

Łukasz Trzcński

Wina Józefa K.

Teksty : teoria literatury, krytyka, interpretacja nr 5-6 (35-36), 165-179

1977

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

Tekst jest udostępniony do wykorzystania w ramach dozwolonego użytku.

Lukasz Trzcіński

Wina Józefa K.

Dzieło, które pozostawił po sobie Franz Kafka, stanowi jeden z najbardziej tajemniczych rozdziałów naszego stulecia, wywierając wpływ nie tylko na literaturę, ale również na poglądy filozoficzne, etyczne i prawne. Wielkość Kafki polega na tym, iż „umiał stworzyć świat mityczny, który jest zarazem światem rzeczywistym”¹.

Połączenie mitycznego i rzeczywistego porządku świata uzyskał Kafka między innymi dzięki niezwykłej symbolice, która czyni z jego dzieła porządek maksymalnie otwarty. Dopuszcza ono wielość równie uzasadnionych interpretacji, w żadnej jednak z nich nie dochodzi do wyczerpania bogactwa sensu zawartego w tekście.

Zajmować mnie będzie jedno tylko spośród fundamentalnych zagadnień Kafki — problem winy, najpełniej zarysowany w *Procesie*. Istnieje pogląd, iż „w tej właśnie książce znalazła swój wyraz dzisiejsza faza rozwojowa ludzkiego problemu winy”².

Wpływ nie
tylko
na literaturę

¹ R. Garaudy: *Realizm bez granic*. Warszawa 1967, s. 194.

² M. Buber: *Wina i poczucie winy*. „Znak” 1967 nr 151, s. 17.

Nakreśliłmy pokrótce sytuację, w którą wplątany jest Józef K., borykający się z nieznanym sobie sądem i nieznaną winą.

Proces rozpoczyna się wraz z momentem aresztowania Józefa K. Od tego momentu współbrzmieć będą w powieści dwa, związane tajemniczym węzłem, obce, jak się może wydawać, porządki³. „Obcy” w stosunku do „normalnego” porządek nie odbiega w swym formalnym opisie od codziennego porządku. Jest on obcy — jak się wydaje — przez swe domniemane znaczenie, przez sens, na który zdaje się wskazywać. Związek przyczynowo-skutkowy porządku „normalnego” łączy się z przebiegiem zdarzeń „obcego” porządku. „Pan jest aresztowany, pewnie, ale nie powinno to panu przeszkadzać w wykonywaniu zawodu. I nie powinno to również wpłynąć na codzienny tryb pańskiego życia”⁴ — mówi jeden z przedstawicieli sądu, lecz jest to deklaracja, której przeczy rozwijający się proces. Wkraczamy w świat absurdu.

K. ustosunkowuje się do porządku „obcego” jako do porządku możliwego, lecz jakie są jego motywy? Jest ostrożny, chce w każdej sytuacji „być wygranym”, „może wystarczyło tylko roześmiać się strażnikom w nos, aby i oni się roześmieli (...) mimo to był (...) zdecydowany nie wypuszczać z ręki żadnego atutu”⁵. Józef K. zauważa „obcy” porządek, ale czyni to tylko w tym celu, aby być gotowym do podjęcia walki o swój dotychczasowy. Obcy porządek stwarza według niego sytuację zagrożenia. K. chce żyć spokojnie, każda możliwość wyrwania go z utartej koleiny życia jest czymś niebezpiecznym. Możliwość taką bierze „na niby”.

Nie zdaje sobie sprawy, czy czasem te dwa — zda-

Dwa porządki
i wspólny
sens

³ Posługuję się tutaj koncepcją M. Walsera przedstawioną w: M. Walser: *Opis formy. Studium o Kafce*. Warszawa 1972.

⁴ F. Kafka: *Proces*. Warszawa 1971, s. 20.

⁵ *Ibidem*, s. 9.

wałoby się obce sobie porządki — nie wskazują na jeden sens za nimi się kryjący, ale możliwy do ujawnienia jedynie poprzez pozorną sprzeczność między ciągami zdarzeń. K. utożsamia się z jednym z nich. Jego błąd polega na tym, iż chce sam określić sens zdarzeń, odwołując się do swych wyobrażeń o rzeczywistości. Wyobrażenia te krępują jego poznanie i możliwość działania.

Generalną tezę przewijającą się poprzez *Proces* jest *explicite* i *implicite* formułowane twierdzenie, że wszystko należy do sądu. O tym, iż wszystko należy do sądu, wprost mówi Titorelli.

K. ignoruje powyższą tezę — zdaje się mu ona w swej istocie absurdalna. K. uważa się za nie związanego z całą rzeczywistością i dlatego może utożsamiać się z wyodrębnionym z niej porządkiem. Nie pyta jednak, na jakiej zasadzie to wyodrębnienie się dokonuje, jakie kryterium doboru zjawisk i zdarzeń działa przy określaniu danego porządku. Znamienna jest rozmowa Józefa K. z Titorellim. Malarz przedstawia K. trzy wersje uwolnienia: prawdziwe uwolnienie, pozorne uwolnienie oraz przewleczenie. Co do prawdziwego uwolnienia od winy, to podobno bywały jego przypadki, „tylko trudno jest to stwierdzić”, gdyż „ostateczne decyzje nie są dostępne nawet sędziom”⁶. Jednak — jak twierdzi malarz — są to jedynie przypuszczenia, ponieważ sąd nie podejmuje sprawy, nie będąc przekonanym o winie, a tym samym nie mając widoków na wydanie wyroku. Wgląd w istotę funkcjonowania sądu otrzymujemy przy wersji pozornego uwolnienia. Przy pozornym uwolnieniu z oskarżeniem „nic nie uległo zmianie, sprawa wzbogaca się tylko o poświadczenie niewinności, o zwolnienie i uzasadnienie zwolnienia. Poza tym pozostaje w obrębie procedury, skierowuje się ją — jak tego nieustanny tok postępowania wymaga — do wyż-

Trudno
to stwierdzić

⁶ *Ibidem*, s. 168.

szych instancji, stamtąd wraca znowu do niższych i wędruje tak wśród większych i mniejszych wahań, wśród mniejszych przestojów, tam i z powrotem. Te drogi są nieobliczalne. Kiedy patrzeć na nie z zewnątrz, może się wydawać, że o wszystkim zapomniano, akt zaginął, a uwolnienie jest całkowite. Wtajemniczony jednak wie, co o tym myśleć. Żaden akt nie ginie, nie ma u sądu zapomnienia. Pewnego dnia — nikt się nie spodziewa — jakiś sędzia bierze akt do ręki, poznaje, że w tym wypadku oskarżenie nie utraciło mocy i zarządza natychmiastowe aresztowanie”⁷.

Rozwinięcie tego schematu przynosi późniejsze dzieło Kafki — *Zamek*. Geometra otrzymuje na początku swego pobytu we wsi telefon z Zamku informujący go, że może tam pozostać. Potem fakt ten wyjaśniany jest w następujący sposób. W Zamku istnieje tak duża liczba telefonów i tak duża liczba rozmów telefonicznych, że powstają pewne szumy, które mogą dać pozór sensownych wypowiedzi — tak też można potraktować zezwolenie, które otrzymał Geometra. Niemniej, jako takie, nie jest ono przypadkowe. O przypadku mówić można jedynie z pozycji Geometry, lub z pozycji jakiegoś wyróżnionego urzędnika zamkowego, ale nie z pozycji nieskończonej hierarchii kancelarii zamkowych. Przypadek nie świadczy tu o chaosie, lecz jest wyrazem pewnego porządku. Wszelkie przypadki są z góry „wkomponowane” w pozorny chaos trybunału ferującego wyroki. Zastanawiające jest pytanie, jak można pogodzić absurdalny zamęt panujący w trybunale ze sprawiedliwością oskarżenia. Interesującą interpretację tej kwestii dał Martin

Nieskończona
hierarchia
kancelarii

⁷ *Ibidem*, s. 173. Podajmy jeszcze jeden opis sądu (s. 130) — „urzednicy są... często bezradni, a ponieważ bezustannie, dniem i nocą obracają się w ciasnym kole swych ustaw, nie mają właściwego zrozumienia dla stosunków ludzkich... Porządek rang i stopniowanie w hierarchii sądu są nieskończone i nawet wtajemniczony nie może ich ogarnąć”.

Buber w swym studium *Wina i poczucie winy*⁸. Buber stwierdza, że powyższe pytanie stawia nas wobec centralnego problemu myśli Kafki, „problemu stanowiącego tło tej powieści (*Procesu*) (...) gdzie niedostępna siła rządzi za pomocą niechlujnej biurokracji”⁹.

Odpowiedź na to pytanie możliwa jest według Buber'a dopiero po zapoznaniu się z pewną notatką w *Dzienniku* Kafki, w której stwierdza on, że interesuje go symbol biblijny przedstawiający niesprawiedliwych sędziów. Chodzi o psalm 82 o sędzie Boga nad „synami bożymi”, którzy mieli sprawować rządy nad światem, a „sędzili fałszywie”. Należy on do późniejszych psalmów i związany jest z opracowanym przez gnostyków wschodnim mitem o astralnych duchach ściśle determinujących los świata, od których władzy może uwolnić się jedynie człowiek, który odda się w zupełności ukrytemu, najwyższemu światłu. Buber przyjmuje na podstawie prywatnej rozmowy z Kafką, że znał on ten mit, a koncepcja przedstawiona w *Procesie* jest jego modyfikacją.

Słuszne oskarżenie wydane przez najwyższy, niedostępny sąd zostaje wręczone przez bezładny, okrutny trybunał. Okrucieństwo i bezład trybunału dostępnego oskarżonemu jest tylko okrucieństwem i bezładem z punktu widzenia tego oskarżonego. Najwyższy, niedostępny sąd czy inaczej mówiąc — ukryte światło z gnostycznego mitu — znajduje się i ponad oskarżonym, i ponad dostępnym oskarżonemu trybunałem.

Jak Józef K. może poznać swą winę, skoro nie może zorientować się w działaniu sądu, ani nie przypuszcza, na czym mogłaby ona polegać? Wobec jakiego prawa K. jest winien? Jakie są prawa tego zasady? Jeżeli jest to jakieś niezmiennie, ponadcza-

Niesprawiedliwi sędziowie i astralne duchy

Jakie prawo

⁸ Buber: *op. cit.*

⁹ *Ibidem*, s. 23 i in.

Świat
„przepełniony”

sowe Prawo, wynikające z samej egzystencji człowieka w świecie, to jak przedstawia się świat, w którym można je odkryć?

Obszarem działania K. jest świat składający się z różnych porządków. Pomiedzy zdarzeniami tych porządków istnieją przeciwieństwa, zniesienie których jest celem rozwijającego się procesu. Świat Józefa K. jest pewną całością, naznaczoną dzięki odmiennym, przeciwstawnym momentom w jej skład wchodzącym, cechą „przepełnienia”¹⁰. Lecz „przepełnienie” to nie jest czymś założonym, pierwotnym dla podmiotu poznającego „grę porządków”. Jest raczej epifenomenem, czymś, co jawi się na skutek tej gry, wynika swoiście z relacji istniejących pomiędzy zdarzeniami sprzecznych porządków. „Przepełnienie” można uchwycić jedynie wtedy, gdy podmiot poznający rozszerza maksymalnie swoje pole widzenia, kiedy w maksymalnym stopniu dopuszcza istnienie wszystkich możliwości. Dopiero w tym momencie zdolny jest zauważyć owo „przepełnienie”, które w omawianym kontekście należałoby uznać za formę przejawiania się czegoś absolutnego, „zakotwiczonego” jednak w samych układach zdarzeń, bez których po prostu — nie istnieje¹¹.

¹⁰ „Przepełnienie” to ma charakter podobny do „przepełnienia” Absolutu opisywanego przez Mikołaja z Kuzy. Jeżeli istnieje w jakimś systemie sprzeczność, to podobnie jak w systemie logicznym — wynika z niego wszystko, czy inaczej mówiąc, „wszystko jest możliwe”. W podobnym sensie „przepełnienie”, o którym mówimy, wynika ze sprzecznych z sobą porządków świata Józefa K. Gdyby K. zaakceptował wszystkie porządki tworzące jego świat, mógłby stanąć w polu wszechmożliwości wynikających z opisywanego „przepełnienia”.

¹¹ Innymi słowy charakterystyka świata Józefa K. możliwa jest jedynie w przypadku, gdy wychodzimy od poznawanych zdarzeń. Temu ujęciu służy też sama konstrukcja powieści. Zmiany w akcji *Procesu* relacjonowane są czytelnikowi „poprzez” zmiany świadomości Józefa K. Autor i czytelnik „nie wiedzą więcej” niż sam bohater powieści.

Połączenie różnych porządków nieskończoności sądu, skończoności podmiotów procesu, rzeczy i zdarzeń nie związanych z sobą pozornie, a związanych porządkiem wyższym, który wygląda i przejawia się jako chaos — powoduje wyłonienie się pewnego sensu, który ma charakter absolutu. Ten sens to sens symbolu, jakim Kafka obejmuje wszystko, co konstytuuje wspomniane porządki. Symbolem tym jest sam proces. Stawanie się, proces — podobnie jak u Hegla — jest wypadkową bytu i nicości. Stąd bierze się kategoria negacji i stąd też symbol procesu łączy w sobie kategorie istnienia i nieistnienia.

Wyłonienie się
absolutnego
sensu

Zastanówmy się, czy sam symbol procesu nie wskazuje na coś, co moglibyśmy określić słowem „życie” lub „zasada życia”¹². Samo życie można, jak i proces, traktować w sposób statyczny lub dynamiczny, jako ciąg poszczególnych zdarzeń — powiązanych chociażby świadomością podmiotu. Dążymy do „życia” jako do czegoś, co „substancjalnie” jawi się jako cel naszego dążenia, ale nasze dążenie możliwe jest dzięki temu, że żyjemy. Aby dążyć do jakiegoś celu, musimy już w pewien sposób w tym celu partycypować. Ten cel jest zawsze w szczególnym sensie nam pokrewny.

„Wygnanie z raju jest w swej istocie wieczne: wygnanie z raju jest wprawdzie ostateczne, a życie w świecie nieuniknione, ale wieczystość wydarzenia (lub posługując się wyrażeniem czasu: wieczne powtarzanie się wydarzenia) dopuszcza mimo to, że nie tylko moglibyśmy pozostawać w raju, ale że i tam stale jesteśmy, bez względu na to czy o tym wiemy, czy też nie”¹³. Jesteśmy więc w pewnym

¹² Zgadzam się tutaj z interpretacjami R. Karsta (*Drogi samotności. Rzecz o Franzu Kafce*. Warszawa 1960) i z interpretacją, którą przedstawił R. Garaudy w swym eseju o Kafce (*Realizm bez granic*. Warszawa 1967).

¹³ F. Kafka: *Nowele i miniatury*. Warszawa 1961 (*Rozważania o grzechu...* nr 64—65).

stanie niezależnie od naszej wiedzy o tym, a jednocześnie „dzięki tej niewiedzy” może nas w tym stanie nie być.

Dla podejrzane-
go lepszy
ruch

Kafka przestrzega przed ustatycznieniem, jakie miałyby miejsce przy uwzględnieniu jednego tylko z licznych aspektów procesu. Dlatego też Block przypomina K. „starą zasadę prawniczą”: „dla podejrzanego lepszy jest ruch niż spokój, bo ten kto spoczywa, może w każdej chwili — nie wiedząc o tym — znajdować się na szali wagi i być ważnym wraz ze swoimi grzechami”¹⁴.

Wina Józefa K., która jawi się w powyższym kontekście, wykazuje znaczne podobieństwo do winy w ujęciu Kierkegaarda. Według Kierkegaarda człowiek jest syntezą nieskończoności i skończoności, doczesności i wieczności, wolności i konieczności. Jaźń jest stosunkiem, który ustosunkowuje się do samego siebie¹⁵. Ale nie zawsze — jaźń jest zdrowa. Chorobą jaźni, na którą cierpi między innymi Józef K., jest rozpacz. Ta „choroba na śmierć” ma wiele postaci, jej istotą jednak jest zachwianie równowagi między członami relacji tworzącymi w syntezie jaźń i osobowość¹⁶. Józef K. powoduje zachwianie tej równowagi, gdy nie dopuszcza do siebie działania obcego porządku, nie dopuszcza ingerencji doświadczanej przez siebie nieskończoności — sądu. Nie chce też wejść w dziedzinę absolutnych możliwości, które wynikają ze współdziałania sprzecznych ciągów wydarzeń. K. podobny jest w swoim stosunku do rzeczywistości do człowieka morskiego z Kierkegaardowskiej przypowieści o Agnieszce i człowieku morskim.

¹⁴ Kafka: *Proces*, s. 211.

¹⁵ S. Kierkegaard: *Bojaźń i drzenie. Choroba na śmierć*. Warszawa 1972, s. 146.

¹⁶ Koncepcja podmiotu w tym kontekście możliwa jest oczywiście dopiero wówczas, gdy przeniesiemy problem określenia podmiotu z płaszczyzny substancji na płaszczyznę relacji.

K. nie dochodzi jednak do „dialektycznego szczytu” człowieka morskiego. Człowiek morski popełnia grzech i w sensie demonicznego paradoksu staje nad ogólnością. Jak uważa Kierkegaard, demonizm ma te same cechy co boskość, gdyż jednostka demoniczna wstąpić może w absolutny stosunek z absolutem. Do tej — tak w swej istocie dialektycznej — sytuacji dojść może ona przez negację. Józef K. dąży do sądu poprzez jego negację. Nie robi tego jednak konsekwentnie, w przeciwieństwie do człowieka morskiego. Człowiek morski nie staje się postacią tragiczną, lecz — jak zauważa Kierkegaard — poprzez swą konsekwentną negację wychodzi poza określenia etyczne i estetyczne.

Boskie
i demoniczne

Józef K. zaś to postać tragiczna. Nie reprezentuje nawet — jak Geometra w *Zamku* — swoistej determinacji „w ograniczaniu ziemi pod stopami”. Jest niezdecydowany, letni. Nie wybiera ani drogi absolutnej negacji świata, ani drogi absolutnej negacji siebie. Nie może więc dojść do „punktu Archimedesowego”, tak poszukiwanego przez Kafkę.

Podobnie jak u Kierkegarda działa u Kafki kategoria wiary. Kierkegaard mówi, iż „zdrowie wiary” jest przeciwieństwem rozpacz, wprowadza jednostkę stojącą w absolutnym stosunku do absolutu w przestrzeń wszechmożliwości. „Dla możliwości wszystko jest możliwe — pisze — ale sprawa się decyduje dopiero wówczas, kiedy człowiek dochodzi do ostateczności”¹⁷.

Wiara
naprzeciw
rozpaczy

Myśl Kafki jest podobna. Sam jednak Kafka spostrzega różnice między swym stanowiskiem a stanowiskiem Kierkegarda. Zauważa co następuje: „Kierkegaard stoi przed problemem: albo napawać się estetycznie bytem, albo przeżywać go moralnie. Mnie jednak wydaje się, że takie ujęcie istnieje tylko w głowie Sørensa Kierkegarda. W rzeczywistości estetyczne rozkoszowanie się bytem można

¹⁷ Kierkegaard: *op. cit.*, s. 176.

Poza prawem –
bezimienna
masa

osiągnąć jedynie przez pokorne przeżycie moralne”¹⁸. Kafka idzie w swych rozważaniach jednocześnie bliżej i dalej niż Kierkegaard. Idzie dalej, gdy uważa, że samo życie jako takie ma za swój warunek porządek moralny. Idzie bliżej, kiedy chce skonfrontować człowieka z tym porządkiem, nie mówiąc — jak to czyni Kierkegaard — o Bogu czy absolicie, chociaż porządek ten powiązać można ewentualnie z jakąś zasadą absolutną.

Porządek moralny stanowi istotę prawa kształtującego ludzkość. „Ludzkość zmienia się w szarą, bezkształtną i tym samym bezimienną masę tylko wtedy, gdy odstępuje od kształtującego ją prawa. Wówczas przestaje istnieć góra i dół. Nie ma życia, jest tylko płaskie bytowanie. Nie ma dramatów, walki, myśli, jedynie zużycie materii, rozpad”¹⁹. Ten moralny porządek, stanowiący istotę ponadczasowego i ponadprzestrzennego prawa, nie jest dany człowiekowi wprost. Dany jest on jako coś, co wtedy prześwituje poprzez bezład i zbudzenie normalnego życia, kiedy podmiot nie zamyka się w swych wyobrażeniach i ciasnych pojęciach.

Czy Józef K. występuje przeciw temu prawu? Zwróćmy uwagę na jeden z najważniejszych epizodów *Procesu*, rozgrywający się w Katedrze.

Tłem rozmowy Józefa K. z księdzem jest zapadająca ciemność. Ksiądz zwraca się do K. wprost, mówiąc, iż jest kapłanem więziennym: stwierdza swą przynależność do sądu. Mówi dalej, że to on kazał przyprowadzić K. do Katedry. Kiedy zaś K. oponuje, stwierdzając, iż przyszedł do Katedry pokazując ją cudzoziemcowi, ksiądz odpowiada: „Zostaw wszystko co uboczne”. Porządek „obcy” i „normalny” zdarzeń łączą się tu wyraźnie z sobą. K. ludzi się, że w ramach sądu istnieje istotny rozdział.

¹⁸ F. Kafka: *Dzienniki*. Kraków 1969, s. 246.

¹⁹ G. Janouch: *Rozmowy z Kafką*. Cyt. za Garaudy: *Realizm bez granic*, s. 145.

Zwraca się do księdza jako do człowieka, któremu może okazać więcej zaufania niż innym przedstawicielom sądu. Jednak ksiądz ostrzega K. przed złudzeniem co do sądu. K. mniema, że sąd jest taki lub inny, wyobrażając sobie jedynie, czym sąd jest. Wówczas ksiądz opowiada Józefowi K. słynną opowieść o odźwiernym:

„Przed sądem stoi odźwierny. Do tego odźwiernego przychodzi jakiś człowiek ze wsi i prosi o wstęp do prawa. Ale odźwierny powiada, że nie może mu teraz udzielić wstępu. Człowiek zastanawia się i pyta, czy nie będzie mógł wejść później. Możliwe — powiada odźwierny, ale teraz nie. Ponieważ brama prawa stoi otworem — jak zawsze — a odźwierny ustąpił w bok, schyla się człowiek, aby przez bramę zajrzeć do wnętrza. Gdy odźwierny to widzi, śmieje się i mówi: — jeśli cię to kusi, spróbuj mimo mego zakazu wejść do środka. Lecz wiedz: jestem potężny, a jestem tylko najniższym odźwiernym. Przed każdą salą stoją odźwierni, jeden potężniejszy od drugiego. Już widoku trzeciego nawet ja znieść nie mogę.

Takich trudności nie spodziewał się człowiek ze wsi. Prawo powinno przecież każdemu i zawsze być dostępne, myśli, ale gdy teraz przypatruje się dokładnie odźwiernemu w jego futrzanym płaszczu, jego wielkiemu spiczastemu nosowi, jego długiej, cienkiej, tatarskiej brodzie, decyduje się jednak, aby raczej czekać, aż dostanie pozwolenie na wejście. Odźwierny daje mu stołeczek i pozwala mu siedzieć przed drzwiami. Tam siedzi dnie i lata. Robi wiele starań, by go wpuszczono, i zamęcza odźwiernego prośbami. Odźwierny urządza z nim nieraz małe przesłuchania, wypytuje go o jego kraj rodzinny i o wiele innych rzeczy, ale pytania te są obojętne, jakie stawiają wielcy panowie, a w końcu wciąż mu powtarza, że jeszcze nie może go wpuścić. Człowiek, który dobrze zaopatrzył się na podróż, zużywa wszystko, nawet najcenniejsze przedmioty na zakupienie odźwiernego. Ten wprowadzie wszystko przyjmuje, lecz mówi przy tym: «Biorę to tylko dlatego, byś nie sądził, żeś czegoś zaniedbał». W ciągu tych wielu lat obserwuje człowiek odźwiernego prawie nieustannie. Zapomina o innych odźwiernych i ten pierwszy wydaje mu się jedyną przeszkodą przy wejściu do prawa. W pierwszych latach przeklina swą nieszczęsną dolę głośno, później — gdy się starzeje — mruczy już tylko pod nosem. Dziecinieje, a że w tym długoletnim obcowaniu z odźwiernymi

Przypowieść
o drzwiach
prowadzących
do prawa

Niegasnący
blask

poznał także pchły w jego futrzanym kołnierzu, prosi je również, by mu pomogły i nakłoniły odźwiernego do ustępliwości. W końcu światło jego oczu słabnie i nie wie już, czy wokoło niego staje się naprawdę ciemniej, czy tylko oczy go mylą. A jednak poznaje teraz w ciemności jakiś blask, niegasnący, który bije z drzwi prowadzących do prawa. Odtąd nie żyje już długo. Przed śmiercią zbierają się w jego głowie wszystkie doświadczenia całego tego czasu w jedno jedyne pytanie, którego dotychczas odźwiernemu nie postawił. Kiwa na niego, ponieważ nie może już podnieść drętwiejącego ciała. Odźwierny musi się nisko nad nim pochylić, gdyż różnica wielkości zmieniła się bardzo na niekorzyść człowieka. — Cóż chcesz teraz jeszcze wiedzieć? pyta odźwierny. Jesteś nienasycony. — Wszyscy dążą do prawa — powiada człowiek — skąd więc to pochodzi, że w ciągu tych wielu lat nikt oprócz mnie nie żądał wypuszczenia? Odźwierny poznaje, że człowiek jest już u kresu i, aby osiągnąć jeszcze jego słabnącego słuchu, krzyczy do niego: — tutaj nie mógł nikt inny otrzymać wstępu, gdyż to wejście przeznaczone było tylko dla ciebie. Odchodzę teraz i zamykam je”²⁰.

Jedno życie
i jedno wejście

Ta wspaniała parabola ukazuje nam również w całej wyrazistości problem winy Józefa K. Życie składa się z różnorodnych zdarzeń i rozgrywa się w wielu rozmaitych porządkach, ale człowiek ma tylko jedno życie, podobnie jak jest tylko jedno „wejście do Prawa”. Jak z poprzednich myśli Kafki wynika, życie i porządek moralny — który określić mogliśmy jako istotę prawa lub Prawo — są nierozdzielalne. K. uznaje — podobnie jak i ksiądz — że ostatnie słowa odźwiernego są zbawczą wiadomością.

W finezyjnej rozmowie, którą K. prowadzi z księdzem, przedstawione są różne interpretacje i wersje stosunku odźwiernego do prawa, do człowieka ze wsi i odwrotnie. Między tymi wersjami powstają pozorne i faktyczne sprzeczności. Ale ksiądz mówi wprost o nieistotności różnic interpretacyjnych. Jeszcze raz chce zawrócić K. z drogi „odejścia od siebie”: „wskazuję ci tylko różne mniemania... Nie

²⁰ Kafka: *Proces*, s. 236.

powinienesz za wiele zważać na mniemania. Pismo jest niezmiennie, a mniemania są wyrazem rozpaczy z tego powodu”²¹. K. natomiast pragnąłby jednej tylko interpretacji przypisać prawdę. I tu spotykamy się z niezwykłą wypowiedzią księdza. — „Nie trzeba wszystkiego uważać za prawdę, trzeba to tylko uważać za konieczne”.

Zarówno z przypowieści o odźwiernym, jak i z ostatniego stwierdzenia wynika wniosek, iż sama prawda w rozumieniu Kafki jest czymś, co wykracza poza quasi-prawdziwe mniemania. „Ten kto chce poznać prawdę, musi być kłamstwem” — to jeden kierunek jego intuicji. Drugi to ten, że można prawdą w pewnym stopniu i w pewien sposób być. Jak to jest możliwe?

Być prawdą — dla Kafki — to przeżyć jedyność swego życia i przeżyć tym samym ogólność prawa z tym życiem związanego. Jest to możliwe o tyle, o ile potrafię uznać swoją winę, która stanowi jeden z elementarnych czynników mojej egzystencji: płynie stąd, że traktuję siebie jako byt wyróżniony spośród innych. Wina w tym ujęciu przestaje być tylko kwestią moralnie obowiązującego zachowania, wiąże się natomiast ze szczególną aktywnością człowieka, jaką jest poznanie. Stanowi jeden z warunków poznania prawdy; jednak zaniechanie tego poznania jest także winą. Kafka w swym pesymizmie nie odbiega od innych przedstawicieli filozofii egzystencjalnej. Jest jednak paradoksem, że u filozofa, przeciw któremu pierwotnie wymierzony był egzystencjalizm, znaleźć możemy myśl podobną. „Czyn sam jest (...) rozdzieleniem: zakłada sobie dla siebie oraz przeciwstawną temu obcą, zewnętrzną rzeczywistość. Że taka obca rzeczywistość istnieje, jest sprawą działania — tylko jemu zawdzięcza ona swe istnienie. Bez winy jest przeto tylko niedziałanie,

Wina związana
z poznaniem

²¹ *Ibidem*, s. 239.

taki byt, jak byt kamienia, ale nawet już nie byt dziecka”²² pisał Hegel.

Czy Kafka proponuje jakieś wyjście z sytuacji, w której stawia swego bohatera? Wyjście ze stanu winy możliwe jest jedynie poprzez uznanie się winnym, mimo że nie widzi się rzeczywistych podstaw do tego uznania. Przeżycie swej egzystencji jako związanej z winą nierozłącznie prowadzić może dopiero do zniesienia winy, przy czym zniesienie takie ma charakter dialektyczny.

Powtarzam: Józef K. jest postacią tragiczną. Nie widząc „na dwa kroki od siebie”, zbliża się do katastrofalnego końca. W momencie śmierci nie zmienia swego stosunku do rzeczywistości, choć rozbłyśnie w nim myśl, która powinna towarzyszyć mu od początku: „Logika wprawdzie jest niewzruszona, ale człowiekowi, który chce żyć, nie może się ona oprzeć”²³.

Wina
i absolutne
możliwości

Józef K. miałby szanse przełamania owej logiki, gdyby był zdolny stanąć w polu absolutnych możliwości, gdyby podjął decyzję dojścia do kresu: uznania swej winy. Wtedy „wszedłby do Prawa”.

Wolność Józefa K. stwierdzona jest ponad wszelką wątpliwość w słowach skierowanych do niego: „sąd niczego od ciebie nie chce. Przyjmuje cię, gdy przychodzisz, wypuszcza, gdy odchodzisz”²⁴. W tym przypadku wolność i konieczność nie przeciwstawiają się sobie, ale łączą się w swym wspólnym, nieznanym dla K. źródle. Nie wiadomo, czy według Kafki źródłem tym jest ukryte światło gnostycznego mitu. Interpretatorzy pragnęliby jednoznacznie rozstrzygnąć, jaka jest natura tego źródła. Autor tego jednak nie rozstrzyga. Symbolika *Procesu* właściwa jest dziełom maksymalnie otwartym, do-

²² F. Hegel: *Fenomenologia ducha*. T. 2. Warszawa 1965, s. 39.

²³ Kafka: *Proces*, s. 250.

²⁴ *Ibidem*, s. 244.

puszczającym wielość interpretacji. Oczywiście nie oznacza to, że mogą być one dowolne. Podobnie jak wieloznaczność samego życia ludzkiego w świecie dopuszcza wielość określeń, które się nie wykluczają, tak też dzieło Kafki, będące próbą oddania prawdy o życiu, otwiera przestrzeń możliwych interpretacji, które tę prawdę przybliżają.

Dzieło
otwarte