

Teksty Drugie 2002, 1-2, s. 32-50



„Przed prawem.” Interpretacja, literatura, etyka.

Michał Paweł Markowski

Michał Paweł MARKOWSKI

Przed prawem.
Interpretacja, literatura, etyka

Proszę czytać – powiedział oficer.
Nie potrafię – odparł podróżny.
Przecież to wyraźne – rzekł oficer.
To bardzo kunsztowne – odpowiedział
podróżny wymijająco – ale nie umiem
tego odcyfrować.

F. Kafka *Kolonia karna*

Połączenie interpretacji, literatury i etyki możliwe jest na wiele sposobów. Jeden z nich, podejmowany ze znakomitym skutkiem przez Martę Nussbaum¹, polega na traktowaniu tekstów literackich jako opisu moralnych perypetii powieściowych (literackich) postaci i ich postrzegania świata, wykraczających zarówno poza uświęconą tradycję etyczną filozofii zachodniej, jak i poza nasze codzienne przyzwyczajenia. Literatura ujmowana w perspektywie etycznej uświadamia nam w osobliwym, odkrywczym trybie rodzaj naszych zobowiązań (*commitments*) wobec rzeczywistości, i poszerza naszą wrażliwość społeczną. W tym sensie literatura nie różni się od innych dyskursów oplatających nasze życie i przyczynia się – jak brzmi *credo* każdej liberalnej utopii – do polepszenia naszej ludzkiej kondycji, a przynajmniej osłabienia trapiących ją dolegliwości.

Choć niezwykle cenię to ujęcie, związku literatury, interpretacji i etyki zamierzam rozpatrzyć z całkowicie odmienną stroną. Dogodnym punktem wyjścia będzie dla mnie krótka przypowieść Franza Kafki – *Przed prawem*. Sięgam po nią nie

¹ Zob. zwłaszcza znakomity zbiór esejów M. Nussbaum *Love's Knowledge. Essays on Philosophy and Literature*, Oxford 1990 (szczególnie rozdział: *Perceptive Equilibrium: Literary Theory and Ethical Theory*, do którego się tutaj odwołuję).

Markowski Przed prawem

tylko dlatego, że doczekała się ona już wielu różnych wykładni związanych z moralnością², ale też ze względów bardziej zasadniczych. Otóż na jej przykładzie spróbuję pokazać, że możliwość skonstruowania kilku wykluczających się wykładni (przynajmniej dwóch) w zadziwiający sposób wiąże się ściśle z jej tematem, który można najkrócej określić jako zderzenie tego, co jednostkowe z tym, co powszechne, a więc tematem, który określa zarówno stosunek człowieka wobec prawa, jak strukturę i działanie wszelkiej interpretacji. Będę więc dowodził, że wielowykładalność tekstu nie jest efektem interpretacji, ale jej warunkiem i że jako taka, ze względu na obecny w niej moment nierozstrzygalności i decyzji, ma ona charakter na wskroś etyczny. Zanim dokładniej powiem o co mi chodzi, przytoczę dla porządku tekst niemal w całości³:

Przed prawem stoi strażnik. Do strażnika zgłasza się człowiek ze wsi i prosi o pozwolenie wejścia do prawa. Ale strażnik powiada, że na razie nie może mu pozwolić na wejście. Człowiek zastanawia się, a potem pyta, czy wobec tego będzie mu wolno wejść później.

– To możliwe – mówi strażnik – ale teraz nie.

Ponieważ brama do prawa stoi otworem, jak zawsze, a strażnik ustępuje na bok, człowiek pochyła się, aby zajrzeć przez bramę do środka. Gdy strażnik to spostrzeża, śmieje się i mówi:

– Jeśli cię to tak nęci, spróbuj wobec tego wejść pomimo mojego nakazu. Lecz zapamiętaj sobie: jestem potężny. A jestem tylko najniższym strażnikiem. Lecz przed każdą salą znajdują się strażnicy coraz potężniejsi. I nawet ja nie mogę już znieść widoku trzeciego strażnika.

Człowiek ze wsi nie spodziewał się takich trudności; prawo powinno być przecież dostępne dla wszystkich i zawsze, myśli sobie, lecz gdy dokładniej ogląda teraz strażnika w kozuchu, gdy widzi jego wielki spiczasty nos i jego długą, rzadką czarną tatarską brodę, postanawia jednak raczej zaczekać, aż otrzyma pozwolenie na wejście. Strażnik podaje mu stołek i pozwala mu usiąść z boku przed bramą. Siedzi tam dniami i latami. [...]

W ciągu długich lat człowiek obserwuje strażnika prawie bez przerwy. Zapomina o innych strażnikach i ten pierwszy wydaje mu się jedyną przeszkodą do wejścia do prawa. Przez pierwsze lata przeklina swój nieszczęsny los brutalnie i głośno. Później, gdy się już postarzał, mruczy tylko coś do siebie. Dziecininnieje, a ponieważ dzięki długoletniej obserwacji poznał nawet pchły na kołnierzu jego kozucha, prosi więc także pchły, aby mu przysły z pomocą i zmieniły humor strażnika. Wreszcie wzrok jego słabnie i nie wie już, czy to wokół niego robi się ciemno, czy też oczy go oszukują. Ale dobrze widzi teraz w ciemności blask, który bez przerwy bije z bramy prawa. Niewiele mu już teraz życia pozostało. Przed śmiercią wszystkie doświadczenia całego tego czasu zlewają się w jego głowie w jedno pytanie, którego dotychczas nie postawił jeszcze strażnikowi. Przyzywa go,

^{2/} Zanim jeszcze odwołam się do kluczowych dla mnie interpretacji, od razu wskażę tekst Tadeusza Komendanta, który jako jeden z pierwszych z uwagą przeczytał Kafkowską parabolę i trafnie powiązał ją z Kantowską filozofią moralności. Zob. T. Komendant *Księga Powtórnego Prawa*, w: tenże *Upadły czas. Sześć esejów i pół*, Gdańsk 1996.

^{3/} Podaję za: F. Kafka *Dziela wybrane*, Warszawa 1994, t. 1, s. 712-714.

Szkice

gdyż nie może już wyprostować swego zeszywniałego ciała. Strażnik musi się pochylić ku niemu bardzo głęboko, ponieważ różnica ich wzrostu zmieniła się bardzo na niekorzyść człowieka.

– Cóż jeszcze teraz chcesz wiedzieć? Zapytuje strażnik. – Jesteś nienasycony.

– Wszyscy ludzie pragną prawa – powiada człowiek – jak więc to się dzieje, że przez te wszystkie lata nikt inny poza mną nie domagał się wejścia?

Strażnik poznaje, że nadchodzi koniec człowieka, i aby osiągnąć jeszcze jego zani-
kający słuch, krzyczy do niego:

– Tędy nie mógł przejść nikt inny oprócz ciebie, gdyż to wejście było przeznaczone ty-
lko dla ciebie. Teraz odchodzę i zamykam je.

Ta krótka przypowieść świetnie oddaje sens doświadczenia etycznego człowieka postawionego w obliczu prawa: wejście do prawa jest otwarte wyłącznie dla niego, choć z drugiej strony nie może on przez nie przejść. Decyzja jest więc tyleż konieczna („prawo powinno być przecież dostępne dla wszystkich”), co niemożliwa („To możliwe – mówi strażnik – ale teraz nie”) i ma charakter nierozstrzygalnej aporii⁴. Wydaje się, że człowiek już ją podjął („Do strażnika zgłasza się człowiek ze wsi i prosi o pozwolenie wejścia do prawa”), ale w obliczu nieoczekiwanego oporu ze strony strażnika odsuwa ją w nieskończoność („postanawia jednak raczej zaczekać, aż otrzyma pozwolenie na wejście”). Pozwolenia jednak nie otrzymuje, brama zostaje zamknięta (a przynajmniej to właśnie zapowiada strażnik), co oznacza, że człowiek do prawa się nie dostanie i nigdy nie podejmie decyzji o wejściu. Aporetyczny charakter decyzji zostanie zamazany, gdyż człowiek ze wsi uchyla się od niej, dobrowolnie pozbawiając się szansy dostępu do prawa. Przedstawię teraz dwie wykładnie tego tekstu, w których posługuję się dwoma odmiennymi językami opisującymi relację między powszechnym prawem a jednostkową opowieścią (interpretacją). W pierwszej podążam śladem Waltera Benjamina, w drugiej – Immanuela Kanta. Na końcu zestawię ze sobą te dwie interpretacje, by pokazać, że niemożliwość wyboru między nimi przybiera postać aporii budującej zarówno akt interpretacji, jak i doświadczenie etyczne.

^{4/} Już teraz, uprzedzając argumentację, warto dla orientacji czytelnika podać charakterystykę aporii, jaką dał – w odniesieniu do dekonstrukcji – Derrida. „inne greckie słowo, *aporia*, które wybrałem dawno temu [...], nie wiedząc wcale, dokąd zmierzam poza tym, że wiedziałem, iż z tym słowem wiąże się to, by «nie wiedzieć dokąd się zmierza». Musiało być w nim coś z nieprzekraczania, braku przejścia, a raczej doświadczenia braku przejścia, doświadczenia tego, co się w tym braku przejścia wydarza i fascynuje, paraliżując nas w tym rozdzieleniu w sposób, który niekoniecznie jest negatywny: przed drzwiami, na progu, na granicy, na linii lub po prostu na krawędzi lub na skraju tego, co inne jako takie. Chodziłoby tu o to, co w sumie blokuje nam drogę, lub przygważdża nas w miejscu, gdzie nie może się pojawić żaden problem, żaden projekt lub projekcja, to jest w miejscu, gdzie każdy problem lub problematyka staje się niemożliwa i gdzie jesteśmy wystawieni, całkiem bezbronni, bez żadnej podpórki, żadnego możliwego zastępstwa, osobiście wystawieni w naszej absolutnej, absolutnie nagiej pojedynczości” (I. Derrida *Aporias*, trans. by T. Dutoit, Stanford 1993, s. 12).

Przypowieść i nierozumienie

Jaki sens? – zawołał K. bardziej zdumiony niż rozgniewany. – Ależ kto pan jest? Pan chce widzieć sens, a dopuszcza się największego bezsensu. To doprawdy może przyprawić o rozpacz...

F. Kafka *Proces*

Zacznę od interpretacji Waltera Benjamina, który choć stosunkowo niewiele miejsca poświęcił wybranemu przez nas tekstowi, to jednak niezwykle wnikliwie rozpoznał podstawowe cechy twórczości Kafki. Jego wykładnia odnosi się do pewnych właściwości religii i kultury żydowskiej, w związku z czym niezbędnych jest kilka uwag wyjaśniających i porządkujących, za których oczywistość z góry przepraszam. Już w latach 30. mówił Gershom Scholem do swoich studentów: „żeby zrozumieć Kabałę, trzeba dziś czytać Kafkę”⁵. Jest też odwrotnie: żeby zrozumieć Kafkę, trzeba czytać Kabałę. I Talmud. I jeszcze parę innych rzeczy.

Otóż tradycja żydowska opiera się na dwóch dopełniających się korpusach tekstów⁶. Z jednej strony jest Tora Pisana, czyli Pięcioksiąg Mojżeszowy, z drugiej zaś – Tora Ustna, czyli Talmud. Te dwie Nauki (jak brzmi jeden z przekładów słowa Tora) dopełniają się wzajemnie. Talmud jest ustnym uzupełnieniem Tory i składa się z *Miszny*, kodeksu ustnego prawa rabinicznego oraz *Gemary*, komentarzy do *Miszny*. Te dwa aspekty Prawa muszą się wzajemnie oświetlać. *Miszna* ustala prawa, które następnie są dookreślane przez egzegezy *Gemary*. Tekst talmudyczny dzieli się na dwie kategorie; pierwsza odnosi się do prezentacji Prawa i nazywa *Halacha* („droga” od hebr. *Halakh* – kroczyć, iść), zaś legendy rabiniczne i przypowieści, które mają obrazować odpowiednie prawa (choć ich bezpośrednio nie przedstawiają i nie komentują), tworzą *Hagadę* (od *higgid* – mówić – opowiadać). Komentarze do Talmudu tworzą Midrasz, ale w związku z tym, że istnieją komentarze zarówno do *Halachy*, jak *Hagady*, istnieją Midrasze Halachiczne i Midrasze Hagadyczne.

Ta prezentacja dwudzielnej struktury transmisji Prawa żydowskiego jest niezbędna dla zrozumienia myśli Waltera Benjamina. Otóż w świetnym eseju o Kafce Benjamin pisze o *Przed prawem* tak:

Wźmy dla przykładu przypowieść *Przed prawem*. Czytelnik, który czyta ją w *Lekarzu wiejskim*⁷ może być uderzony niejasnymi miejscami [*wolkige Stelle*] znajdującymi się w jej

^{5/} G. Scholem *Walter Benjamin. The Story of a Friendship*, transl. by H. Zohn, New York 1981, s. 125.

^{6/} Przedstawienie tego problemu znaleźć można w wielu miejscach. Ja najwięcej skorzystałem z lektury książki M.-A. Ouaknina *Le Livre brûlé. Philosophie du Talmud*, Paris 1986.

^{7/} Po raz pierwszy *Vor dem Gesetz (Przed prawem)* ukazało się w 1919 roku w wydaniu *Ein Landarzt. Kleine Erzählungen* (München und Leipzig) i tę edycję czytał właśnie

środku. Czy jednak poprowadzi go to do serii nieskończonych rozważań dochodzących do przypowieści w miejscu, w którym Kafka przedsięwziął własną interpretację? Tak właśnie postępuje książdz w *Procesie*⁸ i w tym momencie, że wydaje się, iż powieść jest jedynie rozwinięciem przypowieści. Słowo „rozwiniecie” ma dwa znaczenia. Pączek rozwija się w kwiat, ale okręt, który składają z papieru dzieci, rozwija się w gładką kartkę papieru. Ten drugi rodzaj „rozwijania” właściwy jest przypowieści; czytelnik ma przyjemność w wygładzaniu jej do tego stopnia, że znaczenie pojawia się jak na dłoni. Przypowieści Kafki wszelako rozwijają się w tym pierwszym znaczeniu, jak kwiat z pączka. Dlatego ich skutek jest literacki [*Dichtung*]. Nie znaczy to, że jego utwory prozatorskie całkowicie należą do tradycji prozatorskiej Zachodu. Raczej upodobniają się do nauczania religijnego [*zu Lehre*], w taki sposób, w jaki Hagada odnosi się do Halachy.⁹

Benjamin powiada tak: *Przed prawem* jest przypowieścią tylko pozornie, gdyż znaczenia tego tekstu nie da się „znieść” („rozwinąć”) przez odniesienie do „prawdy”, na jaką przypowieść powinna wskazywać. Owo „niejasne miejsce” tkwiące we wnętrzu paraboli uniemożliwia jej oczywistą interpretację¹⁰. Na tym właśnie – na zakłóceniu procesu rozumienia – polegać ma literackość tego tekstu, który skądinąd odgrywa w sobie relację między *Hagadą* a *Halachą*. W myśl Benjamina, sens tekstu Kafki dotyczy relacji między przypowieścią a Nauką (*Lehre*) czy szerzej – między narracją i prawem. By zrozumieć, na czym owa relacja polega, musimy przywołać dwa inne konteksty. Otóż myśl, iż utwory Kafki inscenizują relację między *Halachą* i *Hagadą*, Benjamin zapisał po raz pierwszy w dialogu z Brechtem¹¹. Rozmawiał z nim na ten temat 6 czerwca 1931 roku w Svendborg, w Danii, gdzie obaj przebywali (esej o Kafce pochodzi z 1934 roku). Oto kluczowy fragment tego spotkania, zapisany w dzienniku prowadzonym przez Benjamina w maju i czerwcu 1931 (kontekst nie mówi wcale jasno, kto jest autorem tej myśli):

Kafka zerwał z tradycją prozy czysto narracyjnej. Być może jego proza niczego nie dodzi; jest jednak tak skonstruowana, że może być w dowolnej chwili włączona do argu-

Benjamin. W liście do Gershoma Scholema pisał: „krótka historyjka *Przed prawem* wydaje mi się najlepsza z wszystkich, jakie powstały w Niemczech w ciągu ostatnich dziesięciu lat”. Zob. komentarze wydawcy do *Gesammelte Schriften*, Bd. II-3, s. 1153-1276.

⁸ Przypowieść *Przed prawem* pierwotnie została włączona do *Procesu* (rozdział IX, *W katedrze*), który został opublikowany pośmiertnie w 1926 roku (Kafka zmarł w 1924).

⁹ W. Benjamin *Franz Kafka*, w: *Gesammelte Schriften* Bd. II-2, Frankfurt am Main 1991, s. 420. Polskie tłumaczenie pomija ten fragment (zob. W. Benjamin *Franz Kafka*, w: *Anioł historii. Eseje, szkice, fragmenty*, oprac. H. Orłowski, Poznań 1996, s. 183-199).

¹⁰ W tym sensie parabole Kafkowskie odbiegają znacznie od tradycyjnych parabol midraszowych, zwanych *mashal*, definiowanych jako „aluzyjne opowieści opowiedziane dla wyższych celów”. Zob. monografię tego typu literatury: D. Stern *Parables in Midrash. Narrative and Exegesis in Rabbinic Literature*, Cambridge (Mass.) 1991.

¹¹ W 1934 roku Benjamin czytał także (w przekładzie Scholema na niemiecki) słynny wówczas artykuł Hayyima Nahmana Bialika *Halacha und Haggadah* („Der Jude” 1919), który wywarł na nim wielkie wrażenie. Píše o tym Scholem w *Walter Benjamin...* s. 82.

Markowski Przed prawem

mentacji. Przypomina to formę *Hagady*. Tak Żydzi nazywali opowieści i anegdoty z Tal-mudu, służące wyjaśnieniu i potwierdzeniu nauki – *Halachy*. A jednak, nauki jako takie nigdy u Kafki nie zostają wysłowione. Jedyna możliwość polega na odczytywaniu ich po-przez zdumienie ludzi.¹²

Według Benjamina, Nauka (*Lehre, Halacha*) pojawia się jedynie pośrednio, po-przez opowieść, której sens nie jest wcale jasny. Daje się poznać tylko dlatego, że dziwią się jej ludzie, którzy nie potrafią rozpoznać jej sensu (jak Józef K., który próbuje dociec istoty swojego procesu przewidzianego przez Prawo lub jak geome-tra K., który nie rozumie, dlaczego nie jest dopuszczany do Zamku). Dlatego niemal wszystkie opowieści Kafki mówią jedynie o hermeneutycznej klęsce bohate-rów, którzy usiłują dociec, czym jest prawo i co mówi ono na ich temat. Kafka wpi-suje temat niezrozumienia w strukturę opowieści, niweczając tym samym nie tylko wysiłki bohaterów, ale także pozornie paraboliczny charakter tekstu. *Przed prawem* nie jest przypowieścią¹³, gdyż jedyny rozwój „akcji” polega na „zwinięciu” sensu samego tekstu, który pozostawia czytelnika w całkowitej niepewności¹⁴. Jeśli nie można wejść do Prawa, oznacza to, że nie można zrozumieć, co Prawo ma do po-wiedzenia człowiekowi ze wsi. Co więcej, być może Prawo jest jedynie uzurpacją, a tym, co dane, jest jedynie narracja o nieudanych wysiłkach jego zrozumienia. Dlatego Benjamin pisze, że *Halacha* jako taka nie jest w pismach Kafki bezpośrednio obecna, choć dominuje nad każdym tekstem z osobna.

Problem ten zajmował Benjamina przez długi czas i stał się jednym z ważniej-szych tematów dyskusji między nim a jego przyjacielem, Gershomem Schole-mem¹⁵. W słynnym liście interpretacyjnym na temat Kafki (z 12 czerwca 1938 roku), Benjamin pisał:

[T]o, co dociera do słuchacza, pozostaje zawsze niewyraźne. Nie jest ani doktryną [*Lehre*], której można by się nauczyć, ani wiedzą [*Wissen*], którą można by zachować. Trze-ba chwycić ją w locie, bo nie jest przeznaczona dla niczyich uszu. [...] Twórczość Kafki unaocznia chorobę tradycji. Próbuje się czasem definiować mądrość jako epicką stronę prawdy. Określa się ją zatem jako dobro ze swej istoty tradycyjne. Mądrość to prawda, któ-ra ma konsystencję *Hagady*. Ta właśnie konsystencja prawdy uległa zatraceniu. Oczywiście-

^{12/} W. Benjamin *Autobiographische Schriften*, w: *Gesammelte Schriften*, Bd. VI, s. 433.

^{13/} W autotematycznej przypowieści *O przypowieściach* Kafka napisał, że najistotniejszy ich sens polega na tym, iż powiadają one: „nie można uchwycić tego, co nieuchwytnie”. F. Kafka *O przypowieściach*, przeł. R. Karst, w: *Dzieła wybrane*, t. 1, s. 573.

^{14/} W kontekście *Przed prawem* jeden z komentatorów pisze tak: „Jeśli Kafka-czytelnik wierzy w niedostępną prawdę skrytą w tekstach, których nie potrafi odszyfrować, Kafka-pisarz wytwarzał przypowieści, których nierozszyfrowalność jest ich jedyną nadzieją na autentyczność” (C. Kolb *Kafka's Rhetoric, The Passion of Reading*, Ithaca and London 1989, s. 178).

^{15/} Dyskusję tę omawia S.A. Handelman w: *Fragments of Redemption. Jewish Thought and Literary Theory in Benjamin, Scholem, and Levinas*, Bloomington 1991, cz. I. Gershom Scholem and Walter Benjamin, zwił. s. 47-61.

Szkice

cie to wcale nie Kafka stanął pierwszy wobec tego faktu. [...] Zaiste genialnym posunięciem Kafki było wypróbowanie czegoś całkiem nowego: rezygnacja z prawdy i trzymanie się przekazywalności, owego pierwiastka właściwego *Hagadzie*. Utwory Kafki [...] nie ścięła się pokornie do nóg doktryny jak *Hagada* do stóp *Halachy*. Kładą się tam, owszem, lecz potrafią podnieść na nią znienacka łapę drapieżcy. Dlatego nie ma u Kafki mow o mądrości. Zostają tylko produkty jej rozpadu.¹⁶

Zacznijmy raz jeszcze od Nauki (*Lehre*), gdyż ona tu (jak i we wcześniejszych fragmentach) odgrywa rolę kluczową. Otóż w korespondencji Scholema i Benjamina zachował się list tego pierwszego, z dnia 1 sierpnia 1931 roku, w którym – bodaj po raz pierwszy – pojawia się ta właśnie kwestia. Na prośbę Benjamina, by ten przysłał mu swoje uwagi na temat Kafki w związku z projektowaną recenzją z *Budowy chińskiego muru* (1931), Scholem odpowiadał tak:

Powinieneś tak obmyślić styl swojej recenzji z Kafki, by znalazła się ona później w książce, gdyż jest m o r a l n i e n i e d o p o m y ś l e n i a, byś wydał książkę krytyczną, z pominięciem Kafki. (podkr. – MPM)

I dalej:

Jest dla mnie zagadką, jak ty jako krytyk mógłbyś cokolwiek powiedzieć o świecie tego człowieka, nie umieszczając w centrum nauki [*Lehre*] zwanej Prawem [*Gesetz*]. Zakładam, że na tym właśnie mogłaby polegać moralna refleksja (i jest to domniemanie dość aroganckie!) halachisty.¹⁷

Dla hagadysty-Benjamina takie rozwiązanie było nie do przyjęcia. Jeśli rzeczywiście dostrzegał Prawo w centrum Kafkowskich tekstów, to inaczej niż halachista-Scholem interpretował jego znaczenie. Z głębi tradycji dociera niewyraźny głos, który w gruncie rzeczy nie da się zidentyfikować ani jako Prawo, ani jako Wiedza. Mądrość, która pozostaje, pozbawiona jest przeto prawdy, która łączyłaby ją z Prawem. Jeśli owa Mądrość ma „konsystencję *Hagady*”, to dochodzi ona do skutku jedynie pod faktyczną nieobecność Halachy, nieobecność Prawa. Liczy się nie to, co zostaje przekazane (*Tradition*), lecz sam mechanizm transmisji, przekazywalność jako taka (*Tradierbarkeit*). Owa przekazywalność odłączona od Prawa jako takiego rozbija na fragmenty upragnioną mądrość. „Zostają tylko produkty jej rozkładu”. W tym świetle *Przed prawem* opowiada o niemożliwości zrozumienia Prawa, a więc niemożliwości zakorzenienia w tradycji, zaś człowiek ze wsi jest emblematem radykalnego wyobcowania¹⁸. *Hagada* nie odsyła wprost do *Halachy*, gdyż pozbawiona jest mądrości. Właściwym jej żywiołem jest nie tradycja jako

¹⁶ W. Benjamin *List do Gerharda Scholema*, przeł. A. Wolkowicz, „Literatura na Świecie” 1991 nr 6, s. 202. Tekst niemiecki w: W. Benjamin *Über Literatur*, Frankfurt am Main 1969, s. 200-201.

¹⁷ Cytuję za: G. Scholem *Walter Benjamin. The Story of...*, s. 170-171.

¹⁸ Tu kryje się oczywiście możliwość interpretacji autobiograficznej; wiadomo, jak wielkie problemy z zakorzenieniem w tradycji żydowskiej miał Kafka.

taka, ale jej tworzenie, przekazywalność niemożliwa przecież bez narracyjnego charakteru wszelkich opowieści składających się na *Hagadę*. Podobne myśli Benjamin wypowie w eseju o tłumaczeniu z 1930 roku, w którym relacja: przekład–oryginał będzie przypominała relacje: *Hagada–Halacha*:

przekład tylko na moment i tylko w nieskończeniu małym punkcie sensu styka się z oryginałem, aby zgodnie z kanonem wierności, korzystając z językowej swobody [*der Freiheit der Sprachbewegung*] podążyc swą własną drogą.¹⁹

Głównym tematem *Przed prawem* staje się więc zarówno sytuacja człowieka stojącego bezskutecznie przed Prawem w dramatycznej sytuacji wyobcowania i niezrozumienia, jak też narracyjność (translacyjność) tekstu, który pokazuje za pomocą swojej retoryczności (*Halacha*) niemożliwość uchwycenia warunkującego go sensu (*Hagada*), nikłą szansę zbliżenia się do swego oryginału. Na tym właśnie – według Benjamin – polega nieunikniona „choroba tradycji” – fragmenty narracyjne zastępują scaloną prawdę, *Hagada* podnosi rękę drapieżcy na *Halachę*. Nie sposób dotrzeć bezpośrednio do Nauki, można jedynie pokazać (opowiedzieć, przetłumaczyć) zdziwienie człowieka ze wsi, który „nie spodziewał się takich trudności”. Opowieść Kafki dotyczy więc mechanizmu powstawania tradycji, która zaprzecza samej sobie; miejsce milczącego Prawa zajmują wyłącznie strzępy „okaleczonych parabol [*beschädigten Parabeln*]”²⁰. To właśnie dlatego Benjamin mógł zasadnie powiedzieć, że Kafka nieustannie stawał u granic rozumienia (nazywał to *folie d'interprétation* – szaleństwem interpretacji²¹) i chciał, by czytelnicy jego tekstów dzielili ten sam los²². Stąd zagadkowy charakter jego przypowieści, które „nie wyczerpują się w tym, co daje się wytłumaczyć (*was deutbar ist*)”, albowiem on sam „rozmyślnie czyni wszystkie kroki przeciwko rozumieniu jego tekstów”²³. Jak słusznie powiada Benjamin, antyhermeneutyczne gesty Kafki wpisane w jego teksty należy traktować równie poważnie, jak wypowiedzi strażnika Prawa, odmawiające człowiekowi ze wsi wstępu. Czytelnik stara się zrozumieć *Przed prawem* i nagle w człowieku ze wsi rozpoznaje sam siebie. Sądzi, że rozumienie dostępne

¹⁹ W. Benjamin *Die Aufgabe des Übersetzers*, w: *Gesammelte Schriften*, Bd. IV-1, s. 20. Wydanie polskie: *Zadanie tłumacza*, przeł. J. Sikorski w: *Anioł historii...* s. 101.

²⁰ T.W. Adorno *Ästhetische Theorie*, w: *Gesammelte Schriften*, hrsgb. von R. Tiedemann, Frankfurt am Main 1970, Bd. 7, s. 191. Wydanie polskie: *Teoria estetyczna*, przeł. K. Krzemieniowa, Warszawa 1994, s. 232.

²¹ W rękopisie przygotowawczym do eseju o Kafce. Zob. komentarze wydawcy, w: *Gesammelte Schriften*, Bd. II-3, s. 1229.

²² Tę ideę Benjamin przejął jego przyjaciel, Theodor Adorno, który zarówno w *Teorii estetycznej* (w tezie o zagadkowej naturze dzieła sztuki *Ästhetische...*, s. 221-232), jak w *Aufzeichnungen zu Kafka*, często ją przywoływał. Zob. *Szkice Kafkowskie*, przeł. Krystyna Krzemień-Ojak, w: Th.W. Adorno *Sztuka i sztuki*, wybrał K. Sauerland, Warszawa 1990 (sporo błędów translatorskich); zob. znacznie lepiej przetłumaczone *Zapiski o Kafce*, przeł. A. Wołkowicz, „Literatura na Świecie” 1991 nr 6.

²³ W. Benjamin *Franz Kafka...*, s. 422.

jest wszystkim, więc ma nadzieję, że i jemu się poszczęści i odkryje naukę zawartą w czytanych tekście. Tymczasem jedyna nauka polega na tym, że – wbrew pozorom – nie ma żadnej Nauki, żadnego Prawa, które określałoby zasady interpretacji i żadnego sensu do zinterpretowania. Człowiek w obliczu Prawa jest całkiem sam, w swojej absolutnej jednostkowości i tylko dla niego – dla jego narracji – drzwi Prawa stoją otworem („Tędy nie mógł przejść nikt inny oprócz ciebie, gdyż to wejście było przeznaczone tylko dla ciebie”). Nie decyduje się jednak przekroczyć progu, gdyż boi się samego Prawa i jego wysłanników („gdy dokładniej ogląda teraz strażnika w kozuchu, gdy widzi jego wielki spiczasty nos i jego długą, rzadką, tatarską brodę, postanawia jednak raczej zaczekać”). Nie podejmuje decyzji (albo raczej – podejmuje decyzję o niepodejmowaniu decyzji) i dlatego strażnik zatrzaśkuje mu bramę przed nosem. Człowiek nie tworzy w związku z tym własnej narracji (albo przeklina, albo mruczy do siebie) i dlatego ponosi klęskę, ale właściwie należałoby powiedzieć, że na ową klęskę został skazany już wcześniej przez utratę własnego imienia. Człowiek ze wsi nie jest nawet Józefem K. czy geometrą K., ale tylko „człowiekiem ze wsi”, pozbawionym własnego imienia, znaku niepowtarzalnej jednostkowości. Nie jest on sobą od samego początku i dlatego nie powinien spodziewać się, że przejdzie przez bramę Prawa.

Przed prawem jest więc autodestrukcyjną przypowieścią o nierozumieniu. Jest to przypowieść o nierozumieniu, gdyż opowiada o człowieku ze wsi, który nie pojmuje (bo nie może) tekstu Prawa i pozostaje z kawałkami własnego życia w rękach, nie podjąwszy żadnej decyzji. Jest to także przypowieść o nierozumieniu, gdyż pokazuje, że człowiek ze wsi jest figurą czytelnika, który nie pojmuje (bo nie może) prawa tekstu i pozostaje z kawałkami obcego tekstu w rękach. Obydwaj – człowiek ze wsi i czytelnik – odchodzą od tekstu Prawa i prawa Tekstu jak „ludzie niepojętni” (*begriffsstutziger Menschen*)²⁴ i są figurami klęski, która spotyka kogoś, kto nie potrafi podjąć decyzji sygnującej jego jednostkowość. Jest to wszelako przypowieść autodestrukcyjna, gdyż – zamiast rozwijać swe znaczenia w doskonale przejrzystą sekwencję przesłania – skupia uwagę na samym mechanizmie produkowania znaczeń, czyli narracji, która nie tylko okazuje się ważniejsza od samej nauki, ale wręcz jej zaprzecza, odbierając czytelnikom szansę jej zrozumienia.

Prawo i interpretacja

Czy nie jesteśmy teraz w pobliżu
głównego wejścia?

Nie – odpowiedział ksiądz – jesteśmy
bardzo od niego oddaleni.

F. Kafka *Proces*

Benjamin odróżnił więc prawo od narracji na podstawie nieprzystawalności dwóch tradycyjnie połączonych porządków: *Halachy* i *Hagady*. Z nieco innych

²⁴ Jak mówi o sobie Józef K. w *Procesie*.

Markowski Przed prawem

względów – i znacznie wcześniej – podobnie postąpił Immanuel Kant. Tak ujął to Derrida:

Zdaje się, że prawo jako takie nigdy nie powinno być początkiem opowieści. By posiadać władzę kategoriałną, prawo musi być bez historii, genezy, lub jakiegokolwiek możliwego następstwa. Takie byłoby p r a w o p r a w a. Czysta moralność nie ma historii: jak bodaj pierwszy zauważył Kant – wewnętrznej historii. I gdy ktoś opowiada jakies historie na ten temat, mogą one dotyczyć tylko okoliczności i zdarzeń zewnętrznych wobec prawa, w najlepszym zaś wypadku, sposobów jego objawienia.²⁵

Zdanie to pochodzi z eseju Derridy, poświęconego skrupulatnej analizie Kafkowskiego *Przed prawem* i będącego efektem – co ważne – prowadzonego przez Derridę seminarium na temat Kantowskiej filozofii moralności²⁶. Derridę wszelako interesuje to, co dla mnie – w tym eseju – jest tematem nieistotnym, a mianowicie, kto i co decyduje o literackości danego tekstu²⁷. Bardziej mnie teraz zajmuje kwestia interpretacji, a więc przede wszystkim – decyzji, a więc – relacji między powszechnym prawem a jednostkową opowieścią, których – jak uważam za Derridą, a wbrew Kantowi i Benjaminowi – rozdzielić się nie da. Zajmijmy się więc Kantem. Dogodnym punktem wyjścia jest końcowy ustęp krytyki praktycznego sądenia, w którym pojawia się znajoma postać strażnika. Otóż filozofia uznana jest za strażniczkę wiedzy będącą

wąską furką, która wiedzie do nauki mądrości, jeśli przez tę rozumie się nie jedynie to, co powinno się czynić, ale [także] to, co powinno nauczycielom służyć za wytyczną, by dobrze i wyraźnie torować drogę do mądrości, którą każdy iść powinien, i by zabezpieczyć innych przed manowcami.²⁸

Filozof jako strażnik zabezpiecza dostęp do wiedzy przed nierozumną publicznością. Owszem, ma ona korzystać z nauk filozofii moralnej, ale dopiero po „opracowaniu”, gdyż tylko wtedy mogą się one stać dla niej „jasne i zrozumiałe”. Co się natomiast dzieje, gdy strażnikiem owym zostaje uzurpator? O tym Kant opowiada w jednej ze swoich ostatnich rozprawek, *O niedawno powstałym wyniosłym tonie w filozofii*²⁹. Jest to pamflet wymierzony przeciwko „najnowszej niemieckiej mądroś-

^{25/} J. Derrida *Before the Law*, w: *Acts of Literature*, ed. by D. Attridge, New York 1992, s. 191.

^{26/} Istnieje sporo komentarzy do komentarza Derridy. Zob. przede wszystkim: R. Beardsworth *Derrida and Political*, London 196, s. 25 i n.; R. Gasché *Possibilizations, in the Singular*, w: *Deconstruction is/in America. A New Sense of the Political*, ed. by A. Haverkamp, New York 1995; H. De Vries *Philosophy and the Turn to Religion*, Baltimore 1999, s. 381-386.

^{27/} Pisałem o tym w książce *Efekt inskrypcji. Jacques Derrida i literatura*, Bydgoszcz 1997, s. 204-210.

^{28/} I. Kant *Krytyka praktycznego rozumu*, przeł. J. Gałeccki, Warszawa 1984, s. 258-259. Dalej cytowane jako KPR z podaniem strony.

^{29/} I. Kant *Koniec wszystkich rzeczy. O niedawno powstałym wyniosłym tonie w filozofii*, przeł. M. Żelazny, Toruń 1992. Wszystkie cytaty z tego wydania, z podaniem strony w tekście.

Szkice

ci”, która wzywa do filozofowania „za pomocą uczuć”. Kant broni tu filozofii racjonalnej przed zakusami egzaltowanych mistagogów, którzy upierają się przy możliwości bezpośredniego poznania rzeczy samych, z pominięciem poznania pojęciowego.

Ze napotyamy tu pewien akt mistyczny, przeskok (*salto mortale*) od pojęć do tego, co nie daje się pomyśleć, możliwość uchwycenia czegoś, czego nie osiąga żadne pojęcie, oczekiwanie tajemnicy czy raczej ludzenie się nią, w gruncie rzeczy jednak rozstrój myślenia prowadzący do marzycielstwa, jest samo przez się oczywiste. (KPR 36)

Stanowisko Kanta jest jasne: w sferze rozumu możliwe jest tylko poznanie przez pojęcia, a więc to, co uchyla się pojęciom, może dać jedynie „surogat” poznania, a tym samym doprowadzić do „śmierci wszelkiej filozofii” (KPR 36). Z drugiej strony na klęskę skazana jest filozofia, która „autentyczności” poszukuje w odpowiedzi na pytanie – „jak ludzi uczynić lepszymi”. Postulat ten, powiada Kant, nie daje się zrealizować, gdy sferą legitymizacji owego postulatu uczynimy ludzkie uczucia, albowiem

kamienia probierczego nie może dostarczyć żadne doświadczenie, ale musi on być poszukiwany w praktycznym rozumie, jako dany *a priori*. (KPR 38)

Z jednej strony Kant odrzuca możliwość poznania bezpośredniego z pominięciem pojęć, z drugiej zaś – zaprzecza, by prawo moralne dane było w doświadczeniu empirycznym. Mistycy błędzą, gdyż Boga za pomocą rozumu poznać nie można, choć błędzą także ci, którzy chcieliby ugruntować prawo moralne w sferze naszych prywatnych skłonności.

Nie jest ono [prawo] dane empirycznie [...] lecz *a priori* [...] w granicach naszego rozumu) i nawet rozszerza poznanie rozumu aż do tego, co nadzmysłowe, ale tylko we względzie praktycznym – nie poprzez uczucie (mistyczne), które ugruntowałoby poznanie, lecz poprzez wyraźne poznanie, które na uczucie (moralne) oddziałuje. (KPR 39)

To właśnie owo „wyraźne poznanie” albo „jasne rozumienie” prawa „stanowi właściwy przedmiot zainteresowania filozofii, bez którego każde orzeczenie rozumu byłoby głosem wyroczeni, dopuszczającym rozliczne interpretacje” (KPR 41). Kant odróżnia więc „wyraźne poznanie” od „interpretacji”, albowiem ta ostatnia opiera się nie na werdykcie rozumu, lecz na głosie wyroczeni. W kontekście całej rozprawy staje się jasne, że interpretacje mogą być różne, bo odnoszą się do okoliczności empirycznych i są także niefilozoficzne, gdyż próbują „przeczuć” to, co skrywa się – to przykład użyty przez samego Kanta – za zasłoną Izdydy, a nie szukają prawdy

Rozprawka *O niedawno powstałym...* wydrukowana została w „Berlinerische Monatschrift” w 1797 roku. Przedmiotem napaści Kanta stał się Johann Georg Schlosser, który w 1795 roku opublikował we własnym tłumaczeniu i opracowaniu *Listy Platona*.

Markowski Przed prawem

w granicach samego rozumu. Nie są warte zainteresowania, gdyż są wobec rozumu heteronomiczne, a dla Kanta wszelka heteronomia (rozumu, woli, smaku) jest czymś podrzędnym wobec projektowanej przez oświeconego filozofa autonomii.

Kim jest więc filozof jako strażnik broniący dostępu do bram mądrości? Nie jest mistagogiem, który obiecuje łatwy skok ku skrytej prawdzie i nie jest też interpretatorem, który odrzuca aprioryczne prawa rozumu, by zadowolić się ciemnymi słowami wyroczni. Filozofa m u s i różnić się od interpretacji, gdyż jej zadaniem jest dedukcja apriorycznych, czyli wolnych od wszelkiego doświadczenia praw rozumu, pozbawionych dzięki temu jakiegokolwiek domieszki empirycznej, skazującej je na nieznośną heteronomię. Interpretacja ściąga wolę do poziomu materialnych ograniczeń i przesłania jej prawdziwą rolę – posłuszeństwa wobec apodyktycznego prawa. Jeśli filozof jest strażnikiem postawionym przed bramą Prawa, to pilnuje on przede wszystkim, by nikt nie używał woli do własnych, pojedynczych celów, ale by rozumiał, że tylko czysta wola pozbawiona empirycznych warunków daje dostęp do Prawa. Strażnik broni Prawa przed jego zanieczyszczeniem, co oznacza, że broni go przed każdym z osobna, kto na własny użytek próbuje uczynić je przedmiotem własnych pragnień.

Taką właśnie perspektywę przyjmuje Kant w *Krytyce praktycznego rozumu*: gdybyśmy chcieli ugruntować prawo moralne na jednostkowych chęciach, to nigdy by to nie nastąpiło, albowiem „wynalezienie prawa, które by rządziło wszystkimi skłonnościami [...] pod warunkiem wszechstronnej zgodności jest absolutnie niemożliwe” (KPR 48). Kant rozdziela więc stanowczo i starannie dwa porządki. Autonomia czystego rozumu praktycznego na tym polega, że wola uchyla się wszelkim empirycznym i materialnym determinacjom (chcenie, skłonności) i w ten sposób jest posłuszna jedynie apodyktycznej formie prawa. W ten sposób człowiek osiąga wolność od przyrodniczej konieczności, której substytutem w świecie moralności jest „patologicznie pobudzona wola” (KPR 31) kogoś, kto prawo moralne traktuje jedynie jako zbiór subiektywnych zasad. Rację ma więc jeden z komentatorów, pisząc, że „prawo nie zna samotności: nic co pojedyncze i jednorazowe nie ostanie się wobec niego”³⁰. Prawo moralne nie odpowiada jednostkowym potrzebom, lecz jest dane jak „fakt czystego rozumu, którego to faktu jesteście *a priori* świadomi i który jest apodyktycznie pewny”, nawet wtedy, gdy w doświadczeniu nie można znaleźć „żadnego przykładu jego spełnienia” (KPR 80). Oznacza to, że Prawo jest absolutnym – bo transcendentnym – warunkiem możliwości wszelkiego doświadczenia, z czego wynika, że każde doświadczenie etyczne musi odnieść się do prawa, choć nie wynika, że prawo – jak warunek formalny, a nie materialny – musi znaleźć swoje potwierdzenie w faktyczności. Wręcz przeciwnie, warunkiem możliwości prawa jest odłączenie prawa od tego, co empiryczne, a więc tego, co – poprzez cielesność, historyczność i językowość – określa każdą jednostkę z osobna. Na tym właśnie polega istota imperatywu kategorycznego, który przybiera taką oto postać: „nie powinienem nigdy inaczej postępować, jak tylko tak, że-

^{30/} T. Komendant *Księga...*, s. 24.

bym mógł także chcieć, aby maksyma moja stała się także powszechnym prawem”³¹. Jeżeli maksyma tym różni się od prawa, że jest „zasadą subiektywną” (KPR 33), która odróżnia „jedną istotę rozumną od drugiej” (KPR 34), to imperatyw kategoryczny polega na zniesieniu różnic między jednostkami i utworzeniu abstrakcyjnej (bo pozbawionej empirycznej domieszki) kategorii autonomicznego podmiotu etycznego. Nie da się pogodzić owego podmiotu z jednostką, tak jak nie da się pogodzić powszechnego prawa z subiektywną maksymą, a racjonalnego uzasadnienia z „marzycielską” interpretacją. Te dwa porządki muszą pozostać trwale oddzielone, gdyż tego wymaga surowa architektonika Kantowskiego podziału władz, darząca absolutnym przywilejem doskonałą bezinteresowność: sądu poznawczego, czynu moralnego oraz sądu smaku. Jeśli interpretacja w tym systemie odgrywa rolę podrzędną, to dlatego, że uplasowana jest w łańcuchu „patologicznym” obok tego, co subiektywne, jednostkowe, zachciankowe, przygodne, nieczyste, zmysłowe, pożądliwe etc. Dla Kanta nieuchronny konflikt przebiega tu między „pobudką pochodzącą od prawa” i popędami zmysłowymi. Jeśli wygrywa prawo, człowiek ma szansę na zbawienie, jeśli zmysłowość – człowiek popada w grzech³².

To właśnie chciałbym mocno podkreślić. Jeśli dziś w dyskusji nad prawomocnością interpretacji pojawiają się glosy moralnego potępienia wobec nadmiernie „subiektywnych” interpretacji, to odpowiedzialny za to jest z pewnością Kant i jego doktryna prawa moralnego, oparta na trwałym oddzieleniu – by wrócić do rozróżnienia Derridy – apriorycznego prawa i historycznej narracji albo też – by użyć kategorii zaproponowanych w niniejszym eseju – apriorycznego prawa i patologicznej interpretacji. Konsekwencją tego rozdzielenia jest następujący paradoks wpisany w strukturę prawa moralnego – z jednej strony każdy musi go chcieć (bo inaczej świat obróciłby się w chaos), z drugiej zaś – jego apodyktyczność eliminuje pojedynczość każdego chcenia (gdyż wówczas prawo powszechne nie miałoby racji bytu). Z jednej strony dane jest wszystkim bez wyjątku (tak myśli u Kafki człowiek ze wsi), z drugiej – nie może wpuścić do siebie kogoś, kto nie przewyciężył swojej jednostkowości (strażnik ostatecznie zamyka bramę przed czekającym człowiekiem, choć była ona przeznaczona tylko dla niego). Paradoks ten polega na tym, że jeśli chcę działać zgodnie z prawem moralnym, to nie mogę działać jako jednostka, tylko jako podmiot prawa (który powstaje przez abstrahowanie od tego, co jednostkowe). Wówczas jednak „ja” w ogóle nie mogę działać, gdyż tracę to, co dzieli mnie od innych. Tak można odczytywać impas, którego doświadcza człowiek ze wsi – chce wejść do prawa, ale wejść nie może, chce być podmiotem etycznym, ale pozostaje jednostką. Jako jednostka nie może tego uczynić, co wie doskonale strażnik reprezentujący prawo, ale nie wie też, czego się od niego oczekuje. Pozostaje do końca samotny (choć zaprzyjaźnia się z pchłami na kołnierzu strażnika) i owa samotność jest przeszkodą w uzyskaniu

^{31/} I. Kant *Uzasadnienie metafizyki moralności*, przeł. M. Wartenberg, Warszawa 1970, s. 23.

^{32/} I. Kant *Religia w obrębie samego rozumu*, przeł. A. Bobko, Kraków 1993, s. 65.

Markowski Przed prawem

statusu podmiotu etycznego. Strażnik wie doskonale, co powinien zrobić człowiek ze wsi (zrezygnować z samego siebie). Wie, że ma on do wyboru dwie różne drogi (albo pozostać sobą i nie wejść do prawa, albo zrezygnować z siebie i osiągnąć zbawienie), podczas gdy tylko jedna jest właściwa, ale nie zdradza się ani jednym gestem, bo przecież on sam nie jest sobą, a tylko tym, kto wypełnia nakazy prawa. A prawo mówi: jeśli chcesz wejść przez moją bramę, musisz zrezygnować z wszystkiego, co cię wiąże z twoją przygodnością. Wówczas jednak nie będziesz mógł podjąć decyzji o wejściu do prawa. Dlatego klęska człowieka ze wsi jest – po raz wtóry – klęską człowieka, który nie może podjąć decyzji. Nie dlatego, że jest to niemożliwe, ale dlatego, że się przed tym uchyła.

Dekonstrukcja i decyzja

„I cóż teraz?” – zapytał Gregor sam siebie
i rozejrział się w ciemności. Wkrótce
odkrył, że już w ogóle nie może się poruszyć.

F. Kafka *Przemiana*

Co wynika z tej podwójnej lekcji podsunętej przez Kanta i Benjaminą? I jak się to ma do interpretacji w ogóle, a interpretacji Kafkowskiej „przypowieści” w szczególności? Otóż obydwaj filozofowie wykonali ogromny wysiłek, by odróżnić od siebie dwa porządki: porządek prawa i porządek opowieści. Benjaminowi chodziło o usamodzielnienie *Hagady* wobec *Halachy*, tłumaczenia wobec oryginału i samej przekazywalności wobec przekazu, co wiązało się z jego an-archicznym gestem obróconym przeciwko żydowskiej tradycji (dlatego Benjamin tak uwielbiał Kafkę). Kantowi natomiast zależało na tym, by aprioryczne prawo przeciwstawić empirycznemu doświadczeniu, absolutny nakaz – przygodnym zachciankom, a autonomiczny podmiot etyczny – jednostce poddanej heteronomii woli, co wiązało się z kolei z programem oświeconej filozofii, która wreszcie osiągnie dojrzałość. Zestawieni ze sobą (Benjamin i Kant) pokazują, że relację między prawem a opowieścią (interpretacją) można kształtować dwojako, założywszy uprzednio ich niewspółmierność. Albo pierwszeństwo oddamy prawu i wówczas opowieść (interpretacja) musi zostać zniesiona na wyższym, abstrakcyjnym poziomie powszechnej obowiązywalności (Kant); albo też prawo zostanie przesłonięte przez przygodne opowieści, których historyczna rozciągłość będzie świadectwem nierozumienia (Benjamin). Z jednej więc strony mamy *c z y s t y r o z u m p r a k t y c n y*, który w ostatecznym rozrachunku musi uznać istnienie Boga jako gwaranta moralnego ładu, z drugiej zaś *o k a l e c z o n e p a r a b o l e*, które nie odsyłają do żadnego z góry założonego sensu. Te dwie wykładnie nie dają się ze sobą uzgodnić i sprowadzają się do następującego dylematu interpretacyjnego: albo posłuszeństwo powszechnym (bo apriorycznym) kryteriom rozumu, albo patologiczna (w sensie Kantowskim) ekstrawagancja. Albo wierność imperatywowi kategoriicznemu (interpretuj tak, abyś chciał, żeby inni interpretowali, to znaczy,

<http://rcin.org.pl>

żebyśmy wszyscy interpretowali tak samo), albo nieodpowiedzialna swoboda (hulaj dusza, czyli *anything goes*).

Łatwo spostrzec, że wracamy do starych dobrych opozycji, na których wyrósł niejeden zawzięty spór o granice interpretacji. Przywołuję go tutaj po to tylko, by od razu powiedzieć, że jest to opozycja tyleż nieusuwalna, co nieefektywna. Nieusuwalna jest ona dlatego, że poza typologią postaw interpretacyjnych określa dwa skrajne bieguny doświadczenia etycznego, związane z odmiennym pojmowaniem wolności. Albo wolność pojmiemy jako możliwość zawieszenia prawa, albo potraktujemy ją jako możliwość zawieszenia przygodności. W pierwszym przypadku interpretacja nie odsyła do przedustawnych kryteriów prawomocności, w drugim – interpretacja pozbywa się tego, co przypadkowe, a więc znosi samą siebie.

A dlaczego jest ona nieefektywna? Otóż dlatego, że jako interpretator nie potrafię wybrać między skonstruowanymi przez siebie interpretacjami, nie mogę się zdecydować na wybór którejś z nich. Wydaje mi się trafna zarówno interpretacja Kafkowskiego tekstu, wykonana w cieniu rozważań Benjaminowskich, jak i wykładnia korzystająca z języka Kanta. Obydwie wskazują bowiem na co innego. Pierwsza dowodzi samozwrotności tekstu i rozpadu tradycji (nauki, *Lehre*), który zostaje odwzorowany w opowieści uniemożliwiającej zrozumienie sensu. Druga pokazuje klęskę jednostki i paradoksalny charakter prawa, które broni do siebie dostępu. Obydwie interpretacje odsłaniają dwa bieguny doświadczenia etycznego; z jednej strony zawieszenie prawa w jednostkowym zdarzeniu prywatnej opowieści, z drugiej zaś – zawieszenie jednostkowej decyzji na gruncie etyki. Interpretacje te powtarzają sytuację, w jaką wplątany był człowiek ze wsi – chciał on przekroczyć próg prawa, gdyż prawo dostępne jest dla wszystkich, ale nie mógł tego uczynić, bo wstępu bronił mu jego reprezentant. Był sam jeden ze swoim własnym życiem, ale jednocześnie nie mógł wystąpić we własnym imieniu, gdyż odmówiono mu go w obliczu prawa. Zarówno człowiek ze wsi, jak i interpretator znajdują się pomiędzy dwoma skrajnościami – albo wstąpimy do prawa i wtedy utracimy to, co najbardziej własne, albo też zachowamy własną jednostkowość i wówczas strażnik prawa zatrzaśnie nam bramę przed nosem. Nie ma żadnego ruchu, choć ruch wykonać trzeba. Nie ma się do czego odwołać, choć odwoływać się trzeba. Trzeba rozstrzygnąć, ale rozstrzygnięcie jest niemożliwe. Na tym właśnie polega istota doświadczenia etycznego. Na tym polega jego aporetyczność. Na tym polega „szaleństwo decyzji”, której nie można podjąć, ale też której nie można – jak uczynił to człowiek ze wsi – uniknąć.

Te ostatnie określenia odsyłają do analiz, które przy różnych okazjach Derrida poświęcił decyzji, a przez to – doświadczeniu etycznemu. O etycznym charakterze dekonstrukcji napisano już (nawet po polsku) bardzo wiele³³, więc nie trzeba przypominać rzeczy elementarnych. Tu jednak muszę podkreślić rzecz najważ-

³³ Przytoczę tylko (bez podawania dokładniejszej bibliografii) nazwiska Anny Burzyńskiej, Jacka Gutorowa i Tadeusza Sławka.

Markowski Przed prawem

niejszą, a mianowicie to, że dla Derridy istotą doświadczenia etycznego (jeśli coś takiego w ogóle istnieje) jest aporetyczność decyzji³⁴. Niech wystarczą tu dwa cytaty oddzielone od siebie o kilkunastoma latami:

decyzja może jedynie zaistnieć w przestrzeni przekraczającej obliczalny program, który zniszczyłby wszelką odpowiedzialność przekształcając ją w programowalny skutek określonych przyczyn. Bez tej próby [*trial*] i tego przejścia [*passage*] drogą nierozstrzygalności nie byłoby moralnej ani politycznej odpowiedzialności. Nawet jeśli decyzja zdaje się być podjęta w sekundę, nie poprzedzona żadnymi rozważaniami, to jest ona ustrukturywana przez to doświadczenie i eksperyment nierozstrzygalności [*experience and experiment of the undecidable*].³⁵

I drugi cytat związany z lekturą Kierkegaardowskiej *Bojaźni i drżenia* i doświadczeniem Abrahama:

Owa próba [*épreuve*], paradygmatyczna w przypadku Abrahama, to próba, jaką przechodzimy w każdej chwili decyzji; jesteśmy oddani komuś w jego jednostkowości i w konsekwencji powinniśmy zaprzeczyć innym, lecz nie dany jest nam spokój sumienia i odpowiedzialna decyzja schwycona jest w tę aporię, w tę sprzeczność między faktem, że powinienem zostać wezwany z o s o b n a, w p o j e d y n k ę [*uniquement*], jak ktoś niezastąpiony, by podjąć taką lub inną decyzję, przed tym lub owym, który także jest w pojedynkę i niezastąpiony, choć w tym samym czasie odpowiedzialność polega na tym także, że odpowiada się swoimi czynami przed wszystkimi innymi. To w sercu tej właśnie aporii, tej nierozstrzygalności, podejmuje się decyzję.³⁶

Zestawiam te cytaty z dwóch względów. Po pierwsze dlatego, by podkreślić, że refleksja nad aporetycznością decyzji, tkwiącą u podstaw doświadczenia etycznego, ma u Derridy długą tradycję i nie ogranicza się jedynie do lat ostatnich. Ale chodzi mi głównie o wskazanie charakteru owej decyzji, co oddają określenia użyte przez Derridę w obu tekstach. Derrida pisze w kontekście decyzji przede wszystkim o doświadczeniu³⁷, które charakteryzuje za pomocą następujących określeń:

³⁴ Pisałem o tym szerzej w eseju *Dekonstrukcja i religia*, „Res Publica Nowa” 2001 nr 10.

³⁵ J. Derrida *Afterword: Toward an Ethics of Discussion*, w: *Limited Inc.: abc*, ed. by G. Graff, trans. S. Weber, J. Mehlman, Evanston 1988, s. 116.

³⁶ J. Derrida *Sur parole. Instantanés philosophiques*, Paris 1999, s. 79.

³⁷ O dekonstrukcyjnym rozumieniu „doświadczenia” piszę w książce *Występek. Eseje o pisaniu i czytaniu*, Warszawa 2001. Zob. też mój tekst *Identity and Deconstruction*, „Archives of Psychiatry and Psychotherapy”, vol. 3 (4), December 2001. Niech tytułem przykładu wystarczy tutaj takie oto wyznanie Derridy: „Lubię słowo «doświadczenie», którego źródło mówi coś o przekraczaniu; przekraczanie to wiąże się z ciałem, z przestrzenią, która nie jest dana zawczasu, lecz która otwiera się w trakcie postępowania” (J. Derida *Points de suspension. Entretien*, ed. par E. Weber, Paris 1992, s. 221).

trial, passage, experiment, épreuve. Wszystkie one poprzez swoją „dotkliwość” uchylają, jak sądzę, zarzuty dotyczące nieodpowiedzialności i nihilizmu dekonstrukcji. Jeśli bowiem decyzja jest ciężką próbą, którą przechodzimy w zetknięciu z tym, co jednostkowe i z tym, co ogólne, jeśli próba owa ma swój pierwowzór w religijnym doświadczeniu Abrahama, to nie można twierdzić, że mamy tu do czynienia z czystą negacją lub destrukcją. Wręcz odwrotnie. Dekonstrukcja decyzji to odkrycie tego, że u jej podstaw tkwi trudne i bolesne doświadczenie niemożliwego, choć koniecznego wyboru³⁸. Kto podejmuje decyzję bez owego doświadczenia nierozstrzygalności³⁹, ten nie podejmuje w ogóle żadnej decyzji, tylko postępuje zaopatrzonego w uprzednio obmyślany protokół działania.

Ale Derrida podkreśla wyraźnie, że nierozstrzygalność decyzji wynika z uwikłania w podwójną relację – wobec tego, co jednostkowe i wobec tego, co ogólne. Decyzja, owszem, jest niepowtarzalnym wydarzeniem, zdany na ciemność nocy, ale przecież muszę – w ciągu dnia – z owego wydarzenia zdać sprawę przed innymi, a więc zaprzepaścić w powtórzeniu jego niepowtarzalność. Stoję w obliczu niepowtarzalnego gestu, ale – gdy go wykonam – będę musiał za niego odpowiadać. Na tym właśnie polega aporetyczność decyzji, tkwiąca u podstaw doświadczenia etycznego. Z jednej strony „żadna istniejąca, zakodowana reguła nie może lub nie powinna absolutnie gwarantować” pojedynczej decyzji, z drugiej zaś – żadnej decyzji nie można by osądzić, z pominięciem „wszelkich reguł, wszelkich zasad”⁴⁰. Doświadczenie etyczne jest na wskroś doświadczeniem niemożliwej decyzji, którą wszelako trzeba podjąć i która przynosi skutki⁴¹. I to właśnie wprowadza etykę i krytykę w stan permanentnego kryzysu:

^{38/} Podobnie pisał o tym Bataille: „Bez nocy nikt nie musiałby decydować, lecz tylko w sztucznym świetle by doznawał. Decyzja rodzi się w obliczu najgorszego [...]. To esencja odwagi, serca, samej ludzkiej istoty. Jest też odwrotnością projektu (wymaga, by nie zwlekać, decydować natychmiast, postawić wszystko na jedną kartę” (G. Bataille *Doświadczenie wewnętrzne*, przeł. O. Hedeman, Warszawa 1988, s. 85).

^{39/} „Decyzja, która nie byłaby podjęta na skraju tej nierozstrzygalności, nie byłaby w ogóle decyzją. Stąd decyzje najpoważniejsze – Zakład, Poświęcenie Izaaka, wielkie decyzje, które trzeba podjąć i za którymi trzeba obstawać – są podejmowane i potwierdzane w tym związku z nierozstrzygalnością; w momencie, gdy są one niemożliwe, stają się możliwe. Jedyne możliwe decyzje to decyzje niemożliwe” (J. Derrida *Points de suspension...*, s. 157; zob. też *Parages*, Paris 1986, s. 15, gdzie decyzja – obok spotkania i wezwania zdefiniowana jest jako „doświadczenie nierozstrzygalności”; zob. też komentarz J.D. Caputo *Against Ethics. Contributions to a Poetics of Obligations with Constant Reference to Deconstruction*, Bloomington 1993, zvl. rozdz. 5: *The Epoch of Judgement*).

^{40/} J. Derrida *Force of Law: The „Mystical Foundation of Authority”*, „Cardozo Law Review” 2, nos. 5-6 (July-August) 1990, s. 961.

^{41/} Słusznie pisze jeden z komentatorów, że „nie wystarczy jedynie podkreślać, że nierozstrzygalność jest warunkiem decyzji lub radykalną możliwością (a więc nieprzewidywalnością), albowiem mino wszystko zdarzenia i decyzje dochodzą do skutku”. G. Bennington *Derrida and Politics*, w: *Interrupting Derrida*, London 2000, s. 26-27.

Markowski Przed prawem

Kryzys [to] moment, w którym prosta decyzja nie jest już możliwa, w którym wybór między przeciwstawnymi drogami jest zawieszony. A więc kryzys krytyki, która zawsze użyje sądu do podjęcia decyzji (*krinein*) dotyczącej wartości i znaczenia, do odróżnienia między tym, co jest i tym, czego nie ma, co ma wartość, a co nie ma, co jest prawdziwe, a co fałszywe, piękne i szpetne, co ma znaczenie i na odwrót.⁴²

Jak więc wybrnąć z tej – niemożliwej, krytycznej, kryzysowej, aporetycznej – sytuacji? Otóż rysują się tu trzy możliwości. Dwie z nich odpowiadają relacji między prawem a interpretacją (opowieścią, przekładem) zarysowanej w *Przed prawem* i obydwie polegają na zatarciu wspomnianej wyżej aporetyczności decyzji. Po pierwsze, można obstawać przy zawieszaniu prawa na rzecz absolutnej idiomatyczności interpretacji i godzić się z tym, że brama prawa (reguł, kodeksu, protokołu) pozostanie zamknięta, a decyzja zostanie niepodjęta. Po drugie zaś, można starać się – jak sugeruje strażnik – zrezygnować z własnej idiomatyczności na rzecz potężnej instytucji i wówczas wprawdzie brama prawa zostanie otwarta, jednak interpretacja jako taka (rozpoznawczy znak jednostki) zniknie na rzecz przedustawnego kodeksu i wówczas także nie dojdzie do podjęcia decyzji. W pierwszym przypadku godzimy się na „chorobę tradycji” (Benjamin), w drugim – na „patologię” prywatnych mniemań (Kant) i w obydwu wypadkach zatarta zostaje aporetyczna struktura decyzji, która nie pozwala na to, by prawo oddzielić od opowieści.

Można wybierać między tymi postawami, tak jak można wybierać między zarysowanymi przeze mnie interpretacjami przypowieści Kafki. Rzecz jednak w tym, że wybierając jedną z nich, rozstrzygamy to, czego rozstrzygnąć się nie da. Gdy wybiorę interpretację *Przed prawem* jako samoniszczącej się opowieści o niemożliwości rozumienia, położę nacisk na nieobecność statycznych reguł interpretacji i wyjątkowość zdarzenia, jakim jest opowieść. Gdy z kolei wybiorę interpretację Kantowską, to okaże się, że bez porzucenia własnej idiomatyczności dostęp do instytucji będzie wzbroniony, to zaś będzie brzemienne w skutki zarówno dla człowieka ze wsi, jak i podążającego jego śladami interpretatora. Nie mogę jednak wybrać między tymi dwoma interpretacjami, gdyż i prawo, i opowieść są równie niezbędne dla interpretacji. To prawda, jest ona jednostkowym aktem, ale odwołać się musi do ponadjednostkowych reguł, dzięki którym może zająć miejsce w tradycji. Tym, co pozostaje, jest więc *n e g o c j a c j a*, która jest jedyną możliwą odpowiedzią na niemożliwe doświadczenie decyzji. Interpretacja nie jest więc ani realizacją ukrytego programu, ani niepowtarzalnym zdarzeniem, którego sens umyka regułom ogólnym, lecz trudną negocjacją między dwoma niemożliwościami: niemożliwością podporządkowania się wyłącznie prawu i niemożliwością stworzenia całkowicie prywatnej narracji⁴³. Na tym właśnie polega jej etyczny charakter. Kłęska

^{42/} J. Derrida *Mallarmé*, w: *Acts of Literature*, ed. D. Attridge, New York 1992, s. 114.

^{43/} Jak trafnie pisze Hent de Vries, w obliczu programu prawa i jednostkowego doświadczenia możemy jedynie „należeć do obu sfer jednocześnie. A jednak ten podwójny status mimo wszelkich podobieństw do filozofii moralnej Kanta tłumaczy, dlaczego żadna decyzja nie da się uzasadnić wyłącznie na formalnym i racjonalnym

Szkice

człowieka ze wsi i klęska każdego interpretatora nie polega ostatecznie na tym, że nie podejmują decyzji o wejściu do prawa, ale na tym, że nie wiedzą, iż decyzja jest tyleż konieczna, co niemożliwa. Ten, kto wierzy jedynie w jej konieczność i ten, kto ufa tylko jej niemożliwości, w równym stopniu oddala się od etycznego wymiaru interpretacji.

gruncie, czy będzie to introspekcja lub wewnętrzne rozważania, czy intersubiektywna argumentacja. To właśnie podwójne uwikłanie (*double bind*) uniemożliwia nawet rozstrzygnięcie kwestii czy i jak decyzja została podjęta w rozstrzygający sposób". H. De Vries *Philosophy and the Turn to Religion*, s. 415.

<http://rcin.org.pl>