą teologiczno-polityczną dźwignią, pozwalającą na przełożenie wyjątku na cud. Czytany przez Schmitta uważnie Thomas Hobbes w swoim *Lewiatanie* przenikliwie zauważył, że to, co dla jednego jest cudem, dla drugiego jest katastrofą. Innymi słowy – przekładalność może się okazać śmiercionośna⁹. To właśnie w owej luce między wyjątkiem i cudem Eric L. Santner zaproponował umieszczenie miłości bliźniego, która ma służyć jako antidotum na suwerenny akt określania wroga. Definiuje on miłość bliźniego jako „«cudowne» otwarcie społecznej relacji opartej na stwórczych depozytach pozostawionych przez [suwerenny] stan wyjątkowy, który – na co wskazuje Freud – *strukturalnie nawiedza* podmiot w formacji superego i poprzez nią”¹⁰. Santner utrzymuje, że przeszłość, o której mowa we współczesnych teoriach czasu

6 *Ibidem*, s. 86, 92. Na temat czasowych implikacji średniowiecznego typologicznego figuralizmu zob. K. Biddick, *The Typological Imaginary. Circumcision, Technology, History*, University of Pennsylvania Press, Philadelphia 2003.

7 C. Schmitt, *Teologia polityczna...*, s. 33; *idem*, *Pojęcie polityczności...*, s. 198. Pragnę zwrócić uwagę, że w niniejszym tekście nie zamierzam się zajmować Schmittiańską typologią wroga z jego *Teorii partyzanta* (przeł. B. Cymbrowski, Wydawnictwo Krytyki Politycznej, Warszawa 2016).

8 C. Schmitt, *Teologia polityczna...*, s. 61.

9 O myśli Thomasa Hobbesa, wedle którego cud jednego człowieka jest plagą dla innego zob. Th. Hobbes, *Lewiatan czyli Materia, forma i władza państwa kościelnego i świeckiego*, przeł. Cz. Znamierowski, Aletheia, Warszawa 2009, s. 522–532. Na przykład o Mojżeszu i faraonie Hobbes pisze następująco: „I gdy faraon pozwolił mu wreszcie odejść, to przekonały go i skłoniły do tego nie cuda, lecz zmusiły do tego plagi” (s. 526). Suwerenną decyzję dotyczącą cudu omawia na s. 526–527.

10 E.L. Santner, *On Creaturely Life...*, s. 75.

mesjańskiego i cudownego, jest przeszłością traumatyczną: „element przeszłości, o który chodzi, ma strukturalnie status traumy, jest przeszłością, która w pewnym sensie nigdy w pełni się nie wydarzyła, więc naciska na terażniejszość właśnie jako przeznaczenie popędowe, konwulsyjny objaw bytowania jednostki w świecie, jej relacji do świata przedmiotowego i zdolności jego wykorzystywania”¹¹.

W niniejszym tekście chciałabym się zająć kwestią, która niepokoi mnie jako mediewistkę w cytowanych tu opowieściach o mesjańskich i cudownych lekarstwach na suwerenność. W ujęciu Agambena średniowieczne myślenie figuralne jest czymś, co ma być przewyżnione przez myślenie mesjańskie, z kolei dla Santnera – który postrzega czasowość poprzez traumę (suwerenność, jak nam przypomina, sama jest rodzajem czasowości)¹² – jest możliwe do pomyślenia, że czasowość średniowieczna jeszcze nie nadeszła i że jednocześnie jest z nami od zawsze, obecna w popędzie śmierci (to jest w nieuchwytnych formach przymusu powtarzania). Interesuje mnie, jak to, co mesjańskie i cudowne, w ujęciu Agambena i Santnera, zdają się zawierać w sobie nawzajem¹³. Stawiam pytanie o to, co się dzieje, gdy mesjańskie i cudowne zostają pomyślane w paralaksie (w której ten sam obiekt postrzega się z dwóch różnych punktów widzenia). Czy średniowieczny wróg okazuje się wtedy mieszkać w ślepej plamce Agambenowskiego mesjanizmu i czy despota (nadmiar suwerena) nawiedza Santnerowskie czynienie cudów?¹⁴. Twierdzącej odpowiedzi pozwoli mi udzielić analiza figury nieumarłego muzułmanina, powracająca u rozmaitych filozofów i teologów, których argumenty wspierają twierdzenia Agambena i Santnera. Przedmiotem mojego studium jest zatem nie-

11 K. Reinhard, E.L. Santner, S. Žižek, *Blizni...*, s. 163.

12 Santner przenikliwie zauważa, że suwerenność jest rodzajem temporalizacji, ale z jakichś powodów, jak sądzę, nie udaje mu się poradzić z implikacjami tej myśli. Zob. E.L. Santner, *Psychotheology...*, s. 60–61; *idem*, *On Creaturely Life...*, s. 66–67.

13 Za sprawą tego typu działania łączą się z projektem Kathleen Davis (*Periodization and Sovereignty...*).

14 Na temat fantastycznej bliskości stworzonych w czasach Oświecenia pojęć despoty i suwerena zob. A. Grosrichard, *The Sultan's Court. European Fantasies of the East*, przeł. L. Heron, Verso, New York 1998. Psychoanalityczny dyskurs miłości bliźniego zakorzeniony w pojęciu Rzeczy („ekscesywna obecność i radykalna absencja”) powtarza dyskurs despoty w zadziwiający sposób (zob. pozycje wymienione w przypisie 3).

umarły muzułmanin jako ciało obce, powoli otaczane przez masę perłową czasu mesjańskiego. W dalszej części badam, jak współcześni myśliciele mesjańscy nieświadomie powlekają „martwych bliźnich” (te traumatyczne ciała obce) mesjańską masą perłową. Twierdzę, że po to, aby mesjańska perła świeciła cudownym blaskiem (tak jak życzą sobie tego Agamben i Santner), dzisiejsze mesjańskie myślenie musi się zaangażować w swoisty akt miłości bliźniego polegający na otwarciu na niewczesną, niemuarłą ekskarnację (a więc obieranie z mięsa) historii kolejnych nieumarłych typologicznych ran. Należy ostrzec, że jeśli się tego nie podejmiemy, ci wywołujący traumę martwi bliźni pozostają nieumarłymi, płynącymi z prądem krytycznych teorii suwerenności.

Nieumarły Turek

Moje archiwum nieprzetrawionych resztek¹⁵ pozwolę sobie otworzyć krótką analizą prawdopodobnie najsłynniejszej współczesnej tezy dotyczącej czasu mesjańskiego, czyli pierwszej tezy *O pojęciu historii* Waltera Benjamina. Tekst został ukończony w Paryżu zimą 1940 roku, dokładnie w momencie, gdy Wehrmacht przełamywał ostatnie linie francuskiej obrony. Ten słynny fragment brzmi następująco:

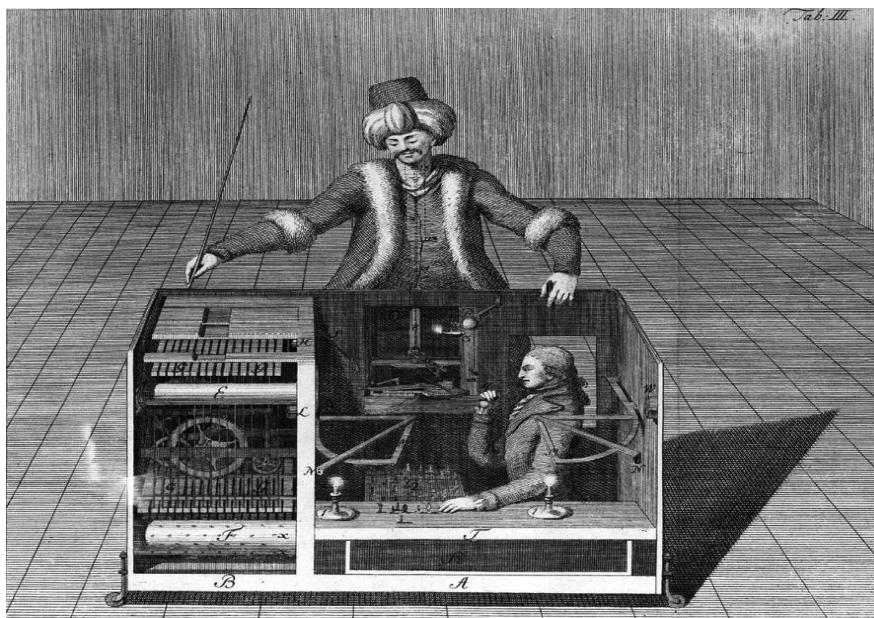
Jak wiadomo, miał kiedyś istnieć automat tak skonstruowany, że na każde posunięcie szachisty odpowiadał ruchem, który zapewniał mu zwycięstwo. Nad planszą, spoczywającą na okazałym stole, siedziała lalka w tureckim stroju, z fajką wodną w ustach. System luster wywoływał złudzenie, że stół jest z każdej strony przejrzysty. W rzeczywistości siedział pod nim garbaty karzeł, mistrz szachowy, który za pomocą sznurków kierował ręką lalki. Można sobie wyobrazić odpowiednik tej aparatury w filozofii. Wygrywać miałyby zawsze lalka, którą określa się mianem „materializmu historycznego”. Może ona bez trudu zmierzyć się z każdym, jeśli przyjmie na służbę teologię, która dziś, jak wiadomo, jest mała, brzydka i tak czy owak nie wolno jej się pokazywać¹⁶.

15 Pojęcie niestrawnej resztki (*indigestible remainder*) zaczerpnęłam od Erica L. Santnera (*Psychotheology...*, s. 29). Pisze on o niestrawnej resztkce jak o twardym jądrze, które nie może być „ani znaturalizowane, ani historyzowane”.

16 W. Benjamin, *O pojęciu historii*, przeł. A. Lipszyc, w: *idem, Konstelacje. Wybór tekstów*, przeł. A. Lipszyc, A. Wołkowicz, Wydawnictwo Uniwersytetu Jagiellońskiego, Kraków 2012, s. 311.

Obraz zawarty w eseju Benjaminusa został zainspirowany słynnym automatem produkowanym pod koniec XVIII wieku¹⁷. Ta grająca w szachy maszyna, zwana „Turkiem”, przemierzyła salony Wiednia, Paryża i Londynu, docierając aż do Nowego Jorku, wszędzie wywołując duże poruszenie.

1. Żywy karzeł kierujący lalką „Turka”



Źródło: J. Freiherr zu Racknitz, *Über den Schachspieler des Herrn von Kempelen und dessen Nachbildung*, ryc. 3 (Lipsk i Drezno 1789), The Library Company of Philadelphia.

„Turek” był inspiracją dla Benjaminowskiego obrazu dialektycznej relacji między materializmem historycznym (filozofia pod postacią kukły „Turka”) i teologią (garbaty karzełek ukryty w maszynie). Precyzyjna

17 Na temat związków myśli Benjaminusa z esejem Edgara Allana Poe zob. J.R. Gold, *The Dwarf in the Machine. A Theological Figure and Its Sources*, „Modern Language Notes” 2006, nr 121, s. 1220–1236. Esej Edgara Allana Poe *Maelzel's Chess Player* („Saturday Literary Messenger”, kwiecień 1836, s. 318–326) jest dostępny na stronie <http://www.eapoe.org/works/ESSAYS/MAELZEL.HTM> (dostęp: czerwiec 2020). Ogólne informacje o osiemnastowiecznym automacie można znaleźć w: T. Standage, *The Turk. The Life and Times of the Famous Eighteenth-Century Chess-Playing Machine*, Walker and Company, New York 2002.

ilustracja (rysunek 1) to efekt jednej z wielu podejmowanych w XVIII wieku prób rozwikłania iluzjonistycznej sztuczki „Turka”. Można zauważyć, że artysta ujawnia koła zębate automatu oraz przestrzeń, w której, jak sądzono, musiał siedzieć człowiek (którego Benjamin wyobraził sobie jako *buckliger Zwerg* – garbatego karła), pociągający za sznurki kukły, której przyodziana w rękawiczkę ręka krążyła po szachownicy podczas gry z przeciwnikiem wybranym spośród widzów.

Benjamin dowiedział się o „Turku” za sprawą znakomitego eseju Edgara Allana Poe (w tłumaczeniu Charles’a Baudelaire’a). W 1836 roku Poe był świadkiem kilku pokazów grającej w szachy maszyny, które odbyły się w Richmond w stanie Wirginia. Jak wielu przed nim, pisarz próbował rozszyfrować jej tajemniczy mechanizm. W swojej późniejszej publikacji (*Maelzel’s Chess Player*) skrupulatnie badał fenomen tureckiej kukły, zwanej powszechnie „orientalnym czarodziejem”. Przyjrzyjmy się fragmentowi jego opisu opartego na bezpośredniej obserwacji:

Wygląd zewnętrzny Turka, zwłaszcza zaś jego ruchy, są bardzo miernymi imitacjami życia, jeśli rozważać je będziemy jako imitacje właśnie. Jego oblicze nie przejawia żadnej pomysłowości i najwyklesze figury woskowe przewyższają je pod względem podobieństwa do ludzkiej twarzy. Oczy poruszają się nienaturalnie wewnątrz głowy przy zupełnym braku stosownych ruchów powiek i brwi. Zwłaszcza zaś ramię działa w nadzwyczaj sztywny, niezręczny, szarpiący i geometryczny sposób¹⁸.

Poemu udało się w zwięzłym szkicu uchwycić to, co współcześni teoretycy będą określać jako *nieumarłość* tureckiej kukły. Santner w swoich dwóch ostatnich studiach – *On the Psychotheology of Everyday Life* (2001) oraz *On Creaturely Life* (2006) – definiuje nieumarłość jako „wewnętrzną obcość, która ma szczególny rodzaj żywotności, a mimo to nie przynależy do żadnej formy życia”¹⁹. Nieumarły automat grający w szachy – z jego nierozstrzygalnością między tym, co Poe nazywał „człowiekiem orientalnym” a „czystą maszyną” – fascynowała również Waltera Benjamina. Wykorzystał on tę nierozstrzygalność w celu pomyślenia transformacyjnej czasowości, którą określił mianem *Jetzt-Zeit*: czasu mesjańskiego, w którym nie-

18 E.A. Poe, *Maelzel’s Chess Player*...

19 E.L. Santner, *Psychotheology*..., s. 36.

umarły Turek zostanie ożywiony, a garb karła – wyprostowany²⁰. Benjamin wierzył, że historyczny materializm potrafi odczytywać „obrazy bezpowrotnej przeszłości” w momencie, gdy ta rozbłyśnie w teraźniejszości.

Benjamin oparł swoje pojęcie cudownego i mesjanistycznego *Jetzt-Zeit* na strukturze znaku i spełnienia. Miał nadzieję, że jego nowa filozofia materializmu historycznego doprowadzi do rekonstrukcji tej semiotycznej struktury teologicznego cudu. Wyobrażając sobie karła (który pociąga za sznurki „Turka”) właśnie jako „karła garbatego”, jeszcze bardziej wzmocnił teologiczny wydzźwięk obrazu dialektycznego. Ci czytelnicy Benjamin, którzy znają tekst *Księgi Kapłańskiej* (21, 20) wiedzą, że wśród wymienionych szpetnych ludzi, którym zabronione było składanie Bogu ofiary z chleba, znajdowali się „garbus albo karzeł” („hunchback or a dwarf” – według *Biblii Króla Jakuba*; „bucklig oder verkümmert” – według Marcina Lutera i, co najbardziej znaczące, „ein Buckliger oder ein Zwerg” – wedle niemieckiego tłumaczenia hebrajskiego tekstu *Księgi Kapłańskiej*, którego dokonali w połowie lat dwudziestych ubiegłego wieku Martin Buber i Franz Rosenzweig, znani niemiecko-żydowscy interlokutorzy Benjamin²¹). Czytelnicy *Księgi* wiedzą również, że w sąsiedztwie rozdziału dwudziestego pierwszego można znaleźć także potwierdzenie nakazu miłości bliźniego. We fragmentach 19 i 18–34 Bóg nakazuje ludowi wybranemu, aby mówił bliźniego jak siebie samego. Benjaminowski obraz dialektyczny, powołując nowe myślenie czasu mesjańskiego, zestawia ze sobą upiorne efekty dźwiękowo-wizualne nieumarłego muzułmanina oraz pisemne echa szpetnego żyda, któremu Bóg wprawdzie zabronił rytualnego składania ofiary, ale jednocześnie nakazał mu praktykowanie miłości bliźniego.

Maszyny wewnątrz maszyn

Z perspektywy mediewistów Benjaminowski „Turek” nie różni się znacznie od chrześcijańskich maszyn figuralnych, które, jak już widzieliśmy, celowo pomija Agamben. W swojej charakterystyce typologicznego koła

20 Interesujące refleksje dotyczące Benjaminowskiego *Jetzt-Zeit* można znaleźć w: C. Casarino, *Time Matters. Marx, Negri, Agamben, and the Corporeal*, „Strategies” 2003, nr 16, s. 185–206.

21 M. Buber, F. Rosenzweig, *Die Schrift*, 13 tomów, Verlag Lambert Schneider, Berlin 1926–1938, 3:91.

Jeffrey Librett zauważył, że każdy obrót typologicznej przekładni – od literalności przez figuralność i z powrotem do prawdy – jest zawsze odwracalny i podwojony²². Gdy typologiczne koło się obraca, *figura* (chrześcijanin) jest zawsze poddana ryzyku odcieleśniania, a więc stawania się *littera* (żydem):

[...] to, co literalne może zawsze wydać się czystą figurą tego, co je przedstawia, co odąd staje się literalne (czy też, w każdym razie [...] może zawsze dojść do tego, że wydaje się figurą czegoś innego, nikt nie wie czego)²³.

Tym, co radykalnie wyklucza owa chrześcijańska maszyna czytająca jest możliwość stania się muzułmaninem; prawdopodobieństwo takiego wcielenia nie jest nawet brane pod uwagę. Chrześcijański typolog musi podjąć decyzję o zatrzymaniu typologicznego wiru, który umożliwiłyby stawanie-się-żydem chrześcijanina lub (co jeszcze bardziej przerażające) stawanie-się-muzułmaninem chrześcijanina albo żyda.

To właśnie tego rodzaju decyzja łączy średniowieczną typologię z formą suwerenności, którą analizował Schmitt. Ten, kto decyduje o typologii jest niczym suweren, dlatego też typologia i suwerenność są ze sobą ściśle związane. Mając na względzie polityczną teologię Schmitta (Benjamin znał bowiem jego dzieła), przyjrzyjmy się raz jeszcze Benjaminowskiemu „Turkowi”. Jak pamiętamy, w pierwszej z tez zawartych w *O pojęciu historii* Benjamin opisał automat wytwarzający iluzję za pomocą systemu luster („ein System von Spiegeln”). Niedawne dyskusje dotyczące Benjaminowskiego pojęcia *Jetzt-Zeit*, czasu mesjańskiego, a przede wszystkim głos Agambena, działają, jak sądzę, w sposób iluzjonistyczny, dokładnie jak system luster, który uwiarygodnił grający w szachy automat w oczach oglądającej go publiczności. Pośród tej gry iluzji niemal całkowicie giną średniowieczne zębate koła typologicznej maszyny czytającej, które wyzierają jeszcze z Benjaminowskiego obrazu. Relacja typologiczna jest, jak widzieliśmy, zasadnicza dla Agambenowskiego argumentu o czasie mesjańskim traktowanym jako lek na suwerenność. Twierdzi on, że relacja typologiczna

22 J.S. Librett, *The Rhetoric of Cultural Dialogue. Jews and Germans from Moses Mendelsohn to Richard Wagner and Beyond*, Stanford University Press, Stanford 2000. O typologicznym kole fortuny możemy przeczytać na s. 21.

23 *Ibidem*, s. 13.

(relacja litery i figury) *zawiesza* suwerenną decyzję i pozwala na uwolnienie się – czy też może odłączenie – od swojej nieumarłej egzystencji. Agamben twierdzi dalej, że to właśnie sama relacja typologiczna przekształca czasowość rozumianą jako *chronos* (pusty, mechaniczny czas decyzji typologicznej) w *kairos* – czas mesjański²⁴, czyli nie uznaje odwracalności litery i figury. Niczym suweren, określa figuralność czasu mesjańskiego.

Mistyczne mielenie

Ponieważ Agamben nie jest osamotniony w swoim figuralnym decyzyjniźmie, chciałabym przedstawić jeszcze dwa przykłady podobnej postawy zaczerpnięte ze współczesnych analiz czasu mesjańskiego i cudów. Pierwszym przykładem jest średniowieczna rzeźba z kamienia stanowiąca nieprzetrawioną resztkę myślenia mesjańskiego. Rzeźba ta daje się we znaki studium Jakuba Taubesa *Teologia polityczna świętego Pawła*, uwiera autora niczym kamyk w bucie. Taubes, profesor judaistyki i hermeneutyki na Wolnym Uniwersytecie Berlińskim oraz interlokutor Carla Schmitta, wygłosił wykłady będące podstawą tej książki w 1987 roku w Heidelbergu, dosłownie kilka dni przed swoją śmiercią spowodowaną nowotworem. Na frontyspisie angielskiego przekładu znajduje się fotografia jednego z najsłynniejszych kapitelów nawowych z romańskiego kościoła w Vézelay w Burgundii (rysunek 2).

Ikonografia zawiera znany motyw typologiczny: mistyczny młyn, w którym Mojżesz (*littera*, czy też typ, Pawła) wysypuje ziarno do pojemnika. Koła zębate mielą, a Paweł – apostoł, a zarazem *figura* – schyla się w rogu kapitelu i zbiera oczyszczoną mąkę do worka. Rzeźba, którą datuje się na trzecią dekadę XII wieku, powstała w czasie, gdy Vézelay stanowiło kłopotliwy węzeł w monastycznej sieci opactwa Cluny (prawdopodobnie największego opactwa w zachodnim chrześcijaństwie). Opactwo Cluny było ściśle powiązane z papieżami, którzy rządili światem chrześcijańskim na przełomie XI i XII wieku. Niecałe pokolenie przed powstaniem rzeźby w Vézelay kluniacki papież Urban II wyruszył do Burgundii w celu ogłoszenia pierwszej chrześcijańskiej krucjaty, która rozpoczęła się w 1095

24 G. Agamben, *Czas, który zostaje...*, s. 91–92.

roku. A w roku 1144 Bernard z Clairvoux, stojąc na schodach kościoła w Vézelay, ogłosił drugą chrześcijańską krucjatę przeciw muzułmanom²⁵.

2. Mistyczny Młyn. Kapitel nawowy z romańskiej bazyliki w Vézelay (Francja), wiek XII



Źródło: Art History Images.

-
- 25 Typologiczna retoryka tego rodzaju rzeźbiarskich programów została objaśniona przez Rachel Dressler w jej studium poświęconym zachodniej fasadzie katedry w Chartres, rzeźbiarskiemu zespołowi współczesnemu kościołowi w Vézelay. Zob. R. Dressler, *Deus Hoc Vult. Ideology, Identity and Sculptural Rhetoric at the Time of the Crusades*, „Medieval Encounters” 1995, nr 1, s. 188–218. Autorka obserwuje i wyjaśnia, jak głęboko zakorzenione w średniowiecznym chrześcijaństwie było typologiczne myślenie oraz w jaki sposób doprowadziło ono do użycia paradygmatu Starego Testamentu jako części rekrutacyjnej i zwycięskiej retoryki towarzyszącej pierwszej krucjacie (s. 195).

Dlaczego to właśnie fotografia średniowiecznej rzeźby z kościoła w Vézelay znalazła się na frontyspisie niezwyklego midraszowego odczytania Pawła i teologii politycznej Carla Schmitta, z którym Taubes spotkał się zresztą w 1978 roku właśnie po to, by dyskutować o Pawle? Warto zauważyć, że ta sama ilustracja kapitelu z Vézelay pojawiła się również na okładce wydanego w 1969 roku wpływowego studium poświęconego postaci apostoła Pawła autorstwa Günthera Bornkamma, badacza *Nowego Testamentu* z Heidelbergu²⁶. Podczas jednego z wykładów, kiedy Taubes rozważał trzynasty werset dziewiątego rozdziału *Listu do Rzymian* („jak jest napisane: Jakuba umiłowałem, a Ezawa miałem w nienawiści”²⁷), pokazał fotografię rzeźby z Vézelay, informując słuchaczy, że otrzymał kopię tej „wspaniałej ilustracji” od swojego przyjaciela Jana Assmanna (znakomitego egiptologa i religioznawcy). Dodał przy tym, że pieczołowicie ją przechowywał i nosił przy sobie, ponieważ „z naiwnością właściwą średniowiecznym kamieniarzom, opowiedziano tu wszystko tym, którzy potrafią czytać”²⁸. Następnie, czyniąc dygresję, powiązał rzeźbę z Vézelay z ważnym średniowiecznym komentarzem Sugera (1122–1151), opata bazyliki Saint Denis w Paryżu. Aby uzasadnić wielką renowację swojego opactwa, Suger napisał pracę o dość biurokratycznym tytule *De rebus in administratione sua gestis* (Co zostało zrobione pod jego zarządem), w której wyszczególnił wszystkie istotne koszty poniesione podczas budowy. Do długiej listy wydatków dołączył teologiczną głosę do typologicznych tematów przedstawionych w sekwencji witrażowych medalionów zaprojektowanych do ambitu w bazylice Saint Denis. Przyjrzyjmy się cytowanemu podczas seminarium fragmentowi tekstu, który Taubes wydobyl z typologicznego komentarza Sugera poświęconego Mistycznemu Młynowi:

Jeden z nich [medalionów], nakłaniający nas do drogi naprzód, od tego, co materialne do tego, co niematerialne, przedstawia apostoła Pawła obracającego młyn i proroków przynoszących mu worki na mąkę. Wyjaśniający tę scenę tekst brzmi następująco²⁹ „Ty, Pawle, uruchomisz młyn i oddziolisz mąkę od plew. / Pokażesz

26 G. Bornkamm, *Paulus*, Kohlhammer, Stuttgart 1969 (przyp. red.)

27 Biblia Tysiąclecia, Rz 9, 13.

28 J. Taubes, *Teologia polityczna...*, s. 99.

29 Fragment nieodnaleziony w polskim wydaniu. Przekład własny.

nam sedno Prawa Mojżeszowego. / Z obfitości ziarna powstanie chleb bez plew / wieczne jadło dla nas i aniołów³⁰.

Ten krótki wiersz stanowi charakterystyczny przykład średniowiecznej chrześcijańskiej relacji typologicznej. Paweł jest wypełnieniem Mojżesza, a ziarno, z którego będzie wytwarzana święta hostia Eucharystii jest wypełnieniem Mojżeszowego Prawa (od przykazania do tego, co jest jadalne)³¹. Po szczegółowym opisie rzeźby Mistycznego Młyna i jej relacji typologicznych Taubes konkluduje swoje rozważania gwałtownym odrzuceniem średniowiecznej typologii: „[...] nie jest to oczywiście *mój* Paweł [...]. Co mam do powiedzenia o Mojżeszu i Pawle, to oczywiście już nieco inny temat³². Sądzę, że wraz ze swoim emfatycznym stwierdzeniem Taubes opowiada się za typologicznym decyzyzmem. Wydaje się mówić tak: „Jestem świadom, że ta średniowieczna chrześcijańska typologia Pawła jest przerażającym, nie dającym się przetrwać fragmentem egzegetycznym (zawsze powtórzona i odwracalna relacja), ale ja, Jakub Taubes, decyduję się na znaczenie Pawła”. Mówiąc inaczej, Taubes oferuje swojemu czytelnikowi przykład niedającej się przetrwać resztki średniowiecznej chrześcijańskiej typologii. Napotyka tę resztkę w formie kawałka wyrzeźbionego kamienia i świadomie ją oddala. Ten gest wykluczenia sprawia, że – jak wkrótce pokażę – Taubes powtarza odcieleśniającą

30 J. Taubes, *Teologia polityczna...*, s. 100. Autor cytuje przekład Erwina Panofsky'ego z: *Abbot Suger on the Abbey Church of St.-Denis and Its Art Treasures*, Princeton University Press, Princeton 1946, s. 74–75. Oryginalna wersja w języku łacińskim brzmi: „Tollis agendo molam de furfure, Paule, farinam. Mosaicae legis intima nota facis. Fit de tot granis verus sine furfure panis, Perpetuusque cibus noster et angelicus”. Kontekst Vézelay opisali Kirk Ambrose (*The Nave Sculpture of Vézelay. The Art of Monastic Viewing*, Pontifical Institute for Medieval Studies, Toronto 2006) oraz Kevin D. Murphy (*Memory and Modernity. Viollet-le-Duc at Vézelay*, Pennsylvania State University Press, University Park, Pennsylvania 2000).

31 „Prawda” tego wydarzenia wybuchła na rzeźbionym tympanonie głównego wejścia do kościoła w Vézelay, na którym w majestatyczny sposób przedstawiony został temat Chrystusa zlecającego apostołom ziemską misję. Na nadprożu tympanonu wszystkie pliniuszowskie potwory, te jednookie i posiadające uszy słonia kreatury, które zamieszkują kraniec świata, nieuchronnie marszerują ku konwersji. Istnieje obszerna literatura poświęcona temu nowatorskiemu portalowi. Najlepiej zacząć od krytycznego komentarza autorstwa Dominique'a Iogna-Prata. Zob. D. Iogna-Prat, *Ład i wykluczenie. Cluny i społeczność chrześcijańska wobec herezji, judaizmu i islamu (1000–1150)*, przeł. W. Kosiorek, Wydawnictwo Benedyktynów Tyniec, Kraków 2013, s. 402–408.

32 J. Taubes, *Teologia polityczna...*, s. 100.

chrześcijańską bitwę o semiotykę czynienia cudu utrwaloną na kapitulu w Vézelay.

Zanim przejdę do analizy średniowiecznej krucjaty w obronie tworzonych znaczeń, a zwłaszcza tworzonych znaczeń i rozumienia cudu, chciałabym przytoczyć zapowiedziany wcześniej drugi przykład typologicznego decyzyonizmu z zakresu współczesnej teologii politycznej. Przykład ten przenosi nas od analizy średniowiecznego kamienia do oskarżenia o „średniowieczne ciągoty” przez magię, które pojawia się w traktacie pt. *Gwiazda Zbawienia* autorstwa niemiecko-żydowskiego filozofa Franza Rosenzweiga³³. W *Gwieździe Zbawienia* Rosenzweig, podobnie jak jego interlokutor Walter Benjamin, wyjaśnia swoją wizję filozofii zdolnej do odnowy cudu w czasach nowożytnych. Twierdzi, że semiotyczna struktura zapowiedzi i wypełnienia była konieczna do czynienia cudów i że w związku z tym, iż Koran nie miał takiej semiotycznej struktury, islam był do ich czynienia niezdolny. Jego ocena islamu – dość typowa dla badacza działającego w latach dwudziestych ubiegłego wieku – ma jednak daleko idące konsekwencje³⁴. Mediewiści spostrzegą bez trudu, że Rosenzweig niemal dosłownie powtarza terminy dwunastowiecznej chrześcijańskiej polemiki z islamem. Polemika ta, uzasadniająca ogłoszenie muzułmanów wrogami (*hostes*) chrześcijaństwa, wykluczyła islam z semiotyki czynienia cudów. Inaczej mówiąc, wykluczyła muzułmanów z porządku symbolicznego. Ciała muzułmanów stały się miejscem, w którym inkarnacja

33 F. Rosenzweig, *Gwiazda Zbawienia*, przeł. T. Gadacz, Wydawnictwo Znak, Kraków 1998, s. 209–214. O kwestii islamu u Rosenzweiga zob. *Innerlich bleibt die Welt eine: Ausgewählte Texte von Franz Rosenzweig über den Islam*, red. G. Palmer, Philo Verlag, Bodenheim 2002 oraz, jeszcze szerzej, wspaniały esej Suzanne Marchand, *Nazism, „Orientalism” and Humanism*, w: *Nazi Germany and the Humanities*, red. W. Bialas, A. Rabinbach, Oneworld Publications, Oxford 2007, s. 267–305. W eseju zatytułowanym *Cuda się zdarzają: Benjamin, Rosenzweig, Freud i problem bliźniego* (w: K. Reinhard, E.L. Santner, S. Žižek, *Bliźni...*) Eric Santner zauważa, że Rosenzweig wykluczył islam z semiotycznej struktury cudu ufundowanej na prefiguracji i wypełnieniu (relacji typologicznej).

34 Gil Anidjar proponuje inne odczytanie Franza Rosenzweiga w: *The Jew, the Arab. A History of the Enemy*, Stanford University Press, Stanford 2003, s. 87–98. (W języku polskim dostępny jest fragment tej książki, ale nie jest to ten, który przywołuje autorka, zob. G. Anidjar, *Żyd, Arab. Historia wroga*, przeł. J. Bednarek, „Praktyka Teoretyczna” 2017, nr 4, s. 94–117; przyp. tłum.). Istotną refleksją poświęconą tej argumentacji jest ostatni esej Anne Norton, *Call Me Ishmael*, w: *Derrida and the Time of the Political*, red. Ph. Cheah, S. Guerlac, Duke University Press, Durham 2009, s. 158–176.

nie mogła się wydarzyć i dlatego stały się przestrzenią ekskarnacji, czyli odcieśnienia³⁵. Co więcej – na określenie muzułmańskiej magii i czarnoksięstwa kluniacy mnisi używali słowa *mechanicum*³⁶.

Przykłady wzięte od Taubesa i Rosenzweiga przekonały mnie, że nieumarłość chrześcijańskiego typologicznego decyzyzizmu znalazła się w samym sercu współczesnej teologii politycznej, w teorii filozoficznych i psychoanalitycznych cudów – stanowiących domniemane lekarstwo czasu mesjańskiego. Taubes i Rosenzweig powtarzają traumatyczną średniowieczną bitwę o semantykę, w której imperializujące chrześcijaństwo ekskarnowało żydów i muzułmanów jako bliźnich i ogłosiło ich politycznymi wrogami (*hostes*). Jeśli celem współczesnej teorii jest uwolnienie nieumarłej suwerenności, konieczne staje się obnażenie mechanizmów kierujących jej traumatycznym jądrem teoretycznym.

Chrześcijańskie cuda i mechanika wykluczenia

Podsumujmy zwięźle ten rodzaj ekskarnacyjnych fantazji, które pobudzały średniowieczne polemiki w Cluny, a które nieświadomie wkradły się do współczesnych teorii czasu mesjańskiego³⁷. Polemiki te są dobrze znane

35 Walter Benjamin, czytelnik Rosenzweiga, w tezie szesnastej z *O pojęciu historii* powtarza to, co napisał autor *Gwiazdy Zbawienia*. Benjamin oddzielił tam filozofię zbawczą (materializm historyczny) od nieumarłości mechanicznego świata (semiozę od mechaniki): „[...] materialista historyczny zaś – doświadczenie przeszłości, które możliwe jest tylko teraz. Innym pozostawia trwonienie energii w burdelu historyzmu z dziwką o imieniu «Było sobie raz». Pozostaje panem swoich sił: dość w nim męstwa, by rozerwać kontinuum historii” (W. Benjamin, *O pojęciu historii...*, s. 321).

36 Zob. D. Iogna-Prat, *Ład i wykluczenie...*, s. 181–182. Prowadzona jest tam interesująca dyskusja na temat użycia łacińskiego słowa *mechanicum*, które określa czarnoksiężnika i pisarski lapsus, który czasami czyni to słowo „manicheum” (po herezji). Zob. też E. Truitt, *Trei poete, sages dotors, qui mout sorent di nigromance. Knowledge and Automata in Twelfth-century French Literature*, „Configurations” 2004, nr 12, s. 167–193.

37 Mniej więcej w czasie drugiej krucjaty (1144) Piotr Czcigodny podjął „miecz boskiego słowa” (w swego rodzaju semiologicznych Gwiezdnych Wojnach), aby zabijać wrogów chrześcijaństwa, żydów i muzułmanów. Jak słynnie ujął to Piotr z Poitiers, sekretarz Piotra Czcigodnego, w liście skierowanym do tegoż: „Jesteś jedynym w naszym pokoleniu, który mieczem Bożych słów zabił trzech największych przeciwników świętego chrześcijaństwa, żydów, heretyków i saracenów, i dokonałeś tego w celu upokorzenia szatańskiej dumy i arogancji, które powstały przeciw wielkości Boga”. Peter of Poitiers, *Epistola*, red. R. Glej, w: *Petrus Venerabilis Schri-*

mediewistom. Przedstawię tu tylko ich krótki szkic. Piotr Czcigodny, opat Cluny (1122–1160), rozpoczął semiotyczną krucjatę przeciw żydom i muzułmanom w swoich dwóch traktatach napisanych w latach czterdziestych XII wieku: *Adversus Iudeorum inveteratam duritiem* (Przeciwko żydom i ich zakorzenionej zatwardziałości) oraz *Contra sectam Sarracenorum* (Przeciwko saracenom [islamowi] jako sekcie i herezji)³⁸. Interesującym aspektem tych polemik było pionierskie wykorzystanie przetłumaczonych fragmentów Talmudu do argumentowania przeciwko żydom oraz cytatów ze zleconego na tę okazję łacińskiego tłumaczenia Koranu, które posłużyły do ataku na muzułmanów (nazywanych saracenami wedle popularnej dwunastowiecznej chrześcijańskiej nomenklatury). Piotr Czcigodny połączył te polemiki z kluniackimi teoriami dotyczącymi Eucharystii jako „zawsze i wiecznie” wcielającej cud, a także „zawsze i wiecznie” wcielającej instytucję³⁹. Eucharystyczny cud miał, wedle niego, dostarczać filozoficznych podstaw do wykluczenia żydów i muzułmanów z semiozy oraz doprowadził do ekskarnacji – odcieleśnienia ich ciał.

Oto jak działa argument Piotra dotyczący semiozy. Utrzymywał on, że chrześcijaństwo nawróciło świat wyłącznie za pomocą „znaków” (*signa*),

fien zum Islam, Corpus Islamico-Christianum, CIS-Verlag, Altenberg 1985. Oryginał łaciński brzmi następująco: „Solus enim vos estis nostris temporibus, qui tres maximos sanctae Christianitas hostes, Iudaeos dico et haereticos ac Saracenos, divini verbi gladio trucidastis et humilare omnem arrogantiam et superbiamdiaboli «extollentem se adversus altitudinem dei»”. Inne traktaty Piotra Czcigodnego cytowane w tym eseju to: Petrus Venerabilis, *Adversus Iudeorum inveteratam duritiem*, red. Y. Friedmann, Corpus Christianorum, Continuatio Medievalis 58, Brepols, Turnhout 1985; *Contra sectam Sarracenorum*, red. R. Kritzeck, Princeton University Press, Princeton 1964, a także R. Kritzeck, *Peter the Venerable and Islam*, Princeton University Press, Princeton 1964. Pomocne tło dla sprawy Piotra Czcigodnego i islamu przedstawiają John V. Tolan (*Saracens. Islam in the Medieval European Imagination*, Columbia University Press, New York 2002) i Kenneth M. Setton (*Western Hostility to Islam and Prophecies of Turkish Doom*, „Memoirs of the American Philosophical Society” 1992, t. 201).

38 Robert Ian Moore zwięzle rozważa niektóre problemy analizy przypominającego kleszcze ruchu chrześcijaństwa określanego dwa ciała wroga (żydzi w Europie i islam na Zachodzie) w drugim wydaniu swojego słynnego studium *The Formation of a Persecuting Society. Power and Deviance in Western Europe, 950–1250*, Blackwell, New York 2007 (pierwsze wydanie: 1987). W pierwszym wydaniu nie ma wzmianki o muzułmanach jako celach prześladowanego imaginarium, a refleksje snute w wydaniu drugim nie mierzą się ze skutkami tego typu pominięcia.

39 D. Bates, *Political Theology and the Nazi State. Carl Schmitt's Concept of the Institution*, „Modern Intellectual History” 2006, nr 3, s. 415–422.

a świat znaczył dla niego tyle, ile *nomos* ziemi, *zwierający także oceany*⁴⁰. Piotr rozpoczął swój atak od tego, co określił jako „właściwe miejsce”, gdzie jego Kościół (Cluny) i Kościół jako taki (*corpus verum*) zostają połączone – niczym przez zawias – za pośrednictwem ołtarza ofiary, przy którym mnisi – księża z Cluny – konsekrowali chleb i wino Eucharystii. Ołtarze Cluny służyły jako ofiarne maszyny dla chrześcijaństwa (kiedy na przykład umarł wyświęcony kluniacki mnich, klasztor upamiętniał go poprzez konsekrację trzydziestu hostii dziennie przez okres jednego miesiąca, co łącznie dawało dziewięćset mszy)⁴¹.

Piotr rozumiał Eucharystię w sposób semiotyczny. Wyobrażał sobie ją jako wyłączny znak (*signum incommunicatum*) i wieczny cud (*miracula*), a więc zgodnie z łacińskim określeniem czasowości cudu: będący raz i na zawsze (*semel et semper*)⁴². Jako znak typologicznej prawdy Eucharystia raz i na zawsze wypełniła hebrajską Biblię. W konsekwencji ciągły cud Eucharystii, tak jak wyobrażał go sobie Piotr, zamknął typologiczną relację między żydami i chrześcijanami, rozstrzygając ją raz na zawsze, ponieważ ofiara nigdy nie ustała. Typologia staje się zatem stałą formą chrześcijańskiej suwerenności. Chrześcijanie rządili światem na mocy swojego panowania nad znakami (Eucharystia będąca wyłącznym znakiem): „ponieważ chrześcijanin tego świata nie zostaje nawrócony na Chrystusa bez nieograniczonych znaków” (*quod Christianus orbis absque signis immensis ad Christum conversus non est*)⁴³.

40 Cytowane w: D. Iogna-Prat, *Ład i wykluczenie...*, s. 299. Zob. też: C. Schmitt, *Nomos ziemi w prawie międzynarodowym ius publicum Europaeum*, przeł. K. Wudarska, Fundacja Augusta hr. Cieszkowskiego, Warszawa 2019. Argumentuję wbrew schmittiańskiej ahistorycznej tezie mówiącej o oceanie jako o „wolnej przestrzeni”, wolnej od chrześcijaństwa; zob. rozdział pierwszy „Pierwsze globalne linie-rama, amity line, linia półkuli zachodniej”, Petrus Venerabilis, *Adversus Iudeorum...*, s. 53–70, wersy 1466–1473: „Totum vero orbem dixi, quia licet gentiles vel Sarraceni super aliquas eius partes dominatum exerceant, licet Iudei inter Christianos et ethnicos lateant, non est tamen aliqua vel modica pars terrae, non Tyrenni maris nec ipsius oceani remotissime ipsulae, quae vel dominantibus vel subiectis Christianis non incolantur, ut verum esse appareat quod scriptura de Christo ait: Dominiabitur a mari usque ad mare et flumine usque ad terminus orbis terrae”.

41 D. Iogna-Prat, *Ład i wykluczenie...*, s. 360–361.

42 Dyskusja ta została zainspirowana przez Dominique’a Iogna-Prata, *Ład i wykluczenie...*, s. 285–335. Autor ten zaważa, że u Piotra Czcigodnego „socjologia chrześcijaństwa jest przede wszystkim semiologią” (s. 391).

43 Petrus Venerabilis, *Adversus Iudeorum...* 4, wers 1541 i nast.

Piotr zdawał sobie sprawę, że w świecie hebrajskim istniały cuda – na przykład te czynione przez Mojżesza w obecności faraona – ale starotestamentowe cuda były słabe i zostały wyparte przez cudowne *signa* Chrystusa, kontynuowane przez jego apostołów oraz jego chrześcijańskich uczniów na przestrzeni dziejów, włączając w to również mnichów – księży z Cluny. Jeśli zaś chodzi o islam, to Piotr zdecydowanie odmówił mu dostępu do cudów. Według koncepcji cudownej semiozy Piotra Czcigodnego, Mahomet nie mógł być ani cudotwórcą, ani prorokiem. Piotr zarysował wyraźną różnicę między muzułmańskim zmyśleniem i *mechanicum* (sztuką czarnoksiężstwa i magii) a prawdziwym cudem, zbudowanym na modelu przemienienia substancji dokonującego się podczas Eucharystii⁴⁴. Z perspektywy Piotra islam mógł zwyciężyć tylko dzięki sile swojego uwodzenia oraz mocy własnej armii.

To, że Piotr Czcigodny w swoich dwóch polemikach określił żydów i muzułmanów jako przeciwników średniowiecznego chrześcijaństwa, było niczym innym niż semiologiczną deklaracją wojny. Eucharystia stanowiła udoskonalony, wieczny znak, za pomocą którego chrześcijaństwo rządziło lądem i morzem. Wraz z Eucharystią relacje typologiczne między Biblią Hebrajską a Nowym Testamentem cudownie wypełniły się raz na zawsze, wykluczając jakąkolwiek możliwość istnienia żydowskiej semiozy i czynienia cudów. Także islam został całkowicie pozbawiony zdolności semiotycznej, a jego święta księga, Koran, to według Piotra nic innego jak konfabulacja zbudowana na Talmudzie i heretyckich pismach wczesnochrześcijańskich. Kluniacy – czy też Ecclesia Cluniacensis – sfabrykowali instytucjonalną materialność Eucharystii, tworząc pod kierownictwem Piotra Czcigodnego oszałamiający romański program budowniczy (którego przykładem jest kościół w Vézelay). Dążyli oni do zglobalizowania znaku „republiki Kościoła chrześcijańskiego” poprzez połączenie kamienia kościelnego ołtarza (owej *fabrica* Eucharystii), z Kościołem jako korporacją, wytwarzając w ten sposób miejsce sakralne jako nową kategorię. Piotr działał na rzecz wyrzucenia islamu z wytworzonej przez niego semiotycznej i geograficznej przestrzeni i skutecznie odcieleśnił muzułmanów jako martwych bliźnich, niestrawioną resztkę jego teologii politycznej.

44 *Ibidem*, wersy 1360–1954.

Dla Piotra Czciwego ciągle cud decyzji eucharystycznej i monstrualność nieumarłego (islam) łączą się ze sobą. Możemy dostrzec, jak funkcjonuje to połączenie w słynnym kluniackim artefakcie rzeźbiarskim, a mianowicie na głównym portalu głównych wrót do kościoła św. Łazarza w Autun (rysunek 3). Na tympanonie umieszczony jest nowy typ obrazu Chrystusa tronującego w majestacie. Na krawędzi mandorli została wyrzeźbiona inskrypcja o następującej treści: „Ja sam rozporządzam wszystkimi rzeczami: koronuję sprawiedliwych, a tych, którzy idą drogą grzechu osądzam i karzę”⁴⁵. Z kolei w prawym rogu centralnej części tympanonu z wrót piekła wyłania się Lewiatan. Na tympanonie w Autun suwerenny cud oraz zaraza i monstrualność są ze sobą ściśle związane.

3. Kary dla potępionych. Tympanon portalu głównych wrót do kościoła świętego Łazarza w Autun (Francja), wiek XII



Źródło: Art History Images.

45 Łacińska wersja inskrypcji brzmi: „Omnia dispo solus meritis coronos quos scelus exercet me iudice poena coarctet”. Zainteresowanych fotografiami i mapowaniem rzeźbiarskiego programu tympanonu odsyłam do: D. Grivot, G. Zarnecki, *Gislebertus. Sculptor of Autun*, Orion Press, New York 1961. Podstawową bibliografię i dyskusje dotyczące interpretacji można znaleźć w: L. Seidel, *Legends in Limestone. Lazarus, Gislebertus and the Cathedral at Autun*, University of Chicago Press, Chicago 1999.

Chciałabym się teraz przenieść w czasie od tego średniowiecznego Lewiatana do jego wczesnonowożytnego pobratymca, przedstawionego przez Thomasa Hobbesa na słynnym wygrawerowanym frontyspisie utworu *Lewiatan* (1651) (rysunek 4), który można odczytać jednocześnie jako wariację na temat romańskiego portalu i początek traktatu. Wiemy, że Hobbes oparł swoje zdumiewające przedstawienie sztucznego, poskładanego i suwerennego ciała na urządzeniu optycznym, które najprawdopodobniej widział podczas pobytu w Paryżu pod koniec lat czterdziestych XVII wieku.

4. Frontysepis *Lewiatana* Thomasa Hobbesa (1651)



Źródło: British Library, Londyn; HIP/Art Resource, Nowy Jork.

François Niceron, franciszkański erudyta, udoskonalił w tym czasie anamorficzne urządzenie optyczne. Aby zabawiać i pouczać publiczność, użył piętnastu obrazków sułtanów otomańskich jako elementów obrazu, który układał się w twarz Ludwika XIII (rysunek 5)⁴⁶. Umieszczona na Hobbesowskim frontyście grawiura jest paradoksalnym cudem, który przedstawia zachodniego suwerena za pomocą manipulacji obrazami muzułmańskich „despotów” – despota jest przy tym zachodnią fantazją na temat ekskarnowanego suwerena muzułmańskiego⁴⁷.

5. Anamorficzna figura sułtanów otomańskich zespolona z popiersiem Ludwika XIII



Źródło: J.F. Niceron, *La perspective curieuse*...

- 46 F. Niceron, *La perspective curieuse ou Magie artificielle des effets merveilleux*, Paris 1638. Szczegółowe studium urządzeń optycznych, które znał Hobbes oraz analizę ich wpływu na jego projekt frontyśpisu przeprowadził Noel Malcolm w przeglądowym *The Title Page of „Leviathan”, Seen in Curious Perspective*, w: *idem, Aspects of Hobbes*, Clarendon Press, Oxford 2002, s. 200–233. Rycinę „sułtanów otomańskich” można znaleźć na tablicy 49 w J.F. Niceron, *La perspective curieuse* (1638) i znajduje się ona również w: N. Malcolm, *Aspects of Hobbes*.
- 47 Odcieleśniający zachodni dyskurs despoty można znaleźć w: A. Grosrichard, *The Sultan’s Court...*, *passim*; G. Le Thiec, *L’empire ottoman, modèle de monarchie seigneuriale dans l’oeuvre de Jean Bodin*, w: *L’oeuvre de Jean Bodin. Actes du colloque tenu à Lyon à l’occasion du quatrième centenaire de sa mort*, red. G.A. Pérouse, N. Dockés-Lallement, J.M. Servet, Honoré Champion Éditeur, Paris 2004, s. 55–76; L. Valensi, *The Birth of the Despot. Venice and the Sublime Port*, przeł. A. Denner, Cornell University Press, Ithaca 1993; B. Fuchs, *Mimesis and Empire. The New World, Islam, and European Identities*, Cambridge University Press, Cambridge 2001.

W czasie, który pozostaje

Tak jak Jakob Taubes wytworzył traumatyczne jądro czasu mesjańskiego podczas analizy postaci z romańskiego kapitelu z Vézelay, tak jego wykłady zebrane w *Teologii politycznej świętego Pawła* paradoksalnie otwierają możliwość odłączenia się od typologicznej nieumarłości. W uwagach wprowadzających do wykładów w Heidelbergu Taubes wspomina swojego nauczyciela, Gershoma Scholema, oraz jego słynne studium poświęcone Sabatajowi Cwi (1626–1676), samozwańczemu żydowskiemu mesjaszowi, który nawrócił się na islam i skończył jako dworzanin w sułtańskim pałacu w Stambule. Taubes dramatycznie pyta słuchaczy: „Czy [...] jesteśmy [...] zobowiązani zstąpić z nim [z Sabatajem Cwi] do otchłani, do świata islamu?”⁴⁸. Zatrzymajmy się przy tym pytaniu. Próbuje na nie odpowiedzieć Gil Anidjar w swoim ostatnim, prowokacyjnym studium zatytułowanym *Żyd, Arab. Historia wroga*. Zachęca on badaczy do przemyślenia tego, jak „ciągłe wycofywanie znaczenia teologicznego («obowiązuje, ale nic nie znaczy», jak ujął to Scholem), powtarza wycofanie muzułmanina od żydów w podwójnej figurze Mesjasza – Mesjasz i muzułmanin, Mesjasz i muzułman⁴⁹ – i pozostaje w ten sposób w mocy”⁵⁰. Według krytyki przeprowadzonej przez Anidjara teorie czasu mesjańskiego – w ich obecnym rozumieniu i uzasadnieniach, zwłaszcza w wydaniu agambenowskim – uniwersalizują nieprzetrawioną resztkę chrześcijańskiej typologii jako martwego muzułmańskiego bliźniego, jako muzułmana w niemieckich obozach koncentracyjnych, postrzeganego przez Agambena jako efekt ostatecznej decyzji suwerena.

Na początku tego tekstu obiecałam, że spróbuję przywołać próg, poprzez który we współczesnej teorii teologii politycznej będzie mogło przejść to, co przedwczesne i nieumarłe. Twierdziłam, że jeśli nie chcemy, aby relacja łącząca filozofię i teologię była relacją morderczą i typo-

48 J. Taubes, *Teologia polityczna...*, s. 54.

49 Muzułman (niem. *Muselman*) – zniekształcona forma słowa „muzułmanin“ używana w Auschwitzu i w innych niemieckich obozach koncentracyjnych w odniesieniu do osób cierpiących na skutek głodu i wyczerpania, które straciły wolę walki o życie i pogodziły się ze zbliżającą się śmiercią (przyp. red.).

50 G. Anidjar, *The Jew, the Arab...*, s. 161.

logiczną, musimy dokładnie zbadać symboliczny proces, dzięki któremu chrześcijańska typologia odcieleśniała, ekskarnowała zarówno żydów, jak i muzułmanów. Monastyczna fantazja znaczącego, która zawładnęła Piotrem Czycigodnym i która wykluczyła semiozę z islamu, przypisując ją mechanicznemu światu kół zębatach, oraz wyparła semiozę dla żydów, pozostaje, jak sądzę, w mocy także w pierwszej tezie Benjaminowskiego *O pojęciu historii*. Twierdzą również, że chrześcijańska fantazja na temat uwodzicielskiej siły islamu i stłumienia judaizmu dały dziś teologii politycznej jej inkarnacyjną treść. Czy nadszedł już czas na to, aby współczesna teologia polityczna zstąpiła do otchłani nawiedzanej przez martwych bliźnich, przynięcionych przez jej własną maszynę typologiczną? Dopiero unieczynniejszy tę maszynę, możemy zacząć pytać, jak może wyglądać niewczesna typologia czasu.

Przekład z angielskiego Piotr Michalik i Marta Olesik

Bibliografia

- Abbot Suger on the Abbey Church of St.-Denis and Its Art Treasures, przeł. E. Panofsky, Princeton University Press, Princeton 1946.
- Agamben G., *Co zostaje z Auschwitz. Archiwum i świadek*, przeł. S. Królak, Wydawnictwo Sic!, Warszawa 2008.
- Agamben G., *Czas który zostaje. Komentarz do Listu do Rzymian*, przeł. S. Królak, Wydawnictwo Sic!, Warszawa 2009.
- Agamben G., *Stan wyjątkowy*, przeł. M. Surma-Gawłowska, Korporacja ha!art, Kraków 2009.
- Ambrose K., *The Nave Sculpture of Vézelay. The Art of Monastic Viewing*, Pontifical Institute for Medieval Studies, Toronto 2006.
- Anidjar G. *The Jew, the Arab. A History of the Enemy*, Stanford University Press, Stanford 2003. Wyd. polskie (fragment): *idem, Żyd, Arab. Historia wroga*, przeł. J. Bednarek, „Praktyka Teoretyczna” 2017, nr 4.
- Badiou A., *Święty Paweł. Ustanowienie uniwersalizmu*, przeł. J. Kutyla, P. Mościcki, Korporacja ha!art, Kraków 2007.
- Bates D., *Political Theology and the Nazi State. Carl Schmitt's Concept of the Institution*, „Modern Intellectual History” 2006, nr 3.
- Benjamin W., *O pojęciu historii*, przeł. A. Lipszyc, w: *idem, Konstelacje. Wybór tekstów*, przeł. A. Lipszyc, A. Wołkowicz, Wydawnictwo Uniwersytetu Jagiellońskiego, Kraków 2012.

- Biddick K., *Dead Neighbor Archives. Jews, Muslims and the Enemy's Two Bodies*, w: *eadem, Make and Let Die. Untimely Sovereignities*, Punctum Books, Santa Barbara 2016.
- Biddick K., recenzja: K. Davis, *Periodization and Sovereignty. How Ideas of Feudalism and Secularization Govern the Politics of Time* (University of Pennsylvania Press, Philadelphia 2008), „The Medieval Review”, <https://scholarworks.iu.edu/journals/index.php/tmr/article/view/16784>.
- Biddick K., *The Typological Imaginary. Circumcision, Technology, History*, University of Pennsylvania Press, Philadelphia 2003.
- Buber M., Rosenzweig F., *Die Schrift*, 13 tomów, Verlag Lambert Schneider, Berlin 1926–1938.
- Casarino C., *Time Matters. Marx, Negri, Agamben, and the Corporeal*, „Strategies” 2003, nr 16.
- Davis K., *Periodization and Sovereignty. How Ideas of Feudalism and Secularization Govern the Politics of Time*, University of Pennsylvania Press, Philadelphia 2008.
- Dressler R., *Deus Hoc Vult. Ideology, Identity and Sculptural Rhetoric at the Time of the Crusades*, „Medieval Encounters” 1995, nr 1.
- Fuchs B., *Mimesis and Empire. The New World, Islam, and European Identities*, Cambridge University Press, Cambridge 2001.
- Gold J.R., *The Dwarf in the Machine. A Theological Figure and Its Sources*, „Modern Language Notes” 2006, nr 121.
- Grivot D., Zarnecki G., *Giselbertus. Sculptor of Autun*, Orion Press, New York 1961.
- Grosrichard A., *The Sultan's Court. European Fantasies of the East*, przeł. L. Heron, Verso, New York 1998.
- Hobbes Th., *Lewiatan czyli Materia, forma i władza państwa kościelnego i świeckiego*, przeł. Cz. Znamierowski, Aletheia, Warszawa 2009.
- Innerlich bleibt die Welt eine': Ausgewählte Texte von Franz Rosenzweig über den Islam*, red. G. Palmer, Philo Verlag, Bodenheim 2002.
- Iogna-Prat D., *Ład i wykluczenie. Cluny i społeczność chrześcijańska wobec herezji, judaizmu i islamu (1000–1150)*, przeł. W. Kosiorek, Wydawnictwo Benedyktynów Tyniec, Kraków 2013.
- Kaufmann E., *The Saturday of Messianic Times (Agamben and Badiou on the Apostle Paul)*, „South Atlantic Quarterly” 2008, nr 107.
- Kritzeck R., *Peter the Venerable and Islam*, Princeton University Press, Princeton 1964.
- Le Thiec G., *L'empire ottoman, modèle de monarchie seigneuriale dans l'oeuvre de Jean Bodin*, w: *L'Oeuvre de Jean Bodin. Actes du colloque tenu à Lyon à l'oc-*

- casion du quatrième centenaire de sa mort*, red. G.A. Pérouse, N. Dockès-Lallement, J.M. Servet, Honoré Champion Éditeur, Paris 2004.
- Librett J.S., *The Rhetoric of Cultural Dialogue. Jews and Germans from Moses Mendelsohn to Richard Wagner and Beyond*, Stanford University Press, Stanford 2000.
- Malcolm N., *The Title Page of „Leviathan”, Seen in Curious Perspective*, w: *idem, Aspects of Hobbes*, Clarendon Press, Oxford 2002.
- Marchand S., *Nazism, „Orientalism” and Humanism*, w: *Nazi Germany and the Humanities*, red. W. Bialas, A. Rabinbach, Oneworld Publications, Oxford 2007.
- Moore R.L., *The Formation of a Persecuting Society. Power and Deviance in Western Europe, 950–1250*, Blackwell, New York 1987 (wyd. I), 2007 (wyd. II).
- Murphy K.D., *Memory and Modernity. Viollet-le-Duc at Vézelay*, Pennsylvania State University Press, Philadelphia 2000.
- Nicéron J.E., *La perspective curieuse ou Magie artificielle des effets merveilleux*, Paris 1638.
- Norton A., *Call Me Ishmael*, w: *Derrida and the Time of the Political*, red. Ph. Cheah, S. Guerlac, Duke University Press, Durham 2009.
- Peter of Poitiers, *Epistola*, red. R. Gleib, w: *Petrus Venerabilis Schriften zum Islam*, Corpus Islamico-Christianum, CIS-Verlag, Altenberg 1985.
- Petrus Venerabilis, *Adversus Iudeorum inveteratam duritiem*, red. Y. Friedmann, Corpus Christianorum, Continuatio Medievalis 58, Brepols, Turnhout 1985.
- Petrus Venerabilis, *Contra sectam Sarracenorum*, red. R. Kritzeck, Princeton University Press, Princeton, New Jersey 1964.
- Poe E.A., *Maelzel's Chess Player*, „Saturday Literary Messenger”, kwiecień 1836, dostępne na stronie: <http://www.eapoe.org/works/ESSAYS/MAELZEL.HTM>.
- Reinhard K., Santner E.L., Žižek S., *Bliźni*, przeł. E. Ulińska, Wydawnictwo Naukowe PWN, Warszawa 2013.
- Rosenzweig F., *Gwiazda Zbawienia*, przeł. T. Gadacz, Wydawnictwo Znak, Kraków 1998
- Santner E.L. *On Creaturely Life. Rilke, Benjamin, Sebald*, University of Chicago Press, Chicago 2006.
- Santner E.L., *Cuda się zdarzają. Benjamin, Rosenzweig, Freud i problem bliźniego*, w: K. Reinhard, E.L. Santner, S. Žižek, *Bliźni*, przeł. E. Ulińska, Wydawnictwo Naukowe PWN, Warszawa 2013.
- Santner E.L., *On the Psychotheology of Everyday Life. Reflections on Freud and Rosenzweig*, University of Chicago Press, Chicago 2001.

- Schmitt C., *Nomos ziemi w prawie międzynarodowym ius publicum Europaeum*, przeł. K. Wudarska, Fundacja Augusta hr. Cieszkowskiego, Warszawa 2019.
- Schmitt C., *Teologia polityczna i inne pisma*, przeł. M.A. Cichocki, Aletheia, Warszawa 2012, tu: *Teologia polityczna. Cztery rozdziały poświęcone nauce o suwerenności; Pojęcie polityczności*.
- Schmitt C., *Teoria partyzanta*, przeł. B. Cymbrowski, Wydawnictwo Krytyki Politycznej, Warszawa 2016.
- Seidel L., *Legends in Limestone. Lazarus, Gislebertus and the Cathedral at Autun*, University of Chicago Press, Chicago 1999.
- Setton K.M., *Western Hostility to Islam and Prophecies of Turkish Doom*, „Memoirs of the American Philosophical Society” 1992, t. 201.
- Standage T., *The Turk. The Life and Times of the Famous Eighteenth-Century Chess-Playing Machine*, Walker and Company, New York 2002.
- Taubes J., *Teologia polityczna świętego Pawła*, przeł. M. Kurkowska, Wydawnictwo Naukowe PWN, Warszawa 2010.
- Tolan J.V., *Saracens. Islam in the Medieval European Imagination*, Columbia University Press, New York 2002.
- Truitt E., *Trei poete, sages dotors, qui mout sorent di nigromance. Knowledge and Automata in Twelfth-century French Literature*, „Configurations” 2004, nr 12.
- Valensi L., *The Birth of the Despot. Venice and the Sublime Port*, przeł. A. Denner, Cornell University Press, Ithaca 1993.

Dead Neighbor Archives. Jews, Muslims, and the Enemy's Two Bodies

The article analyses recent works by Giorgio Agamben and Eric Santner, who have interpreted Carl Schmitt's ideas in the context of left-wing political theology. The article traces how the figure of the undead Muslim recurs in the various philosophers and theologians referred to by these two authors. In this way, it shows how contemporary messianic thinkers unknowingly mourned their 'dead neighbours', traumatic irritants from which a messianic pearl was born. In order for this pearl to glow with a miraculous light (as Agamben and Santner would wish it to), modern thinking must engage in an act of neighbour-love, whereby it embraces the untimely, undead excarnations (disembodiments) of a history of typological damage. Otherwise, these traumatised and traumatising neighbours remain undead, driven by critical theories of sovereignty.

Keywords:

GIORGIO AGAMBEN, ERIC SANTNER, CARL SCHMITT,
POLITICAL THEOLOGY, TYPOLOGICAL DAMAGE, SOVEREIGNTY,
UNDEAD MUSLIM.