

Leo Rafolt

Teologia spisku: drobna przyjemność w grze suwerennością

Przekłady Literatur Słowiańskich 8/1, 261-294

2017

Artykuł został opracowany do udostępnienia w internecie przez Muzeum Historii Polski w ramach prac podejmowanych na rzecz zapewnienia otwartego, powszechnego i trwałego dostępu do polskiego dorobku naukowego i kulturalnego. Artykuł jest umieszczony w kolekcji cyfrowej bazhum.muzhp.pl, gromadzącej zawartość polskich czasopism humanistycznych i społecznych.

Tekst jest udostępniony do wykorzystania w ramach
dozwolonego użytku.

„Przekłady Literatur Słowiańskich”. T. 8, cz. 1

ISSN 18999417 (wersja drukowana)

ISSN 23539763 (wersja elektroniczna)



Teologia spisku: drobna przyjemność w grze suwerennością^{*}

Theology of Conspiracy: Small Pleasure in the Play of Sovereignty

Leo Rafolt

SVEUČILIŠTE J.J. STRÖSSMAYERA U OSIJEKU

UMJETNIČKA AKADEMIJA

lrafolt@gmail.com

Data zgłoszenia: 23.09.2016 r. | Data akceptacji: 21.06.2017 r.

ABSTRACT | The conspiracy mission of Marin Držić is being analyzed in the context of sovereignty and political state of exception, from Schmitt to Agamben, as well as in the light of recent historical interpretations, from Jeličić and Pupačić to Tatarin and Kunčević. Držić's letters to Cosimo I. and Francesco Medici are thus situated in the context of renaissance diplomatic thought. Based on some possibilities in their Croatian stylizations (Čale vs. Batistić), their political and theological semantics is revised.

KEYWORDS | conspiracy, sovereignty, political correspondence, exception

* Artykuł został opublikowany również w języku chorwackim: *Teologija urote: čitanje Držićevih pisama Cosimu I. i Francescu Mediciju*. „Umjetnost rječi” 2017, nr 60, s. 27—53.

Polityczność [...] oznaczałaby wspólnotę podporządkowującą się rozdzieleniu swej komunikacji lub oddaną temu rozdzieleniu i czyniącą je swym celem: wspólnotę świadomie doświadczającą swojego dzielenia. Dojście do takiego znaczenia „polityczności” nie zależy (a w każdym razie nie jest to prosta zależność) od tego, co określa mianem „woli politycznej”. Zakłada ono bowiem, że już jesteśmy zaangażowani we wspólnotę, to znaczy doświadczamy jej, w jakikolwiek sposób, jako komunikacji: zakłada to pisanie. Nie wolno nam przestawać pisać — to znaczy pozwalać, by eksponował się jednostkowy zarys naszego bycia-wspólnie¹.

Bez właściwego klucza Pismo nie jest już
Pismem, lecz życiem².

I

Walter Benjamin w jednym z esejów rozważa naturę prawnopolitycznie uzasadnionego oporu, przemocy, w której, jednocześnie i paradoksalnie, zawarta została również jej krytyka. W swych rozważaniach autor podkreśla, że podstawowe zadanie każdej krytyki przemocy należy opisywać poprzez ukazanie jej stosunku do prawa i sprawiedliwości, „przemocą bowiem w ścisłym sensie tego słowa staje się jakaś przyczyna sprawcza dopiero wtedy, gdy ingeruje w stosunki moralne. Sferę tych stosunków określamy za pomocą pojęć prawa i sprawiedliwości”³. Akcentuje wagę trzech podstawowych zasad oddziaływania każdej przemocy: pierwszej, de(kon)struktywnej, która oznacza przemoc ustanawiającą porządek prawnopolityczny lub przeciwnie — znosi go; drugiej, zgodnie z którą najbardziej elementarna ze wszystkich relacji w porządku prawnopolitycznym to ta między celem i środkami; oraz trzeciej zasady, według

- 1 J.-L. Nancy, 2010: *Rozdzielona wspólnota*. M. Gusin, T. Załuski, tłum. Wrocław, Wydawnictwo Naukowe Dolnośląskiej Szkoły Wyższej, s. 56.
- 2 *Korespondencja Gershoma Scholema i Waltera Benjamina (wybór)*, 2006. A. Lipszyc, tłum. W: G. Scholem: *Żydzi i Niemcy. Eseje, listy, rozmowa*. M. Zawadowska, A. Lipszyc, przeł. A. Lipszyc, wyb., oprac., przedm. Sejny, Fundacja Pograniczne, s. 289.
- 3 W. Benjamin, 1996: *W sprawie krytyki przemocy*. K. Krzymieniowa, tłum. W: Idem: *Anioł Historii. Eseje, szkice, fragmenty*. H. Orłowski, wyb., oprac. Poznań, Wydawnictwo Poznańskie, s. 27.

której przemoc może służyć w celach słusznych i niesłusznych i tak jak transcenduje środki, tak i w konsekwencji transcenduje cele. Dlatego podstawowym zagadnieniem filozofii polityki, według W. Benjamina, powinno być uzasadnienie użycia przemocy w celach słusznych, a nie prawno-polityczne uzasadnienie przemocy samej w sobie. Zatem przemoc jest surowcem, produktem naturalnym i można ją stosować bez żadnych wątpliwości, ale jednak niesłuszne cele, kontynuuje autor, wymagają krytyki. Innymi słowy:

Jeśli zgodnie z głoszoną przez prawo naturalne teorią państwa osoby zrzekają się stosowania wszelkiej przemocy na korzyść państwa, to dzieje się to przy założeniu (które dobitnie formułuje Spinoza w *Traktacie teologiczno-politycznym*), że jednostka sama w sobie i dla siebie jeszcze przed zawarciem tego rozumnego układu każdy dowolny rodzaj władzy, którą miała *de facto*, miała także *de iure*⁴.

W. Benjamin podkreśla tu różnicę między prawem naturalnym a pozytywnym, to znaczy, że oczywistej tezie o przemocy jako rzeczy naturalnej można przeciwstawić pozytywistyczno-prawne przekonanie o przemocy jako pewnym pozytywno-politycznym produkcie, czy też wypadkowej prawomocności i/lub ograniczonej interpretacji pewnych norm prawno-politycznych, które mimo wszystko obowiązują. W prawie naturalnym istnieje tendencja do tego, żeby słuszność celu usprawiedliwiała użycie określonych środków, w prawie pozytywnym natomiast słuszność użytych środków ma zagwarantować sprawiedliwość celu. I w jednej, i w drugiej teorii mamy do czynienia z martwymi punktami kazuistyki, ponieważ prawo pozytywne nierzadko bywa ślepe na bezwzględność celu, podczas gdy prawo naturalne pomija uwarunkowanie środków. Dlatego, wnioskuje W. Benjamin, należy mówić o pewnej formie zasadności i niezasadności przemocy, poza jakąkolwiek prawno-polityczną normą i jej aksjologiczno-dogmatyczną interpretacją. Z tego natomiast wynika paradoks samej normy, który autor formułuje w następujący sposób:

Za powszechnie obowiązującą maksymę współczesnego prawodawstwa europejskiego należałoby uznać następujące sformułowanie: wszelkie cele naturalne poszczególnych osób popadają niechybnie w kolizję z celami prawnymi, jeśli chodzi się do nich z mniejszym lub większym udziałem przemocy. [...] Z maksymy tej wynika, że prawo uważa przemoc w rękach poszczególnych osób za zagrożenie dla porządku prawnego. Czy za groźbę udaremnienia celów prawnych i egzekutywy prawnej? Oczywiście nie, wtedy bowiem osądzano by nie przemoc w ogóle, ale tylko stosowaną dla uzyskania celów sprzecznych z prawem. Można by rzec, że nie da się utrzymać systemu celów prawnych, jeśli gdziekolwiek

4 Ibidem, s. 28.

można jeszcze przemocą dążyć do celów naturalnych. Jest to jednak czysty dogmat. Należałoby natomiast wziąć raczej pod uwagę zaskakującą możliwość, że zainteresowanie prawa monopolizacją przemocy w stosunku do poszczególnych osób nie tłumaczy się zamiarem ochrony celów prawnych, lecz raczej samego prawa; że przemoc, jeśli nie spoczywa w rękach prawa, zagraża mu nie celami, do których mogłaby dążyć, ale tym, że istnieje poza zasięgiem prawa. Podobne przypuszczenia można by sugerować jeszcze drastyczniej, zachęcając do zastanowienia się nad tym, jak często postać „wielkiego” przestępcy, nawet jeśli jego cele są odrażające, budziła tajemny podziw ludu. Dzieje się tak zapewne nie z racji samego czynu, lecz tylko z powodu przemocy, o której ten czyn świadczy⁵.

Wydaje się, że w pewnych warunkach pod pojęciem przemocy może kryć się również stosowanie określonego prawa — co paradoksalne — w celu zburzenia porządku polityczno-prawnego lub też jego dekonstrukcji podług potencjalnie nowej (nowo powstałej) normy prawnej. Przemoc, którą w ten sposób czyni się środkiem, nieważne czy w słusznym według prawa, czy całkowicie według niego nieuzasadnionym przypadku, bierze udział w kwestii prawnej w ogóle, jako sprawcza lub nawet mityczna przemoc. Ponieważ, jak mówi W. Benjamin,

przemoc mityczna w jej prawzorcowej formie jest wyłącznie manifestacją przemocy bogów. Nie jest środkiem do celów, w niewielkiej mierze przejawem woli, a przede wszystkim manifestacją samego istnienia tej przemocy. [...] To, w jak niewielkiej mierze tego rodzaju boska przemoc w antyku była chroniącą prawo przemocą kary, pokazują sagi, w których bohater, np. Prometeusz, z godnością i odwagą wyzywa los, walczy z nim ze zmiennym szczęściem, saga zaś pozostawia nadzieję, że przyniesie to kiedyś ludziom nowe prawo. Ten bohater oraz ta władza ustanawiająca prawo przez mit, którego jest nosicielem, stanowią to właśnie, co dziś jeszcze lud usiłuje sobie uprzytomnić, kiedy podziwia wielkiego złoczyńcę⁶.

Funkcja przemocy, która ustanawia prawo, jest w tym sensie dwojaka. Z jednej strony każde ustanawianie prawa jest jednocześnie ustanawianiem mocy oraz przejawem bezpośredniej manifestacji przemocy. Z drugiej jednak strony władza i przemoc — chociaż biorą udział w ustanawianiu prawa — transcendują sprawiedliwość, przez co niezajomość prawa nie gwarantuje kary, tak jak znajomość prawa i stosowanie przemocy w granicach prawa nie gwarantuje pozytywnego efektu lub — słowami Michela Foucaulta — dyscypliny. Mityczna przemoc jest w koncepcji W. Benjamina tą, która ustanawia prawo, podczas gdy przemoc boska to ta, która je niszczy, podaje w wątpliwość. To jej

5 Ibidem, s. 31.

6 Ibidem, s. 47.

przeciwieństwo, które odwołuje prawo. W obszarze teorii rządów monarchii przemoc boska jest oczywiście upatrywana w absolutyzmie władcy. Ciekawe, że W. Benjamin przemoc boską oraz jej działanie przenosi w konsekwencji ze sfery tradycji religijnej do porządku politycznego, różnie ją jednak określając — jako wychowawczą, polityczną, społeczną, uznając ją wreszcie za swego rodzaju kręgosłup moralny porządku *sui generis*. Istnienie takiej siły może rzecz jasna doprowadzić do przemocy i zagłady, jednak W. Benjamin jest przeciwny takim interpretacjom, ponieważ sprowadzają one człowieka do „samego życia”, do zwykłej realizacji czegoś, co znajduje się poza normą prawną jako wyjątek: „Człowiek w żadnym razie nie pokrywa się z samym życiem człowieka, tak z samym życiem w nim, jak z jakimkolwiek innym z jego stanów i właściwości, a nawet z niepowtarzalnością jego cielesnej osoby”⁷. Jeden z *modus operandi* takiego typu myślenia o ustroju polityczno-prawnym, który posłuży mi do analizy spiskowej misji Marina Drżicia, to ten, który wywodzi się z obszaru teologii politycznej Carla Schmitta. Należałoby na wstępie zmierzyć się z nadzbyt szeroko rozumianym pojęciem teologii politycznej w sensie relacji między polityką i religią, a następnie zdefiniować ją jako polityczne *deum loqui* lub też — w prawno-politycznym sensie — jako proces przenoszenia rudymen-tarnych koncepcji teologicznych do sfery państwa i filozofii prawa. Podążając tropem C. Schmitta, teologia polityki to swego rodzaju socjologia koncepcji historyczno-politycznych i form dyskursywnych, których rdzeń stanowią trzy następujące założenia: po pierwsze, wszystkie współczesne koncepcje państwa i prawa stanowią zsekularyzowane koncepcje teologiczne; po drugie, do każdej interpretacji politycznych lub państwowo-prawnych strategii konieczna jest znajomość głębszych procesów teologicznych, które nierzadko prowadziły do (re)konceptualizacji i (re)semantyzacji tych strategii, zwłaszcza we wczesnej nowożytności; a po trzecie, niemal każda organizacja społeczna, szczególnie państwowotwórczy *communitas*, jest właściwie analogiczna do pewnej metafizycznej i teologicznej wizji świata oraz człowieka⁸. Te trzy założenia stanowią paradygmat teologii politycznej tak w synchronicznym, jak i diachronicznym sensie, a ściślej rzecz biorąc — C. Schmitt powołuje się na historyczną ewolucję tych pojęć, jak również na wewnętrzną analogię pomiędzy różnymi koncepcjami z tych dwóch obszarów: polityki i teologii. „Metafizyczny obraz świata, właściwy dla każdej epoki, ma taką samą strukturę co odnosząca się do niego forma politycznej organizacji”⁹, co oznacza, że nie istnieje metafizyczny

7 Ibidem, s. 52.

8 Por. C. Schmitt, 2000: *Teologia polityczna i inne pisma*. M.A. Cichocki, wyb., tłum. Kraków, Znak.

9 Ibidem, s. 68.

obraz świata *oddzielony* od formy prawno-politycznej lub odwrotnie — nie ma porządku prawno-politycznego pozostającego poza pewną metafizyczną wizją świata. Wczesnonowoczesne monarchie nie odzwierciedlają w tym sensie kartezjańskiej koncepcji wszechmocnego Boga, lecz przeciwnie, historyczno-polityczny *habitus* władzy monarszej koresponduje ze stanem świata, w którym kartezjański Bóg stanowi jedną centralną zasadę metafizyczną. We wczesnonowoczesnej filozofii prawa koncepcja państwa zajmuje taką samą pozycję, jaka w kartezjańskiej metafizyce przypisywana jest Bogu. Nawet w epoce oświecenia taka ideologia suwerenności była dominująca, choć wówczas jej znaczenie zaczęło się radykalnie zmieniać, co doprowadziło do immanentyzacji nowoczesnej filozofii politycznej, swego rodzaju przemieszania koncepcji teistycznych i teologicznych ze świata prawa i polityki, a w końcu do wprowadzenia anty-transcendentalnych, immanentnych wersji interpretacji słuszności politycznej i prawnej, na przykład w formie *despotisme rational*. Koncepcjami C. Schmitta posłużę się w analizie listów spiskowych M. Drżicia, dlatego chciałbym przytoczyć tutaj pewne podstawowe tezy jego teologii politycznej.

W teorii politycznej ogólnie znany jest fakt, że ten, kto posiada autorytet, może żądać posłuszeństwa, a w konsekwencji wdrażać pewne formy dyscyplinowania. Według C. Schmitta taki autorytet ziszcza się w suwerenie bądź w idei suwerenności jako politycznej transfiguracji wszechmocnego Stworzyciela, chrześcijańskiego Boga. Filozof ten uważał, że państwowość polega na ciągłym niwelowaniu możliwości zarówno zewnętrznego, jak i wewnętrznego konfliktu. Państwowy *raison d'être* wyczerpuje się w idei potencjalnego kryzysu lub nadchodzącego konfliktu. Według niego kryzys jest dużo bardziej interesujący od reguły lub normy czy swego rodzaju normalnego stanu, zwłaszcza dlatego, że stan kryzysu ma przyczynę w pewnej formie anomalii i wyjątku. Nie chodzi tu jednak o prawno-polityczny chaos, niekontrolowany stan anarchii, lecz przede wszystkim o stan, którego nie można z niczym porównać, ponieważ istnieje sam w sobie, poza prawem i wewnątrz prawa, poza jego normą i *nomosem* w ogóle. Autorytet suwerena, według C. Schmitta, nie tylko jest związany z politycznym czy prawnym porządkiem i wynika z niego jako norma, lecz również go przekracza. Suweren pozostaje w tej koncepcji uśpiony w normalnych czasach, lecz budzi się natychmiast, gdy normalna sytuacja staje się wyjątkiem. O tym, czy istnieje normalna sytuacja i czym jest normalna sytuacja, decyduje oczywiście suweren. W swojej książce o politycznych koncepcjach C. Schmitt opisuje rzecz w następujący sposób:

Zadaniem normalnego państwa jest jednak przede wszystkim zabezpieczenie pokoju wewnątrz własnych granic, na swoim terytorium. Państwo powinno

zaprowadzić „pokój, bezpieczeństwo i porządek”, aby w ten sposób mogła powstać normalna sytuacja, która jest podstawą funkcjonowania norm prawnych. Każda norma zakłada bowiem istnienie normalnej sytuacji. Normy tracą ważność w sytuacjach całkowicie nienormalnych. Konieczność zapewnienia wewnętrznego pokoju w państwie sprawia, że w krytycznej sytuacji państwo jako polityczna jedność samo określa także „wewnętrznego wroga”¹⁰.

Relacja pomiędzy zapewnieniem porządku, dyscyplinowaniem a posłuszeństwem jest głównym tematem filozofii prawa i teologii politycznej C. Schmitta, ponieważ dopóki suweren stoi w pozycji protektora wobec wszystkich swoich poddanych, ci są winni podporządkować mu się bez wyjątku. Wyjątek jest w tym sensie wpisany w normatywne myślenie, w prawo i porządek polityczny, nie tylko jako możliwość suwerena, lecz także jako coś, co go konstytuuje w ramach usankcjonowanej prawnie suwerenności. Ponieważ decyzja o wyjątku, o stanie wyjątkowym (*exceptio*), „[...] to decyzja *par excellence*. Ogólna norma, tak jak sformułowana jest w obowiązującej zasadzie prawnej, nigdy nie jest w stanie określić absolutnego wyjątku. Dlatego też nie może dostatecznie uzasadnić decyzji o tym, czy rzeczywiście nastąpił przypadek wyjątkowy”¹¹. Suweren jest absolutną i ciągle odnawialną siłą republiki, twierdzi Jean Bodin, co czyni go stałym podmiotem prawno-politycznym. Istotą każdej suwerenności, jak sądzi C. Schmitt, czy jest to boska, królewska lub też monarsza suwerenność, stanowi proces upodmiotowienia suwerena, proces *czynienia zeń podmiotu*. Właśnie *exceptio* stanowi jeden z mechanizmów takiego procesu. Decyzja uwalnia się przy tym od wszelkich ograniczeń normatywnych i staje się absolutem we właściwym znaczeniu tego słowa. Ostatecznie państwo samo zawiesza prawo w obliczu wyjątku, i to na podstawie własnego prawa do *samo-zachowania porządku*, własnego prawa do „immunizacji”. Chociaż w tym wypadku wyjątek dekonstruuje normę, ta bez względu na to nadal istnieje w wyjątku, ponieważ wciąż stanowi część prawno-politycznego systemu. Ów stan *exceptio* nie da się z niczym porównać, opiera się kodyfikacji, a jednocześnie odsłania istotę tego, co jest poza prawem, esencję prawnej retoryki — absolutnie czystą decyzję¹². Wyjątek zostaje u C. Schmitta zinterpretowany jako element składowy normy prawnej, ale nie tyle w formalnym sensie, jak wychodzenie spod regulatywy, ile w sensie jego *Technizität*, jego zastosowania w dokładnie określonej sytuacji. Dzięki temu decyzja natychmiast staje się niezależna od każdej argumentacji, o której wydaje się sąd *in situ*, a dopiero potem

10 Ibidem, s. 217.

11 Ibidem, s. 33.

12 Por. ibidem, s. 56—60.

otrzymuje ona wartość autonomiczną, nawet jeśli jest błędna. W rozumieniu Jeana-Luca Nancy'ego, wspólnota takiego typu jest najpierw *oddzielona*, by później się *rozdzielić*¹³, zwłaszcza w stanie *exceptio*, przy czym jej władca, monarcha, suweren nabiera wszystkich cech państwa w znaczeniu kontynuacji prób jej ustanowienia. Władca jest kartezjańskim Bogiem, przebranym w swój prawno-polityczny strój. „»Tak jak Bóg ustanawia w świecie prawo naturalne, tak król ustanawia prawa w swoim królestwie«, stwierdza Kartezjusz w liście do Mersenne'a»¹⁴.

II

Giorgio Agamben wielokrotnie podejmował próby konceptualizacji podstawowych pojęć filozofii prawa C. Schmitta lub dopasowania ich do własnych poszukiwań relacji pomiędzy „nagim życiem” (*homo sacer*) a nadrzędną mu prawną i polityczną legislatywą. W jednym miejscu stwierdza, że na pewno było trudno pogodzić ideę boskiej wszechmocy z ideą uregulowanej i niearbitralnej, celowo uporządkowanej władzy na Ziemi. Jednakże tak się stało i absolutna Boska Władza otrzymała własny kanał — w politycznej doczesności, we władzy ludzi¹⁵. W podobny sposób myśli też M. Foucault, gdy rozróżnia trzy podstawowe modalności w historii władzy: pierwsza dotyczy stanu suwerenności i wskazuje na to, co wchodzi w skład normy prawnej, co jest karalne, a co nie; druga odnosi się do medycznych, policyjnych czy karno-politycznych mechanizmów dyscyplinowania, kontroli, nadzoru i/lub poprawy ciała podmiotu; trzecia dotyczy swego rodzaju aparatów bezpieczeństwa lub tego, co M. Foucault nazywa „rządami ludzi”. Jeśli panuje władca, kontynuuje filozof, to z pewnością nie rządzi, ponieważ rządzenie jest czymś więcej niż grą suwerennością¹⁶. Rządzenie jest bowiem techniką nad technikami, która oznacza zsekularyzowaną koncepcję duszpasterstwa (*regimen animarum*). Jeśli suweren musi rządzić w pewnej formie ciągłości, jakby sam był częścią tej ciągłości, która przechodzi z Boga na ojca rodziny, a potem na jego synów, to wtedy właśnie to kontinuum wiążące władzę suwerenną z rządzeniem jest zsekularyzowane w porządku politycznym. Duszpasterstwo staje się w tym znaczeniu *oikono-*

13 J.-L. Nancy, 2010: *Rozdzielona wspólnota...*, s. 7—59.

14 C. Schmitt, 2000: *Teologia polityczna...*, s. 69.

15 G. Agamben, 2011: *The Kingdom and the Glory*. Stanford, California, Stanford University Press, s. 68—108.

16 Por. M. Foucault, 2010: *Bezpieczeństwo, terytorium, populacja. Wykłady w Collège de France 1977/78*. M. Herer, tłum. Warszawa, Wydawnictwo Naukowe PWN, s. 86.

mią prawno-politycznych relacji — z wyraźnie określonymi źródłami władzy¹⁷. Następnie każde rządy, zwłaszcza jednak w kontekście wczesnonowożytnego panowania, oznaczają też pewien rodzaj roli biopolitycznej. G. Agamben twierdzi, że starogreka nie posiadała terminu do badania tego, co dziś rozumiemy pod słowem *życie*. Dwa pojęcia *dzoē* i *bios*, które „dawały się sprowadzić do wspólnego źródłosłowu: *dzoē*, która oznaczała zwykłą cechę życia wspólną wszystkim ożywionym bytom (zwierzętom, ludziom i bogom), oraz *bios*, który wskazywał formę lub sposób życia właściwe jednostce lub grupie”¹⁸. Pojęcia te oznaczały stopniowe wprowadzanie naturalnych form życia do mechanizmów i kalkulacji władzy państwowej. „Nagie życie” w zachodniej polityce otrzymało przywilej bycia tym, na którego wyłączeniu zbudowane jest państwo ludzi, przez co

fundamentalną dla zachodniej polityki parą pojęć nie jest para przyjaciół — wróg, lecz nagie życie — istnienie polityczne, *dzoē* — *bios*, wyłączenie — włączenie. Polityka istnieje, ponieważ człowiek jest istotą żyjącą, która w języku wydziela i przeciwstawia sobie samej nagie życie, a jednocześnie pozostaje z nim w stosunku włączającego wyłączenia¹⁹.

U podstaw tej teorii G. Agambena leży idea suwerena C. Schmitta, ponieważ znajduje się on zarówno poza, jak i wewnątrz porządku, co daje moc zawieszenia obowiązujących praw i obowiązywania prawa w ogóle. *Exceptio* rzymskiego prawa procesowego dobrze pokazuje tę „jakość” procesu wyjątku, procesu wyłączenia z normy prawnej, który pierwotnie służył jako środek obrony oskarżonego przed sądem. Rzymianie w wyjątku lub w stanie wyjątkowym *exceptio* widzieli prawdziwą formę normy — zwróconą przeciw prawu *ius civile*. W tym znaczeniu *exceptio* w żadnym razie nie znajduje się poza prawem, właściwie nie jest w ogóle poza *nomosem*²⁰. W stanie *exceptio* prawo jest jednocześnie zawieszone i wypełnione, ponieważ znajduje się w swego rodzaju antymesjańskiej konstelacji: norma nie dowodzi niczego i nie wskazuje na nic, wyjątek nie tylko potwierdza regułę, reguła doprawdy żyje z wyjątku, przez co przy ustanawianiu *nomosu* nie ma pewnych i stale obowiązujących reguł²¹. Prawo opierające się na wyjątku, który ostatecznie jest nie tylko zwykłym wykluczeniem, lecz także włączającym wyłączeniem (*ex-ceptio*), niesie

17 Por. ibidem, s. 240—241; por. także: G. Agamben, 2011: *The Kingdom and the Glory...*, s. 109—143.

18 G. Agamben, 2008: *Homo Sacer. Suwerenna władza i nagie życie*. M. Salwa, tłum. Warszawa, Prószyński i S-ka, s. 7.

19 Ibidem, s. 19.

20 Ibidem, s. 35—39.

21 Por. C. Schmitt, 2000: *Teologia polityczna...*, s. 33—60.

ze sobą również kilka sprzeczności. Jeśli władca lub suweren jest jednocześnie w ramach prawa i poza nim, jeśli posiada słuszne prawo, by je zawiesić, to trudno rozróżnić przestrzeganie prawa od jego naruszania, a w końcu niemożliwe staje się nawet jego jasne sformułowanie²². Suweren jest, w tak przedstawionym schemacie, tym, który mógłby immunizować wspólnotę, by ją chronić przed innością czy wręcz przed jej inherentnymi mechanizmami konfliktu²³. W historii prawnych ekscesów, gdzieś na skrzyżowaniu prawnego i politycznego, znajduje się wiele zjawisk, między innymi wojna domowa, ruch oporu, powstanie oraz spisek. Stan *exceptio* w tym znaczeniu mógłby być „swoistym narzędziem, za pośrednictwem którego prawo odwołuje się do życia i — poprzez zawieszenie samego siebie — włącza je w swój obręb”, a teoria takiego stanu wyjątkowego mogłaby oznaczać „warunek wstępny niezbędny do określenia związku łączącego jednostkę z prawem i jednocześnie wydającego ją na jego pastwę”²⁴. Stan wyjątkowy rodzi się z rozchwiania normy politycznej między absolutyzmem a demokracją, a jako skrajny fenomen oznacza zawieszenie porządku prawnego. Oczywiście istnieje pewna analogia i korespondencja pomiędzy stanem wyjątkowym i prawem do oporu w razie konieczności:

Interpretacja taka narzuca się przy lekturze *Sumy teologicznej*, w której Tomasz z Akwinu opisuje i komentuje tę zasadę w kontekście przywileju księcia do dawania prawnej dyspensy: „Należy jednak mieć na uwadze, że jeśli trzymanie się litery prawa nie grozi natychmiastowym niebezpieczeństwem, któremu należy z miejsca zapobiec, to nie należy do byle kogo interpretowanie, co jest pożyteczne, a co niepożyteczne dla miasta, ale należy to jedynie do zwierzchników, którzy w takich wypadkach mają władzę dyspensowania od prawa. Gdyby zaś groziło natychmiastowe niebezpieczeństwo, niecierpiące takiej zwłoki, żeby można było udać się do zwierzchności, to wówczas sama konieczność zmusza do dyspensy, ponieważ konieczność nie podlega prawu [...]”. Teoria konieczności pełni tu funkcję teorii wyjątku (*dispensatio*), na mocy którego jednostka zostaje zwolniona z obowiązku przestrzegania prawa. Konieczność nie jest źródłem prawa, nie orzeka o prawie, ale o tym szczególnym przypadku, w którym uważa on, że

22 G. Agamben, 2009: *Czas, który zostaje. Komentarz do „Listu do Rzymian”*. S. Królak, tłum. Warszawa, Wydawnictwo Sic!, s. 125—126.

23 R. Esposito, 2010: *Communitas: The Origin and Destiny of Community*. Stanford, California, Stanford University Press, s. 1—21 (tłum. — B.R.). W polskim tłumaczeniu ukazał się jedynie zbiór esejów: R. Esposito, 2015: *Pojęcia polityczne. Wspólnota, immunizacja, biopolityka*. K. Burzyk et al., tłum. Kraków, Universitas (przyp. — B.R.).

24 G. Agamben, 2008: *Stan wyjątkowy. Homo sacer II, 1*. M. Surma-Gawłowska, tłum. Kraków, Korporacja ha!art, s. 8.

prawo nie musi być przestrzegane [...]. W razie wyższej konieczności *vis obli-gandi* prawo przestaje istnieć, jako że w danym wypadku przestaje istnieć cel *salus hominum*. Oczywiście jest, że nie chodzi tu o *status*, o sytuację porządku prawnego jako takiego (o stan wyjątkowy lub stan wyższej konieczności), lecz każdorazowo o pojedynczy przypadek, dla którego *vis* i *ratio* prawa nie znajdują zastosowania²⁵.

Współcześnie stan wyjątkowy oznacza właśnie to, co ma na celu włączenie wyjątku do porządku prawnego, przez co tworzy się „strefa nierozróżnialności, w której spotykają się fakt i prawo”²⁶, w której pewne zawieszenie prawa dla dobra ogółu mogłoby stać się koniecznością. Stąd podstawową cechą każdego stanu wyjątkowego, stanu *exceptio*, jest jego jednoczesna przynależność i nieprzynależność do porządku prawnego — słowami G. Agambena: jego *ekstaza-przywiązanie*. G. Agamben posługuje się tu pojęciem *mocy prawa* Jacques’a Derridy, ściślej zaś jego interpretacją W. Benjamina, aby pokazać, że wyjątek pojawia się w anomicznej przestrzeni, która jest jednocześnie zawarta w mocy prawa i z niej wykluczona, bądź też włączona w pewnego rodzaju moc prawa bez prawa (*moc prawa*). Prawo może istnieć jedynie, jeśli zawiera w sobie anomię (bezprawie), tak jak język istnieje jedynie poprzez rozumienie niejęzykowego. A przestrzeń pozbawiona prawa, wydaje mi się, jest przestrzenią teologii spisku, pewnym *vacuum iustitium*, w którym działa niemal czysta przemoc (*reine Gewalt*). Stan wyjątkowy, w którym żyjemy, pisze W. Benjamin, stał się regułą. Jeśli dotrzemy do odpowiadającej temu historii — a może jest to historia uciśnionych — głównym naszym zadaniem stanie się przywołanie prawdziwego stanu wyjątkowego. Wydaje się, że od nas zależy czy wyjdziemy z niestabilności rozumienia historii jako takiej²⁷. Wyjątek wszakże może pomóc, ponieważ koryguje pozycję obiektu historycznego, wyciągając go z zaczarowanego kręgu *nomosu* przynajmniej na chwilę, dokładnie na tyle, ile trwa spiszek²⁸.

25 Ibidem, s. 41—42.

26 Ibidem, s. 43.

27 W. Benjamin, 1996: *W sprawie krytyki przemocy...*, s. 53.

28 Świadomy faktu, że zastosowanie teorii (wyjątku) C. Schmitta do przypadku M. Drżicia mogłoby się wydawać jednostronne, ponieważ ostatecznie i sam C. Schmitt wąsko definiuje pole wykluczania ze wspólnoty jako obszaru zawieszania (a nieinkluzywności czy ekskluzywności), zdecydowałem mimo wszystko odłożyć na bok problematyzację jego punktu wyjściowego. Wchodzenie w rozbieżności w twierdzeniach C. Schmitta otworzyłyby ostatecznie miejsce na nową rozprawę. Co więcej, na to u M. Drżicia — a dokładniej w jego spiskowej (florenckiej czy nawet dubrownickiej) biografii — nie ma nawet wystarczającej ilości materiału.

III

Pod koniec stycznia 1930 roku francuski sławista, Jean Dayre, odkrył we florenckim archiwum państwowym cztery listy, które Marin Držić wysłał do księcia Kosmy I Medyceusza oraz jego syna Franciszka. W roku 2007 w archiwum we Florencji Lovro Kunčević odnalazł jeszcze jeden list. Jego treść jest tylko pozornie jasna, ponieważ M. Držić o swoich planach nie pisze zbyt precyzyjnie. W listach powstałych w lipcu i sierpniu 1566 roku M. Držić prosi florenckich władców, by pomogli mu zorganizować przewrót w Dubrowniku, przewrót, którego celem są dwa prawno-polityczne *exceptio*: obalenie niesprawiedliwego i nieudolnego arystokratycznego reżimu z jednej strony oraz stworzenie nowej struktury Republiki pod protektoratem Medyceusza — z drugiej. Polityczny sposób obalenia starego reżimu oraz aparat prawny, na podstawie którego miałyby powstać podległa Medyceuszowi republika, nie zostały w listach jasno opisane. Pierwszy znany list, datowany na 2 lipca, zaadresowany jest do Kosmy I i zawiera obszerną krytykę władzy dubrownickiej, plan przewrotu i szkic porządku, jaki miałyby po nim nastąpić. Drugi list, datowany na 3 lipca, ponownie adresowany do Kosmy, stanowi uzupełnienie pierwszego. M. Držić prosi w nim o pomoc finansową i wspomina o pewnych przeszkodach związanych z przedsięwzięciem spiskowym, z których najistotniejsze to śmierć papieża Piusa IV oraz przypadek Chios. Trzeci list z 23 lipca jest bardzo krótki i zaadresowany został do Franciszka, którego M. Držić prosi, by polecił go księciu. Czwarty datowany jest na 27 lipca, w nim nadawca relacjonuje Kosmie rozmowę, którą prowadził z Bartolomeo Concinim na temat swojej propozycji. Piąty list, z 28 sierpnia, znów jest krótszy i zaadresowany do Franciszka, któremu M. Držić po wielu przeprosinach komunikuje, że odkłada przedsięwzięcie i wraca do Dubrownika. W samych listach można jednak odnaleźć przesłanki, że M. Držić napisał jeszcze dwa listy. W liście z 2 lipca autor wspomina, że wysłał już księciu ogólny opis Dubrownika i jego władz, co z pewnością nawiązuje do dziś nieznanego pierwszego listu. W liście z 27 lipca pisze, że wysłał Kosmie list, w którym wspominał, że należy spotkać się z B. Concinim, a biorąc pod uwagę, że takiej informacji nie ma w odnalezionych listach, można przypuszczać, że i to stanowi aluzję do jeszcze jednego zaginionego listu M. Držicia, prawdopodobnie z drugiej połowy lipca. Korpus listów powinien zatem liczyć ich co najmniej siedem, z czego dziś znanych jest pięć, ponieważ brakuje pierwszego i najprawdopodobniej piątego w kolejności. Transkrypcję włoskiej wersji czterech listów opublikował Milan Rešetar w siódmym tomie *Dawnych pisarzy chorwackich* z 1930 roku, przy okazji nawiązując pokrótce do nich w słowie wstępnym. Pierwszy pełny przekład listów na język chorwacki opublikował

w 1967 roku Ivo Batistić, opatrzył je obszernymi komentarzami oraz nadał im tytuł *Zavjerenička pisma (Listy spiskowe)*. Transkrypcję listów wraz z nowym przekładem — prawdę mówiąc zbyt literackim — opublikował w 1979 roku Frano Čale. Włoski tekst listu z 27 lipca wydał Lovro Kunčević w 2007 roku, razem z tłumaczeniem Smiljki Malinar. W badaniach istota prawno-politycznej spiskowej misji M. Držicia była nierzadko opisywana jako całkiem nieudana, a nawet utopijna próba pozyskania w roku 1566 pomocy od florenckiego księcia Kosmy I w zorganizowaniu przewrotu w Dubrowniku, z wyraźnym zamiarem obalenia rządów arystokratycznych, radykalnej reformy Republiki na podstawie nowej legislatywy, zagranicznych wzorców, i to przy użyciu siły. Spisek, jak twierdzi L. Kunčević, rodzi przy tym serię ważnych pytań, które dotyczą porządku prawnego Republiki oraz natury misji M. Držicia. Postawiono na przykład pytanie, czy M. Držić był

jedynie samotnym polit[ycznym] awanturnikiem, czy, jak sam twierdzi, przedstawicielem poważnej grupy niezadowolonych mieszkańców Dubrownika. Jakiej dokładnie reformy Republiki Dubrownickiej pod zwierzchnictwem Medyceusza orędownikiem był Držić? Jakie było stanowisko władz Florencji wobec jego propozycji? Czy spisek ma związek z jego śmiercią, która nastąpiła względnie szybko po epizodzie florenckim? Prawdziwego rozmiaru problemu można się jednak domyślać, dopiero zapytawszy o powiązanie epizodu spiskowego z całym życiem Držicia, a tym samym z jego dziełem²⁹.

Początków epizodu florenckiego możemy się jedynie domyślać. Sądząc po krótkiej wzmiance zamieszczonej w liście z 28 sierpnia, w której pojawia się informacja, że M. Držić spędził we Florencji cztery miesiące, można wnioskować, że dotarł tam w maju 1566 roku. W mieście być może zaznajomił się z pewną grupą dubrowniczian, którzy mogli pomóc mu w nawiązaniu kontaktu z dworem lub przynajmniej umożliwić mu z nim względną komunikację. Najczęściej

29 L. Kunčević, 2009: *Urota*. W: S.P. Novak, M. Tatarin, M. Mataija, L. Rafolt, ur.: *Leksikon Marina Držića*. Zagreb, Leksikografski zavod Miroslav Krleža, s. 837 (tłum. — B.R.). W tym miejscu przytaczam jedynie zarys misji spiskowej M. Držicia. Bardziej szczegółowe opracowanie zostało przedstawione w *Leksykonie Marina Držića*, zwłaszcza *sub voce* „spisek” i „listy spiskowe”. Za pierwszą prawdziwą kontekstualizację historyczną planu konspiracyjnego M. Držicia można uznać tekst Nenada Vekarićia, który mówi o konflikcie dwóch klanów na dubrownickiej scenie politycznej. Zatem spisek dubrownickiego dramaturga być może dałoby się powiązać z podjętą przez klan Bobaljevićów nieudaną próbą obalenia klanu Gundulićów, niezwykle wpływowego od 1358 roku, czyli od początku niepodległej Republiki (N. Vekarić, 2009: *Držićeva frentinska urotnička epizoda: dio plana Bobaljevićeva klana da razvlasti Gundulićev klan*. W: N. Batušić, D. Fališevac, ur.: *Putevima kanonizacije: zbornik radova o Marinu Držiću (1508—2008)*. Zagreb, HAZU, s. 5—16).

w tej roli wspomniani są dwaj arystokraci: Luko Nikolin Sorkočević i Frano Franov Lukarević, którzy działali w tym czasie we Florencji i prawdopodobnie mieli związek z dworem Kosmy. M. Držić zresztą wspomina o nich w liście z 28 sierpnia, podkreślając, że razem z nimi przygotowuje się do opuszczenia miasta. Zapiski dubrownickiego urzędu pokazują, że owi młodzieńcy w maju i czerwcu 1566 roku większość czasu spędzili w Wenecji, co podaje w wątpliwość ich kontakt z M. Držićem, a pośrednio również ich pomoc dubrownickiemu pisarzowi w dotarciu do florenckich władz. M. Držić w listach mówi często o tajnym charakterze swojej misji (*secretezza*), a jeśli nie interpretować tego jedynie jako figury retorycznej, można przypuszczać, że w kontakt z florenckim dworem wszedł bez pośrednictwa. L. Kunčević wymienia kilka możliwości, poza tą związaną z udziałem L.N. Sorkočevicia i F.F. Lukarevicia. Pewną rolę w nawiązaniu relacji z medycejskimi władcami mógł mieć również jego współnik, Mario Držić, syn brata Marina — Vlaha, chociaż o tym można jedynie spekulować, ponieważ nie wiadomo, gdzie Mario znajdował się w kluczowych miesiącach 1566 roku.

Z florenckim dworem mógł Držića skontaktować również Ludwik Beccadelli, były dubr[ownicki] arcybiskup (1555—64), który był wówczas proboszczem w Pracie oraz osobą poważaną na dworze Kosmy. Kontakt Držićowi mógł umożliwić też pewien florentyńczyk, Antonio Pelieri, którego wspomina w liście z 2 lipca, przytaczając trzy ważne dotyczące go fakty: że jest „teraz we Florencji”, że jeden z tych, którzy rządzą Dubrownikiem [jeden ze szlachciców] swego czasu „przyozdobił” mu twarz oraz że jest zięciem Lorenzo Miniatiego, o którym pisze jedynie jako o kupcu, chociaż ten był wieloletnim szpiegiem Kosmy w Dubrowniku. Držić najprawdopodobniej znał osobiście tę dwójkę florentyńczyków, a o grubiańskim występku dubr[ownickiej] szlachty wobec Miniatiego — pobitego i wtrąconego do więzienia bez żadnego powodu — pisze obszernie w liście z 2 lipca, co mogłoby znaczyć, że wiedział też, czym się zajmował oraz jak ważny był dla florenckiego księcia. Chociaż mowa o spekulacji, informacje są sugestywne: z tej dwójki spokrewnionych florentyńczyków jeden miał wyraźny motyw, by pomóc konspiratorowi w buncie przeciw szlachcie, a dodatkowo podczas spisku znajdował się on we Florencji. Drugi natomiast był wieloletnim szpiegiem Kosmy, który posiadał rozległe kontakty na dworze księcia³⁰.

Wydaje się jednak, że pierwszą osobą poznaną przez M. Držića na florenckim dworze, a później również jego pośrednikiem w kontaktach z księciem był pewien członek rodziny Vinta. W liście z 2 lipca M. Držić napisał, że książe może mu odpowiedzieć jedynie „przez Vintę”. Mowa, co ciekawe, o prawniku,

30 L. Kunčević, 2009: *Urota...*, s. 837 (tłum. — B.R.).

który na dworze pełnił funkcję podobną do ministra spraw wewnętrznych. A zatem dubrownicki pisarz ludzi takich jak Bartolomeo Concini i Francesco Vinta, wysoko postawionych urzędników władzy Medyceuszy, wykorzystywał w kontaktach jako pośredników, przez których dostarczał listy do rąk własnych księcia. Oznacza to, że spotykał się z tymi pośrednikami wielokrotnie. W obszernym liście z 2 lipca M. Drżić szczegółowo opisał swój plan spisku, w szczegółach rozpracowując mechanizmy prawno-politycznej rewolty, plan przyszłych akcji, które miałyby doprowadzić do reformy Republiki według wzorców zagranicznych. Największą część tekstu zajmuje krytyka władzy dubrownickich patrycjuszów. Zarzuca im zaniechywanie stosunków dyplomatycznych z chrześcijańskimi potęgami, twierdząc, że swoich posłów wysyłają „rzadko i ze zbyt ubogimi darami, z niegodnymi posłami i zapóźnionymi informacjami o Turkach, podczas gdy w stosunkach z Osmanami są gotowi »wyrzucić w morze« ogromne sumy pieniędzy”³¹. Drugi zarzut M. Drżicia dotyczy republikańskiego stosunku do floty utworzonej przez wyspiarzy, których dubrownicka szlachta „rzekomo celowo chce zniszczyć różnymi ograniczeniami prawnymi”, przede wszystkim z powodu niepotrzebnego i niestosownego strachu przed tureckim odwetem „z powodu udziału pewnych dubr[ownickich] łodzi w chrześcijańskich flotach wojennych”³². Trzeci zarzut odnosi się natomiast do niesprawiedliwości dubrownickiego prawno-politycznego sądownictwa, ściślej zaś do sądownictwa karnego, która tylko częściowo wynika z nieudolności arystokracji, przede wszystkim zaś jest odbiciem okrucieństwa państwowotwórczej suwerenności. Zostało to oczywiście zobrazowane serią przykładów stronniczości wyroków na szkodę mieszkańców. Czwarty zarzut dotyczy relacji między Kościołem i państwem w Dubrowniku: M. Drżić zarzuca szlachcie wtrącanie się w sprawy zakonu franciszkanów, wyrzucenie przedstawiciela komisarza generała zakonu franciszkanów z miasta oraz prześladowanie czterech braci wywodzących się z mieszczaństwa. Rzecz jasna, to również wydaje się ochroną interesów nielicznych franciszkanów wywodzących się ze szlachty. Dubrownicka szlachta zaniechuje też umacnianie miasta, głównie z powodu skąpstwa, ale też ekonomicznej nieudolności. Wreszcie szósty zarzut związany jest ze stosunkiem do cudzoziemców, *liczne akty przemocy* M. Drżić ponownie ilustruje nieuzasadnionymi pobiciem i aresztowaniem Lorenza Miniatego i jego towarzyszy. Z takiej krytyki porządku państwowego, jeśli wierzyć M. Drżiciowi, można wyciągnąć pewne wnioski. Po pierwsze, dubrownicki system republikański wkrótce wywoła bunt, ponieważ bogate i liczne pospólstwo uciska nieliczna, nieudolna i nieuzbrojona szlachta. Po drugie, M. Drżić przedstawia się jako głos większości, reprezentant siły

31 Ibidem, s. 838.

32 Ibidem.

prawno-politycznej, która rzekomo uzasadnia państwowy przewrót oraz ostateczne ustanowienie medycejskiego zwierzchnictwa nad miastem. Po trzecie, przewrót rozumie jako *konieczność*, niezbędny środek zapewniający dalsze istnienie miasta, przy czym misję spiskową można interpretować jako polityczne sankcjonowanie normy prawnej, jako *prawo do oporu w razie konieczności*. Po czwarte, prawno-polityczna niekompetencja mogłaby doprowadzić do przejścia Dubrownika przez Turków (przypadek wyspy Chios), co sugeruje, że przewrót lub spisek miał pełnić również funkcję wzmocnienia politycznej siły *communitas*. Po piąte, konsekwencje takiego przewrotu powinno się rozpatrywać poza normą prawną, zgodnie z nowo powstałą sytuacją polityczną *republiczki*, która dalej płaciłaby daninę Osmanom, ale bardziej polegałaby na siłach chrześcijańskich — posiadałaby silnego, podległego księciu kapitana, będącego przedstawicielem wymiaru sprawiedliwości, sędzią w sprawach prawno-karnych i wreszcie komendantem — i swego rodzaju opartych na medycejskich wzorach policyjnych formach dyscyplinowania. Po szóste, demokratyczno-liberalny charakter spisku podkreśla według M. Drżicia podział władzy pomiędzy pospólstwo i szlachtę, przy czym należy mieć na uwadze, że *popolo* M. Drżicia odnosi się do wyższej i bogatszej warstwy społeczeństwa. Prawno-konstytucyjne rozwiązanie dla nowego porządku politycznego dubrownicki pisarz dostrzega ostatecznie w toskańskim modelu rządzenia, w odróżnieniu od dotychczas obowiązującego wzorca weneckiego. Medycejska władza nie jest tutaj jedynie nominalna, i tego M. Drżić jest całkowicie świadomy, ale może funkcjonować jako środek immunizacji porządku państwowo-prawnego republiki, która i tak — o czym jest przekonany dubrownicki spiskowiec — znajduje się w wielkim niebezpieczeństwie. L. Kunčević w kilku miejscach podkreśla, że argumentacja M. Drżicia jest często nielogiczna, sprzeczna:

Na sam koniec przekazuje wiadomości o udanym dubr[ownickim] poselstwie u sułtana, o którym dowiedział się z jakiegoś listu z Dubrownika, co sugeruje, że naprawdę posiadał w mieście jakichś współników, choć mogło chodzić też o informację otrzymaną od dubr[ownickiej] społeczności mieszkającej we Florencji. Fakt, iż zaledwie dzień po liście z 2 lipca Drżić pisze jeszcze jeden, w którym wprowadza dodatkowe wyjaśnienia i zmienia stanowisko — zbliżając się nawet do granicy absurdu, objaśniając choćby znaczenie „sprawy Chios” — umożliwia ciekawą interpretację: po tym jak zakończył list z 2 lipca, Drżić rozmawiał o swoim planie z jakimś doświadczonym politycznie i doinformowanym rozmówcą. Tym rozmówcą mógł być F. Vinta, z którym spotkał się, by przekazać mu list do Kosmy, a który do tej pory, być może po przeczytaniu tego listu, przekazał mu przynajmniej dwie ważne informacje. Po pierwsze, że wydarzenia dotyczące Chios mogą szybciej stać się poważnym problemem

niż impulsem do przewrotu, gdyż pokazują, że Turcy najsurowiej karzą każdą zmianę polityki swoich małych lenników. Po drugie, na wsparcie papieża nie można tak łatwo liczyć, ponieważ z nowym papieżem Kosma z wielkim trudem budował dopiero dobre stosunki, jakie miał z jego poprzednikiem Piusem IV. Co więcej, Drżić może dopiero podczas tej rozmowy dowiedział się, że Pius IV zmarł. 3 lipca wyraźnie pisze „bardzo liczyliśmy na pomoc papieża Piusa” — więc prawdopodobnie właśnie Pius IV jest tym tajemniczym papieżem, na którego współpracę poważnie liczył w liście z 2 lipca. Nowe informacje o stosunkach Kosmy z papieżem lub nawet o śmierci Piusa IV mogą przekonująco wyjaśnić też nagłą zmianę stanowiska Drżicia wobec Kościoła, przed którym należało teraz ukryć cały przewrót. Prawdziwym powodem do napisania nowego listu może być tak naprawdę prośba o pomoc finansową czy wręcz potrzeba przekazania księciu informacji o dobrym przyjęciu dubr[ownickich] posłów u sułtana, co mogło uwiarygadniać jego twierdzenia, że Turcy zaakceptowałyby medycejski protektorat nad miastem [...]. Pisząc do księcia 16 lipca, Concino wspomina, że przekazał księciu Franciszkowi „dubrownicką propozycję” — najwyraźniej niektóre lub wszystkie listy Drżicia — który to stwierdził, że mowa o „wiatraku, który robi dużo szumu, a mało z niego owoców czy korzyści”. Pisząc odpowiedź na liście samego Conciniego, pod tym zdaniem Kosma lakonicznie odpisuje: „Tutaj nie ma co odpisać, ponieważ to wszystko są informacje dubrowniczane i jest to wyłącznie paplanina; jednak nie zaszkodzi usłyszeć wszystkiego” [...]. Ale chociaż propozycja Drżicia była rozważana, z tych nielicznych zapisków wynika, że medycejski dwór nie był nią zbyt zachwycony. [...] W końcu słowem Drżicia nadawało znaczenie coś, na co nie miało się żadnego wpływu, coś całkiem niezależnego od konkretnych propozycji i wiarygodności jego twierdzeń, a mianowicie skrajnie nieprzewidywalna sytuacja na Morzu Śródziemnym latem 1566 roku. W chwili gdy Drżić pisał listy, z Levanto dochodziły bowiem alarmujące pogłoski o operacjach mor[skich] Imperium Osmańskiego. Już pod koniec kwietnia i w maju na Zachód docierały wieści, że tur[ECKA] flota zdobyła egejską wyspę Chios, a szybko okazało się, że flota ta skierowała się nad Morze Adriatyckie [...]. Stąd w lipcu 1566 r. mogło się księciu wydawać, że jeśli chodzi o Drżicia „jednak nie zaszkodzi usłyszeć wszystkiego”³³.

L. Kunčević bardzo precyzyjnie rekonstruuje ten niesprzyjający kontekst historyczno-polityczny i wskazuje rzeczy kluczowe dla spisku, wyjaśnia rozumowanie M. Drżicia oraz śledzi ówczesne wydarzenia polityczne. Do tych spostrzeżeń L. Kunčevicia, które dokładniej przedstawił w oddzielnej pracy,

33 Ibidem, s. 840—841.

nie potrzeba niczego dodawać³⁴. Moim celem jest natomiast zbadanie prawnopolitycznych konsekwencji spiskowych zamiarów M. Drżicia, prawnofilozoficznego charakteru tego przewrotu, który zbyt często był wiązany z makiawelistycznymi filozofemami. W tym kontekście należałoby przedstawić kluczowe założenia spisku M. Drżicia w świetle wcześniej analizowanych pojęć przemocy, konieczności, wyjątku, stanu wyjątkowego, nowo powstałego *nomosu*, a przy tym immunizacji dawnego reżimu i/lub pierwotnie ustanowionego *communitas*. Spiskowa misja dubrownickiego pisarza polegała na użyciu siły, co jest całkiem zrozumiałe, czy nawet potajemnej infiltracji miasta, która z pewnością skutkowałaby użyciem siły — gdyby do tego aktu przewrotu przyłączyli się pozostali mieszkańcy miasta. Tę przemoc M. Drżić interpretuje, odwołując się tu do W. Benjamina, jako naturalną energię, która uchroni porządek przed nim samym, przez co nie podlega ona krytyce, tylko raczej *meta-krytyce*. Wynika ona z kolei z konieczności, niczym prawo do oporu w imię porządku, ponieważ nieudolność republikańskiej dyplomacji i polityki wewnętrznej doprowadza Dubrownik do bardzo niebezpiecznej sytuacji. Przykład wyspy Chios nie jest jedynym argumentem M. Drżicia. Dużo ważniejsze są argumenty o braku tolerancji wobec cudzoziemców czy niesprawiedliwości normy prawnokarnej, ponieważ z ich powodu struktura republiki burzy się od wewnątrz. Właściwie dla M. Drżicia jest to stan ogólnego kryzysu, w obliczu którego Kosma, jako suweren, musi zareagować, interweniować, decydując się nawet na zburzenie prawnopolitycznego porządku. Śladami argumentacji C. Schmitta, stworzenie wewnątrz i na zewnątrz politycznego ładu, zapewnienie bezpieczeństwa w oparciu o nieagresję oraz polityczny porządek oparty na równomiernym uczestnictwie wszystkich klas, względnie szlachty i zamożniejszego społeczeństwa, a więc zapewnienie normalnej sytuacji — są warunkami poprawności normy prawnej, o której myśli M. Drżić. Każda norma zakłada normalną sytuację, która według M. Drżicia w dubrownickim ustroju republikańskim jest wątpliwa. Żadna norma nie może spełniać swojej funkcji w zupełnie nienormalnej sytuacji, a tym samym przewrót polityczny jest uzasadnionym czynnikiem ustanowienia nowego porządku. Kosma został dlatego poproszony o zrobienie wyjątku, o pośrednie wprowadzenie stanu wyjątkowego, który istnieje poza *nomosem*; kluczową sprawą, która tak naprawdę interesowała florencki dwór, było to, czy M. Drżić jest przedstawicielem jakiejś poważnej grupy społecznej w Dubrowniku, popierającej obalenie władzy i ustanowienie medycejskiego protektoratu, czy są to puste słowa, *fiinta*, za pośrednictwem której dubrownicki pisarz pragnie nabrać wiarygodności, przypisując sobie przychyłność rzekomych zwolenników.

34 L. Kunčević, 2007: *Ipak nije na odmet sve čuti: medičeski pogled na urotničke namjere Marina Držića*. „Anali Zavoda za povijesne znanosti HAZU u Dubrovniku”, s. 45.

Ponieważ nawet w listach M. Drżić nieustannie podkreśla, że dubrownickie pospólstwo jest *bojaźliwe i niechętne wobec nowości*, że z trudem podejmuje decyzje, przez co potrzebuje boskiej interwencji, monarszego *exceptio*. O wewnętrznych konfliktach w Dubrowniku, które M. Drżić traktuje jako szansę, można by dyskutować. Jednak w tym miejscu trzeba podkreślić, że takie stwierdzenia dubrownickiego pisarza nie są jedynie zaciemnianiem obrazu sytuacji, które miałyby przekonać medycejską elitę o tym, że można wkroczyć do miasta z tak małą liczbą żołnierzy, lecz przeciwnie — nadają one prawno-polityczne ramy całej misji spiskowej. Nie jest ona dążeniem do przewrotu w prawdziwym znaczeniu tego słowa, jest wyjątkiem, stanem wyjątkowym, który w oczach władzy papieskiej i innych, np. władców hiszpańskich, mógłby być odbierany jako agresja na ważny strategicznie i zaprzyjaźniony katolicki kraj. Stanowi warunek dla wprowadzenia *exceptio* w swej absolutnej formie — chociaż jest taktycznie trudna do wykonania, powołuje się na własny *Technizität*, ponieważ M. Drżić w najdrobniejszych szczegółach rozpracowuje technikę wkroczenia do miasta i odwrócenia logiki prawnej, w wyniku czego mniejszość staje się większością, a obcy obrońcami domowego ustroju państwa. Przemoc, która ma miejsce w tym przypadku, staje się elementem porządku prawnego, a dobro ogółu, chociaż dochodzi się do niego siłą, rozpatrywane jest w ramach porządku prawnego.

Status necessitatis — czy to w postaci stanu wyjątkowego, czy rewolucji — jawi się dzisiaj jako obszar niejasny i niepewny, w którym czyny faktyczne — same w sobie pozaprawne czy antyprawne — stają się prawem, podczas gdy normy prawne rozmywają się w zwykłe fakty; jako próg, na którym fakt i prawo zaczynają się stawać nierozróżnialne³⁵.

Ustanowiony *nomos*, zdaniem M. Drżicia, nie powinien stawać w opozycji do dotychczasowej praktyki republikańskiej — chociaż podkreślana jest wyższość toskańskiego modelu władzy nad wenecjańskim — ale przeciwnie, pozarepublikańskie organy kierownicze Kosmy I i jego wysłanników, w formie protektoratu, powinny ponownie skierować Republikę na właściwe tory. Nie chodzi zatem o nowe ustanowienie porządku, nowe *communitas*, lecz o dążenie do reformy starego. W tym sensie należy też tłumaczyć wahania M. Drżicia odnośnie do możliwych sojuszników wewnątrz Republiki, ponieważ *exceptio* oznacza polityczną interwencję z zewnątrz, ale nie gwarantuje wewnętrznej zgody i pokoju, jak twierdzi autor, strachliwego i obojętnego, niechętnego zmianom dubrownickiego *popolo*. *Communitas*, o którym mówi M. Drżić, należy rozumieć w trochę inny, teoretyczno-abstrakcyjny sposób.

35 G. Agamben, 2008: *Stan wyjątkowy...*, s. 47.

IV

Roberto Esposito zauważa ciekawą analogię pomiędzy pojęciami *communitas* i *res publica*. Pierwsze pojęcie autor rozumie jako ogół osób, które łączy nie mienie, ale dług, obowiązek; nie nadmiar wartości, lecz raczej jakiś radykalny niedostatek, substrakcja w odniesieniu do jakiegoś wspólnego daru lub *munus*³⁶. M. Držić jest zupełnie świadomy tej republikańskiej *wspólnotowości*. Wydaje się, że wymienia wewnętrzny brak komunikacji właśnie jako przeszkodę w postępie wspólnoty. L. Kunčević mówi, że M. Držić w listach broni się frazami, dokładniej — że przekonuje władze florenckie o maksymalnej zasadności propozycji spisku oraz snuje ogólne rozważania o stosowności środków i celów. Na końcu mówi nawet, że dyskrekcja jest ostatecznie tym, co umożliwi zwycięstwo.

Wszystko, o czym mowa, mogło doprowadzić florencki dwór do wniosku, że M. Držić, chociaż możliwe, że nie był całkiem sam, właściwie nie był przedstawicielem żadnej poważnej społ[ecznej] grupy [lub większości], ale kimś, kto miał nadzieję, że przewrót dokonany siłami Kosmy, dubr[ownickie] pospólstwo przyjmie jako *fait accompli*³⁷.

Jednak nie ośmieliłbym się być tak surowy wobec wizji przewrotu M. Držića, ponieważ wydaje mi się, że dubrownicki autor właściwie postrzega wspólnotę w całkowicie wczesnonowoczesny sposób, jako partykularny kolektyw, który czuje się odpowiedzialny za swoją *wspólnotowość*, lub przynajmniej powinien się tak czuć, przez co akt prawno-politycznego przewrotu jest właściwie aktem wewnętrznej kohezji *in spe*. Do takiej interpretacji w drżiciologii chyba najbardziej zbliżył się Josip Pupačić, twierdząc, że w listach nie można szukać ani autochtonicznego świadectwa, ani osobistego wyznania dramatopisarza, lecz należy w nich widzieć pragmatyczny czyn mający na celu ochronę republiki, odważne nakłanianie florenckiego władcy do włączenia się w akt przewrotu politycznego, w skrajnie ryzykowną społeczno-polityczną i dyplomatyczną akcję³⁸. Zgodnie z koncepcją R. Esposito, akt spisku, zmowy przeciw własnemu porządkowi prawnemu, można interpretować również jako środek immunizacji, jako wprowadzenie „przeciwciała” do ojczystego prawno-politycznego uzusu, jako uzurpowanie *nomosa anti-nomosem*, zewnętrzną anomalią, wezwaniem

36 R. Esposito, 2010: *Communitas...*, s. 1–19.

37 L. Kunčević, 2009: *Urota...*, s. 840.

38 J. Pupačić, 1969: *Pjesnik urotnik (o političkim planovima Marina Držića)*. W: J. Ravlić, ur.: *Marin Držić: zbornik radova*. Zagreb, Matica hrvatska, s. 166–206.

do stanu wyjątkowego lub obrony tymczasowej anomii w celu umocnienia kohezji, według M. Drżicia, nieudolnej i niesprawiedliwej (ale jednak) republikańskiej enklawy politycznej. Za takim rozumowaniem przemawia naprawdę wiele argumentów. *Immunitas*, w takim znaczeniu jak je definiuje R. Esposito, nawiązuje do enigmatycznej figury z zakresu teologii politycznej — figury *katéchon*. „Posługując się terminami biologicznymi, moglibyśmy tę figurę porównać z przeciwciałami, które chronią ciało chrześcijańskie przez asymilację antygeny. Czyli byłby to *nomos*, który przeciwstawia się anomii, w obliczu której jest także anomiczny, co oznacza, że sam przejmuje język anomii”³⁹. Chociaż pragnienie przewrotu M. Drżicia jest anomiczne, poza prawem i polityczno-prawną legislatywą *res publica*, jest ono też *nomosem*, który wynika z prawa, koniecznością, która manifestuje się poprzez próbę zachowania tego samego porządku republikańskiego. Akt spisku stanowi antidotum lub *phármakon* na możliwe anomalie we wspólnocie, mechanizm, który jednocześnie — przywołując W. Benjamina — ustanawia prawo i je zachowuje, staje się legalną przemocą w znaczeniu broni i w sensie środka obrony. W tym algorytmie prawo funkcjonuje, przechodząc przez trzy etapy, tak jak każdy akt politycznej interwencji, na przykład przewrotu: pierwszą fazę wywołuje pewne nieuzasadnione, gwałtowne działanie, które w konsekwencji ustanawia prawo; druga faza oznacza wykluczenie każdej innej, zewnętrznej przemocy, która mogłaby ustanowić nowy porządek prawny; takie wykluczanie, stanowiące trzecią fazę, nie jest możliwe bez jasno określonych granic kontroli, które nie służą ustanowieniu prawa, lecz zostają wprowadzone przede wszystkim w celu zachowania porządku prawno-politycznego. Dlatego każde prawo jest pierwotnie poza prawem, również prawo do spisku. Chrześcijańskie imperium, jak twierdzi C. Schmitt, zawsze funkcjonowało jako siła obronna, gdzie chrześcijański „*katéchon* blokuje *ánomos* — zasada chaosu, oporu i oddzielenia od prawnego obowiązku”⁴⁰. A jak do tego dochodzi? *Katéchon* zapobiega zewnętrznym anomalom w taki sposób, że je pochłania i je w sobie przechowuje, niczym przeciwciała, które uodparniają organizm. Spisek M. Drżicia właśnie to usiłuje. Jest on pewną formą negatywnej obrony ludzkiego życia przed aporiami, które pojawiają się wewnątrz prawno-politycznego systemu i jemu zagrażają. Nieudolność dyplomacji, słabe punkty obrony, niewłaściwy stosunek wobec cudzoziemców, brak politycznego i prawnokarnego równouprawnienia — to tylko niektóre ze skutków, o których M. Drżić pisze do Kosmy. Najobszerniejszy list, datowany na 2 lipca, rozpoczyna się stwierdzeniem, że M. Drżić „Jego Wysokości Kosmie” w jednym z poprzednich listów wysłał ogólny opis Dubrownika i jego władzy.

39 R. Esposito, 2014: *Immunitas: Zaščita in negacija življenja*. Ljubljana, Beletrina, s. 21.

40 Ibidem, s. 90.

Ten zerowy list, niestety zagubiony, jest ważny z co najmniej dwóch powodów: M. Držić podaje w nim jakieś kluczowe informacje o polityce wewnętrznej Republiki, czyli prowadzi swego rodzaju działalność kontrwywiadowczą, jednocześnie ze szkodą i pożytkiem dla porządku, tak jak to próbowałem wcześniej pokazać; a dodatkowo pierwszy zachowany list przedstawia opracowanie pewnego *descrizione in generale*, który autor przekazuje w zaufane ręce, czyli do wcześniej wspomnianych pośredników. Już w pierwszym fragmencie jasne jest, że dubrownicki dramaturg spogląda na florenckiego księcia przez pryzmat władzy chrześcijańskiej, jako przedłużenie ręki boskiej transcendencji, która pomoże wypaczonej *res publica*. Jeśli Bóg natchnie go swoją pomocą, by nas wysłuchał, mówi M. Držić, Kosma I Medyceusz powinien poznać „wady i braki wspomnianego miasta oraz cnoty i dobre zamiary jego pospólstwa”, aby mógł mu „we właściwy sposób pomóc”⁴¹. Na samym początku M. Držić podkreśla, jak ważne jest, by książę Kosma zrozumiał to jako interwencję w prawno-polityczny porządek *obcej* republiki — ale z obustronną korzyścią: „[...] byście swoim wielkim sercem zaspokoiли potrzeby [*ai bisogni*] swojego dobrze zarządzanego kraju oraz poza nim zasiali ziarno swojej zdolności i umiejętności”⁴². Epitety, które M. Držić zarezerwował dla florenckiego władcy i dla całej swojej komunikacji spiskowej — *della sua virtù e del suo valore* — będą pojawiać się wielokrotnie w całym korpusie listów. Pierwszą część tego najważniejszego listu wypełnia opis niekompetencji Republiki w misjach dyplomatycznych, w którym autor wspomina też o zaniedbywaniu stosunków z krajami chrześcijańskimi. W tym kontekście ciekawy jest następujący fragment:

Odstawiamy na bok niezręczności posłów, których wysyłają z wiadomościami do Neapolu, i to z całkiem spóźnionymi informacjami, a wszystko to z powodu szkodliwego skąpstwa i niezdarności oraz dlatego, że chcieliby, żeby jak najmniej było od nich wiadomo, tak aby niczym bogowie żyli sami dla siebie. Jednak nie jest to możliwe, biorąc pod uwagę, że z powodu naglącej potrzeby i ze względu na handel oraz życiową konieczność zmuszeni są obcować ze światem, a w tej dziurze, którą z wielką pychą trzymają w swym władaniu, kochać tych, którzy ich kochają⁴³.

41 Wszystkie cytaty z listów M. Držića do Kosmy I i Franciszka Medyceusza pochodzą z ostatniego dwujęzycznego wydania, w którym zawarte zostały tłumaczenia Frana Čalego i Smiljki Malinar: M. Držić, 2011: *Urotnička pisma*. W: *Izabrana djela I*. Zagreb, Matica hrvatska, s. 264—307. Gdy autor powołuje się na tłumaczenia listów I. Batisicia, według wydania: I. Batišić, 1967: *Zavjerenička pisma Marina Držića*. „Filologija”, nr 5, s. 5—45, zostanie to osobno zaznaczone.

42 M. Držić, 2011: *Urotnička pisma...*, s. 265.

43 Ibidem, s. 267.

Fragment ten zawiera spis pewnych ważnych cech idei politycznego *nomosu* C. Schmitta: po pierwsze, M. Držić wyróżnia wagę związków dyplomatycznych i otwartości na pewien ogólny porządek prawny, który C. Schmitt nazywa *Jus Publicum Europeum*; po drugie, jest krytyczny wobec zamknięcia republikańskiej polityki, które zostaje przerwane jedynie *per marcia necessità e per traffichi e per bisogni della vita*, a które jednocześnie skutkuje po obu stronach interesowną dyplomacją najgorszego sortu. Szczególne znaczenie w tym otwieraniu się na osiągnięcia europejskich ustrojów prawno-politycznych ma dubrownicka flota — o której M. Držić mówi z sympatią, ponieważ w Dubrowniku została stworzona przez pospólstwo, a także dlatego, że jest w rozkwicie we wszystkich ośrodkach europejskich i jest niezbędna do szerzenia chrześcijaństwa. C. Schmitt zauważa, że we wczesnonowożytnym prawie argument o istnieniu wyjątkowej, paneuropejskiej monarszej siły, która służy chrześcijaństwu, był w dyplomatycznych, handlowych czy nawet kolonizatorskich misjach jednym z najważniejszych, dlatego też M. Držić wykorzystuje go przeciw szkodliwej władzy powierzonej „dwudziestce nieuzbrojonych, szalonych i bezwartościowych dziwaków”⁴⁴. Pojęcie *szkodliwej władzy* należy tu zaiste tłumaczyć w taki sposób, nie w sensie bezużyteczności (*desutile*), co potwierdza też I. Batistić⁴⁵, ponieważ w ten sposób podkreśla zasięg szkodliwości takiej władzy (*governo*) — w sensie chrześcijańskiej państwowości. Nową władzę, którą powinno wprowadzić *exceptio* Kosmy, należy rozumieć w kategoriach G. Agambena, jako wczesnonowożytne rządy, nastąpiły po wzięciu spraw w swoje ręce: „Wspomniane rzeczy, przemiłościwy Władco, nie zrobią się same ani się nie powiodą, jeśli nie zmieni się władza i jeśli tak potężny Władca nie weźmie wszystkiego w swoje ręce [*e se tano Principe non mette mano*]”⁴⁶. Jeszcze w jednym miejscu M. Držić podkreśla wagę dubrownickiej floty, która całym sercem walczy z tureckimi piratami i stawia opór wielkiemu mocarstwu. Skarżąc się na politykę morską dubrownickiej władzy, stwierdza, że stanowisko rządu wobec Turcji jest zdecydowanie zbyt łagodne, ponieważ boi się on tureckiej interwencji i dlatego nie współpracuje z Hiszpanią, na przykład w morskich wyprawach wojennych Karola V przeciw Turkom na północy Afryki. Takie stanowisko M. Držicia jest historycznie uzasadnione, wpisuje się też w koncepcję C. Schmitta o zamorskiej polityce ugruntowanych stosunków politycznych wewnątrz unikatowej europejskiej republiki prawnej. Dubrownicka władza w 1565 roku wprowadziła specjalne *provedimentum* o ograniczeniu żeglugi dubrownickich statków handlowych tylko po to, by wchodzić w jak najmniejszy kontakt ze statkami chrześcijańskimi

44 Ibidem, s. 269.

45 I. Batistić, 1967: *Zavjerenička pisma Marina Držića...*, s. 6.

46 M. Držić, 2011: *Urotnička pisma...*, s. 269.

i by powstrzymać ich przystąpienie do chrześcijańskiej floty wojennej. Flota jest we wczesnonowożytnej perspektywie środkiem swego rodzaju poszerzenia terytorium, ale też dyplomatycznym środkiem włączenia się do chrześcijańskiej transwersali — ku nowym kontynentom i Osmanom⁴⁷. Transwersala wewnątrzpolitycznej mocy, za którą dubrownicki wizjoner się opowiada, jest właściwie zsekularyzowaną koncepcją Bożej władzy na Ziemi, która przechodzi z immanencji transcendentalnej najwyższej mocy na władcę i jego — posługując się pojęciem G. Agambena — prawno-politycznych komisarzy:

Wysoki Książę, według myślenia wszystkich tych, którzy z nimi współpracowali, nie są oni godni, by władać, a i dwie trzecie z nich samych nie są zadowolone z obecnej władzy. Wszystkie młodzież przyjęłaby te moje plany, a przed Bogiem nie można uczynić lepszego dzieła, jak odebrać im władzę i utworzyć nową republikę, której by w tych stronach było tak dobrze, jak tylko można to sobie wyobrazić. Do tej pory mieli władzę według weneckiego wzorca, teraz należałoby ją ustanowić według wzorca tokańskiego. Pospółstwo i inni nie korzystaliby z żadnych dóbr w większym stopniu niż Pan na dworze; jeden pułkownik w imię Waszej Wysokości władałby miejskim garnizonem i chronił wolność ludu, a radę powołałoby się na wzór genewski, co oznaczałoby, że połowę rady stanowiłaby szlachta, a drugą połowę pospółstwo, gdyby się drzwi tej rady otworzyły dla obcych, przyniosłoby to miastu wyłącznie korzyści, ponieważ gromadzeniem różnych osób stąd i zowąd stało się tym, co jest, a teraz wzrosłoby bardziej niż kiedykolwiek, dlatego że z sąsiednich miast liczni ludzie, którzy są bogaci, ale prześladowani przez Turków [*ricchi ma da Turchi maltrattati*], przenieśliby się do Dubrownika, gdyby mogli zostać szlachcicami. Podobnie miasto Dubrownik stałoby się odpowiednim schronieniem dla wszystkich z całej Dalmacji, Albanii i Grecji, którzy już nie mogą znieść skąpstwa Wenecjan i okrucieństwa Turków, tak jak już kiedyś było, więc nie byłoby to nic nowego, ale coś, co nasi przodkowie robili i w ten sposób rozszerzyli i wzbogacili miasto⁴⁸.

Sądzę, że w tym fragmencie kryje się istota pojmowania nowego porządku przez M. Drżicia, a następnie ogólnej teologii jego czynu spiskowego, aktu przewrotu. Odbieranie władzy *appresso Dio* jest prawdziwym czynem *exceptio*, wezwaniem o stan wyjątkowy w swojej esencji, który nie wychodzi z *nomosu*, ponieważ zawsze był poza *nomosem*: M. Drżić właściwie opowiada się za powrotem do starego, do tego, co robili dawni dubrowniczanie i w ten sposób

47 C. Schmitt bardziej wyczerpująco mówi o tym w kilku rozdziałach książki *Nomos na Ziemi*, a zwłaszcza w rozdziale o przywłaszczaniu terytorium nowo odkrytych ziem, por. C. Schmitt, 2006: *The Nomos of the Earth in the International Law of the Jus Publicum Europaeum*. New York, Telos Press Publishing, s. 86—139.

48 M. Drżić, 2011: *Urotnička pisma...*, s. 271.

poszerzali granice miasta i wzbogacali je (*con questo modo ampliata la città et arricchitala*). Gdy mówi o zarządzaniu sądownictwem, dubrownicki autor odnosi się do sfery prawnokarnej, w której powinien się znaleźć włoski praworządny kapitan (*un capitan di giustizia italiano*), również jeden z agambenowych komisarzy, odpowiedzialnych za dyscyplinowanie wewnątrz granic *nomosu*, po tym jak został już wprowadzony nowy porządek (trzecia faza za R. Esposito). W tłumaczeniu I. Batisicia funkcja tego kapitana jest dużo bardziej przejrzysta: „Co się tyczy sądownictwa karnego, zdaje mi się, że byłoby bardzo potrzebnym ustanowić w Dubrowniku włoskiego kapitana sprawiedliwości, zaufanego człowieka W[aszej] E[kscelencji], ponieważ ci nasi nigdy nie potrafili kierować sądem karnym”⁴⁹ — ponieważ podkreśla się jego kryminalno-karną naturę jako pewien rodzaj aparatu dyscyplinarnego, jak interpretuje nadzór M. Foucault. M. Držić jest całkowicie świadomy, że łatwo jest zorganizować przewrót, ale trudno jest, po pierwsze, zachować nową prawno-polityczną sytuację, a po drugie, należy go czym prędzej zatwierdzić jako nowo ustanowiony *nomos*, by zaczął się — tak wprowadzony przez samego siebie — też samozachowywać, na przykład bronić się przed zagrożeniami z zewnątrz.

W piętnastym akapicie tego najobszerniejszego listu M. Držić wymienia opozycję między wspólnotą a jej wrogami (*hostis*), konieczną do konstruowania porządku politycznego we wczesnej nowożytności. Podkreśla on, jak mu „szerokie możliwości daje ich głupota [*goffezza*] i ich słabe rządy [*poco governo*], a nade wszystko to, że uważają, jakoby nie grozi im niebezpieczeństwo ze strony narodu [*tenersi sicuri quanto al Popolo*] i że są potężni w stosunku do zagranicy [*poteni quanto al di fuora*]”⁵⁰, przez co chce zwrócić uwagę na fakt, iż wspólnota tworzy się według tego, co może naruszyć jej integralność oraz że nie należy jej zostawiać w rękach *fortuny*. Przy okazji, w tym stwierdzeniu M. Držić jest wybitnym antymakiawelistą, który wierzy w racjonalne nadanie Bożej transcendencji w postaci rządów suwerena, wyróżniając *giustizia di Dio, et appagarsi di ragione* jako kartezjański dowód Boskiej opatrności. Najbardziej interesujący jest chyba ten fragment listu z 2 lipca, w którym M. Držić prosi o *una scomunica papale*: Kosma powinien niezwłocznie wynegocjować od papieża ekskomunikę dubrownickich magnatów, która może być też *finta* — czyli fałszywą ekskomuniką lub nawet samą groźbą ekskomunikacji — by potem ten dokument przyniósł do Republiki jakiś „zdolny” powiernik Kosmy, komisarz, jego *uomo destro*, dla którego książę wynegocjowałby w Rzymie pewne szczególne uprawnienia przeciw ekskomunikowanym, a w imię papieża pertraktowałby z dubrownickimi władzami o ich stosunku wobec Kościoła. Ciekawe,

49 I. Batisić, 1967: *Zavjerenička pisma Marina Držića...*, s. 8.

50 M. Držić, 2011: *Urotnička pisma...*, s. 279.

że M. Držić chce tu odnaleźć bezpośrednią paralełę pomiędzy własnym czynem politycznym i papieskim wsparciem, czy byłaby to fałszywa lub prawdziwa *scomunica papale*, a przy tym ostrożnie dobiera środki, starając się odegrać swego rodzaju *symultankę* na polu papieskiej i medycejskiej (suwerennej) legitymacji. Ekskomunika stanowi radykalizację prawno-politycznego habitusu wyjątku, a jednocześnie autor listów podkreśla, że jest ona skuteczna też jako akt walki z protestantami, czyn unifikacji chrześcijańskich przestrzeni i integralności republiki jako chrześcijańskiej enklawy. Warto się zastanowić, do kogo M. Držić zwraca się *Signore* w następującym zdaniu: „O, Panie, wielką moc będzie miała ta ekskomunika i autorytet namiestnika Sycylii”⁵¹, które I. Batistić, pomijając różnicę między anatemą a ekskomuniką tłumaczy trochę inaczej: „O Panie, ta anatema i autorytet namiestnika Sycylii będzie silnie oddziaływać”⁵². Jednak konstrukcja czasownikowa w tłumaczeniu F. Čalego, jego dosłowne oddanie syntagmy *avrà gran forza*, zdaje się synkopowaniem M. Držicia papieskiej interwencji — w sensie akcentowania skądinąd nieakcentowanego, a zawsze obecnego, domniemanego elementu teologii spisku. Określenie *Pan* u F. Čalego i *Władca* u I. Batisticia, właściwie *Signore*, może oznaczać zarówno władcę/suwerena, jak i jego Boską transcendencję, metaforycznie wskazuje na dualność umowy spiskowej, która implikuje transcendentálną decyzję — nawet gdy nie jest to oczywiste. Traktowanie spiskowej misji M. Držicia jako czynu utopijnego staje się w tym momencie bezpodstawne, ponieważ mowa o świadomym politycznie myślicielu, zwłaszcza gdy weźmie się pod uwagę fakt, że jest gotów zrezygnować ze spisku, wycofać się, jak to podkreśla w zakończeniu najobszerniejszego listu. Jednak wydaje mi się, że M. Držić był przekonany o słuszności tego przewrotu. Kto powinien stanowić *załogę* miasta i kto powinien być *pułkownikiem*, prawdopodobnie można wyjaśnić interpretacją listu z 2 lipca, w którym autor podkreśla, że po przeprowadzonym przewrocie ludzie Kosmy, pierwotnie wysłani jako pomoc dla spiskowców, zostaną w Dubrowniku ze względu na wolność ludu. Sformułowanie pojawiające się w liście z 3 lipca, w którym M. Držić twierdzi, że książę powinien jedynie skinąć głową *per rendersi Raugia per sempre schiava*, w tłumaczeniu F. Čalego brzmi: „by sobie na wieki poddać Dubrownik”⁵³, a w przekładzie I. Batisticia: „może dostać Dubrownik na zawsze jako niewolnika”⁵⁴, mówi o egzekutywnej sile *exceptio* suwerena. Nie ma tu wątpliwości przy podejmowaniu decyzji, nie ma symulacji prawno-politycznej konstrukcji — ona jest całkiem jasna, jasno określa ją właśnie stan wyjątkowy. O decyzji jako środku zorientowanym na

51 Ibidem, s. 285.

52 I. Batistić, 1967: *Zavjerenička pisma Marina Držića...*, s. 13.

53 M. Držić, 2011: *Urotnička pisma...*, s. 293.

54 I. Batistić, 1967: *Zavjerenička pisma Marina Držića...*, s. 27.

exceptio M. Držić mówi w liście datowanym na 3 lipca: „Ludzką rzeczą jest pojawianie się problemów między ludźmi; dobrzy ludzie powinni nie dopuścić do tego, że zwyciężą źli [*vincer da mali*] i posłużą się środkami, dzięki którym można osiągnąć zwycięstwo. Tak czynią ludzie, którzy potrafią podejmować decyzje”⁵⁵. Syntagmę *e cosa da omeni che si sanno consigliare*, która kończy ten fragment, niełatwo jest przetłumaczyć i I. Batistić tłumaczy ją w całkiem inny sposób: „Tak czynią ludzie, którzy potrafią sobie radzić”⁵⁶ — skłaniając się ku makiawelistycznej interpretacji spisku M. Držicia, dominującej w drżiciologii. Zdecydowanie, o jakim tu mowa, które opiera się na radzie, ponownie wpisuje się w analizę teologii politycznej C. Schmitta według G. Agambena. Włoski autor w jednym miejscu podkreśla wagę różnicy pomiędzy normą a decyzją, która jednocześnie stanowi różnicę pomiędzy pojmowaniem dyktatury według W. Benjamina i C. Schmitta. Sam W. Benjamin w *Teologii politycznej* odszedł od różnicy pomiędzy konstytuującą się i ukonstytuowaną władzą, różnicy, na której opierało się pojęcie najwyższej dyktatury, opracowywane w jego wcześniejszych publikacjach. W miejscu tej różnicy pojawia się wówczas pojęcie decyzji. „Strategiczne znaczenie tej zmiany staje się jasne dopiero wówczas, gdy uznamy ją za odpowiedź na Benjaminowską krytykę przemocy. Rozróżnienie W. Benjamina między przemocą, która stanowi prawo, i przemocą, która je zachowuje, odpowiada przecież dosłownie opozycji C. Schmitta. C. Schmitt wypracowuje swoją teorię suwerenności właśnie po to, by zakwestionować nowe pojęcie czystej przemocy, której obca jest dialektyka władzy konstytuującej i ukonstytuowanej. Odpowiedzią na czystą przemoc (*violenza pura*) W. Benjamina jest w *Teologii politycznej* przemoc suwerenna (*violenza sovrana*) w postaci władzy (*potere*), która ani nie ustanawia prawa, ani go nie zachowuje, lecz je zawiesza. W tym samym znaczeniu w odpowiedzi na Benjaminowską ideę o „ostatecznej nieodróżnialności wszelkich problemów prawnych” — C. Schmitt utrzymuje, że to suwerenność jest obszarem, w którym podejmowana jest decyzja ostateczna”⁵⁷. W uproszczeniu czysta przemoc nie może nigdy zostać uznana jako taka, dzięki jakiejś decyzji, ale paradoksalnie, właśnie ta niemożność stwarza podstawę dla konieczności zaistnienia najwyższej decyzji.

Benjaminowski opis barokowego suwerena w *Ursprung des deutschen Trauerspiels* może zostać odczytany jako odpowiedź na teorię suwerenności Schmitta. Weber słusznie zauważył, że Benjamin, cytując Schmittiańską definicję suwerena wprowadza do niej „drobną, lecz jakże znaczącą zmianę” [...]. Jak pisze Benjamin, barokowa koncepcja suwerenności „wyrasta na podłożu dyskusji na

55 M. Držić, 2011: *Urotnička pisma...*, s. 291.

56 I. Batistić, 1967: *Zavjerenička pisma Marina Držića...*, s. 27.

57 G. Agamben, 2008: *Stan wyjątkowy...*, s. 82.

temat stanu wyjątkowego i zakłada, że jedną z najważniejszych funkcji władcy jest wykluczenie stanu wyjątkowego”. [...] Zastępując „decydowanie” „wykluczeniem”, Benjamin celowo wypacza myśl Schmitta, jednocześnie pozornie się na nią powołując: decydując o stanie wyjątkowym, suweren nie musi włączać go w porządek prawny; przeciwnie — musi go wykluczyć, pozostawić poza porządkiem prawa⁵⁸.

Chociaż jego decyzja jest immanentna, wczesnonowoczesny władca w stanie wyjątkowym, przy pierwszej okazji, gdy trzeba będzie podjąć decyzję, najczęściej zda sobie sprawę, że nie potrafi zdecydować — tak jak to robi też Kosma I Medyceusz w sprawie przewrotu M. Drżicia. M. Drżić taką naturę władcy i suwerena we wczesnej nowożytności wyjątkowo dobrze zna i dlatego intryguje, agresywnie namawia i przekonuje, podsuwając przygotowany plan spisku, przewrotu, by ostatecznie podkreślić możliwość odłożenia tego planu. Nie czyni tego ani szaleniec, ani utopista, lecz ktoś, kto dobrze zna prawno-polityczny kontekst współczesnego mu *Jus Publicum Europaeum*. Prawie każdy list M. Drżić kończy swego rodzaju rozsądnym unikiem, ostrożnie jak na politycznie świadomego i mądrego człowieka przystało, człowieka, który ma do polityki stosunek pragmatyczny oraz jest głęboko zakotwiczony w ówczesnym politycznym *praxis*.

V

Literacka historiografia w ostatnich dwudziestu latach zauważyła fakt, że listy konspiracyjne wielu posłużyły jako epistemologiczny papierek lakmusowy do oceny twórczości dramatycznej M. Drżicia. Myślę, że o tym nie trzeba tutaj pisać zbyt wiele. Opinie o jego czynie spiskowym są w tym kontekście sprzeczne w stosunku do tych, które negują jakikolwiek wpływ idei spiskowych, obcych rzekomo literackiej twórczości młodego dubrownickiego dramatopisarza, a także do tych opinii, które jego niezrealizowany spiszek traktują jako zwieńczenie całej literacko-filozoficznej myśli M. Drżicia. Większość historyków literatury, zgodnie z tłumaczeniem Živka Jeličicia, podkreślała ciągłość pomiędzy twórczością literacką M. Drżicia i ostateczną próbą (anty)republikańskiego przewrotu. Rehabilitacja listów zrobiła z nich manifest. W tę pułapkę wpadło wielu, o czym w interesujący sposób pisze Morana Čale⁵⁹, pierwszy natomiast zauwa-

58 Ibidem, s. 83—84.

59 M. Čale, 2009: *Govor oca, pismo sina, Urotnička pisma u držicologiji*. „Quorum”, nr. 5/6, s. 59—109.

żył to już Josip Pupačić. On jako pierwszy zareagował na ideologicznie ekskluzywne założenia o etyczności i integralności twórczości M. Držicia, szczególnie te autorstwa Jorja Tadicia i Ivo Batisticia i formułowane w nieco mniej radykalny sposób Milana Rešetara, Dragoljuba Pavlovicia i Vina Foreticia. Zdecydowanie przeciwstawił się interpretacji, że M. Držić był przedstawicielem *wzbogaconego mieszczaństwa*, chociaż w swoich listach popiera specyficzną strukturę dubrownickiego *popolo*; dalej odrzucił interpretację Živka Jelčicia, dla którego M. Držić jest rzecznikiem *proletariackiej masy*. W ten sposób polityczny projekt M. Držicia wymyka się czy to prawicowym, czy to lewicowym interpretacjom. J. Pupačić stwierdza, że jedną z kluczowych przyczyn buntu M. Držicia była ta o naturze patriotycznej, co wpisuje ją w republikański prawno-polityczny *nomos* i wiąże się z podstawowym zamiarem umocnienia Republiki *od wewnątrz*⁶⁰.

Rozważania o immunizacji w niniejszej analizie właściwie opierają się na twierdzeniu J. Pupačića o próbie *wewnętrznej* konsolidacji Dubrownika — wprowadzanie „ciała obcego” jako przeciwciała, dzięki któremu republikańska struktura miałyby się odnowić i zreformować. Niniejsza analiza jednocześnie oparta jest na tezie C. Schmitta o zawieszalności porządku, która jest inicjowana w dziedzinie pozapolitycznej, czyli w chwili, gdy prawno-polityczne regulacje jednocześnie istnieją i nie istnieją. Również J. Pupačić wierzył, że M. Držić miał w Dubrowniku popleczników oraz że Luka Nikolin Sorkočević i Fran Franov Lukarević nie zostali wspomniani w liście z 28 sierpnia 1566 roku bez powodu, a mianowicie — że w Dubrowniku, jak twierdzi M. Držić, istniała jakaś grupa popleczników, która nie osiągnęła jeszcze poziomu masy krytycznej. J. Pupačić poruszył jeszcze jedną ważną kwestię, częściowo afirmując tezy F. Čalego, a mianowicie kwestię makiawelistycznego tła całego spisku. W listach zastosowano wiele makiawelistycznych zabiegów, począwszy od często podkreślanego skąpstwa dubrownickich władców (działającego na ich szkodę), przez akcentowanie koncepcji *popolo*, spornej również u Machiavellego, który rzekomo „nie cierpi władzy”, ponieważ jest ona autonomiczną kategorią, a także przez renesansową metaforę miejskich murów, które nie mogą ochronić władzy, w wewnątrzpolitycznym sensie, przed niezadowoleniem mieszkańców, aż po centralną tezę dotyczącą misji M. Držicia, tej o *konspiracyjnej decyzji*, którą może podjąć każdy — jeśli przynosi korzyść wspólnocie. Swoje tezy F. Čale wyostrzył w pracy *Dopune o Držiciu, urotniku i maniristu (Uzupełnienia dotyczące Držicia, konspiratora i manirysty, 1982)*, podkreślając, że Machiavelli był nauczycielem M. Držicia, a szczególnie eksponując wagę *Rozważań nad pierwszym dziesięcioksięgiem historii Rzymu Tytusa Liwiusza*, zwłaszcza

60 J. Pupačić, 1969: *Pjesnik urotnik (o političkim planovima Marina Držića)*. W: J. Ravlić, ur.: *Marin Držić: zbornik radova*. Zagreb, Matica hrvatska, s. 166—207.

szóstej rozdziału z trzeciej księgi (*O spiskach*), z którego M. Držić mógł czerpać pomysły, ale w żadnym wypadku nie kopiował mechanicznie makiawelistycznej filozofii spisku. *Książę* mógł, według rozumowania F. Čalego, posłużyć spiskowi M. Držicia jako organizacyjno-pragmatyczna podstawa, swego rodzaju podręcznik, i to jako ważny element w jego układzie współrzędnych polityczno-filozoficznego myślenia. Milovan Tatarin przy jednej z okazji wspomina, że w spisku widoczne są zwłaszcza humanistyczne implikacje interpretacji makiawelizmu przez M. Držicia, ponieważ neguje on przemoc i afirmuje cierpliwość, podkreślając wagę akceptacji⁶¹. Chociaż w zasadzie mogę się zgodzić z takim założeniem, wydaje mi się, że interpretację *przemocy* (*spisku*) warto rozpatrywać w kontekście refleksji W. Benjamina. M. Držić nie neguje przemocy. Jest mu ona potrzebna nie tylko do obalenia prawnopolitycznego aparatu, który jest nieudolny i skorumpowany, lecz także do ustalenia nowego republikańskiego porządku, w którym ta sama przemoc zajmuje immanencję *nomosa*: zgadza się on na różne wzorce dyscyplinowania, na pozostanie ludzi Kosmy w mieście na różnych stanowiskach. Mowa nie o jakiejś negacji przemocy, tylko o jej przekształceniu z konstytuującej w ukonstytuowaną. Co więcej, obronę cierpliwości w tym sensie można interpretować jako rzecz politycznej pragmatyki, a nie jako coś właściwego dla M. Držicia i humanistyczno-politycznego habitusu⁶².

61 M. Tatarin, 2007: *Držić i Machiavelli: načrt za jedno čitanje Držićeva makijavelizma*. W: K. Bagić, ur.: *Jezik književnosti i književni ideologemi: zbornik radova 35. seminara Zagrebačke slavističke škole*. Zagreb, Filozofski fakultet Sveučilišta u Zagrebu — Zagrebačka slavistička škola.

62 Roberto Valle i Slobodan Prosperov Novak podkreślają, że M. Držić był skrajnie niecierpliwy w swoim spiskowym zamiarze, co widoczne jest w jego nerwowym politycznym wnioskowaniu. Jednak plan ten nie był, kontynuują autorzy, ani szalony, ani dziwaczny, przede wszystkim ze względu na swoją utopijną ponadczasowość, która nie jest związana z jakąś określoną epoką, gdyż w narodzie zawsze istnieje ziarno niezadowolenia, co nie znaczy, że przekształci się ono w przewrót polityczny. Cechą tych interpretacji jest niezręczne połączenie tendencyjnej ideologii kontrreformacyjnej, rzekomo odzwierciedlanej w tendencjach ekskomunikacyjnych, i makiawelizmu, który (niesłusznie) sprowadzany jest do paradygmatu celu zawsze uświęcającego środki. Jednak w jednym miejscu S.P. Novak i R. Valle podkreślają, że ideologiczny *vocatus* spiskowej misji ma duże znaczenie dla jej powodzenia — „*Uomo debole*, który podejmuje się spisku, nic tym nie osiągnie, ponieważ ze względu na naturę władzy nie zaskarbi niczyjego zaufania” (R. Valle, 1995: *Urota ili traktat o čovjeku nahvao*. W: S.P. Novak: *Planeta Držić: ogleđ o vlasti*. Dubrovnik, Dom Marina Držicia, s. 155) — ale przy tym zaniedbują fakt, że M. Držić jest tego całkowicie świadomy, a nawet to kilkakrotnie podkreśla, nie tylko prosząc o finansową i wojskową pomoc, ale jednocześnie mówiąc o słabościach i wadach własnego planu przewrotu. Na tym paradygmacie słabego człowieka opiera się zatem cała ich interpretacja, w krytykę której nie będę się w tym miejscu zagłębiał. Wydaje mi się, że w przypadku M. Držicia pojęcie makiawelizmu należy rozumieć w sensie Louisa Althussera — jako zerwa-

Estetyczne i polityczne — dwa pola, które wielu badaczy próbowało połączyć, robiąc z listów *papierek lakmusowy* twórczości literackiej M. Drżicia, a za ten błąd wziął na siebie odpowiedzialność sam Živko Jeličić — nigdy nie mogły być całkiem rozdzielone. Ostatecznie to się nigdy w literaturze nie zdarza, ponieważ jest ona mechanizmem konsekwentnie odwzorowującym. Zresztą, chociaż niezrealizowany, spis M. Drżicia pozostaje spisem — co więcej, z powodu swojego performatywnego charakteru jest interesującą spekulacją filozoficzną lub, jak starałem się pokazać, algorytmem, w którym szereg pojęć teologicznych, charakterystycznych dla posttrydenckiego światopoglądu, zsekularyzował w kierunku prawno-politycznej fenomenologii. Dlatego spis M. Drżicia jestem bardziej skłonny odczytywać jako teoretyczno-spekulacyjny tekst niż jako manifest; jako tekst, w którym jest widoczna idea, że każdy w każdej chwili (*n'importe qui*) może uczestniczyć w kolektywnym mechanizmie podejmowania decyzji, co więcej, że literatura stanowi dobry przykład autonomicznej struktury, która jest polityczna, ponieważ współuczestniczy w pewnym rodzaju dystrybucji odczuwalnego (*le partage du sensible*). Tak jak polityka dotyczy całości, co widać w praktyce podejmowania decyzji, czy to na podstawie nieporozumienia lub braku zgody, czy przeciwnie, tak też literatura operuje na poziomie jednostkowym. Dlatego polityka literatury nie może się ograniczać do programu politycznego, który zmienia literaturę w mechanizm socjopolitycznej krytyki lub w samą technikę reprezentacji stosunków społecznych, lecz działa ona na skrzyżowaniu nowych reżimów, poprzez które wyraża się literacka równość. Spośród tych reżimów, podążając za M. Foucaultem i J. Rancièrem, postreprezentacyjny reżim literatury w epoce nowożytnej — w odróżnieniu od reprezentacyjnego we wczesnych epistemicznych klasyfikacjach — reżim naruszający ustalony porządek literackiego smaku i demokratyzujący recepcję, jest być może najważniejszy⁶³.

Listy spiskowe nie są zatem polityczną wolą M. Drżicia, która miałyby dojrzeć w długie lata w jego dziełach literackich, nie są hermeneutycznym kluczem do tych dzieł — nie można ich więc traktować jako ideologicznie aprioryczny ani aposterioryczny fakt. Listy egzystują w pewnej luce prawno-politycznej pozycji M. Drżicia i w odniesieniu do konkretnej sytuacji politycznej, wobec Republiki, włoskich sąsiadów czy nawet Osmanów, i co więcej w odniesieniu do politycznie wysublimowanych elementów w jego opusie

nie z dotychczasową tradycją polityczno-filozoficzną oraz obronę jedności włoskich regionów, w celu obrony przed wspólnym barbarzyńskim wrogiem. Takie czytanie Machiavellego przez L. Althussera, zawarte przez francuskiego filozofa w obszernym cyklu wykładów, opiera się na doświadczeniu hegemonii kulturowej Gramsciego (L. Althusser, 2000: *Machiavelli and Us*. London, Verso).

63 J. Rancièr, 2007: *Politique de la littérature*. Paris, Editions Galilée, s. 11—55.

literackim, o których nie można zapomnieć, ponieważ faktycznie istnieją — w każdym fenomeń literackim. W tym sensie można interpretować spiszek jako *paradygmat* możliwej renesansowej (wczesnonowożytnej) wizji politycznej. Ma ona potencjał, by *ostrzec* przed prawnymi i społeczno-politycznymi problemami współczesności, w niej jest zmetaforyzowana *możliwość* sytuacji przewrotu, tak jak przedrostek *para* w słowie *paradygmat* wskazuje na coś po drodze, coś przy okazji. M. Drżić, istotnie, stanowi przykład przewrotu, a logika spisku może tłumaczyć się na podstawie logiki *exemplum*: uniwersalna logika prawa zamieniona jest bowiem na singularną lub partykularną logikę przykładu⁶⁴.

Tłumaczenie z języka chorwackiego Barbara Rzeźniczak
Redakcja tłumaczenia Katarzyna Majdzik i Leszek Małczak

Literatura

- Agamben G., 2008: *Homo Sacer. Suwerenna władza i nagie życie*. M. Salwa, tłum. Warszawa, Prószyński i S-ka.
- Agamben G., 2008: *Izvanredno stanje*. Zagreb, Deltakont.
- Agamben G., 2008: *Stan wyjątkowy. Homo sacer II, I*. M. Surma-Gawłowska, tłum. Kraków, Korporacja ha!art.
- Agamben G., 2009: *Czas, który zostaje. Komentarz do „Listu do Rzymian”*. S. Królak, tłum. Warszawa, Wydawnictwo Sic!.
- Agamben G., 2009: *The Signature of All Things: On Method*. New York, Zone Books.
- Agamben G., 2010: *Vrijeme što ostaje: komentar uz Poslanicu Rimljanima*. Zagreb, Izdanja Antibarbarus.
- Agamben G., 2011: *The Kingdom and the Glory*. Stanford, California, Stanford University Press.
- Agamben G., 2013. *The Highest Poverty: Monastic Rules and Form-of-Life*. Stanford, California, Stanford University Press.
- Althusser L., 2000: *Machiavelli and Us*. London, Verso.
- Batistić I., 1967: *Zavjerenička pisma Marina Držića*. „Filologija”, 5.
- Benjamin W., 1971: *Uz kritiku sile: eseji*. Zagreb, Studentski centar Sveučilišta u Zagrebu.

64 G. Agamben, 2009: *The Signature of All Things: On Method*. Nowy Jork, Zone Books, s. 11—12.

- Benjamin W., 1996: *W sprawie krytyki przemocy*. K. Krzemieniowa, tłum. W: W. Benjamin: *Anioł Historii. Eseje, szkice, fragmenty*. H. Orłowski, wyb., oprac. Poznań, Wydawnictwo Poznańskie.
- Čale F., 1982: *Dopune o Držiću, urotniku i maniristu*. „Prolog”, 51—52.
- Čale M., 2009: *Govor oca, pismo sina: Urotnička pisma u držićologiji*. „Quorum”, 5—6.
- Držić M., 2011. *Urotnička pisma*. W: *Izabrana djela I*. Zagreb, Matica hrvatska.
- Esposito R., 2010: *Communitas: The Origin and Destiny of Community*. Stanford, California, Stanford University Press.
- Esposito R., 2014: *Immunitas: Zaščita in negacija življenja*. Ljubljana, Beletrina.
- Esposito R., 2015: *Pojęcia polityczne. Wspólnota, immunizacja, biopolityka*. K. Burzyk et al., tłum. Kraków, Universitas.
- Foretić V., 1965: *O Marinu Držiću*. „Rad Jugoslavenske akademije znanosti i umjetnosti”, 13.
- Foucault M., 2009: *Security, Territory, Population. Lectures at the Collège de France 1977—1978*. New York, Picador.
- Foucault M., 2010: *Bezpieczeństwo, terytorium, populacja. Wykłady w Collège de France 1977/78*. M. Herer, tłum. Warszawa, Wydawnictwo Naukowe PWN.
- Jeličić Ž., 1950: *Marin Držić, pjesnik dubrovačke sirotinje*. Zagreb, Novo pokoljenje.
- Jeličić Ž., 1958: *Marin Držić Vidra*. Beograd, Nolit.
- Korespondencja Gershoma Scholema i Waltera Benjamina (wybór)*, 2006. A. Lipszyc, tłum. W: G. Scholem: *Żydzi i Niemcy. Eseje, listy, rozmowa*. M. Zawadowska, A. Lipszyc, przeł. A. Lipszyc, wyb., oprac., przedm. Sejny, Fundacja Pogranicze.
- Kunčević L., 2007: *Ipak nije na odmet sve čuti?: medićejski pogled na urotničke namjere Marina Držića*. „Anali Zavoda za povijesne znanosti HAZU u Dubrovniku”, 45.
- Kunčević L., 2009: *Urota*. W: S.P. Novak, M. Tatarin, M. Mataija, L. Rafolt, ur.: *Leksikon Marina Držića*. Zagreb, Leksikografski zavod Miroslav Krleža.
- Nancy J.-L., 2004: *Dva ogleda: Razdjelovljena zajednica & O singularnom i pluralnom bitku*. Zagreb, Multimedijalni institut — Arkzin.
- Nancy J.-L., 2010: *Rozdzielona wspólnota*. M. Gusin, T. Załuski, tłum. Wrocław, Wydawnictwo Naukowe Dolnośląskiej Szkoły Wyższej.
- Pupačić J., 1969: *Pjesnik urotnik (o političkim planovima Marina Držića)*. W: J. Ravlić, ur.: *Marin Držić: zbornik radova*. Zagreb, Matica hrvatska.
- Rancière J., 2007: *Politique de la littérature*. Paris, Editions Galilée.
- Schmitt C., 1985: *Political Theology: Four Chapters on the Concept of Sovereignty*. Cambridge Massachusetts—London, The MIT Press.

- Schmitt C., 2000: *Teologia polityczna i inne pisma*. M.A. Cichocki, wyb., tłum. Kraków, Znak.
- Schmitt C., 2006: *The Nomos of the Earth in the International Law of the Jus Publicum Europaeum*. New York, Telos Press Publishing.
- Schmitt C., 2008: *The Concept of the Political*. Chicago, University of Chicago Press.
- Tadić J., 1948: *Dubrovački portreti*. Beograd, Zadržna knjiga.
- Tatarin M., 2007: *Držić i Machiavelli: nacrt za jedno čitanje Držićeva makijavelizma*. W: K. Bagić, ur.: *Jezik književnosti i književni ideologemi: zbornik radova 35. seminara Zagrebačke slavističke škole*. Zagreb, Filozofski fakultet Sveučilišta u Zagrebu — Zagrebačka slavistička škola.
- Valle R., 1995: *Urota ili traktat o čovjeku nahvao*. W: S.P. Novak: *Planeta Držić: ogled o vlasti*. Dubrovnik, Dom Marina Držića.
- Vekarić N., 2009: *Držićeva firentinska urotnička epizoda: dio plana Bobaljevićeva klana da razvlasti Gundulićev klan*. W: N. Batušić, D. Fališevac, ur.: *Putevima kanonizacije: zbornik radova o Marinu Držiću (1508—2008)*. Zagreb, HAZU.

Leo Rafolt

Teologija urote: sitni užitek u igri suvereniteta

SAŽETAK | Rad se bavi pismima koja je Marin Držić uputio Cosimu I. i Francescu Mediciju. Nastoji se istražiti književnohistoriografski i političko-teološki habitus tih pisma, u dvama kontekstima — u kontekstu dosadašnjih držičoloških istraživanja, bilo onih književnohistoriografske ili historiografske naravi, i, detaljnije, u kontekstu novijih pristupa problemu suvereniteta, političke iznimke i izvanrednog stanja, osobito kroz prizmu teoretičara kao što su Schmitt, Benjamin i Agamben.

KLJUČNE RIJEČI | urota, suveren, politička korespondencija, iznimka

Leo Rafolt

Theology of Conspiracy: Small Pleasure in the Play of Sovereignty

SUMMARY | The conspiracy mission of Marin Držić is being analysed in the context of sovereignty and political state of exception, from Schmitt to Agamben, as well as in the light of recent historical interpretations, from Jeličić and Pupačić to Tatarin and Kunčević. Držić's letters to Cosimo I. and Francesco Medici are thus situated in the context of renaissance diplomatic thought. Based on some possibilities in their Croatian stylizations (Čale vs. Batistić), their political and theological semantics is revised.

KEYWORDS | conspiracy, sovereignty, political correspondence, exception