

Mesjasz i suweren

Problem prawa u Waltera Benjamina

Giorgio Agamben



2005

Spis treści

1.....	3
2.....	4
3.....	5
4.....	5
5.....	6
6.....	8
7.....	9
8.....	10
9.....	12
10.....	13

1.

W ósmej tezie *O pojęciu historii* Benjamin pisze:

Tradycja uciśnionych poucza nas, że „stan wyjątkowy”, w którym żyjemy, jest regułą. Musimy wypracować pojęcie historii, które odpowiada tej sytuacji. Wówczas dostrzemy, że naszym zadaniem jest wprowadzenie rzeczywistego stanu wyjątkowego¹.

W innym fragmencie, który redaktorzy *Gesammelte Schriften* opublikowali pośród przypisów do tej, Benjamin posługuje się podobnym pojęciem, by scharakteryzować czas mesjański:

Apokryficzny cytat z ewangelii: „W takim stanie, w jakim was znajdę, w takim też będę sądził” – rzuca szczególne światło na dzień Sądu Ostatecznego [*das jüngsten Tag*]. Przypomina to słowa Kafki: dzień Sądu jest sądem polowym [*Standrecht*]. Lecz tu dochodzi coś jeszcze: wedle cytatu dzień Sądu jest nieodróżnialny od innych. W każdym razie ów cytat ewangeliczny dostarcza kryterium dla pojęcia teraźniejszości, które historyk musi uczynić swoim. Każda chwila jest chwilą sądu nad określonymi chwilami, które ją poprzedzały².

W tych dwóch fragmentach Benjamin określa relację między pojęciem czasu mesjańskiego, które stanowi jądro teoretyczne *O pojęciu historii*, a kategorią jurystyczną przynależącą do sfery prawa publicznego. Czas mesjański ma formę stanu wyjątkowego (*Ausnahmezustand*) i sądu polowego (*Standrecht*, to znaczy sądu w stanie wyjątkowym).

Zbadaniu tej właśnie relacji ma służyć niniejszy tekst. Badanie takie musi być z kolei pojęte jako wkład w ową historię trudnych związków między Filozofią i Prawem, którą Leo Strauss próbował nakreślić we wszystkich swoich dziełach. Nie chodzi tu po prostu o problem filozofii politycznej w ścisłym znaczeniu, lecz o kluczowe pytanie, dotyczące samego istnienia filozofii w jej relacji z całym skodyfikowanym tekstem tradycji, czy będzie to islamski szariat, czy żydowska *halacha*, czy chrześcijański dogmat. *Filozofia pozostaje zawsze już konstytutywnie powiązana z prawem i każde dzieło filozoficzne jest zawsze, dosłownie, decyzją dotyczącą tego powiązania.*

¹ W. Benjamin, „O pojęciu historii”, w: tegoż, *Konstelacje. Wybór tekstów*, tłum. A. Lipszyc, Wydawnictwo Uniwersytetu Jagiellońskiego, Kraków 2012, s. 315. Oryg.: W. Benjamin, *Gesammelte Schriften*, t. 1, cz. 2, Suhrkamp, Frankfurt am Main 1991, s. 697.

² W. Benjamin, *Gesammelte Schriften*, t. 1, cz. 3, s. 1245. [* Apokryficzny cytat za: Justyn Męczennik, „Dialog z Żydem Tryfonem” [par. 47.5], w: tegoż, *1 i 2 Apologia. Dialog z Żydem Tryfonem*, tłum. L. Misiarczyk, Wydawnictwo UKSW, Warszawa 2012, s. 210. W tłumaczeniu terminu *Standrecht* podążamy za tłumaczeniem Adama Lipszyca w: G. Scholem, *Żydzi i Niemcy. Eseje. Listy. Rozmowa*, tłum. M. Zawanowska, A. Lipszyc, Pogranicze, Sejny 2006, s. 277; por. „sąd doraźny”, w: F. Kafka, „Rozważania o grzechu, cierpieniu, nadziei i słusznej drodze”, tłum. R. Karst, w: idem., *Opowieści i przypowieści*, PIW, Warszawa 2016, s. 386.]

2.

W ósmej tezie termin *Ausnahmezustand* ujęty jest w cudzysłów, jak gdyby został zaczerpnięty od innego autora lub z innego dzieła Benjamina. I rzeczywiście mamy tu do czynienia z cytatem w obu tych znaczeniach. Termin pochodzi z *Teologii politycznej* Carla Schmitta (1922); przedstawioną tam teorię suwerenności Benjamin komentował już i rozwijał w swojej nieobronionej rozprawie habilitacyjnej o źródle niemieckiego dramatu barokowego. Również termin *Standrecht* daje się odnaleźć u Schmitta, na przykład w eseju z roku 1931 *Die Wendung zum totalen Staat*.

Suwerenem jest, wedle słów Schmitta, „ten, kto decyduje o stanie wyjątkowym”³, to znaczy osoba lub władza, która – ogłaszając stan wyjątkowy lub stan wojenny – może prawomocnie zawiesić obowiązywanie prawa. Paradoks zawarty w tej definicji (który możemy nazwać paradoksem suwerenności) polega na tym, że mając prawomocną władzę zawieszenia prawa, suweren znajduje się jednocześnie na zewnątrz i wewnątrz porządku prawnego. Doprecyzowujące „jednocześnie” nie jest trywialne: suweren *legalnie* umieszcza się poza prawem. Oznacza to, że paradoks można również sformułować następująco: „Prawo jest poza sobą samym”, lub też: „Ja, suweren, który jestem na zewnątrz prawa, ogłaszam, że prawo nie ma zewnątrz”⁴. Dlatego Schmitt definiuje suwerenność jako „pojęcie graniczne” teorii prawa i wyjaśnia jej strukturę poprzez formułę wyjątku.

Czym jest wyjątek? Wyjątek jest rodzajem wykluczenia. Przypadkiem pojedynczym wyłączonym z ogólnej normy. Lecz o prawdziwym charakterze wyjątku stanowi fakt, że to, co wykluczone, nie jest z tego powodu po prostu pozbawione związku z normą. Przeciwnie, norma pozostaje z wyjątkiem w relacji zawieszenia. *Norma stosuje się do wyjątku nie stosując się, wycofując się z niego*. Stan wyjątkowy nie jest więc chaosem poprzedzającym porządek prawny, lecz sytuacją wynikającą z zawieszenia owego porządku. W tym sensie wyjątek jest naprawdę, zgodnie ze swą etymologią (*ex-capere*, wy-jąć⁵), „zabrany na zewnątrz”, a nie po prostu wykluczony. Rozwijając sugestię J.-L. Nancy’ego, nazwiemy *bando* (od starożytnego germańskiego terminu, wskazującego tyleż wykluczenie ze wspólnoty, co insygnium suwerena) ową źródłową strukturę prawa, poprzez którą zachowuje się ono również w swoim zawieszeniu i stosuje się również do tego, co z siebie wykluczyło, co *porzuciło* [*ha abbandonato*], to znaczy, co ujęło w *bando*⁶. *Bando* jest w tym znaczeniu fundamentalną struk-

³ * C. Schmitt, „Teologia polityczna”, w: tegoż, *Teologia polityczna i inne pisma*, tłum. M. Cichocki, Znak, Kraków 2000, s. 33.

⁴ * Por. G. Agamben, *Homo sacer. Suwerenna władza i nagie życie*, tłum. M. Salwa, Prószyński i S-ka, Warszawa 2008, s. 27: „ja, suweren, który jestem poza prawem, ogłaszam, że nie ma żadnego «poza prawem»”.

⁵ * Jąć, tj. brać, chwycić.

⁶ * Słowo „bando”, niemające dobrego odpowiednika we współczesnej polszczyźnie, pojawia się, jako zapożyczenie z włoskiego, w tekstach staropolskich, np. „Bog rozniewány / Złorzeczne wydał Bando, áby wymázány / Był Potopem Swiát wszytek”, [Jan Damasceński], *Krolewic Indijski w Polski stroy przybrany...*, tłum. M.I. Kuligowski, Kraków 1688, s. 43; „Takie był wydał Zołnierzom swoim bando: iz na ktoregokolwiek by tez senatora [...] markotną twarzą swoią weyrzał, y do pocałowania mu ręki swoiey nie dał, aby zaraz takiego bez respektu zadnego okrutnie zabiiali”, Stefan Szolucha, *Różne historie*, rkps. XVII/XVIII w.; zob. *Elektroniczny słownik języka polskiego XVII i XVIII wieku*: sxvii.pl [dostęp: grudzień 2018].

tura prawa, które w nim ujawnia swój suwerenny charakter, władzę włączania poprzez wyłączenie. Dlatego Schmitt może powiedzieć o wyjątku, że jest bardziej interesujący niż przypadek normalny. Normalny przypadek niczego nie dowodzi, wyjątek dowodzi wszystkiego. Nie tylko potwierdza regułę, wręcz: reguła żyje tylko za sprawą wyjątku [*die Regel lebt überhaupt nur von der Ausnahme*]⁷”.

3.

W ósmej tezie Benjamin cytuje tę właśnie ostatnią frazę – i zarazem jej zaprzecza. Zamiast „reguła żyje tylko za sprawą wyjątku”, pisze: „Stan wyjątkowy, w którym żyjemy, jest reguła”. Chcemy zrozumieć znaczenie tej świadomej zmiany. Określając królestwo mesjańskie w terminach Schmittiańskiej teorii suwerenności, Benjamin zdaje się stwierdzać paralelizm między nadejściem Mesjasza a pojęciem granicznym władzy państwowej. W dniach Mesjasza, będących także „stanem wyjątkowym, w którym żyjemy”, ukryty fundament Prawa zostaje oświetlony, a samo Prawo wkracza w stan wiecznego zawieszenia.

Ustanawiając tę analogię, Benjamin dopełnia jedynie rzeczywistą tradycję mesjańską. Być może o istocie mesjanizmu stanowi właśnie jego szczególny związek z Prawem. Tak w środowisku żydowskim, jak chrześcijańskim czy szyickim, wydarzenie mesjańskie oznacza przede wszystkim kryzys i radykalne przekształcenie całego porządku Prawa. Chciałbym wysunąć tezę, że Królestwo mesjańskie nie jest jedną z wielu kategorii przynależących do doświadczenia religijnego, lecz raczej jego pojęciem granicznym. *Mesjasz jest zatem figurą, w której religia mierzy się z problemem Prawa i dokonuje z nim definitywnego rozrachunku.* A ponieważ podstawowym zobowiązaniem filozofii jest mierzyć się z prawem, mesjanizm stanowi punkt największego zbliżenia między religią a filozofią. Dlatego trzy wielkie religie monoteistyczne zawsze starały się poddać kontroli i pomniejszyć wszelkimi środkami swe własne zasadnicze żądania mesjańskie, jakkolwiek nigdy nie zdołały tego prawdziwie i w pełni osiągnąć.

4.

W eseju *Sens Tory w mistyce żydowskiej*⁸ G. Scholem podsumowuje złożoną relację między mesjanizmem a prawem w dwóch pytaniach: 1) Jaka była treść i forma Tory przed upadkiem? 2) Jaka będzie struktura Tory w chwili odkupienia, kiedy człowiek zostanie przywrócony do swego pierwotnego stanu?⁹ Autorzy *Ra'aja Mehemna* i *Tikkune Zohar*, dwóch ksiąg

⁷ C. Schmitt, „Teologia polityczna”, s. 41, tłum. zmienione.

⁸ Esej ukazał się oryginalnie w języku francuskim, w przekładzie Georges Vajdy, w *Diogène*, 1956, nr 14-15, następnie zaś w języku niemieckim, z pewnymi zmianami, jako drugi rozdział książki *Zur Kabbalah und ihrer Symbolik*, Rhein-Verlag, Zürich 1960. Cytujemy za przekładem Vajdy, ponownie opublikowanym w: G. Scholem, *Le Nom et les symboles de Dieu dans la mystique juive*, Cerf, Paris 1983. [* W przekładzie cytujemy za: G. Scholem, *Kabała i jej symbolika*, tłum. R. Wojnakowski, Aletheia, Warszawa 2014.]

⁹* Por. G. Scholem, *Kabała i jej symbolika*, s. 98.

należących do najstarszej warstwy Zoharu, rozróżniają dwa aspekty Tory: *Tora de-beri'a*, to znaczy Tora w stanie tworzenia, i *Tora de-acilut*, to znaczy Tora w stanie emanacji. *Tora de-beri'a* jest prawem świata nieodkupionego i jako taka zostaje porównana do zewnętrznej szaty boskiej obecności, obecności, która – gdyby Adam nie zgrzeszył – objawiałaby się w swojej nagości. *Tora de-acilut*, przeciwstawiając się pierwszej jak odkupienie wygnaniu, odsłania natomiast znaczenie Tory w jej pierwotnej pełni. Autorzy tych dwóch ksiąg twierdzą ponadto, że dwóm aspektom Tory odpowiadają dwa rajske drzewa: drzewo życia i drzewo wiadomości. Drzewo życia reprezentuje czystą, pierwotną moc Świętości poza wszelką domieszką zła i śmierci. Jednak po upadku Adama światem nie włada już drzewo życia, lecz tajemnica drugiego drzewa i tu mają swoje miejsce tak dobro, jak zło. Stąd świat jest teraz rozdzielony na dwie sfery: tego, co święte, i tego, co świeckie, tego, co czyste, i tego, co nieczyste, tego, co dozwolone, i tego, co zakazane. Nasze obecne pojmowanie objawienia wiąże się z pozytywnym aspektem Prawa w formie *halachy*, zawierającej nakazy i zakazy. Dokąd światem będzie władać drzewo wiadomości, Prawo nie zdoła przewyciężyć ani znieść zła, lecz będzie jedynie mogło ograniczyć i trzymać w ryzach jego moc. Lecz w dniach Mesjasza chwała pierwotnej Tory zostanie przywrócona i zmieni się oblicze Prawa¹⁰.

Kluczowy punkt, w którym splatają się wszystkie wątki, wyraża się w pytaniu: „jak winniśmy pojmować pierwotną strukturę Tory, skoro Mesjasz przywróci jej pełnię?” Jest bowiem jasne, że opozycja między prawem mesjańskim a prawem wygnania nie może być opozycją między dwoma prawami o tej samej strukturze, które wszakże zawierają odmienne przykazania i odmienne zakazy. Mesjasz nie przychodzi tylko po to, by przynieść nową tablicę Prawa, ani by po prostu znieść *halachę*. Jego zadanie – wyrażone swego czasu przez Benjamina w obrazie małego przemieszczenia, które zdaje się pozostawiać wszystko niezmienionym – jest bardziej złożone, ponieważ bardziej złożona jest pierwotna struktura prawa, o której przywrócenie chodzi.

5.

To w tej perspektywie należy więc badać owe teorie dotyczące natury pierwotnej Tory, które – doprowadzając do kresu idee zawarte w *Zoharze* i u Nachmanidesa – kabaliści wypracowywali już od XVI stulecia. Mojżesz Kordowero w *Szi'ur Koma* twierdzi, że „Tora zgodnie ze swą najgłębszą istotą składa się z boskich liter, które z kolei są jedynie konfiguracjami boskiego światła. Dopiero na dalszych szczeblach postępującej materializacji owe litery łączą się na różne sposoby. Najpierw tworzą imiona, to znaczy imiona Boga, później imiona pospolite i predykcje opisujące boskość, a jeszcze później łączą się w nowy sposób, tworząc słowa, które odnoszą się do ziemskich wydarzeń oraz przedmiotów mate-

¹⁰ G. Scholem, „O rozumieniu idei mesjańskiej w judaizmie”, w: tegoż, *O głównych pojęciach judaizmu*, tłum. J. Zychowicz, Papińska Akademia Teologiczna, Kraków 1989, s. 144-145.

rialnych¹¹. W koncepcję tę wpisane jest założenie, że pierwotna Tora nie była określonym tekstem, lecz składały się na nią wszystkie możliwe kombinacje alfabetu hebrajskiego.

Decydujący krok na drodze tej postępującej desemantyzacji Prawa wykonał w XVIII wieku rabbi Eliahu Kohen Ittamari ze Smyrny. Rabinicznemu zaleceniu, by zapisywać Torę bez samogłosek i bez interpunkcji, daje on wytłumaczenie, którego zwieńczeniem będzie to, co Scholem określa jako „relatywizację” Prawa, lecz co, jak zobaczymy, jest w istocie czymś innym i bardziej złożonym.

Zawiera się tu wskazówka co do stanu istnienia Tory przed obliczem Boga, zanim została przekazana w niższe sfery. Istniała bowiem. przed Nim pewna liczba liter, które nie były połączone w słowa, jak są teraz, ponieważ właściwy porządek słów zależałby w każdym przypadku od sposobu zachowania się tego dolnego świata. Z powodu grzechu Adama Bóg uporządkował litery przed nim, łącząc je w słowa, które opisywały śmierć i inne ziemskie sprawy, na przykład przepis dotyczący lewiratu. Gdyby nie grzech, nie byłoby też jednak śmierci. Te same litery zostałyby połączone w słowa, które opowiedziałyby inną historię [...]. Wyrażony w Torze pierwotny zamiar Boga zostanie jednak ujawniony, gdy przyjdzie Mesjasz, który połknie śmierć raz na zawsze, tak iż nie będzie już można zastosować rzeczy z Tory związanych ze śmiercią, nieczystością itp. Wtedy bowiem Bóg unieważni współczesną kombinację liter tworzącą słowa obecnej Tory i zestawi je w nowe słowa, z których powstaną nowe zdania, mówiące o innych sprawach¹².

Zauważmy, że bardzo podobne sformułowanie przypisywano Baal-Szemowi, założycielowi chasydyzmu w Polsce. Wedle rabiego Pinchasa z Korca miał on mówić: „W rzeczy samej święta Tora stworzona została pierwotnie jako chaotyczny zbiór niepowiązanych ze sobą liter [...]. Tak więc wszystkie litery Tory istotnie były zmieszane, a kiedy w świecie zaszedł jakiś konkretny wypadek, litery łączyły się w grupy wyrazowe, za pomocą których to zdarzenie opisywano”¹³.

Najciekawszą – i może również najbardziej zdumiewającą – implikacją tej koncepcji jest nie tyle idea absolutnej zmienności i plastyczności Prawa (którą Scholem określił właśnie jako „relatywizację Tory”), ile teza, podług której pierwotną formą Tory był zbiór liter bez porządku – a zatem *bez znaczenia*. Moshe Idel, po odejściu Scholema jeden z najlepszych współczesnych znawców Kabały, zwrócił mi uwagę, że jakkolwiek ta druga implikacja jest logicznie nieunikniona, kabaliści chyba nigdy nie wyrażali jej tak twardo, ponieważ w ich oczach przewagę zyskiwało raczej symetryczne wobec niej twierdzenie, że pierwotna Tora zawierała wszystkie możliwe znaczenia. Lecz te znaczenia zawarte w niej były, by użyć terminologii z pewnością znanej kabalistom, jedynie w możliwości; w akcie Tora była bardzo podobna do niezapisanej jeszcze tablicy, o której wspomina Arystoteles¹⁴. W tym znaczeniu,

¹¹ G. Scholem, *Kabała i jej symbolika*, s. 105.

¹² Tamże, s. 109-110.

¹³ Tamże, s. 112.

¹⁴ * Zob. Arystoteles, *O duszy*, ks. III, rozdz. 4, 430a1.

w jakim mówimy w logice o zdaniach sensownych”, pierwotna Torá jako zbiór nieuporządkowanych i niepołączonych liter nie mogła mieć żadnego sensu; mam wrażenie, że wiele sprzeczności i aporii mesjanizmu znajduje swą podstawę i swe rozwiązanie właśnie w tej zadziwiającej tezie, podług której pierwotna forma Prawa nie jest zdaniem sensownym, lecz, by tak rzec, przykazaniem, które niczego nie nakazuje. Jeśli to prawda, kluczowym problemem mesjanizmu stawałoby się pytanie: jak Mesjasz może przywrócić Prawo, które nie ma znaczenia?

6.

Zanim zmierzymy się z tym pytaniem, chciałbym jednak wspomnieć o interpretacji mesjanizmu wysuniętej przez badacza, który w naszym stuleciu w ogromnej mierze przyczynił się do odnowienia znajomości Kabały: Gershoma Scholema. Podług ośrodkowej tezy jego eseju z 1959 roku *O rozumieniu idei mesjańskiej w judaizmie* (powtarzanej później nieskończoną liczbę razy przez badaczy popularyzatorów), mesjanizm ożywiany jest przez dwie przeciwstawne siły: pierwszą jest tendencja restauratywna, której celem jest *restitutio in integrum* początku, drugą – impuls utopijny, zwrócony, przeciwnie, ku przyszłości i odnowie. Sprzeczność, wynikająca z tych dwóch ścierających się sił, wyjaśnia tyleż antynomie mesjanizmu, ile to, co Scholem przedstawia jako jego istotową cechę: „życie na zwłokę” [*Leben im Aufschub*], w którym nic nie może zostać doprowadzone do spełnienia i nic nie można zrobić raz na zawsze. „Żydowska tak zwana «egzystencja» – pisze Scholem – ma w sobie pewne napięcie, nigdy prawdziwie się nie rozładowujące”¹⁵. Wariantem tej tezy jest opinia wyrażona przez Klausnera i Mowinckela, zgodnie z którą mesjanizm zawiera dwie odmienne tendencje: pierwszą polityczną i światową, drugą duchową i ponadnaturalną. Nieosiągalne staranie, by pogodzić te antagonistyczne tendencje, wyznacza granice mesjanizmu i przydaje czasowi mesjańskiemu szczególnego charakteru okresu przejściowego – między dwiema epokami i dwoma czasami.

Mimo mojego uznania dla tych badaczy, chciałbym zaproponować odwrócenie ich tezy i, wraz z nią, rozpowszechnionej interpretacji mesjanizmu. Aporii mesjanizmu nie może wyjaśnić napięcie między dwiema nieuzgadnialnymi tendencjami; jego antynomiczny gest jest raczej jedyną strategią na miarę szczególnego problemu, który mesjanizm musi zgłębić: problemu prawa w jego pierwotnej strukturze. Idea Tory składającej się wyłącznie z liter bez znaczenia nie jest czymś w rodzaju freudowskiego kompromisu godzącego dwa niekompatybilne elementy: przeciwnie, wyraża ona głęboką intuicję filozoficzną na temat struktury Prawa i zarazem stanowi najbardziej radykalną próbę zmierzenia się z nią.

Wszelka interpretacja aporetycznych aspektów mesjanizmu winna przede wszystkim mieścić się w tej perspektywie.

¹⁵ G. Scholem, „O rozumieniu idei mesjańskiej w judaizmie”, s. 160-161.

7.

Wspomnę tu tylko niektóre z tych aspektów. Przede wszystkim fragment z *Pesikta Rabati*, gdzie fraza pochodząca z talmudycznego traktatu *Sanhedryn*, która głosi (odnosząc się do dni Mesjasza): „Prawo powróci do tych, którzy je studiują”¹⁶, zostaje zmieniona na: „Prawo powróci do swojej nowej formy”. Klausner podkreślił paradoksalny charakter owego „powrotu do nowego” („doświadczenia nienaturalnego”, jak pisze¹⁷, nawet jeśli nam, adeptom Benjaminowskiej gnozy, doskonale znanego). Jeszcze bardziej paradoksalna jest idea przykazania wypełnionego poprzez jego przekroczenie, cechująca najsilniej antynomiczne prądy mesjanistyczne, na przykład myśl Sabataja Cwi, który twierdził, że „pogwałcenie Tory jest jej wypełnieniem”¹⁸. Formuła ta nie jest po prostu, jak chce wszechna interpretacja, wyrazem antynomicznej tendencji zawsze działającej w mesjanizmie – zakłada ona raczej specyficzną koncepcję struktury prawa i, w szczególności, stosunku między Torą *de-beri’a* i Torą *de-acilut*. Kluczowe jest tu pojęcie wypełnienia, wskazujące, że Tora w pewien sposób jeszcze obowiązuje i nie jest po prostu uchylona przez drugą Torę, której nakazy sprzeciwiają się pierwszej. W tym samym znaczeniu spotykamy je w chrześcijańskiej koncepcji *pleromy* Prawa, na przykład w Mt 5:17: „Nie przyszedłem znieść [katalysai], ale wypełnić [plerosai]” i w teorii Prawa wyłożonej przez Pawła w Liście do Rzymian (8:4: „Ut iustificatio legis impleretur in nobis” [aby to, co nakazuje Prawo, wypełniło się w nas]). Nie tyle chodzi tu po prostu o tendencje antynomiczne, ile o próbę sprostania pleromatycznemu stanowi Tory, w którym zostaje ona przywrócona do swego pierwotnego kształtu, nie zawierającego ani przykazań, ani zakazów, lecz jedynie zbiór nieuporządkowanych liter. W tej właśnie perspektywie powinniśmy czytać, w tanaickim midraszu *Mechilta*, osobliwe stwierdzenie, wedle którego „Na końcu przeznaczeniem Tory jest, by została zapomniana”; w terminach sabatiańskich można by tę opinię przeformułować następująco: „Wypełnieniem Tory jest jej zapomnienie”.

Analogiczne rozważania prowadzić można dla tak zwanego przejściowego (*interim*) charakteru królestwa mesjańskiego, które – według słów Heringa – zdaje się „oscylować między eonem teraźniejszym a przyszłym”. Początkowo Mesjasz rzeczywiście reprezentował eschatologiczne urzeczywistnienie Królestwa Bożego, gdy Jahwe objawiłby się jako Król, zbawienie swojemu ludowi, przynosząc Jednak w literaturze rabinicznej wyrażenie „dni Mesjaszowe” oznacza tylko okres przejściowy między czasem teraźniejszym a *olam ha-ba*. W traktacie *Sanhedryn* (97a) czytamy: „świat trwa sześć tysięcy lat, dwa tysiące lat zamętu, dwa tysiące lat Tory [Prawa] i dwa tysiące lat Dni Mesjaszowych”¹⁹. Mowinc-kel wyjaśnia ów przejściowy charakter czasu mesjańskiego jako próbę pogodzenia dwóch przeciwstaw-

¹⁶ * „Dni Mesjaszowe (Talmud, Sanhedryn 97a-99a)”, tłum. W. Brojer, J. Doktor, B. Kos, *Literatura na świecie* nr 5-6 (262-263), 1993, s. 4.

¹⁷ J. Klausner, *The Messianic Idea in Israel*, Macmillan, New York 1955, s. 445-446.

¹⁸ Zob. G. Scholem, „Redemption through Sin”, tłum. H. Halkin, w: tegoż, *The Messianic Idea in Judaism and Other Essays on Jewish Spirituality*, Schocken Books, New York 1995.

¹⁹ * „Dni Mesjaszowe (Talmud, Sanhedryn 97a-99a)”, s. 6.

nych tendencji mesjanizmu: politycznej i ponadnaturalnej²⁰. Chciałbym jednak zwrócić waszą uwagę na słowa, które w tekście Sanhedrynu następują bezpośrednio po tych, które właśnie przytoczyłem: „z powodu wielu udręk naszych wnosimy, że niektóre z nich [tj. dni ostatniego okresu] już nastąpiły” (to znaczy: czas Prawa się zakończył, jakkolwiek nie przyszedł jeszcze Mesjasz). Tu, zupełnie jak u Benjamina, gdzie czas mesjański nie jest chronologicznie odrębny od czasu historycznego, dni Mesjasza nie są upływającym czasem, umiejscowionym między czasem historycznym a *olam ha-ba*, lecz są obecne, by tak rzec, w formie ociągającego się przedłużenia czasu Prawa, a więc jako historyczne oddziaływanie czasu brakującego.

Jednym z paradoksów królestwa mesjańskiego jest w rzeczy samej to, że inny świat i inny czas muszą się uobecnić w tym świecie i tym czasie. Oznacza to, że czas historyczny nie może zostać po prostu usunięty, lecz również – z drugiej strony – że czas mesjański nie może być doskonale jednorodny z historią: oba czasy muszą raczej żyć razem podług modalności, której nie można sprowadzić do pojęć logiki binarnej (ten świat/inny świat). W tym właśnie znaczeniu Furio Jesi, najbardziej przenikliwy włoski badacz mitów, chcąc zrozumieć sposób istnienia mitu, zaproponował swego czasu wprowadzenie w opozycję logiczną „jest/nie jest” trzeciego terminu: „jest nie” [*ci non è*]²¹. Zamiast wypracowywania kompromisu między dwoma niezgadnialnymi twierdzeniami, mamy tu może do czynienia z próbą oświetlenia ukrytej struktury samego czasu historycznego.

8.

Jeśli wrócimy teraz do naszego punktu wyjścia, to znaczy do ósmej tezy Benjamina, zarysowana tam paralela między czasem mesjańskim a stanem wyjątkowym okaże się z tej perspektywy prawomocna i spójna. W tym też świetle możemy podjąć próbę objaśnienia strukturalnej analogii wiążącej źródłowy stan Prawa ze stanem wyjątkowym. Oto ośrodkowy problem poruszany w listach, które Benjamin i Scholem wymienili między lipcem a wrześniem 1934 roku, gdy tylko Benjamin ukończył pierwszą wersję eseju o Kafce dla *Jüdische Rundschau*. Tematem listów jest koncepcja Prawa w dziele Kafki.

Odkąd po raz pierwszy przeczytał ów esej, Scholem tu właśnie nie zgadza się z przyjaciele. W tym miejscu – pisze – posuwasz się o wiele za daleko w eliminacji teologii i w rezultacie wylewasz dziecko z kąpielą²². Scholem określa relację z Prawem w powieściach Kafki, szczególnie w *Procesie*, jako „nicość objawienia” [*Nichts der Offenbarung*], rozumiejąc przez to wyrażenie „stan, w którym, jak się zdaje, [objawieniu] nie towarzyszy żadne znaczenie, stan, w którym utrzymuje ono jeszcze swoją pozycję, obowiązuje, lecz nic nie znaczy [*sie gilt, aber nicht bedeutet*]. Owa nicość wkracza wówczas, gdy zanika bogactwo znaczeń, a to, co się zjawia [...], zostaje zredukowane do zerowego poziomu swojej treści, lecz

²⁰ Por. S. Mowinckel, *He that Cometh. The Messianic Concept in the Old Testament and Later Judaism*, Blackwell, Oxford 1956, s. 277.

²¹ Por. F. Jesi, *Lettura del „Bateau ivre” di Rimbaud*, Quodlibet, Macerata 1996, s. 29.

²² G. Scholem, *Żydzi i Niemcy*, s. 282.

mimo to nie znika”²³. Prawo, które znajduje się w takim stanie, dodaje Scholem, nie jest nieobecne, lecz niemożliwe do wypełnienia: „Uczniowie, o których piszesz na końcu eseju, to nie tyle tacy, co zgubili swoje Pismo [...], lecz raczej tacy, co nie mogą go rozszyfrować”²⁴.

Geltung ohne Bedeutung, obowiązywanie bez znaczenia: oto, wedle Scholema, prawidłowe określenie stanu prawa w powieści Kafki. Świat, w którym Prawo znajduje się w takim stanie i gdzie „nie sposób wykonać żadnego ruchu”, nie jest światem idyllicznym, lecz podłym. A jednak, choćby za sprawą tej krańcowej redukcji, Prawo utrzymuje się w nim „na zerowym poziomie swojej treści”²⁵.

Jeśli się nie mylę, w żadnej z późniejszych prac Scholem nie zestawiał owego płodnego określenia Prawa w świecie Kafki – obowiązywania bez znaczenia – z kabalistyczną i mesjańską koncepcją Tory jako zbioru liter bez porządku i bez znaczenia. A przecież nawet pospieszny rzut oka pozwala dostrzec, że mamy tu do czynienia z czymś więcej niż prostą analogią. Formuła *Geltung ohne Bedeutung* daje się doskonale zastosować do stanu Tory przed obliczem Boga, gdy obowiązuje ona, jakkolwiek nie uzyskała jeszcze treści i określonego znaczenia. Lecz ta zbieżność stosuje się również do stanu wyjątkowego i jego zabso-lutyzowanej formy, przedstawionej przez Benjamina w tekstach, od których wyszliśmy. Chciałbym przeto wysunąć hipotezę, że formuła „obowiązywania bez znaczenia” określa nie tylko stan Tory przed obliczem Boga, lecz również i przede wszystkim naszą obecną relację z prawem, stan wyjątkowy, w którym – podług słów Benjamina – żyjemy. Być może żadna inna formuła nie wyraża lepiej koncepcji Prawa, przed którą stanął nasz czas i której nie zdołał zgłębić.

Czym w istocie jest stan wyjątkowy, jeśli nie Prawem, które obowiązuje, lecz nie zna-czy? Samozawieszenie Prawa, które stosuje się do pojedynczego przypadku, nie stosując się do niego, wycofując się, a jednak utrzymując go w bando, jest wzorcową figurą *Geltung ohne Bedeutung*. Diagnoza Benjamina nie straciła więc po pięćdziesięciu latach swej aktualności i celności. Tymczasem w każdej sferze naszej tradycji i kultury, od polityki po ekologię, od filozofii po literaturę, stan wyjątkowy stał się regułą. Na całej planecie, tak w Europie, jak w Azji, tak w zaawansowanych krajach uprzemysłowionych, jak w „Trzecim Świecie”, żyjemy dziś w bando tradycji, która nieprzerwanie znajduje się w stanie wyjątkowym. I każda władza, nieważne czy demokratyczna, czy totalitarna, tradycjonalistyczna, czy rewolucyjna, wkroczyła w kryzys prawomocności, w którym stan wyjątkowy, będący wcześniej ukrytym fundamentem systemu, wyłania się w pełnym świetle. Jeśli paradoks suwerenności brzmiał: „Prawo nie ma zewnątrz”, to w naszych czasach, gdy wyjątek stał się regułą, paradoks ów zostaje odwrócony i przybiera formę doskonale symetryczną: „Prawo nie ma wnętrza”, wszystko – także Prawo – jest poza Prawem. I cała ludzkość, cała planeta stały się teraz wyjątkiem, który prawo musi zawrzeć w swoim bando. Żyjemy dziś w tym mesjańskim paradoksie i wszelki aspekt naszej egzystencji jest nim naznaczony.

²³ Tamże, s. 292.

²⁴ Tamże, s. 285.

²⁵ Tamże, s. 292.

Sukces, jaki w naszych czasach odniosła dekonstrukcja, wynika więc właśnie stąd, że ujmuje ona całość tekstu tradycji, całość Prawa, jako *Geltung ohne Bedeutung*, jako obowiązywanie bez znaczenia. Odwołując się do terminologii Scholema, możemy powiedzieć, że myśl współczesna dąży do zredukowania Prawa (w najszerszym znaczeniu tego słowa, odsyłającym do całości tradycji w jej aspekcie regulatywnym) do jego nicości, ale również do utrzymania owej nicości jako „zerowego poziomu jego treści”. W ten sposób Prawo staje się nieuchwytnie – lecz, właśnie dlatego, nieprzekraczalne, nieusuwalne (niedecydowalne, w terminologii dekonstrukcji). Możemy porównać sytuację naszych czasów do skamieniałego i znieruchomiłego mesjanizmu, który – jak każdy mesjanizm – unieważnia Prawo, by jednak potem utrzymać je jako nicość objawienia w ciągłym, niekończącym się stanie wyjątkowym, „stanie wyjątkowym, w którym żyjemy”.

9.

Tylko na tym tle tezy Benjamina zyskują właściwe znaczenie. W liście z 11 sierpnia 1934 pisze on do Scholema, że nacisk, jaki Kafka kładzie na prawo, jest „martwym punktem jego dzieła”²⁶, jakkolwiek w szkicu tego listu (GS, II, 3, 1245) dodaje, że także jego własna interpretacja będzie wreszcie musiała się z tym zmierzyć („Jeśli ten nacisk ma jakąś funkcję, wówczas także lektura, która – jak moja – wychodzi od obrazów, koniec końców będzie musiała do niego dotrzeć”). Jeśli uznamy równoznaczność mesjanizmu i nihilizmu (co do której zarówno Scholem, jak Benjamin, byli silnie przekonani, nawet jeśli nadawali jej odmienny sens), musimy wówczas rozróżnić dwie formy mesjanizmu (czy nihilizmu): pierwszą (możemy ją nazwać mesjanizmem niedokonanym²⁷), która unieważnia prawo, lecz podtrzymuje jego nicość w ciągłym i nieskończenie odraczanym obowiązywaniu, oraz mesjanizm dokonany, który nie pozwala przetrwać obowiązywaniu poza jego znaczeniem, lecz – jak Benjamin. pisze o Kafce – „usiłuje dogrzebać się zbawiepo drugiej stronie tej «nicości»”²⁸. Benjamin sprzeciwia się Scholemowskiej koncepcji obowiązywania bez znaczenia, Prawa, które oddziałuje [*vale*], choć nie nakazuje ani nie przepisuje niczego:

Czy uczniowie zgubili [Pismo], czy też nie mogą go rozszyfrować to wszystko jedno, ponieważ bez właściwego klucza Pismo nie jest już Pismem, lecz życiem. Życiem, jakie wie dzie się w wiosce u stóp góry zamkowej. To o próbę przemiany życia w Pismo chodzi moim zdaniem w nawrocie”, do jakiego dążą liczne przypowieści Kafki²⁹.

Tym trudniejsze staje się w tej perspektywie zadanie Mesjasza. Nie musi on po prostu stawić czoła Prawu, które nakazuje i zakazuje, lecz Prawu, które – jak pierwotna Tora –

²⁶ Tamże, s. 290.

²⁷ * Włoskie słowo *imperfetto* znaczy zarówno „niedokonany”, jak i „niedoskonały”.

²⁸ G. Scholem, *Żydzi i Niemcy*, s. 287.

²⁹ Tamże, s. 289.

obowiązuje bez znaczenia. Lecz jest to również zadanie, z jakim i my, żyjący w stanie wyjątkowym, który stał się regułą, musimy się zmierzyć.

10.

Chciałbym przerwać tu mój wykład Benjaminowskiej koncepcji mesjańskiego Prawa i spróbować w perspektywie tej koncepcji przeczytać Kafkowską legendę *Przed Prawem*, którą znajdujemy zarówno w zbiorze *Ein Landarzt*, jak w *Procesie*. Nie zamierzam naturalnie sugerować, że Benjamin czytał tę legendę tak, jak ja ją czytam: spróbuję raczej przedstawić Benjaminowską koncepcję mesjańskiego zadania poprzez interpretację alegorii Kafki. Znamy tę historię strażnika, który stoi przed bramą Prawa, i wieśniaka bezskutecznie proszącego o pozwolenie na wejście w nią i czekającego przez całe życie po to tylko, by na końcu usłyszeć, że brama przeznaczona była wyłącznie dla niego. Chciałbym zaproponować, by widzieć w tej przypowieści alegorię stanu prawa w czasie mesjańskim, to znaczy w czasie obowiązywania bez znaczenia. Otwarta brama, w którą nie można wejść, jest szyfrem owej kondycji Prawa. Dwaj niedawni interpretatorzy przypowieści, Jacques Derrida i Massimo Cacciari, obaj kładli nacisk na ten punkt. Prawo, pisze Derrida, „strzeże siebie nie strzegąc się, strzeżone przez strażnika, który niczego nie strzeże, gdy brama pozostaje otwarta, otwarta na nic”³⁰. A Cacciari zdecydowanie podkreśla fakt, że władza prawa zasadza się właśnie na niemożności wejścia w to, co już otwarte: „Jak możemy mieć nadzieję na «otwarcie», jeśli brama jest już otwarta? Jak możemy mieć nadzieję, że wejdziemy w otwarte? [...] Już-otwarte unieruchamia. Wieśniak nie może wejść, ponieważ wchodzenie w już-otwarte jest ontologicznie niemożliwe”³¹. Łatwo dostrzec analogię między sytuacją opisaną w przypowieści a prawem w stanie obowiązywania bez znaczenia, w którym oddziałuje ono właśnie o tyle, o ile niczego już nie przykazuje i staje się niewykonywalne. Wieśniak jest wydany mocy [potenza] prawa, ponieważ niczego ono od niego nie wymaga, nie nakazuje mu nic poza swoim bando.

Jeśli ta interpretacja jest prawidłowa, jeśli otwarta brama jest obrazem Prawa w czasie, gdy osiąga ono mesjańską nicość, kim wówczas jest wieśniak? W swojej analizie tej przypowieści Kurt Weinberg proponował, by w uparchoć nieśmiałym wieśniaku widzieć „figurę zakazanego chrześcijańskiego Mesjasza”³². Można przyjąć tę sugestię tylko jeśli przywróci się kontekstowi mesjańskiemu cały jego ciężar. Kto czytał książkę Sigmunda Hurwitza *Die Gestalt der sterbenden Messias*, pamięta, że w tradycji żydowskiej Mesjasz jest figurą podwójną. Od II wieku przed Chrystusem Mesjasz rozdziela się w istocie na Masziacha ben Josefa i Masziacha ben Dawida. Mesjasz z domu Józefa to Mesjasz umierający, pokonany w walce z mocami zła, podczas gdy Mesjasz z domu Dawida to Mesjasz zwycięski,

³⁰ J. Derrida, „Przed Prawem”, tłum. J. Gutorow, w: A. Burzyńska, M.P. Markowski (red.), *Teorie literatury XX wieku. Antologia*, Znak, Kraków 2006, s. 432, tłum. zmienione.

³¹ M. Cacciari, *Icone della legge*, Adelphi, Milano 1985, s. 69; cyt. za: G. Agamben, *Homo sacer*, tłum. M. Salwa, Prószyński i S-ka, Warszawa 2008, s. 73-74, tłum. nieznacznie zmienione.

³² K. Weinberg, *Kafkas Dichtungen. Die Travestien des Mythos*, Francke, Bern-München 1963, s. 130-131.

który ostatecznie zwycięży Armilusa i odnowi królestwo. Jakkolwiek teologowie chrześcijańscy usiłowali zwykle ukryć w cieniu owo podwojenie figury mesjańskiej, jasnym jest, że Chrystus, który umiera i zmartwychwstaje, łączy w swej osobie dwóch Mesjaszy z tradycji żydowskiej. Warto podkreślić, że sam Kafka był zaznajomiony z tą tradycją za sprawą książki Maxa Broda *Heidentum, Christentum, Judentum*.

Scholem napisał kiedyś, że Masziach ben Josef jest figurą opuszczenia, która niczego nie zbawia i której zniszczenie zbiega się ze zniszczeniem historii³³. Jakkolwiek ta diagnoza jest z pewnością prawdziwa, nie jestem pewien, czy można ją w całości utrzymać, jeśli rozważy się funkcję, jaką Masziach ben Josef winien pełnić w ekonomii podwojenia figury mesjańskiej (i o której mógł myśleć Kafka, gdy tworzył swojego wieśniaka-Mesjasza). Również w tradycji chrześcijańskiej, która zna pojedynczego Mesjasza, ma on przecież podwójne zadanie, zarazem odkupiciela i prawodawcy, i właśnie dialektyka tych dwóch zadań stanowi dla teologów szczególnie problem mesjanizmu (Campanella w swoim traktacie o prawie określa figurę Mesjasza, polemizując zarówno z Lutrem, jak Abelardem, właśnie poprzez tę dialektykę: „Luterus non agnoscit legislatorem, sed redemptorem, Petrus Abelardus agnoscit solum legislatorem, non autem redemptorem. Ecclesia catholica utrumque agnoscit” [Luter nie poznał prawodawcy, lecz odkupiciela, Piotr Abelard poznał jedynie prawodawcę, lecz nie odkupiciela. Kościół katolicki poznał obu]).

Jedną z cech alegorii Kafki jest to, że często w finale zawierają one możliwość odwrócenia, które całkowicie zmienia ich znaczenie. Wszyscy interpretatorzy przypowieści *Przed Prawem* czytają ją ostatecznie jako apologię klęski, nienaprawialnego niepowodzenia wieśniaka w obliczu niemożliwego zadania, jakie nakłada na niego prawo. Wydają się oni tym samym zapominać słowa, którymi przecież kończy się opowieść: „Tędy nie mógł przejść nikt inny oprócz ciebie, gdyż to wejście było przeznaczone tylko dla ciebie! Teraz odchodzę i zamykam je! [*Ich gehe jetzt und schliesse ihn*]”³⁴. Jeśli jest prawdą, że właśnie otwarcie ustanawia, jak widzieliśmy, niezwyciężoną władzę Prawa, możemy wyobrazić sobie, że zachowanie wieśniaka nie było niczym innym, jak tylko skomplikowaną strategią, która miała doprowadzić do zamknięcia i przerwania w ten sposób obowiązywania bez znaczenia. Ostatecznym sensem legendy nie jest więc po prostu, jak powiada Derrida, „wydarzenie, któremu udaje się nie nadejść” (lub które zachodzi nie zachodząc: „Un événement qui arrive à ne pas arriver”³⁵); przeciwnie, coś tu zostaje prawdziwie i ostatecznie dokonane, a jawne aporie sprawy wieśniaka wyrażają raczej złożoność mesjańskiego zadania, którego są alegorią.

Tak właśnie należy odczytywać enigmatyczny fragment *Ośmiu notatników*, w którym powiada się, że „Mesjasz pojawi się, gdy już nie będzie potrzebny. Pokaże się dopiero na drugi dzień po przybyciu, nie ostatniego, ale najostatniejszego dnia”³⁶. Szczególna podwójna struktura, na jaką wskazuje ten mesjański *theologoumenon*, odpowiada paradygma-

³³ G. Scholem, „O rozumieniu idei mesjańskiej”, s. 138-139.

³⁴ F. Kafka, „Przed Prawem”, tłum. J. Kydryński, w: tegoż, *Opowieści i przypowieści*, PIW, Warszawa 2016, s. 223.

³⁵ Por. J. Derrida, „Przed Prawem”, s. 435.

³⁶ F. Kafka, *Ośiem notatników*, tłum. B.L. Surowska, Atext, Gdańsk 1995, s. 34.

towi, którym musiał myśleć Benjamin, gdy mówił w ósmej tezie o rzeczywistym stanie wyjątkowym” przeciwstawionym stanowi wyjątkowemu, w którym żyjemy. Ów paradygmat wyznacza jedyny sposób, w jaki można myśleć jakiegoś rodzaju *eschaton* – to znaczy coś, co przynależy do czasu historycznego i jego prawa, a zarazem przynosi ich kres. Podczas gdy w perspektywie obowiązywania bez znaczenia mamy do czynienia wyłącznie z wydarzeniami, które wydarzają się, nie nadchodząc i, w ten sposób, nieskończenie odlewają same siebie, tu przeciwnie, wydarzenie mesjańskie myślane jest poprzez figurę bi-unitarną, która stanowi zapewne prawdziwy sens rozdzielenia jednego Mesjasza (jak również jednego Prawa) na dwie odrębne figury, tę, która wyczerpuje się wraz z wyczerpaniem się historii i drugą, która, by swoim tak rzec, przybywa tylko w dzień po przybyciu. Tylko w ten sposób wydarzenie Mesjasza może zbiegać się z czasem historycznym, a jednak nie utożsamiać się z nim, dokonując w *eschaton* owego „małego przemieszczenia” na którym, podług rabinicznego twierdzenia przywołanego przez Benjamina, zasadza się królestwo mesjańskie.

Anarcho-Biblioteka
Dobry pieróg to wywrotowy pieróg



Giorgio Agamben
Mesjasz i suweren
Problem prawa u Waltera Benjamina
2005

Wydanie polskie: 2019
Asteryskiem oznaczono przypisy i dopiski tłumacza.

pl.anarchistlibraries.net